



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/DOCTORADO

Valquiria Vasconcelos da Piedade Souza

**DO ESPANTO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA À IMPORTÂNCIA DA
SOLIDÃO NA FORMAÇÃO HUMANA:
UM OLHAR SIMBÓLICO PARA O PAPEL DA SOLIDÃO EM ASSIM FALAVA
ZARATUSTRA**

Florianópolis
2020

VALQUIRIA VASCONCELOS DA PIEDADE SOUZA

**DO ESPANTO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA À IMPORTÂNCIA DA
SOLIDÃO NA FORMAÇÃO HUMANA:
UM OLHAR SIMBÓLICO PARA O PAPEL DA SOLIDÃO EM ASSIM FALAVA
ZARATUSTRA**

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação em
Educação da Universidade Federal de Santa Catarina –
UFSC, na linha de Pesquisa Filosofia da Educação –
FIL, para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Professora Dra. Lúcia Schneider Hardt

Florianópolis
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pela autora,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

SOUZA, Valquíria Vasconcelos da Piedade
DO ESPANTO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA À IMPORTÂNCIA DA SOLIDÃO
NA FORMAÇÃO HUMANA : Um olhar simbólico para o papel da solidão
em Assim falava Zaratustra / Valquíria Vasconcelos da Piedade
Souza ; orientadora, Lúcia Schneider Hardt, 2020.
308 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós
Graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Formação humana e educação. 3. Educação
brasileira. 4. Solidão positiva e solidão negativa. 5.
Análise simbólica da solidão em Assim falava Zaratustra. I.
HARDT, Lúcia Schneider . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Valquiria Vasconcelos da Piedade Souza

**DO ESPANTO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA À IMPORTÂNCIA DA
SOLIDÃO NA FORMAÇÃO HUMANA: UM OLHAR SIMBÓLICO PARA A OBRA
ASSIM FALAVA ZARATUSTRA**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Dra. Lúcia Schneider Hardt
EED/CED/UFSC – Orientadora

Dr. Fausto Zamboni
COLEGIADO DE LETRAS/ CECA/ UNIOESTE (Campus Cascavel) – examinador

Dr. José Fernandes Weber
DFIL/ CLCH/ UEL – Examinador

Dr. Jean Gabriel Castro Costa
SPO/CFH/UFSC – Examinador

Dr. João Paulo Pooli
DEPLAE/ Setor de Educação/ UFPR – Examinador

Dr. Cleber Duarte Coelho
FIL/CFH/UFSC – Suplente

Dr. Jelson de Oliveira
PUC/Curitiba - Suplente

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Educação.

Prof^ª. Andrea Brandão Lapa, Dra.
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação

Prof^ª. Lúcia Schneider Hardt, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 09 de março, de 2020.

“A empatia, no aprendizado por imitação, é tudo. Por isso cada um tem de escolher seus modelos”.
(A dialética simbólica)



Árvore de Carvalho antigo, branco, *Qereus alba*, situada em **Virgínia** EUA
Disponível em: <https://pt.dreamstime.com/imagem-de-stock-%C3%A1rvore-de-carvalho-branco-em-segundo-mais-velha-nos-eua-image4292941>

*Ao **Professor**, “o mestre de todos nós”.
Obrigada, **Professor**, por me trazer de volta à realidade e por me apresentar muitos dos autores contemplados nesta tese.*

Idem velle, idem nolle!

AGRADECIMENTOS

A Deus, por sua divina misericórdia.

Ao meu marido, Helder Félix, com amor. Agradeço por seu caridoso auxílio e orientações em todo o processo de doutorado e por caminhar comigo na mesma direção, fitando o céu, o lugar da mais elevada beleza.

Aos meus pais, Valdetrudes e Sonia, pela vida e pela educação.

Aos meus sogros, Mauro e Trinidad, pela vida do meu marido.

À minha avó, Ana Maria, pelo exemplo de coragem.

Aos meus irmãos, Francielle e Vinicius, e seus cônjuges, Kevin e Paula, pelas vidas de minhas amadas e pequeninas sobrinhas e afilhadas:

Maria Luiza, a Florzinha do Campo, e Alice, a Docinho de Coco.

Aos meus tios e tias, primos e primas e à pequena Julieta.

Ao meu bisavô, Antônio Kordelos (*in memoriam*), por ser um exemplo de paciência.

À minha orientadora, Lúcia Hardt, pelas reflexões compartilhadas e pela liberalidade a mim concedida.

Aos professores da banca: Fausto Zamboni, José Weber, Jean Castro, João Pooli, Cleber Duarte e Jelson Oliveira, pela leitura do texto e disponibilidade.

Aos colegas de doutorado, Alexandre Falcão e Paulo Jacó, pelo tempo de convívio.

À CAPES e aos pagadores de impostos que me possibilitaram uma bolsa de doutorado.

*A solidão sem Deus, não serve para os
infelizes maus.*

*(Camilo Castelo Branco – Joias do
Pensamento Brasileiro/Pandiá Pându).*

*As grandes almas vivem hoje na solidão.
E é na solidão que Deus espera os
homens.*

*(Humberto de Campos – Joias do
Pensamento Brasileiro/Pandiá Pându).*

*A gente foge da solidão quando tem
medo dos próprios pensamentos
(Érico Veríssimo – Joias do Pensamento
Brasileiro/Pandiá Pându).*

*O mais eficaz remédio para um cérebro
convulsionado é a solidão.*

*(Camilo Castelo Branco – Joias do
Pensamento Brasileiro/Pandiá Pându).*

*A solidão é para o espírito o que a dieta
é para o corpo.*

*(Adágio popular – Joias do Pensamento
Brasileiro/Pandiá Pându).*

*[...] A solidão cheia de vozes que
segredam...*

(Manuel Bandeira – Paisagem noturna).

*A educação é a verdadeira árvore da
ciência do bem e do mal, de cujos frutos
se alimenta e vive bem ou mal a
humanidade.*

*(Leoni Kaseff – Joias do pensamento
brasileiro/Pandiá Pându).*

*[...] E a terra moral possui seus
antípodas. E os antípodas também têm
seu direito à existência!*

(Nietzsche, Gaia Ciência).

RESUMO

A presente tese, que investigou a importância da solidão na formação humana, partiu de um espanto com a educação brasileira que, estatisticamente, encontra-se entre as piores do mundo, indicando uma decadência cultural e intelectual, e encontrou na obra *Assim falava Zaratustra*, através de uma análise simbólica do aspecto positivo da solidão, um redirecionamento para a elevação educativa do homem. A pesquisa foi realizada por meio de uma constelação metodológica que uniu principalmente uma via simbólica, a partir da orientação do filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, com outras metodologias adaptadas e simplificadas: ontologia da vida (inspirada no pensamento de Ortega y Gasset); fenomenologia (uma simplificação a partir da filosofia husserliana); e ‘como se’ (uma adaptação do método stanislavskiano). Para responder a questão – *qual a importância da solidão na formação humana?* – foi necessário percorrer um grande caminho que tentou compreender o que é educação, exemplificando-a através de uma análise simbólica da primeira conferência de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* de Nietzsche, passando pela tentativa de compreensão do que está acontecendo com o mundo, pois é dele que surgem as diretrizes político-pedagógicas dos estabelecimentos de ensino, para então constatar que a educação brasileira parece não estar educando plenamente. Com o intuito de encontrar uma saída para este problema e intensificar a formação humana, o olhar foi direcionado para a solidão através do seguinte questionamento: *o que a solidão pode fazer pela formação humana que os estabelecimentos de ensino parecem não fazer?* Com isso, o itinerário investigativo realizou um breve mapeamento da solidão na história humana; permitiu entender que a solidão é diferente do isolamento; exemplificou o que ela é capaz de fazer pelo homem, através da experiência de vida de Nietzsche, Petrarca, Sócrates, Santo Agostinho, Viktor Frankl e Edith Stein; mostrou como a solidão é capaz de ajudar o homem a organizar a sua vida intelectual e atentar-se para a sua vocação; alertou para a tensão que há na solidão: de um lado ela é positiva e guia o homem para a liberdade, do outro lado ela é negativa e pode fazer do homem um prisioneiro dos seus instintos mais baixos; conectou a solidão com o sentido de trágico, direcionando o homem para um momento de decisão: afirmar ou negar a vida. Com o intuito de aprofundar ainda mais na compreensão do que a solidão pode fazer pela formação humana, a questão investigativa desdobrou-se em outra: *o que a solidão de Zaratustra, analisada sob uma perspectiva simbólica, pode ensinar para a realização da formação humana?* A obra nietzschiana foi entendida como uma narrativa de formação capaz de estimular o encorajamento e a elevação humana, e a solidão analisada na obra revelou-se como a pátria do protagonista, lugar de amadurecimento por excelência, sustentando para ele a liberdade. A solidão mostrou para Zaratustra o poder do sacrifício e a importância do abençoar, sustentando o protagonista em todo o seu trajeto formativo. Ancorado em sua solidão, Zaratustra tornou-se quem ele é: aquele que ensina o caminho para o Além-Homem. A conclusão da pesquisa foi de que a solidão, em seu aspecto positivo, é indispensável à formação humana, sua potência é purificadora e libertadora, ela faz o homem recordar que seu destino é, por excelência, ser uma ponte entre o menos elevado e o mais elevado, o animal e o Além-Homem, buscando, continuamente, ir Além.

Palavras-chave: Formação humana e Educação. Educação brasileira. Solidão positiva e solidão negativa. Análise simbólica da solidão em *Assim falava Zaratustra*.

ABSTRACT

The present thesis, which investigated the importance of solitude in human formation, came from an amazement with the Brazilian education that, statistically, is among the worst in the world, indicating a cultural and intellectual decadence, and found in the book *Thus spoke Zarathustra*, through a symbolic analysis of the positive aspect of solitude, a redirection towards the educational elevation of man. The research was carried out through a methodological constellation that united mainly a symbolic path, based on the guidance of the Brazilian philosopher Mário Ferreira dos Santos, with other adapted and simplified methodologies: ontology of life (inspired by Ortega y Gasset's thinking); phenomenology (a simplification based on Husserlian philosophy); and 'as if' (an adaptation of the Stanislavskian method). To answer the question - what is the importance of solitude in human formation? - it was necessary to go a long way that tried to understand what education is, exemplifying it through a symbolic analysis of the first conference on *On the future of educational establishments* by Nietzsche, going through the attempt to understand what is happening with the world, because it is from him that the political-pedagogical guidelines of educational establishments emerge, and then we see that Brazilian education does not seem to be educating fully. In order to find a way out of this problem and intensify human formation, the look was directed to solitude through the following question: what can solitude do for human formation that educational establishments do not seem to do? With this, the investigative itinerary made a brief mapping of solitude in human history; it allowed us to understand that solitude is different from isolation; exemplified what she is capable of doing for man, through the life experience of Nietzsche, Petrarch, Socrates, Saint Augustine, Viktor Frankl and Edith Stein; it showed how solitude is able to help man to organize his intellectual life and to pay attention to his vocation; warned of the tension in solitude: on the one hand it is positive and guides man towards freedom, on the other hand it is negative and can make man a prisoner of his lowest instincts; connected the solitude with the sense of tragic, directing man to a moment of decision: to affirm or deny life. In order to further deepen the understanding of what solitude can do for human formation, the investigative question unfolded in another: what can Zarathustra's solitude, analyzed from a symbolic perspective, teach for the realization of human formation? The Nietzschean work was understood as a narrative of formation capable of stimulating human encouragement and elevation, and the solitude analyzed in the work revealed itself as the protagonist's homeland, a place of maturity par excellence, sustaining freedom for him. The solitude showed to Zarathustra the power of sacrifice and the importance of blessing, supporting the protagonist throughout his formative journey. Anchored in his solitude, Zarathustra became who he is: one who teaches the way to the Beyond-Man. The conclusion of the research was that solitude, in its positive aspect, is indispensable to human formation, its potency is purifying and liberating, it reminds man that his destiny is, par excellence, to be a bridge between the lowest and the highest, the animal and the Beyond-Man, continually seeking to go beyond.

Keywords: Human formation and Education. Brazilian education. Positive solitude and negative solitude. Symbolic analysis of solitude in *Thus spoke Zarathustra*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Rafael Sanzio – <i>Transfigurazione di Gesù Cristo</i> (1518-1520).....	59
Figura 2. Piero Della Francesca – <i>The nativity</i> (1470–1475).....	121
Figura 3. Leonardo da Vinci – <i>A Virgem e o Menino com Santa Ana</i> (1508-1513).....	205
Figura 4. Rafael Sanzio – <i>Madonna della Segiola</i> (1513-1514).....	268
Figura 5. Ticiano Vecellio – <i>Tre età dell'uomo</i> (1512-1514).....	280
Figura 6. Rembrandt Harmenszoon van Rijn – <i>Jacob Blessing the Sons of Joseph</i> (1656)...	281

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O QUE É EDUCAÇÃO E O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA: UM ESFORÇO DE COMPREENSÃO	28
1.1 COMPREENDENDO O QUE É EDUCAÇÃO.....	28
1.2 UM OLHAR SIMBÓLICO: A EDUCAÇÃO EM UM ‘LUGAR SOLITÁRIO’ A PARTIR DAS CONFERÊNCIAS SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO.....	45
1.2.1 A via simbólica: primeira parte da narrativa.....	50
1.2.2 A via simbólica: segunda parte da narrativa.....	55
1.2.3 A via simbólica: terceira parte da narrativa.....	65
1.3 TENTANDO COMPREENDER O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM O MUNDO.....	75
1.4 O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA?.....	85
1.4.1 Dados estatísticos sobre a educação no Brasil.....	85
1.4.2 As ideias da modernidade na atual educação brasileira.....	88
1.4.3 A educação revolucionária no Brasil: a ausência da memória.....	107
1.4.4 Uma educação que busca conservar o que é bom.....	119
2 O QUE É SOLIDÃO E QUAL É A SUA IMPORTÂNCIA PARA A FORMAÇÃO HUMANA?	124
2.1 UM BREVE MAPEAMENTO HISTÓRICO DA SOLIDÃO.....	124
2.2 A DIFERENÇA ENTRE A SOLIDÃO E O ISOLAMENTO.....	127
2.3 ECCE HOMO: A INTIMIDADE E A SOLIDÃO.....	135
2.3.1 Outros homens e outras intimidades: conversas entre solidões.....	149
2.4 A SOLIDÃO E A CRIAÇÃO DE SI.....	158
2.4.1 Dos cuidados com a solidão.....	166
2.5 DA SABEDORIA TRÁGICA À SOLIDÃO CRIADORA.....	172
3 O PAPEL FORMATIVO DA SOLIDÃO EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA	185
3.1 A OBRA ‘ZARATUSTRA’ COMO UMA NARRATIVA DE FORMAÇÃO ENTRE OS GÊNEROS LITERÁRIOS DITIRAMBO E TRAGICOMÉDIA	185
3.2 O PRÓLOGO: A SIMBOLOGIA DA SOLIDÃO NA FORMAÇÃO DE ZARATUSTRA.....	197

3.2.1 O papel da solidão nas entrelinhas do prólogo.....	208
3.3 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA: PRIMEIRA PARTE.....	217
3.3.1 O papel da solidão em <i>Uma árvore na montanha</i>	218
3.3.2 O papel da solidão em <i>Das moscas da praça pública</i>	221
3.3.3 O papel da solidão em <i>Do amigo</i>	225
3.3.4 O papel da solidão em <i>Do caminho do criador</i>	227
3.3.5 O papel da solidão em <i>Da virtude dadivosa</i>	230
3.4 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA: SEGUNDA PARTE.....	235
3.4.1 O papel da solidão em <i>O menino do espelho</i>	236
3.4.2 O papel da solidão em <i>Noturno</i>	239
3.4.3 O papel da solidão em <i>Canção para dançar e Canto sepulcral</i>	240
3.4.4 O papel da solidão em <i>O profeta</i>	245
3.4.5 O papel da solidão em <i>A hora mais silenciosa</i>	250
3.5 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA: TERCEIRA PARTE.....	253
3.5.1 O papel da solidão em <i>O regresso à pátria</i>	266
3.6 A SOLIDÃO NA QUARTA PARTE DE ASSIM FALAVA ZARATUSTRA.....	271
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	283
REFERÊNCIAS.....	292
FIGURAS UTILIZADAS.....	308

INTRODUÇÃO

É importante registrar que, a princípio, no projeto de pesquisa, esta tese recebia o título de *Educação Trágica: o educador à escuta da solidão*. Partia-se do pressuposto de que o professor inserido nos estabelecimentos de ensino brasileiros havia esquecido o sentido formativo da beleza. Essa nossa impressão inicial encontrou respaldo no diagnóstico realizado pelo professor Fausto Zamboni (2016), em seu livro *Contra a escola: Ensaio sobre literatura, ensino e educação Liberal*, onde ele mostra que a noção de beleza, capaz de elevar a formação humana, está ausente nos estabelecimentos de ensino. A nossa hipótese, para sanar tal falta, era a de que se compreendêssemos o sentido de sabedoria trágica, tal como esclarece o filósofo Friedrich Nietzsche (2007), em sua obra *O nascimento da tragédia*, poderíamos, na condição de professor, recordar o sentido valorativo e formativo da beleza. Presumia-se que a solidão era o meio necessário para que o professor, a partir de uma autoformação, pudesse refinar a sua alma e, com isso, compreender que a beleza é o alto valor de sua vocação.

De certo modo, a pesquisa retomou o sentido originário da investigação, unindo o sentido de trágico com a solidão, contudo, no decorrer dos estudos, a solidão passou a ganhar maior presença, deslocando a nossa perspectiva de uma Educação Trágica para a importância da solidão na formação humana.

Em síntese, o objetivo central do projeto, que se manteve até o final da pesquisa, foi o de investigar a importância que tem a solidão para a formação humana. Por formação, entendemos o esforço humano que busca realizar na dinâmica da própria vida a máxima délfica do ‘*gnōthi seauton*’ – conhece-te a ti mesmo – combinada com a sentença pindárica do *génoi oíos éssi mathón* – torna-te quem tu és aprendendo quem és.

Em consideração a este deslocamento de perspectiva, do trágico para a solidão, o problema investigado foi atualizado: *qual a importância da solidão na formação humana?*

A hipótese é de que existe um aspecto positivo na solidão que é fundamental para a formação humana e, por isso, a solidão pode ser uma saída para os problemas que enfrentamos na educação brasileira. Além disso, sugerimos que o papel da solidão na obra *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche, a partir de uma análise simbólica orientada por Mário Ferreira dos Santos, pode servir de modelo para elevar a formação humana.

Vale relatar que na tentativa de entender a importância de trágico nas obras de Nietzsche, elas próprias nos conduziram à importância da solidão. O filósofo e poeta alemão, atento aos recônditos da alma humana, não deixa de notar a importância da solidão como um

dos aspectos essenciais da formação do ser humano, por isso, a solidão (*eisamkeit*) é um tema recorrente nos seus escritos que aparece “tanto em sentido literal quanto em sentido figurado” (BURNHAM, 2015, p.306); desde os primeiros escritos de Nietzsche, passando por o *Nascimento da Tragédia* (2007), *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (2011a), *Schopenhauer Educador* (2011b), *Humano Demasiado Humano I e II* (2005a e 2017), *Aurora* (2008), *A Gaia Ciência* (2012), *Assim falava Zaratustra* (2014), *Além do Bem e do Mal* (2005b), *A Genealogia da Moral* (2009a), até os últimos escritos, como em *Crepúsculo dos Ídolos* (2006), *Ecce Homo* (2008), *Anticristo* (2009b e 2016).

Em *Schopenhauer educador*, por exemplo, podemos notar a forma direta da importância da solidão, quando literalmente Nietzsche (2011b) discorre sobre ela, enfatizando a importância e o perigo de seu enfrentamento. Ele cita Lessing, Wincklemann, Schiller, Goethe, destacando Schopenhauer, que enfrentaram duramente a solidão para a realização de uma formação plena, estabelecendo um conhecimento de si mesmo e um pensamento próprio e autêntico. Também destaca a importância da solidão em *Ecce Homo* (2008), quando usa a si mesmo como exemplo de quem enfrentou a solidão e nesse encontro de si consigo mesmo aprofundou seu pensamento.

Todavia, a solidão aparece também de forma indireta, quando o pensador alemão insinua nas entrelinhas de seus textos imagens ou figuras da solidão, como gelo, mar, rio, montanhas, desertos, árvores, águias, sol, etc. Em *Assim falava Zaratustra* (2014), esse modo de ver a solidão é bastante comum.

Assim sendo, pensamos em realizar uma exegese em torno da palavra solidão nas obras de Nietzsche, mas descobrimos durante a pesquisa que este trabalho já havia sido, em certos aspectos, realizado pelo professor Jelson Oliveira (2010), em *A solidão como virtude moral em Nietzsche*, o que muito nos ajudou na compreensão de como a solidão tem um papel fundamental no pensamento do filósofo alemão. Além de Oliveira, a professora Scarlett Marton (2000) produziu um artigo chamado *Silêncio, Solidão* que nos apontou caminhos para aprofundar o tema da solidão nas relações entre as obras nietzschianas *Assim falava Zaratustra* e *Ecce Homo*.

Com isso, seguindo o objetivo de investigar a importância da solidão na formação humana, a fim de compreender nela o seu aspecto positivo, e, por isso mesmo, formativo, destacamos em nossa tese a relevância da obra *Assim falava Zaratustra*, que é, antes de tudo, como define o próprio autor, Friedrich Nietzsche (2008, p.31), “um ditirambo à solidão”.

Todavia, vale notar, tivemos uma radical mudança em como perceber a solidão na obra nietzschiana. Durante a pesquisa, deparamo-nos com a tradução do filósofo Mário

Ferreira dos Santos, chamado por Ladusãns (2019, p.1) de o “filósofo solitário”, o “O grande (desconhecido) filósofo brasileiro”, e algo se iluminou para nós e em nós, tornando a obra *Assim falava Zaratustra* completamente nova para o nosso olhar, transfigurada de uma visão materialista para outra que une a matéria e o espírito. Era como se tivéssemos lendo a obra pela primeira vez. Vale dizer que a influência de Mário não modificou apenas o nosso olhar para a obra de Nietzsche, mas também para a realidade educacional brasileira.

Mário Ferreira acessa o interior da obra nietzschiana com uma perspectiva profundamente simbólica, o que naturalmente nos cativou, salientando a importância da solidão para o exercício de uma alta educação. Luís Mauro Sá Martino (in: Nietzsche, 2014, p.10) afirma que “As análises simbólicas de Mário Ferreira dos Santos reforçam a atualidade de Nietzsche, encontrando para as afirmações de ‘Zaratustra’ mais e mais lugares na época contemporânea”.

Diante de um cenário que une filosofia e simbologia, a importância da solidão na formação humana foi, para a nossa pesquisa, tonificada. Mário nos fez perceber o porquê Zaratustra sobe à montanha aos trinta anos, o porquê ele desce ao vale, o porquê alimenta-se de sua solidão por dez anos, o porquê a sua solidão é transformada em mel. Ele ainda nos ensina o que o símbolo mel (a solidão da personagem) pode oferecer à formação humana. Enfim, toda a obra *Assim falava Zaratustra*, por meio da condução de Mário, abriu-se em inúmeros detalhes simbólicos e isso rejuvenesceu o nosso entendimento da obra, sobretudo nos fez enxergar a importância de unir os símbolos céu e terra, montanha e vale, para intensificar o papel da solidão na formação humana.

O motivo que nos levou a enfrentar o itinerário da solidão (anteriormente seria o itinerário do trágico) na formação humana foi o espanto, o assombro (*tò thaumázein*) acerca da atual realidade educacional brasileira, em que, estatisticamente, encontra-se entre as últimas colocadas do mundo, com alto índice de analfabetismo funcional, com defasagem na língua portuguesa, na matemática e nas ciências (PISA, 2018; IPM, 2016, 2018; BANCO MUNDIAL, 2018). Além dessa perspectiva quantitativa, o que já é por si só grave, o maior espanto com a educação brasileira institucionalizada está em perceber, por meio das minhas experiências docentes e discentes e juntamente com o professor Fausto Zamboni (2016) e com o filósofo Mário Ferreira dos Santos (2012), em *A invasão vertical dos bárbaros*, uma ruptura, ou melhor, uma inversão na hierarquia dos valores, o que afeta diretamente no modo de conhecer, de ser e de viver do homem.

Como bem observado pelo professor Fausto Zamboni, no seu *Parecer* realizado para o processo de qualificação desta tese, é importante, tal como apontou Eric Voegelin (2008)

em *Hitler e os alemães*, não perder de vista a nossa situação real, pois é dela, dos acontecimentos concretos, que podemos genuinamente exercer o pensamento. Foi investigando atentamente as civilizações antigas até à modernidade que Voegelin (2008) pode compreender melhor, como sintetizou o professor Zamboni, “o significado de um evento tão funesto quanto a ascensão do Nazismo e da sua fúria destrutiva”. Assim como Nietzsche (2012), em *Gaia Ciência*, Voegelin (2008) suspeitava e, por isso mesmo, desprezava os esforços meramente eruditos para compreender o que está acontecendo com a realidade. Para os autores é necessário que o pesquisador esteja inserido vital e concretamente no questionamento que move a pesquisa, só assim é possível despertar uma consciência filosófica.

Com base nisso, esclarecemos que para responder a nossa questão fundamental – *Qual a importância da solidão para a formação humana?* – foi necessário, primeiramente, encarar outra questão: *o que está acontecendo com a educação brasileira?* Ou ainda, *por que a educação brasileira nos levou a pensar a solidão?* E mais: *o que a solidão pode fazer pela formação humana que os estabelecimentos de ensino parecem não fazer?* Para arrematar: *o que a solidão de Zaratustra, analisada sob uma perspectiva simbólica, pode ensinar para a realização da formação humana?*

Uma vez colocado o problema que enfrentamos na pesquisa e as demais indagações que o intensificam, é necessário esclarecer que, a primeira vista, poderíamos pensar que esta tese percorre muitos temas e com isso acabaria desviando do que é essencial: investigar a importância da solidão na formação humana, sobretudo o papel da solidão em *Assim falava Zaratustra*. Todavia, a nossa tese segue a orientação de Umberto Eco (2014), em *Como se faz uma tese*, onde ele explica a diferença entre uma tese panorâmica e uma tese monográfica. O autor orienta que para textos acadêmicos é importante que se dê preferência para teses monográficas que, segundo ele, aproxima-se de um ensaio, enquanto que uma tese panorâmica aproxima-se de uma enciclopédia, passando por muitos temas, ou muitos autores, mas não se aprofundando em nenhum. A tese monográfica, em contraposição à panorâmica, escolhe ou um autor ou um tema para ser explorado reflexivamente. Neste sentido, entendemos que a nossa tese, que escolheu o tema da solidão para ser investigado profundamente, põe-se como monográfica. Contudo, uma tese monográfica, sob a ótica de Umberto Eco, não dispensa um olhar panorâmico sobre o tema escolhido, por isso, antes de nos aprofundarmos no tema da solidão na formação humana, especificamente na obra *Assim falava Zaratustra*, esta tese percorre um caminho, passando pela tentativa de compreender o que é educação, o que está acontecendo com o mundo e com a educação brasileira para

mostrar ao leitor o motivo de se estudar a solidão; apresenta o que é a solidão e como ela se põe de várias maneiras na formação humana; e, por fim, investiga profundamente, através de uma leitura simbólica, a importância que tem a solidão em *Assim falava Zaratustra*, uma obra, compreendida por nós, como uma narrativa de formação, ou seja, como uma literatura que mescla aspectos filosóficos, religiosos e poéticos, capaz de orientar o leitor na sua própria formação.

Também entendemos ser necessário responder a uma pergunta levantada pelo professor José Weber em seu *Parecer* realizado para a nossa qualificação, que muito nos instigou durante o desenvolvimento da pesquisa: qual o papel do filósofo Nietzsche nesta tese?

Vale esclarecer que Nietzsche não é apenas mais um autor em nosso texto, todavia, não classificamos a nossa tese como nietzschiana, entendendo nietzschiana como a obrigação moral de estar rigidamente em acordo com a operação conceitual que a filosofia de Nietzsche nos oferece. Contudo, registramos que o nosso texto está sob a influência do estilo ‘polêmico’ que sustenta as obras nietzschianas.

Nietzsche foi um pensador, filósofo e poeta que levava as suas questões a sério, pensando-as profundamente, e fazia isso polemizando consigo mesmo, com as pessoas a partir dos eventos culturais da época, com o modo educacional que circulava na Alemanha do século XIX, ou até mesmo através da provocativa máxima ‘Deus está morto’. No entanto, vale notar, segundo Evaldo Sampaio (2011, p.37), em *O filósofo e o polemista*, que o estilo polêmico adotado por Nietzsche não partia de um ressentimento, ou seja, ele não era movido por sentimentos reativos, mas por “estratégias argumentativas precisas e impessoais” que mais pareciam golpes de martelo com o intuito de tirar o homem moderno (e contemporâneo), que segundo Leonel Franca (2019) tende a uma perspectiva negativista do mundo, do aturdimiento e chamá-lo de volta à realidade, à vida como ela é (NIETZSCHE, 2008).

O filósofo alemão colocou em prática a máxima de Stendhal “[...] que aconselha fazer ‘a entrada na sociedade com um duelo’”, cultivando um projeto “[...] de ir contra e sobre o seu tempo” (SAMPAIO, 2011, p. 38). Em outras palavras, Nietzsche, o polemista, carregava em si a ideia heraclitiana do “πόλεμος πάντων [...]” (*pólemos pánton*) de que “A guerra é a origem de todas as coisas e de todas elas é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p.200).

Sendo assim, podemos dizer que a nossa tese, em sentido filosófico e sob a influência polemista de Nietzsche, ‘chama para a guerra, ou para um duelo’, todos os que de uma forma

ou de outra estão envolvidos com a atual educação brasileira: desde os alunos aos professores e aos pais dos alunos, dos especialistas da educação até o ‘Estado’, pois é dele que saem as diretrizes político-educacionais que administram os estabelecimentos de ensino. Porém, mais do que polemizar com algo externo a nós, propomos um duelo sincero do ‘eu’ consigo mesmo, afinal, Nietzsche (2014) nos ensina que o pior inimigo está em cada um de nós.

Todavia, o fato que mais nos aproxima de Nietzsche e que reforça a afirmativa de que ele não é um mero autor para esta tese, é que o filósofo alemão fez da sua solidão a purificadora da sua alma, permitindo-lhe proferir o seu grande Sim à vida. Além disso, ele destaca a força formativa da solidão em sua obra *Assim falava Zaratustra*, e nela encontramos um modelo capaz de inspirar cada um de nós, se for do nosso querer, para enfrentar a solidão.

Talvez seja possível dizer que Nietzsche tem para esta tese a força simbólica de uma ponte que, por sua vez, significa a permissão de “[...] passar de uma margem a outra” (CHEVALIER; GEEHRBRANT, 2018, p.729). Em outras palavras, o filósofo alemão, enquanto ‘ponte’, é capaz de fazer com que cada um que entre em contato com as suas obras chegue a si mesmo, não importando se o pensamento de quem atravessou a ponte está em sintonia ou não com aquilo que o filósofo defende ou acusa. Inclusive, vale dizer, a nossa tese, em certas circunstâncias, polemiza até mesmo com o pensamento do filósofo alemão. Em Nietzsche encontramos esta permissão, ou seja, ele nos consente, por meio da influência simbólica de Mário Ferreira dos Santos, uma travessia que nos leva de nós para nós mesmos, porém renascidos, transfigurados, amadurecidos, purificados e responsáveis por aquilo que pensamos e agimos.

Dito isso, é importante esclarecer que o olhar simbólico para as obras de Nietzsche, sobretudo para *Assim falava Zaratustra*, impulsionou o modo como desenvolvemos a totalidade desta tese.

A via simbólica constitui, juntamente com as noções adaptadas da ‘ontologia da vida’ de José Ortega y Gasset (2016a), da fenomenologia de Edmund Husserl (2000; 2001) e da imaginação ou da expressão “se mágico” de Constantin Stanislavski (2014, p.92), a metodologia desta pesquisa.

Para a realização da via simbólica utilizamos a condução de Mário Ferreira dos Santos (1959) com o aporte de Chevalier e Gheerbrant (2018). Os autores nos auxiliam a abrir as camadas simbólicas contidas nas obras de Nietzsche, principalmente em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *Assim falava Zaratustra*. O filósofo alemão, por meio de suas narrativas, coloca o seu leitor diante de paisagens abundantemente simbólicas

possibilitando que a árvore, a montanha, o vale, o rio, o carvalho, etc., extravasem o sentido literal e, enquanto símbolos, dialoguem profundamente com a formação humana.

Segundo Mário Ferreira dos Santos (1959, p.9), a simbólica “é o estudo da gênese, desenvolvimento, vida e morte dos símbolos”. Para a língua grega, e em sentido técnico, a palavra símbolo significa “pedaços de recordação” (GADAMER, 1985, p.50). O anfitrião grego, que recebia um hóspede, tinha o costume de dividir um caco ou uma moeda ao meio, armazenando consigo uma metade e a outra era dada ao hóspede. Depois de passados alguns anos, um sucessor desse hóspede voltaria a visitar a mesma família anfitriã e na ocasião mostraria a ela a metade da moeda, logo, o dono da casa também mostraria a sua metade ao visitante, e, com isso, hóspede e anfitrião reconheceriam um no outro o símbolo da amizade; as duas metades do caco ou da moeda unidas ao todo “é o sentido originário de símbolo. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido”.

Do mesmo modo que Gadamer (1985), em *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, Mário Ferreira dos Santos (1959), em sua obra *Tratado de simbólica*, anuncia o sentido originário de ‘símbolo’: o reconhecimento.

Em termos etimológicos, Santos (1959, p.13) mostra que a palavra símbolo “vem de *symbolê*, que significa aproximação, ajustamento, encaixamento”, ou seja, devido a este ajustamento, pertence ao símbolo o “apresentar-se em lugar de outro”. Este apresentar-se, por sua vez, justapõe símbolo e o seu semelhante, provocando no homem, que participa deste laço simbólico, uma profunda e íntima experiência fisiológica, uma vez que “o pensamento simbólico, em sua eclosão, é de origem genuinamente afetiva, pré-lógico [...]” (1959, p. 39). Por isso, o símbolo é considerado a matriz da inteligência, ou nas palavras de Susanne Langer (2004, p.73), ele desencadeia o pensamento, “o símbolo é instrumento de pensamento”.

A simbólica, dedicada ao conhecimento profundo dos símbolos, justifica-se como uma “ciência filosófica” (SANTOS, 1959, p.12), ativando no homem o encontro entre ação e pensamento. Ela é de fundamental importância no desenvolvimento formativo das crianças e também influencia abundantemente a atividade criadora “dos artistas [...], dos iluminados, dos místicos religiosos, dos grandes beatificados, dos grandes constructores de religião, e dos filósofos superiores” (1959, p.36).

Sem negar a importância da racionalidade humana, a via simbólica recupera o sentido singular da vida, mostrando que “a razão é assim uma serva da vida e não a vida uma serva da razão. Reduzir a vida a esquemas abstratos seria negá-la. A razão é uma auxiliar poderosa do nosso conhecimento, e não a única, como desejam os racionalistas” (SANTOS, 1959, p. 39).

Do mesmo modo, Louis Lavelle (2014, p.35-36) afirma que o excessivo gosto pelo raciocínio fixa o homem nas instâncias do amor próprio, e o “o amor próprio se interessa menos pelo conhecimento em si do que pelo orgulho que dele pode extrair”. Por isso, o filósofo francês recomenda livrar-se do excessivo gosto pelo raciocínio (que tende a negar outros modos de conhecer) por meio de uma “purificação interior que deixa ao raciocínio seu papel de auxiliar”, esta purificação ocorre na medida em que o homem esquece-se de si mesmo e comunga com o real, estabelecendo “um ato de pura visão”, momento em que “sua inteligência se exerce e a verdade se torna presente para ele”. Ou ainda, momento em que o ‘eu’ reconhece a presença do ser: “Há uma experiência inicial que está implicada em todas as outras e dá a cada uma delas sua gravidade e sua profundidade: é a experiência da presença do ser. Reconhecer esta presença é reconhecer ao mesmo tempo a participação do eu no ser” (LAVELLE, 2012, p.31).

Neste horizonte, desde o *Nascimento da tragédia*, Nietzsche (2007) coloca em primeiro plano a ‘verdade’ da vida e em segundo plano a ‘verdade’ do raciocínio lógico-dialético, ou seja, a ‘verdade’ da vida é anterior à ‘verdade’ do raciocínio abstrato, da dialética e da lógica. Enquanto presença real, a vida desencadeia o falar e o pensar sobre ela.

Mário Ferreira dos Santos (1956, s/p), no texto *O homem que nasceu póstumo*, ao simular um diálogo com Nietzsche, percebe que a excessiva racionalidade da ciência moderna (cientificizante), que tanto influencia os estabelecimentos de ensino da atualidade, aboliu de seus métodos a intimidade com o real, em outros termos, aboliu a perspectiva simbólica, contribuindo para “uma educação caluniosa à vida”. Do mesmo modo que Santos, Gadamer (1985, p.72) reconhece que a modernidade sofreu uma “profunda carência de símbolos”, afastando o homem de um íntimo relacionamento com a vida.

O símbolo, como bem notado por Otto Maria Carpeaux (2015, p.40), em sua obra *A cinza do purgatório*, “[...] fala-nos, não ao intelecto, mas a toda a nossa personalidade. O símbolo exprime o que nós outros sentíamos também sem poder imprimir”. Para o autor, a simbólica é o privilégio do poeta, “Tanto mais durável é a sua obra quanto mais universal o símbolo. Há símbolos que refletem a situação humana inteira”.

Nesta mesma perspectiva, para Bernard Lonergan (2012, p.83, 84), em *Método em teologia*, “Os símbolos não obedecem às leis da lógica, mas da imagem e do sentimento”. Por ser da ordem do afeto, eles colocam em atividade uma abundância de significados, reunindo a dinâmica dos opostos, como amor e ódio, coragem e medo. Em outras palavras, o símbolo “[...] não nega, mas supera aquilo que rejeita, reunindo tudo o que a ele se opõe; não se move em um único caminho ou plano, mas condensa em uma unidade excêntrica todos os seus

interesses atuais”. Mais ainda, o símbolo “[...] tem a capacidade de reconhecer e expressar o que o discurso lógico abomina: a existência de tensões internas, de incompatibilidades, conflitos, lutas e destruições”. Porém, vale esclarecer, que um ponto de vista lógico/dialético pode abarcar o contraditório, o concreto e o dinâmico, contudo o símbolo realiza essas instâncias “[...] antes mesmo de a lógica e a dialética serem concebidas”. Ou seja, mesmo para aqueles que não têm familiaridade com a lógica e a dialética, o símbolo os insere nessa dinâmica de reunir o que está separado, pois o símbolo é da ordem da necessidade e “Essa necessidade é da ordem da comunicação interna [...]. É por meio dos símbolos que se comunicam a mente e o corpo, a mente e o coração, o coração e o corpo”.

Nessa comunicação, o significado possui seu contexto próprio, “[...] com suas imagens e sentimentos, suas memórias e tendências, que o intérprete deve recorrer para explicar o símbolo” (LONERGAN, 2012, p.84, 85). Todavia, ao explicar o símbolo significa ir além do símbolo, ou seja, explicar o símbolo é a realização de transição do significado “[...] elementar de uma imagem ou de um objeto da percepção a um significado linguístico. É, também, usar o contexto do significado linguístico como um arsenal de relações, pistas e sugestões possíveis, reconstruindo assim o contexto elementar do símbolo”. Porém, são inumeráveis “os contextos interpretativos, e talvez essa multiplicidade reflita tão somente as várias maneiras pelas quais os seres humanos podem se desenvolver e se desviar”.

Enquanto método, a simbólica ativa toda a personalidade do homem e “pressupõe uma certa participação no mistério, uma certa conaturalidade com o invisível; [...] intensifica e transforma o espectador em ator” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. xxx); ela designa a natureza pressentida do espírito, e “o espírito engloba o consciente e o inconsciente, concentra as produções religiosas e éticas, criadoras e estéticas do homem, colore todas as atividades intelectuais, imaginativas e emotivas do indivíduo [...]” (2018, p.xxii).

Investigadora de uma constelação de símbolos, a via simbólica, plena de realidades concretas, “traduz o esforço do homem para decifrar e subjugar um destino que lhe escapa através das obscuridades que o rodeiam” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.xii). Na sua dinâmica metodológica, ela exerce nove funções: exploratória, função de substituto, função de mediadora, unificadora, função pedagógica e mesmo terapêutica, função socializante, função de ressonância, função transcendente e, por último, função de transformador de energia psíquica.

A primeira função simbólica, a de ordem exploratória, direciona a inteligência a indagar o desconhecido, “tende a exprimir o sentido da experiência espiritual dos homens, lançados através do espaço-tempo [...]. Torna possível, conforme diz Mircea Eliade, a livre

circulação através de todos os níveis do real” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.xxvi, xxvii).

A segunda função, a da substituição, transmite para a consciência os conteúdos percebidos e vividos pelos aspectos psíquicos, afetivos e representativos. Mas, a transmissão dos conteúdos é camuflada pelas formas, pois se não fosse camuflada, a consciência não conseguiria penetrar nos conteúdos (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018). Vale saber que a transmissão “inclui que não se deixe nada imutável e meramente conservado, mas que se aprenda a captar o velho de modo novo” (GADAMER, 1985, p. 74).

A terceira função, a mediadora, “estende pontes, reúne elementos separados, reúne o céu e a terra, a matéria e o espírito, a natureza e a cultura, o real e o sonho, o inconsciente e o consciente” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.xxvii).

A quarta função da via simbólica são as forças unificadoras, elas condensam a experiência total do homem nas dimensões: religiosa, cósmica, social e psíquica. Tais forças “atam o homem ao mundo [...]. Graças ao símbolo que situa numa rede de relações, o homem não se sente um estranho no universo” (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018, p.xxvii).

A quinta função, chamada de pedagógica e terapêutica, conduz o indivíduo a participar de um conjunto de simples intuições “que o amedronta e tranquiliza, ao mesmo tempo” (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018, p.xxviii), pois é na tensão dessas intuições que ele se prepara para a vida. Esta função é de fundamental importância na formação das crianças e dos adultos, pois além de desenvolver a espontaneidade na comunicação e a proficiência na linguagem, ela ativa “a imaginação criadora e o sentido do invisível” (2018, p.xxix).

A sexta função, a socializante, aprofunda a comunicação com o meio social, pois, por ser uma linguagem universal, a simbólica pode “penetrar numa compreensão profunda do outro” (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018, p.xxx).

A sétima função ressoa a vitalidade do símbolo que se ajusta tanto no plano psicológico, como no espiritual e social (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018).

A oitava função corresponde ao transcendente, reúne e harmoniza os contrários. Com essa conexão das forças antagônicas o caminho é liberado para o “progresso da consciência” (CHEVALIER; GHEERBRANT 2018, p.xxxi).

A nona e última função, além de enobrecer o conhecimento sobre as coisas e o senso estético, inscreve o movimento evolutivo completo do homem, “É como se exercesse a função de transformador de energia psíquica; como se extraísse essa energia de um gerador de força, algo confuso e anárquico, a fim de normalizar uma corrente e torná-la utilizável na conduta pessoal da vida” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. xxxi).

As nove funções da simbólica intensificam o carácter testemunhal da realidade, por isso, a metodologia desta tese articula a via simbólica, matriz investigativa desta pesquisa, com as noções inspirada, adaptada e simplificada de ‘ontologia da vida’, de Ortega y Gasset (2016a) e de fenomenologia de Edmund Husserl (2000, 2001). Ambas, ‘ontologia da vida’ e fenomenologia, são articuladas entre si e reforçam a realização do homem no seu itinerário pela via simbólica.

Vale esclarecer que o termo ‘ontologia da vida’ é uma expressão inspirada na obra *O que é filosofia?*, de Ortega y Gasset (2016a, p.210). Para o filósofo espanhol, a realidade ou o ser “significa ‘viver’ – portanto, intimidade consigo e com as coisas”. Assim sendo, entendemos que o método que chamamos de ‘ontologia da vida’ significa um encontro íntimo do homem com a realidade, possibilitando-lhe intensificar aquilo que ele é.

Ortega y Gasset (2016a, p.218) compreende que a “Vida é o que somos e o que fazemos: é, pois de todas as coisas, a mais próxima de cada um”. Esta definição sobre a vida ajuda-nos a desenvolver algumas inquietações que surgem ao longo da tese, tais como: O que estamos fazendo com a educação? Como tornar ativa a nossa educação? Como sacrificar-se pela educação dos filhos (alunos, discípulos)? O que a solidão pode fazer pela formação humana? O que acontece com o homem que se relaciona intimamente com a sua solidão? Assim sendo, e em sintonia com as palavras do autor, entendemos que o nosso método

[...] vai consistir em ir observando, um após o outro os atributos da nossa vida, em tal ordem que dos mais externos avancemos para os mais internos, que da periferia do viver nos contraiamos ao seu centro palpitante. Assim encontraremos sucessivamente uma série intro-gradiente de definições da vida, cada uma das quais conservando e aprofundando os antecedentes. E, assim, a primeira coisa que encontramos é isto: Viver é o que fazemos e o que nos acontece [...]. Todo viver é viver-se, sentir-se viver, saber-se existindo – sendo que este saber não implica nenhum conhecimento intelectual nem sabedoria especial, mas é essa surpreendente presença que a vida tem para cada um: sem esse saber-se, sem esse dar-se conta, a dor de dente não nos doeria (ORTEGA Y GASSET, 2016a, p.219).

O método ‘ontologia da vida’ posiciona o homem na intimidade testemunhal da realidade. Tal como a via simbólica, este método aprecia os detalhes do encontro entre homem e mundo, impulsionando o ato de viver e “viver é encontrar-se com o mundo [...]. Mundo é, [...] o que nos afeta [...]. Assim, sem saber como, a vida se encontra a si mesma ao mesmo tempo em que descobre o mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2016a, p. 219/222). Viver é ainda “uma revelação” e, isso, mais uma vez, confirma a união do método ‘ontologia da

vida' com a constelação simbólica, pois os símbolos que compõem a via simbólica “revelam velando e velam revelando (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.xiii).

Neste horizonte, em que a vida se mostra ao homem, indicando-lhe o que fazer, o que pensar, como agir e como ser, que instiga o homem a experimentar contínuas decisões, pois “Viver é decidir continuamente o que vamos ser” (ORTEGA y GASSET, 2016a, p.208), aproximamos a nossa leitura metodológica da noção de ‘fenomenologia’.

Inspirada na filosofia de Husserl (2000; 2001), de forma simplificada e adaptada, a fenomenologia utiliza-se essencialmente de fontes primárias, evitando que pressupostos, ou pré-conceitos encubram o objeto estudado. Com o princípio fenomenológico *zu den sachen selbst* (ir/voltar às coisas mesmas) ativado, este método busca manter-se fiel, o máximo possível, ao que o objeto nos informa. É assim, com este princípio fenomenológico em ação, que buscamos compreender a realidade educacional brasileira, a noção de educação, a noção de solidão, a formação humana contida na narrativa nietzschiana *Assim falava Zarathustra*, sobretudo o papel da solidão na vida educacional do homem, ensinado pelo protagonista.

Com isso, os métodos ‘ontologia da vida’ e fenomenologia, entrelaçados à via simbólica, nos auxiliam (ao mesmo tempo em que participamos concretamente da investigação, atualizando em nós aquilo que nós somos) a compreendermos o que está acontecendo e nos orientam a permanecermos atentos àquilo que o objeto nos informa.

Para finalizar a compreensão metodológica desta tese, vale recaptular que a via simbólica intensifica a imaginação, mas uma imaginação ativa que nasce do símbolo vivo, despertando no homem uma coparticipação na criação (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018). Com esse aporte, a perspectiva simbólica articula-se também com a metodologia, adaptada e simplificada, presente na obra *A preparação do ator* de Constantin Stanislavski (2014).

O diretor de teatro, famoso pelo seu sistema de treinamento de atores, elaborou a famosa expressão “se mágico” (STANISLAVSKI, 2014, p.92/96), que ativa no ator (em nosso caso, no leitor) a participação em uma via imaginária, que “[...] não mais enxergará a si próprio, mas apenas aquilo que o cerca e reagirá interiormente a isso, pois é uma parte real desse todo”. De modo mais claro, o “se mágico”, ou o ‘como se’, pode ser compreendido em diálogo com aquilo que o professor Fausto Zamboni (2016, p.221), juntamente com o filósofo Bernard Lonergan, chama de “analogia da experiência”. Ou seja, o ‘se mágico’, ou a analogia da experiência, que ativa a imaginação do homem enquanto lê uma narrativa, “[...] permite compreender as vivências alheias por meio de símbolos que evocam as experiências análogas”. Além disso, tal método permite que o leitor se coloque no lugar do outro.

Envolver-se em uma narrativa literária, permite ao homem deslocar-se de seu modo de ser para então ser de outro modo. Este envolvimento faz com que aumente a “[...] versatilidade interior, por meio do encontro com outros indivíduos e situações”.

Assim sendo, com o intuito de aproximar a vida do leitor à experiência narrada e provocar nele uma espécie de autoexame, indicamos momentos específicos no texto, onde o leitor poderá exercer o ‘se mágico’, ou seja, ‘se’ ele fosse aquela personagem, ‘se’ ele passasse por uma situação semelhante a da personagem, o que ele poderia fazer? O que ele sentiria? O que ele pensaria? O que ele decidiria?

As partes em que utilizamos o método ‘se mágico’ (analogia da experiência) são: primeiro capítulo, parte 1.1 – *Compreendendo a educação*, quando evocamos a narrativa bíblica do ‘filho pródigo’; parte 1.2 – *Um olhar simbólico: a educação em um ‘lugar solitário’ a partir das conferências de Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, quando Nietzsche (2011, p.59) convida o seu público das conferências a imaginarem, juntamente com ele, a formação de dois ‘jovens amigos’ em “um lugar solitário”; segundo capítulo, parte 2.5 – *Da sabedoria trágica à solidão criadora*, no momento em que nos utilizamos da doutrina do eterno retorno nietzschiano para imaginarmos uma situação de decisão; terceiro capítulo, que vai do tópico 3.2 – *O prólogo: a simbologia da solidão na formação de Zarathustra*, até o final do capítulo, no tópico 3.6 – *A solidão na quarta parte de Assim falava Zarathustra*; nestes tópicos, com o intuito salientar a importância da solidão na formação humana, solicitamos o método ‘se mágico’ para que o leitor possa ativá-lo em si enquanto se depara com a narrativa de formação de *Assim falava Zarathustra*.

Em todo o texto, ora sobressai um aspecto do método, ora o outro, mas, na totalidade, o importante é que as vias metodológicas (a simbólica, a ‘ontologia da via’, a fenomenologia e o ‘se mágico’ ou a analogia da experiência) sejam costuradas entre si, formando uma unidade investigativa.

Se pudéssemos utilizar uma imagem simbólica para condensar o itinerário desta tese, diríamos que percorremos um caminho que oscila entre o vale, a cidade dos homens, e a montanha, a morada da divindade, o lugar que simboliza o cume do desenvolvimento humano (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018); e, importa saber, é na montanha que Zarathustra alimenta-se da sua solidão e é no vale que ele a distribui (NIETZSCHE, 2014). Assim sendo, entre vale e montanha, esta tese é composta por três capítulos: 1) *O que é educação e o que está acontecendo com a educação brasileira: um esforço de compreensão*; 2) *O que é solidão e qual a sua importância para a formação humana?*; 3) *O papel formativo da solidão em Assim falava Zarathustra: uma análise simbólica*.

O primeiro capítulo, *O que é educação e o que está acontecendo com a educação brasileira: um esforço de compreensão*, buscou esclarecer o que significa educação e tentou compreender a realidade educacional do Brasil. Ele está dividido em quatro tópicos: I) *Compreendendo o que é educação* – neste tópico foram abordadas várias conceituações de educação, buscando entender e evidenciar a sua importância na realização da formação humana; II) *Um olhar simbólico: a educação em um ‘lugar solitário’ a partir das conferências Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* – neste ponto tomamos como exemplo de uma alta educação a narrativa simbólica que Nietzsche (2011a) realiza nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, sobretudo na primeira conferência; III) *Tentando compreender o que está acontecendo com o mundo* – neste item, nos esforçamos para entender o mecanismo do mundo atual, pois é dele que nascem as diretrizes político-pedagógicas que administram os estabelecimentos de ensino; IV) *O que está acontecendo com a educação brasileira?* – neste tópico nos esforçamos para compreender como opera a educação brasileira, e através dessa compreensão esclarecemos o motivo que nos levou a investigar a importância da solidão para a formação humana.

O segundo capítulo, *O que é solidão e qual a sua importância para a formação humana?*, buscou compreender a noção de solidão e o que ela é capaz de fazer pela formação do homem. Ele está dividido em cinco tópicos: I) *Um breve mapeamento da solidão* – neste item rastreamos a importância da solidão na história humana que vai desde os antigos gregos até a atualidade; II) *A diferença entre a solidão e o isolamento* – onde verificamos que a solidão e o isolamento são coisas diferentes, enquanto a primeira tende a conduzir o homem para a liberdade, o isolamento tende a aprisionar o homem; III) *Ecce Homo: a intimidade e a solidão* – este tópico e o subtópico, *Outros homens e outras intimidades: conversas entre solidões*, narram a intimidade que algumas personalidades tiveram com a sua solidão, fazendo dela uma espécie de pedagoga e purificadora em suas vidas, são elas: Nietzsche, Petrarca, Santo Agostinho, Sócrates, Viktor Frankl e Edith Stein. A partir da experiência vivida por cada um deles, entendemos o que a solidão, que ocorre de vários modos, é capaz de fazer na vida de um homem; IV) *A solidão e a criação de si* – neste tópico e no subtópico *Dos cuidados com a solidão* articulamos as perspectivas de Sertillanges (2019), de Nietzsche (2014), de Rilke (2013), e de Lavelle (2011; 2014a) para mostrar como a solidão pode organizar a vida intelectual e conduzir o homem à sua vocação, ensinando-lhe a necessária atenção para a hierarquia dos valores. Além disso, através das perspectivas de Lavelle (2014a) e de Aristóteles (1998), mostramos os cuidados com a solidão, pois nela há uma tensão: de um lado está a solidão positiva, capaz de livrar o homem para torná-lo semelhante a Deus, e

por outro lado está a solidão negativa que pode fazer do homem um ‘animal’, um homem vil, feio, decaído; V) *Da sabedoria trágica à solidão criadora* – neste ponto articulamos a noção de solidão com a noção de sabedoria trágica e evocamos a doutrina nietzschiana do eterno retorno para que possamos compreender, por meio da analogia de experiência, o peso do instante.

O terceiro capítulo, *O papel formativo da solidão em Assim falava Zaratustra: uma análise simbólica*, buscou compreender, por meio de uma perspectiva simbólica, o que a solidão foi capaz de fazer pela formação de Zaratustra e, por meio da analogia de experiência, compreender o que a solidão pode fazer pela nossa formação. Ele está dividido em cinco tópicos: I) *A obra ‘Zaratustra’ como uma narrativa de formação entre os gêneros literários ditirambo e tragicomédia* – neste item a obra *Assim falava Zaratustra* é apresentada em unidade, entendendo-a como uma narrativa de formação que combina os gêneros poéticos ditirambo e tragicomédia. A partir dessa compreensão, nos demais tópicos – II) *O prólogo: a simbologia da solidão na formação de Zaratustra*, III) *A solidão nos discursos de Zaratustra: primeira parte*, IV) *A solidão nos discursos de Zaratustra: segunda parte*, V) *A solidão nos discursos de Zaratustra: terceira parte*, VI) *A solidão na quarta parte de Assim falava Zaratustra* – investigamos, por meio do exemplo de Zaratustra e através da influência e condução simbólica de Mário Ferreira dos Santos, a importância da solidão na formação humana.

Por fim, tecemos uma consideração final que retoma o itinerário pesquisado, responde as perguntas colocadas no texto e condensa todo o resultado da pesquisa.

1 O QUE É EDUCAÇÃO E O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA: UM ESFORÇO DE COMPREENSÃO

A educação é uma arte de amor – realizá-la perfeita é colaborar com Deus completando-lhe dignamente a obra.

(Coelho Neto – Joias do pensamento brasileiro/Pandiá Pându).

A educação é a verdadeira árvore da ciência do bem e do mal, de cujos frutos se alimenta e vive bem ou mal a humanidade.

(Leoni Kaseff – Joias do pensamento brasileiro/Pandiá Pându).

1.1 COMPREENDENDO O QUE É EDUCAÇÃO

A palavra educação, com o tempo, e principalmente em períodos de degradação e de embotamento da consciência moral, tende a ficar encoberta, e o seu sentido mais elevado, capaz de conduzir o homem a conhecer-se a si mesmo, ou em termos pindáricos ser “quem tu és, aprendendo quem és” (PÍNDARO, 2012, p.220), tende a enfraquecer, e até mesmo inverter ou perder o seu sentido mais pleno.

A crise da consciência moral entre os homens, ao que tudo indica, não é apenas uma ocorrência de determinada época. Na antiguidade, por exemplo, o comediógrafo Aristófanes (1964), em sua peça *As Nuvens*, mostra muito bem a decadência de valores e a crise moral pela qual a cidade ateniense passava. Vale notar que o homem, naturalmente inclinado à educação (JAEGER, 2010), está inserido em uma contínua tensão entre os valores da vida e uma oscilação moral, como podemos averiguar em Jaeger (2010); Reale (2014b); Marrou (2017); Platão (2016); entre outros. Porém, na modernidade, que muito influencia a contemporaneidade, essa tensão é aprofundada (NIETZSCHE, 2011a; SANTOS, 2017; ARENDT, 2014; HUIZINGA, 1946; GASSET, 2016b; BLOOM, 1989; GUÉNON, 1977; FRANCA, 2019a).

Vale notar que “a consciência moral supostamente nos diz o que fazer e do que se arrepender” (ARENDT, 2010a, p.213). Ou ainda, e de forma mais clara e objetiva, “A consciência moral é a capacidade que possui o homem de distinguir o bem do mal. [...] a consciência moral é juiz das nossas ações e das alheias” (SANTOS, 1961, p. 317). E o seu pleno desenvolvimento é mérito de uma boa educação.

Em sentido etimológico, a palavra educação provém do verbo educar – “diremos que a educação vem do verbo latim *educare*” (MARTINS, 2005, p. 33). Do verbo *ducare*, *dúcere* sobressai a raiz *duk*, “cuja acepção primitiva era levar, conduzir, guiar”; por isso, educar é também um ato de responsabilidade, pois para conduzir alguém para algum lugar é necessário saber por onde caminhar e para onde levar. *Educare* traz também o sentido de “criar (uma criança), nutrir, fazer crescer [...] fazer a criança passar da potência ao ato, da virtualidade à realidade” (2005, p.33). Ou ainda, “educar é fazer que alguém se desentranhe de si mesmo; é fazer duma criança um homem” (BETHLLÉEM, 2017, p.20). Em outros termos, a educação, em sua plena realização, tem como finalidade encaminhar a criança para que ela possa, na maturidade de sua natureza, “tornar-se homem” (REALE, 2014b, p.191).

Para o educador e filósofo brasileiro Theobaldo dos Santos (1965, p.97), uma formação humana que tende a elevação do espírito “depende das primeiras sementes”, se elas são bem semeadas é possível vislumbrar um futuro com belos frutos.

Neste mesmo horizonte, porém em sentido poético, já diria Machado de Assis em sua obra *Brás Cubas* (2014, p.62): “O menino é pai do homem”; ou seja, a infância é o momento em que não se dispensa o plantio das melhores sementes, pois são delas que o homem cresce e se frutifica. Em outros termos, o menino seria para o homem o seu primeiro jardim, a sua primeira morada que de tempos em tempos a recordação humana busca visitar.

Em sentido semelhante, sustentando a ideia de que a infância seria a primeira morada do homem, e com o auxílio do método “se mágico” (ou analogia da experiência), o ‘como se’, de Constantin Stanislavski (2014, p.92), é possível extrair uma reflexão a partir da passagem bíblica *O filho pródigo* (BÍBLIA, 1997)¹.

Imaginemos que a casa do pai simboliza a infância e que o filho pródigo, já adulto, retorna para ela. A casa que ele retorna representa a formação da sua alma, ela é o seu lar que acolhe a completude do seu corpo e do seu espírito. Nela, são reabertas as possibilidades de examinar e lapidar a si mesmo. Retornando ao lar é possível reorganizar-se com o sentido da vida. A casa bem construída será continuamente a fonte de acolhimento e de alegria, tal como ocorre com o retorno do filho já crescido à casa de sua primeira infância. Vale dizer que o sentido simbólico de casa “traz um centro à vida humana, é símbolo comum do cosmos, segundo os estóicos o mundo é a casa comum aos deuses e aos homens. [...] A casa é o centro sagrado, onde o homem está perto de Deus” (LURKER, 2003, p. 119). Neste caso, a infância,

¹ A parábola narra a história de um filho que pede antecipadamente a sua herança ao pai, abandona a casa paterna para ter uma vida de prazeres no mundo e, quando perde todo o seu dinheiro e se encontra na miséria, decide retornar para a casa do seu pai, onde é muito bem recebido.

como a morada simbólica do homem, tem o potencial de reanimá-lo e reconduzi-lo aos altos valores da vida.

É importante dizer, juntamente com o filósofo Bethllém (2017), que uma educação que prima pela organização dos altos valores na vida humana pode ser dividida em cinco aspectos artísticos: 1) arte de cultivar; 2) arte de exercitar; 3) arte de desenvolver; 4) arte de fortificar; 5) arte de polir.

- 1) A arte de cultivar é própria da arte da jardinagem e para Bethllém (2017, p.21) o professor atua como um jardineiro, que ao receber uma planta que lhe confiaram, criará para ela um ambiente propício ao seu desenvolvimento. A finalidade da arte da jardinagem está em fazer florescer e frutificar o jardim e para isso, o jardineiro atenta-se para o tipo de terra em que ele vai alocar a sua planta, para quando e quanto será necessário regá-la. Ele fica atento às ervas daninhas que interferem negativamente no desenvolvimento da planta, e, para que isso não a prejudique, o jardineiro ativa a técnica da poda, favorecendo o natural crescimento e desenvolvimento, com o intuito de vê-la desabrochar e frutificar. Os meios necessários ao professor-jardineiro para cultivar o seu aluno são, no entender de Bethllém: “[...] pelos cuidados físicos, pelo ensinamento intelectual, pela disciplina moral, pelos meios sobrenaturais”.
- 2) A arte de exercitar entende a educação como um recurso e uma obrigação de fazer agir. Ela situa-se entre a autoridade e o respeito, exigindo ao educando uma colaboração à arte de exercitar-se. O professor propõe ao educando um caminho para os estudos, com uma prévia seleção de atos e certos esforços, animando-o com persuasão, dirigindo-o com sabedoria, “[...] numa palavra, fá-lo concorrer eficazmente com a sua própria educação. E assim é necessário, porque ‘jamais se educará uma criança sem o seu esforço ou contra a sua vontade’” (BETHLLÉM, 2017, p.21).
- 3) A arte de desenvolver é a finalidade da arte de cultivar (age) e da arte de exercitar (faz agir) e, por isso, ela é importante. A arte de desenvolver, conectada as artes do cultivo e do exercício, direciona a natureza do aluno às camadas mais elevadas da

vida. Esta arte conduz o professor para que fique atento à natureza do aluno sem detê-la e nem afrouxá-la (BETHLLÉM, 2017, p.21).

- 4) A arte de fortificar está unida à arte de desenvolver. Na verdade, ela primeiramente precede à arte de desenvolver, pois ela torna resistente o desenvolvimento, e depois se une ao ato do desenvolvimento, ou ainda, à medida que crece, fortifica-se: “[...] A educação que não fortificasse seria, pelo menos vã e enganosa, sem consciência e sem virtude”. (BETHLLÉM, 2017, p.21). Ou seja, desenvolver sem fortificar pode fazer com que o aluno não fique atento, ao longo de sua formação, aos possíveis desvios de si. Portanto, fortificá-lo é uma arte fundamental capaz de fazer com que ele permaneça, em todas as circunstâncias da vida, atento a quem ele é.

- 5) Por fim, a arte de polir, no entender de Bethllém (2017, p.22), compreende a educação não apenas como uma necessidade humana, ou seja, como uma condição existencial do homem. Para o autor, a arte de polir é uma dávida adorável à vida humana, pois ela tem a potencialidade de criar, por meio da educação, contornos para “[...] suavizar, adornar, embelezar a natureza”. Em outros termos, a arte de polir, “[...] faceta o espírito, pule o caráter e os costumes. Até a virtude se torna mais bela”.

Em síntese, os cinco aspectos da educação, estruturados a partir da concepção de arte, buscam “enobrecer a alma, enobrecer os sentimentos, enobrecer os pensamentos, enobrecer o caráter” (BETHLLÉM, 2017, p.20). Entende-se por enobrecer, uma atitude que impulsiona o espírito humano a buscar alcançar e conservar a dignidade de ser quem ele é.

Neste horizonte, vale dizer que o conceito de arte (*techné*) remonta à configuração grega de mundo. Em termos aristotélicos, a partir da perspectiva de Gadamer (1985, p.24-25), arte significa “o conhecimento e a capacidade de fabricação”. Além disso, “a arte só é possível porque a natureza deixa ainda algo de sobra, algo a configurar, em seu fazer plástico, deixa um espaço vazio de configuração ao espírito humano”. É neste espaço vazio que o trabalho artístico da educação e da autoeducação é realizado². Assim sendo, é possível dizer

²Vale esclarecer que a educação pode ser realizada em si mesma pelo sujeito, ele mesmo, o que seria uma “auto-educação” (SANTOS, 1965, p.192).

que a educação, com ênfase nos altos valores da vida humana, pode instituir, através das artes de cultivar, de exercitar, de desenvolver, de fortificar e de polir, belas formas de ser do homem.

Se o bem educar é “[...] preparar o homem para a vida, é fazer de uma criança, deste serzinho frágil, inconsistente, plástico, um homem completo, consciente de suas responsabilidades e de seus deveres, conhecedor de suas obrigações no tempo [...]” (FRANCA, 2019b, p.30), é de suma importância que o professor considere, tal como orienta Sócrates em *Protágoras* de Platão (2002, p.55), o tipo de ‘alimento’ que se está oferecendo à alma do aluno. O filósofo grego, como um bom educador, aconselha o seu pupilo a alimentar bem a sua alma para não ser persuadido por mentiras como se fossem verdades. E no diálogo entre mestre e discípulo, vale notar, o curioso discípulo pergunta ao mestre: “Mas, de que se alimenta a alma, Sócrates?”; e o mestre responde: “De conhecimento, é claro”³.

O alimento/conhecimento que dá forma ao vir a ser do homem não pode fugir, no entender do filósofo brasileiro Leonel Franca (2019b), em *A formação da personalidade*, da competência da natureza humana.

³ O conhecimento é um dos principais temas da filosofia e é compreendido de vários modos. A nossa tese acata também a possibilidade de conhecimento a partir de uma perspectiva simbólica, que significa, no entender de Mário Ferreira dos Santos (1959), uma disposição pré-lógica, ou seja, antes de acessarmos o conhecimento lógico e dialético, fundamental para a perspectiva socrático-platônica (SOUZA, 2017), entendemos juntamente com Santos (1959), com Nietzsche (2005b; 2014), e com Benedetto Croce (2016) que existe conhecimento antes da capacidade de racionalizar sobre algo. Em outras palavras, como esclarece Helder Souza (2017, p.21), “trata-se de um conhecimento intuitivo que ocorre através da formação das imagens antes da formação elaborada dos conceitos e suas teorizações sobre as coisas”. Todavia, o fato de nossa tese partir do entendimento de que há conhecimento anterior à lógica, ela não nega o conhecimento racional, inclusive, o nosso esforço, de certo modo, é o de unir o conhecimento simbólico, ou intuitivo, ao conhecimento racional. Para melhor compreensão, citamos a obra *Estética como ciência da expressão e linguística geral*, de Benedetto Croce (2016, p.27-45-53): “Duas formas tem o conhecimento: conhecimento intuitivo ou conhecimento lógico; conhecimento pela imaginação ou conhecimento pelo intelecto; conhecimento do individual ou do universal; conhecimento das coisas singulares ou das relações entre elas: em suma, conhecimento que produz imagens ou que produz conceitos.[...] As duas formas de conhecimento, a estética e a intelectual ou conceitual, são realmente distintas, mas não atuam separadas e desconexas, como duas forças que agissem em sua própria direção. [...] O que é conhecimento por conceitos? É o conhecimento das relações entre as coisas, e as coisas são intuições. Sem intuições, os conceitos não são possíveis, assim como sem a matéria das impressões não é possível a própria intuição. As intuições são: este rio, este lago, este riacho, esta chuva, este copo d’água; o conceito é: a água, não esta ou aquela aparência e exemplo particular de água, mas a água em geral, em qualquer tempo ou lugar possível; matéria de intuições infinitas, mas de um único e permanente conceito. [...] A intuição nos dá o mundo, o fenômeno [sensível, do que aparece]; o conceito nos dá o nómeno [pensado pela razão, inteligível], o espírito.” Neste horizonte, segundo Souza (2017, p.21) “Nietzsche propõe uma suspensão momentânea” da lógica e da dialética a fim de encontrar-se com o conhecimento pré-lógico, que o filósofo alemão chama de instintivo, ou, ainda, de trágico (NIETZSCHE, 2007). Para Nietzsche (2005b, p.79) “sofrimento é conhecimento”, e através dele o homem pode tornar-se quem ele é, ou ainda, “eis em que consiste para mim o conhecimento: fazer subir toda a profundidade – até à minha própria altura” (NIETZSCHE, 2014, p.169).

A natureza obedece à lei da continuidade, não dá saltos improvisos: *natura non jacit saltus*⁴. Antes dos esplendores do meio-dia, as penumbras do crepúsculo e as cores suaves da aurora; antes dos ardores do verão, as frescuras da primavera; antes da utilidade definitiva dos frutos, os encantos da flor. Também na vida do homem há uma idade das flores, há uma primaveira e uma aurora” (FRANCA, 2019b, p.30).

Alimentar bem a alma de um aluno implica ater-se para cada fase de sua formação, por isso, o papel de um educador não é algo fácil que pode ser realizado de qualquer maneira. Para que a criança possa tornar-se um homem em toda sua plenitude é importante que o professor saiba ouvir as potencialidades naturais dela, fortalecendo-a fisicamente, mas também na inteligência e na vontade:

Vede o desejo de saber palpitar nestas pupilas inocentes que se abrem curiosas ante o espetáculo da natureza, a desperta-lhe o interesse com os encantos de uma grande novidade; vede como diante de cada nova manifestação do desconhecido – e tudo então é desconhecido –, aflui espontânea aos seus lábios a série interminável e por vezes indiscreta dos porquês e dos comos. Responder acertada e prudente e progressivamente às interrogações da inteligência que inquire, fortalecê-la, discipliná-la no exercício dos seus atos nobres, elevá-la bem alto para lhes rasgar os amplos horizontes do mundo e os horizontes infinitos do céu, –numa palavra, desenvolvê-la – eis a educação intelectual (FRANCA, 2019b, p.31).

Vale notar que a educação une as potencialidades naturais da criança (as potencialidades físicas, intelectivas e volitivas), possibilitando que ela costure os seus ‘comos’ e os seus ‘porquês’ em uma natural hierarquia das coisas do mundo. Conduzindo-as para o alto, para as camadas mais elevadas do espírito humano, o professor pode contribuir para que as crianças tenham acesso à beleza que, em sentido clássico, inclui a ideia de bem (*kalokagathia*), presente desde Platão e Aristóteles, a Santo Agostinho e Tomás de Aquino, e que Giovanni Reale destaca em sua obra *O saber dos antigos* (2014a) ao relembrar dos ensinamentos de Gadamer, em que a beleza significa medida, unidade, proporção e harmonia.

Neste aspecto, Leonel Franca (2019b) entende que conduzir a criança para as alturas da natureza humana implica

Firmá-la na orientação constante para o bem, robustecê-la na luta contra os obstáculos, infundir-lhe coragem para a iniciativa, energia na ação, perseverança contra as veleidades do capricho, equanidade interior contra as vicissitudes externas de tudo o que nos cerca [...] (FRANCA, 2019b, p.32).

⁴ A natureza não dá saltos.

Introduzir as crianças no uso das ferramentas necessárias para o cultivo de si ao longo da vida é o papel indispensável ao educador. Para Franca (2019b, p.32), apenas quem promove para si mesmo um contínuo aperfeiçoamento realiza uma educação “[...] e, só aperfeiçoa quem reestabelece e conserva em equilíbrio estável a hierarquia essencial dos valores humanos”.

No entender de Leonel Franca (2019b, p.32), um dos grandes erros modernos mais funestos à pedagogia que atingiu sem hesitar o papel fundamental da hierarquia dos valores na vida humana, e que influencia na educação contemporânea, “[...] é o erro da bondade ingênita, natural do homem”. Tal erro remonta à teoria de Jean-Jacques Rousseau, cujo autor é profundamente criticado por Franca, que diz:

[...] um desequilibrado genial e malfazejo que muito foi influenciado pela atmosfera social que respirou – o século XVIII – e mais funestamente ainda influiu na sociedade que se lhe seguiu – o século XIX; um homem que escreveu um tratado célebre da educação, ele, filho que desamparou o próprio pai, ele, pai que atirou os próprios filhos numa casa de expostos, sem nunca lhes haver murmurado ao ouvido o nome de sua mãe [...]. Segundo as suas teorias expostas no *Émile*, o homem nasce naturalmente bom; na criança encontram-se, sem mesclas de tendências más, os germes de todas as virtudes; instintivamente a sua alma procura o bem, como a planta o sol. Deixai que se desenvolvam espontaneamente estes germes felizes, deixai que cresçam, como as plantas selvagens, sem o benefício da poda, em toda a força expansiva e indomada de sua exuberância nativa, e tereis o homem naturalmente e por si mesmo forte, bom e virtuoso (FRANCA, 2019b, p.32).

Para o filósofo brasileiro, a teoria de Rousseau, aparentemente inofensiva e ingênua, é corrosiva à alta educação, ela é, na verdade, uma antítese do que seria educação, pois ela aniquila um senso de desordem natural que há em cada ser humano. Todo homem carrega consigo uma revolta entre a “razão e as paixões, [...] entre o homem superior e o homem inferior, entre a parte angélica e espiritual do [...] ser e a parte animal e material” (FRANCA, 2019b, p.33). São essas contradições humanas que Rousseau ignorou em sua teoria que, segundo Franca, prejudicam diretamente a educação do caráter do homem. Para o autor brasileiro, todo homem carrega consigo uma “luta épica” que permite que ele recorde continuamente as suas misérias, mas também a sua pontencialidade heroica. Diferentemente de Rousseau, que acredita ser a natural bondade do homem a sua grandeza moral, para Franca a grandeza moral é uma “[...] conquista gloriosa e penosa de uma vida de esforços e de lutas”.

Outro crítico da teoria educacional de Rousseau é o filósofo brasileiro Theobaldo Miranda Santos (1964, p.261). Mesmo reconhecendo o mérito que o “grande sofista de Genebra” teve em chamar a atenção dos educadores para as crianças, o filósofo brasileiro

afirma que toda a obra de Rousseau, de caráter revolucionário e de grande poder de persuasão, é contraditória, tal como a própria vida do autor. Santos fica admirado que a teoria rousseuniana tenha influenciado demasiadamente as discussões educacionais da modernidade e da contemporaneidade, uma vez que ela, a seu ver, não contribue em nada para a elaboração científica da técnica pedagógica, pelo contrário,

Se fossemos aplicar à realidade pedagógica o sistema naturalista, individualista e romântico de Rousseau faríamos de cada criança um selvagem, um bruto, sem moralidade, sem elevação espiritual, sem controle sobre os impulsos e os instintos, em suma, uma criatura inumana e monstruosa (SANTOS, 1964, p.264).

Além da crença natural na bondade humana, existe no pensamento de Rousseau a ideia de que a educação é mero instrumento político. Em outras palavras, derivou-se de Rousseau um ideal educacional, “[...] no qual a educação tornou-se um instrumento da política, e a própria atividade política foi concebida como forma de educação” (ARENDRT, 2014, p.225)⁵. Hannah Arendt (2014), em seu livro *Entre o passado e o futuro*, é uma, dentre outros pensadores, que tece críticas à introdução da política na educação. Para ela a educação deve apresentar o mundo à criança, inclusive apresentar como a política opera entre os homens, mas não fazer da educação da criança e do jovem um engajamento político.

Outro filósofo que tece críticas ao papel da política na educação é Martin Buber (2015, p.123-124), que diz: “Educação não se coaduna com política”. Para ele o educador tem que priorizar pela educação do caráter do seu aluno, uma vez que “Educação que mereça esse nome é essencialmente educação do caráter”. Educar o caráter permite que o professor enxergue o aluno em unidade, ou seja, priorizando “o homem como um todo, [...] um homem como personalidade, isto é, como essa configuração única de espírito e corpo”. A educação do caráter, diferentemente da personalidade que “é algo que cresce essencialmente fora da influência do educador”⁶, exige que o professor atente-se responsabilmente para a formação

⁵ Não será possível, nesta tese, adentrarmos na questão da política na educação, mais especificamente, a questão da política sob a perspectiva de Rousseau, que é um dos pioneiros a elencar a importância da política na educação. Para tanto, indicamos alguns trabalhos que analisam a presença da política na educação a partir do pensamento de Rousseau: *Educação e política em Rousseau, caminhos para a construção da liberdade: Em estudo sobre o sentido político do projeto pedagógico do Emílio de Rousseau*, de Natal Esteves da Silva (2008) e *Do projeto político-pedagógico de Rousseau: algumas considerações* de Wilson Alves de Paiva (2016). Contudo, a nossa tendência, juntamente com Arendt (2014) e Buber (2015), é a de pensar que a educação não é um bom lugar para o exercício da política, sobretudo a política engajada.

⁶ Para o filósofo brasileiro Theobaldo dos Santos (1965, p.166) a personalidade “constitui a síntese integral da atividade psíquica do homem. Representa o conjunto das tendências, disposições e caracteres, fisiológicos e psicológicos, inatos e adquiridos, formando uma unidade em torno do *eu*”.

de seu aluno, para “aquilo que ele pode vir a ser”. A responsabilidade é, no entender de Buber, fundamental ao professor, pois educar o caráter não significa moldar o aluno a partir da sua visão de mundo, inculcando-lhe hábitos (calcados em ideologias e crenças) que não lhes são próprios.

Sobre este aspecto, Buber (2015) tece críticas à teoria pragmatista de John Dewey, que entendia que a educação do caráter coadunava com o movimento democrático da sociedade. Esta compreensão, no entender de Buber, reduz a educação do caráter em uma transposição de hábitos coletivistas que podem afastar os alunos da possibilidade real de tornarem-se quem eles são.

Para Buber (2015, p.125-126) “O educador não precisa ser um gênio ético para educar caracteres, mas ele tem de ser um homem vivo completo”, se o professor se posiciona “[...] frente a seu aluno, participando de sua vida com consciência da responsabilidade, então tudo que acontece entre eles poderá abrir um caminho para a educação do caráter sem qualquer intencionalidade e sem política”. Vale dizer que

A palavra grega *caráter* significa cunhagem. A especial ligação entre ser e aparecer do homem, o nexos especial entre sua unidade essencial e as consequências de suas ações e atitudes é cunhada em sua substância ainda maleável. Quem as cunha? Tudo cunha: a natureza e o mundo social circundante, a casa e a rua, a linguagem e os costumes, o universo da história e o das notícias diárias vindas dos rumores, do rádio e do jornal, a música e a técnica, o jogo e o sonho, tudo em conjunto – algumas coisas, à medida que despertam concordância, imitação, desejo, busca; outras na medida em que geram questionamento, dúvida, negação e resistência; o caráter cunha-se precisamente através da mútua imbricação dos diversos efeitos, contrários uns aos outros. E ali no meio dessa infinidade de cunhagens está o educador; apenas um a mais entre os inúmeros elementos, mas distintos deles todos pela vontade de participar da cunhagem do caráter, e pela consciência de defender frente ao homem em devir uma determinada escolha do ser, a escolha do ‘correto’, daquilo que deve ser (BUBER, 2015, p.125).

Por isso a responsabilidade do professor é enorme com o vir a ser de cada aluno, ele atua participando da vida do educando, do indivíduo. Para Buber a formação do caráter implica direcionar o olhar dos alunos para as questões da eternidade. Todavia, ele observa que

Por toda parte, hoje, se acumulam multidões e mais multidões de pessoas sob a servidão de grupos coletivos, [...] as avaliações, disposições, decisões do coletivo são inapeláveis. Mas isso não se aplica apenas a estados totalitários, mas também a partidos e formações de grupos parecidos com partidos nas assim chamadas democracias (BUBER, 2015, p.129).

Diante de uma situação hostil e preocupado com a formação do caráter do aluno, Buber (2015, p.129) questiona: “Nessa situação, como é possível haver educação de caráter?”. A sua orientação é a de que se faz necessário apontar para os alunos

[...] a região na qual eles próprios, de tempos em tempos, em horas em que estão só consigo mesmos, sentem uma dor repentina: para a relação do indivíduo com seu próprio si-mesmo. Para se poder entrar em relação pessoal com o absoluto será preciso antes de tudo voltar a ser uma pessoa; será preciso salvar o si-mesmo pessoal da vingança ardente do coletivismo que engole toda identidade pessoal (*Selbstheit*). O desejo para isso está guardado na dor do indivíduo por causa da distorcida relação para com o seu próprio si-mesmo; ele ensurdece a dor com um veneno cada vez diferente e assim abafa também o desejo. Manter a dor desperta, acordar o desejo é a primeira tarefa de qualquer um que o obscurecimento da eternidade faz sofrer; é também a primeira tarefa do autêntico educador nessa hora (BUBER, 2015, p.129)⁷.

O propósito de Buber (2015, p.132), em aconselhar o professor para que ele direcione o olhar de seu aluno aos problemas dos valores eternos a partir da própria experiência de mundo, a partir do seu derradeiro ‘estar só’, conectando-se diretamente com a dor que lhe constitui, está em estimular o aluno “[...] a querer alcançar um real posicionamento” de si mesmo, da vida e das coisas do mundo. É na relação efetiva com a realidade, sem a manipulação política (coletivista) do professor, que o aluno pode ser educado naquilo que Buber chama de “grande caráter”:

Chamo de grande caráter àquele que, através de suas ações e atitudes, corresponde ao apelo da situação a partir de uma profunda prontidão para a responsabilidade da sua vida como um todo, e assim, se anuncia na totalidade de suas ações e atitudes também a unidade de sua essência, de sua essência de livre responsabilidade. E visto que sua essência é uma unidade, a unidade de uma vontade responsável, também sua vida ativa vem conectar-se com sua unidade. E talvez se possa dizer que, a partir das situações que clamam por resposta e responsabilização, acaba se edificando para ele também uma unidade, a unidade irrepitível de um destino ético (BUBER, 2015, p.132).

Em outras palavras, o grande caráter está no fato de que cada homem possa responsabilizar-se por suas palavras, suas ações e suas escolhas. Por isso a importância do

⁷ Esse direcionamento de olhar, que Buber (2015) aconselha ao professor, é semelhante ao que Nietzsche (2014), em *Assim falava Zaratustra*, sugere aos seus leitores. No último capítulo da tese, daremos atenção à formação da personagem Zaratustra e de como ela conduz os seus discípulos a tornarem-se quem eles são. Tal como Buber, Zaratustra, tem seu olhar conectado à eternidade, nas alturas do espírito e é para este lugar que ele guia seus discípulos. Zaratustra também desconfia do coletivismo exacerbado que ocorre entre os homens das ‘praças públicas’, daquilo que ele chama de “as moscas venenosas”, e aconselha os seus seguidores a não se deixarem picar pelas moscas, refugiando-se em sua solidão.

professor conduzir o aluno a perceber-se como uma unidade e não apenas como um copartícipe de um grupo coletivista que pode, em muitos aspectos, não coadunar com aquilo que ele é. Segundo Buber (2015, p.133),

Parte da juventude começa a sentir que hoje, pela absorção pelo coletivo, está se perdendo algo da mais importância e insubstituível, a responsabilização pessoal pela vida e pelo mundo. É verdade que essa juventude ainda não sabe que sua dedicação cega ao coletivo, a um partido, por exemplo, não foi um ato autêntico de sua existência pessoal, mas que surgiu antes da timidez de, nessa época de confusão, ver-se entregue a si mesmo, a um si-mesmo que já não recebe a direção de um devir eterno – que essa entrega, foi nutrida pelo desejo inconsciente de ter sua responsabilização tomada por uma instância na qual se crê o quer crer; que essa entrega foi uma fuga. Eu digo: a juventude da qual falo ainda não sabe disso. Mas começa a perceber que quem não decide com todo o seu ser aquilo que faz ou deixa de fazer, se não se responsabiliza disso com todo o seu ser, torna-se infrutífero na alma. Mas uma alma infrutífera não é mais uma alma. É aqui que o educador pode e deve começar. Ele pode ajudar a fazer crescer o sentimento de falta de clareza da consciência e de falta de força do desejo. Ele pode despertar a coragem de retomar a vida sobre seus ombros. Ele pode fazer surgir diante de seus alunos a imagem do grande caráter que não fica devendo qualquer resposta à vida e ao mundo, mas toma sob a responsabilidade tudo que de essencial lhe vem ao encontro [...]. Ele pode mostrar que também o grande caráter não é algo que está pronto – que sua unidade essencial precisa antes amadurecer, antes que se expresse conseqüentemente em suas ações e atitudes. Mas ele deve apontar sempre de novo para a própria unidade, a unidade da pessoa, a unidade da vida vivida [...]. O educador deve apreender e fortalecer em seu educando o desejo por uma unidade pessoal, a partir da qual deverá nascer a unidade de uma humanidade. A fé nessa unidade e a vontade para tal não são um ‘retrocesso’ no individualismo, mas um passo à frente para além de toda dualidade de individualismo e coletivismo. Toda relação de homem para homem só poderá dar-se entre pessoas unitárias, responsáveis; por isso que nos coletivos totalitários ela é mais rara [...]. A autêntica educação do caráter é a autêntica educação para a sociedade. Numa geração assim educada irá despertar também o desejo de voltar para os valores eternos, de ouvir a linguagem da norma eterna. Quem conhece a unidade interior, cujo íntimo é o mistério, aprende a venerar o mistério em todas as suas formas, também a eternidade não tardará a se manifestar [...]. O educador, que ajuda o homem a recuperar sua própria unidade, ajuda assim a recolocá-lo frente à face de Deus.

O autor aconselha o educador a fugir da moda contemporânea que toma por base apenas a materialidade das coisas e as abstrações de grupos coletivistas. Para educar de modo responsável o caráter de um aluno, é importante despertar nele o desejo de converter o olhar para si mesmo, a fim de alertá-lo sobre a sua falta de clareza de consciência e, sobretudo, a coragem para remediá-la. Quando o aluno perceber o quão pouco ele sabe sobre si, sobre a vida e sobre o mundo, então ele estará alocado no caminho do amadurecimento, que é um

caminho para a unidade de si. É papel do professor, no entender de Buber (2015), direcionar o olhar do aluno para o devir eterno, a partir da real circunstância da vida e das relações efetivas de um homem com o outro homem. Com vistas ao desenvolvimento do grande caráter, o professor oferece aos alunos os valores eternos, capazes de colocá-lo em diálogo com aquilo que é o mais elevado: Deus⁸.

A educação do caráter tem como propósito oferecer aos alunos meios que lhes são próprios para que no processo de amadurecimento de si ele possa desenvolver a capacidade de medir as nuances de bem e de mal, de verdade e mentira, de belo e de feio, tendo como referência os altos valores que se sustentam na eternidade. Por isso, os impulsos de bem e mal contidos na natureza humana, e desprezados por Rousseau (despreza o impulso mal), precisam ser educados.

Vale destacar que a natureza humana abarca a ordem física, intelectual, moral, cívica, profissional e religiosa (SANTOS, 1966) e para desenvolvê-la de modo mais pleno possível cabe ao professor, por meio da educação do caráter, despertar no seu aluno o desejo de conhecer genuinamente a si mesmo e o mundo a sua volta, e, por consequência, despertar o desejo contínuo de transfigurar-se. Pois, se compreendida a noção de caráter, tal como a defende Buber (2015, p.133), como “um devir eterno”, é possível dizer, como corrobora o filósofo francês Paulin Malapert (2019, p.239), que “A essência do caráter é transformar-se”.

A educação preenche todas as fases da vida do homem, da infância à velhice. Cada uma das fases tem a sua própria evolução fisiológica, psicológica, social, religiosa e intelectual, além de sua própria crise (MALAPERT, 2019). As crises, que cada homem enfrenta no percurso da maturidade de si, fazem parte do processo de formar a si mesmo, uma vez que elas provocam uma contínua autosuperação. Todavia superar a si mesmo é algo difícil, por isso a educação, ou a autoeducação, que é um fenômeno “fundamentalmente humano” (SANTOS, 1966, p. 41), é imprescindível para todo homem que busca tornar-se quem se é.

⁸ Parece que nos últimos séculos, por influência do iluminismo francês, do positivismo, do materialismo, etc., a palavra Deus ficou encoberta. É possível notar que no Brasil, sobretudo nos estabelecimentos de ensino, a imagem que se tem de Deus é tratada de forma pueril ou pejorativa, e, como constata Mário Ferreira dos Santos (2012), em *A inversão vertical dos bárbaros*, tem-se apenas um espantinho de Deus; de modo semelhante, noções como eternidade, verdade, bem, perfeição tiveram o seu sentido mais pleno encoberto. Vale notar que o próprio Nietzsche (2014) destaca a morte de Deus, o que é diferente da Sua não existência. O curioso é que o pensador alemão, sobretudo em *Assim falava Zaratustra*, elogia um dos maiores atributos de Deus: a Eternidade. Além disso, como veremos adiante, diversos símbolos que referenciam uma peculiaridade divina e a própria existência de Deus estão presentes nas obras do filósofo alemão.

Em termos gerais é possível dizer que a finalidade da educação é oferecer a cada homem a possibilidade de “aperfeiçoamento humano” (SANTOS, 1966, p. 41) que, em sentido clássico, está conectado à noção de *kalokagathia* (*Kalos*, belo; *ágathos*, bom). Além disso, o filósofo Giovanni Reale (2014b, p. 191-196), ao observar a noção de perfeição no pensamento grego clássico, identificou que o termo perfeição é compreendido como “[...] o que não carece de nada que lhe seja exterior [...]”, ou seja, o homem ao se colocar no caminho de sua perfeição estabelece para si um percurso de intimidade autoformativa capaz de orientá-lo no trajeto de sua maturidade e da composição de sua unidade.

Theobaldo Miranda Santos (1966) atesta em sua obra, *Noções de filosofia da educação*, que no decorrer da história humana, a finalidade da educação sempre foi a busca pela perfeição do homem:

Um velho fragmento do Zend-Avesta diz que a educação deve realizar três coisas: ‘bons pensamentos, boas palavras e boas ações’. Já os druidas consideram que o papel da educação é levar a criança a obedecer às leis de Deus, fazer o bem do homem e cultivar em si a força moral. Para Platão, a educação deve visar a ‘dar ao corpo e à alma toda beleza e perfeição de que são suscetíveis’ e, para Aristóteles ‘é preciso que, desde nossa primeira infância, sejamos conduzidos de maneira a colocar nossas alegrias e nossas dores onde as mesmas devem permanecer’. Plutarco defendia que o fim da educação é ‘conduzir as crianças à virtude’, Cícero, ‘instruir a juventude e formar almas virtuosas’, Juvenal, ‘dar uma alma sã a um corpo sã’, Marco Aurélio, ‘saber dirigir e conter todos os movimentos da alma, de modo a realizar somente atos dignos de um ser racional’. A partir do renascimento, as definições de educação não se desviam muito dos rumos traçados pelos antigos. Para Erasmo, a educação deve visar a ‘formar a juventude para as letras e para as virtudes’, para Vives, ‘preparar a criança para a sabedoria’, para Locke, ‘fazer homens virtuosos, úteis à sociedade e hábeis em sua profissão’, para Rousseau, ‘a vida na natureza’, para Kant, ‘desenvolver proporcional e regularmente todas as disposições do ser humano’, para Pestalozzi, ‘desenvolver e aperfeiçoar o homem’, para Spencer, ‘preparar para a vida completa’ (SANTOS, 1966, P.41-42)

Todas as épocas históricas buscam a perfeição humana, todavia, o sentido de perfeição sofre uma variação, pois ele está articulado com o que cada autor (e professor inserido em sua época) entende sobre a questão da natureza e do destino, ou seja, o sentido de perfeição é intrínseco às noções de natureza e de destino. Em outras palavras: “Essa concordância aparente nas definições esconde, entretanto, uma divergência profunda e radical de pontos de vista, pois o conceito de perfeição varia com a idéia que o educador possui da natureza e do destino do homem” (SANTOS, 1966, p.41-42).

Para os antigos, os termos natureza (*physis*) e destino (*heimarméne*) constituem os conceitos cardeais de seu pensamento. Em sentido aristotélico, a natureza significa a geração

das coisas que crescem, e o desenvolvimento do crescimento dessas coisas que crescem, sendo este o princípio originário e imanente do sentido de natureza. É também o primeiro movimento que existe em cada ser natural. Da natureza deriva todo o objeto natural, de sua essência faz parte os elementos fogo, terra, água e ar. Ela também significa substância e forma, força motriz do ser e de toda a sua geração (REALE, 2014b).

O conceito de natureza que influenciou Aristóteles, Platão e tantos outros filósofos foi criado pelos pré-socráticos, e para eles, *physis* (natureza) “é o princípio de todas as coisas (aquilo por quê, por cuja obra e no qual todas as coisas são) e o princípio é o Divino” (REALE, 2014b, p.199-200). Aristóteles, sem eliminar o sentido originário e metafísico da natureza, inaugura o olhar físico para ela, “que, em vez de indicar a totalidade do real, acaba por designar prevalentemente a realidade sensível”. Considerando esta mudança de perspectiva, a *physis* passa a fundamentar também as instâncias da moral e da política. E, mais tarde, com Plotino, o conceito grego de natureza passa pela última etapa de sua evolução, tornando-se “a orla extrema da Alma [...]. A *physis* deriva da contemplação da Alma, e é essa mesma contemplação. Como todas as realidades inteligíveis, ela produz contemplando”.

Tavez a maior diferença entre as noções antiga e moderna (e atual) de natureza, articuladas ao sentido de perfeição humana, esteja no fato de que a primeira produz a perfeição da alma humana contemplando a si mesma. A segunda, por sua vez, além de ampliar a sua capacidade de definição, a ponto de se “concluir que na modernidade não há nenhum conceito em comum de ‘natureza’” (MORA, 2004, p.2050), e ao ser articulada à noção de perfeição humana, pode ser resumida não mais em seu aspecto produtivo-contemplativo, como o era para os homens da antiguidade, mas na sua capacidade de ser explorada, modificada, transformada pelo homem (CAMPREGHER e LONGONI, 2017). Enquanto o homem grego aperfeiçoa-se contemplando a natureza, o homem moderno aperfeiçoa-se transformando a natureza.

Já o conceito de destino (*heimarméne*), tal como o de natureza, apresenta muitas nuances conceituais no decorrer da história humana. Para os antigos, especificamente no período helenístico-romano, o termo destino foi amplamente tratado e passa a ser compreendido como *fatum*, que significa “o conjunto das coisas ditas acerca do futuro [...] parece referir-se também à ‘parte’ que cabe à cada homem [...] dentro da série de acontecimentos que constituem a ‘trama’ do universo” (MORA, 2004, p.686). Para os antigos, o destino não é cego e é constituído em uma estrutura racional, ou seja, “é racionalidade, Logos que se manifesta na sua necessidade racional” (REALE, 2014b, p.123).

Para os modernos e contemporâneos, a noção de destino, tal como o sentido de natureza, apresenta-se de vários modos. Por exemplo, em Spengler, o destino aparece como “uma cega determinação do caráter biológico” (MORA, p.686, 687); em Scheler, o destino é constituído de um “núcleo emocional”; Schopenhauer, por sua vez, considera o destino “como ação determinante, no homem e na história, da Vontade da vida na sua natureza dilacerante e dolorosa” (ABBAGNANO, 2012, p.285, 286); para Hegel, o destino é ignorante de si mesmo, portanto, diferentemente dos antigos, o destino é cego, e o filósofo alemão “limita o destino à necessidade mecânica”; em Nietzsche, o destino, chamado por ele de *amor fati*, simboliza a “fórmula da grandeza do homem”, pois afirma, por meio da aceitação e da vontade, a necessidade vital do “devir cósmico [...]: desde a eternidade o mundo aceita-se e quer-se a si mesmo, por isso repete-se eternamente”; assim como Nietzsche, Heidegger exprimiu o destino como uma “decisão autêntica do homem. Destino é a decisão de retornar a si mesmo, de transmitir-se a si mesmo e de assumir a herança das possibilidades passadas”.

Se a perfeição humana, sendo ela a finalidade da educação em todas as épocas históricas, varia de acordo com o sentido de natureza e de destino, a boa educação depende da apropriação que o educador faz desses termos no decorrer de seu ofício e, mais que isso, de como ele conduz seus alunos à perfeição. O importante, em termos de perfeição, é não perder de vista que educar é arranjar meios para que o aluno desenvolva em si mesmo o desejo contínuo de aperfeiçoar-se. O ato de educar, com o propósito de tornar o homem quem ele é, ensina o aluno a medir continuamente os valores da vida e, com o sentido de perfeição desperto, tais valores são naturalmente inclinados às alturas do espírito, à eternidade (SANTOS, 1966).

Vale saber que a ciência da educação, como toda ciência, é algo complexo. Quando refletimos a respeito da perfeição em termos educativos, estamos falando da finalidade da educação. No entanto, a educação, na sua visão integral, é analisada não apenas no quesito finalidade, mas também nos meios possíveis para que o homem alcance a perfeição e adquira o gosto de enfrentar a si mesmo em uma contínua autodescoberta. Esses dois modos de pensar a educação, os meios e a finalidade, são chamados por Mora (2005, p.799) de técnicos e gerais. Os técnicos estão ligados aos problemas de ordem pedagógica, no sentido em que a atenção está direcionada à precisão dos procedimentos e requer uma dedicação concreta “aos meios que podem ser empregados”. Os gerais seriam aqueles que se preocupam com os problemas do sentido da educação, exigindo “uma reflexão sobre os diversos fins a que o processo educacional visa”.

Os dois grupos, técnicos e gerais, não se excluem, ao contrário, corroboram-se entre si. Porém, quando se trata de examinar os fins da educação (problemas gerais) convém uma ocupação filosófica, por isso, a questão dos fins (que entende que a educação busca a perfeição humana) “é um dos principais temas da chamada filosofia da educação” (MORA, 2005, p. 799).

Theobaldo Miranda Santos (1966, p.90-91) define “a filosofia da educação como a teoria crítica e normativa da educação, isto é, como o ramo da filosofia geral aplicado ao estudo dos problemas essenciais da educação”, além de caracterizá-la em três pontos de vista: sintético, crítico e normativo. O primeiro aspecto, o sintético, busca olhar para a educação não como um processo isolado, mas o contrário, como um processo integral “cujas raízes se aprofundam na natureza do ser humano e cujos frutos afetam os próprios destinos da sociedade e da civilização”. O segundo ponto de vista, o crítico, tende a penetrar e detalhar filosoficamente os elementos fundamentais da educação, sendo eles: “os fins, os métodos, os valores, o educando e os agentes da educação”. O terceiro aspecto, o normativo, se aprofunda em investigar os valores culturais e morais que norteiam a ação educativa.

Além disso, a filosofia da educação expõe os problemas fundamentais da vida e do pensamento humano, por isso possibilita organizar a atividade educacional, uma vez que torna “compreensíveis as relações íntimas, profundas e orgânicas existentes entre a educação e a vida humana” (SANTOS, 1966, p.91). No exercício da filosofia da educação, são criados hábitos de pensamentos crítico e reflexivo, possibilitando penetrar com maior responsabilidade os problemas educacionais. É importante ter em mente que

a filosofia da educação estuda os problemas fundamentais da filosofia à luz da pedagogia e [também] os problemas fundamentais da filosofia. Existe, assim, uma relação estrita e orgânica entre a pedagogia e a filosofia. Por conseguinte, o estudo da pedagogia deve ficar em contato com a filosofia e o estudo desta deve ficar em contato com a pedagogia. ‘A filosofia pedagógica não deve abranger nem toda a filosofia, nem toda a pedagogia, mas somente a essência destas disciplinas: a alma da filosofia se acha na concepção da vida; a alma da pedagogia no estudo do ideal da educação e da formação’ (SANTOS, 1966, p. 92).

Nos vários modos de encontro entre as almas filosófica e pedagógica há a possibilidade de fazer permanecer a fecundidade da vida, por meio de uma íntima formação capaz de elevar o homem ao melhor de si. Esta mesma formação, concebida na antiguidade grega, recebia o nome de *paideia* (παιδεία) e tem como máxima: “tornar-se homem”

(REALE, 2014b, p.191-192). Este modo grego de educar a si e aos outros assume o significado de “formação do homem no seu mais alto valor”.

Segundo Jaeger (2010, p.3-7), o homem é naturalmente inclinado à prática da educação, e, em efetivo exercício autoeducativo, dispõe o seu espírito para uma íntima relação com a vida; desta relação nasce a possibilidade da “descoberta de si próprio”, que não se orienta de modo isolado, uma vez que “[...] a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade”. Com isso, é possível entender que aquele que desenvolve a consciência dos valores da vida humana em si “participa na vida e no crescimento da sociedade”, pois mantém ativas as “necessidades vitais” da cultura⁹ de um povo; por isso, para os antigos, “a formação de um tipo elevado de Homem [...] representava [...] o sentido de todo esforço humano”.

Neste aspecto, a educação, como um esforço do ser humano comprometido com o autoconhecimento, aparecia na antiguidade greco-romana como a realização da máxima atribuída a um dos sete sábios e que foi gravada no templo religioso de Delfos: conhece-te a ti mesmo. Princípio este que orientou os gregos antigos e inspirou a filosofia desde Sócrates até a contemporaneidade, como muito bem lembrou o filósofo alemão Martin Heidegger (2009, p.12) destacando a expressão em grego “γνῶθι σεαυτόν” (*gnothi seautón*) “isto é, conhece o que tu és e sê como o que tu te reconheceste”. Além disso, o desdobramento do conhece-te a ti mesmo na cultura humana, manifesta-se também, em certos aspectos, no esforço humano de tentar pensar por si mesmo, ou seja, realizar o *Sapere Aude* (Ouse Saber), do poeta latino Horácio, que foi muito bem retomado por Immanuel Kant (2011) em seu texto *O que é esclarecimento* e que sintetiza a essência do iluminismo alemão: pensar por si mesmo e sair da menoridade¹⁰.

Nesta linha de raciocínio, é importante destacar a máxima de Píndaro “Sê quem tu és, aprendendo quem és” (PÍNDARO, 2012, p.220) que, segundo Jaeger (2010), possibilita ao homem, por meio de uma força espiritual e gravidade religiosa, um encontro agonístico consigo mesmo.

Píndaro retorna às fontes homéricas, mas, diferentemente do poeta épico (Homero) que apresentava a sua poesia como uma jovial brincadeira, ele mostra em sua arte “a mais grave seriedade” (JAEGER, 2010, p.251-264); isso justifica que para Píndaro “o imbricamento do real com o mítico apresenta-se como força idealizadora e transfiguradora de

⁹ “Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo” (JAEGER, 2010, p. 7-8).

¹⁰ As reflexões contidas neste parágrafo também fazem parte do nosso artigo *A solidão em ‘Zaratustra’ como elemento indicativo para a formação humana*, escrito por Helder Souza, Lúcia Hardt e Valquíria Piedade (2019).

primeira ordem”. Nesta íntima relação entre o real e o mítico, Píndaro propõe que cada homem lute por “um espírito mais livre” a fim de “atingir a perfeição da sua humanidade”. No esforço de vencer esta disputa, sob o ponto de vista de uma interpretação religiosa e ética da vida, o homem pode “elevator-se até os mais altos misteriosos problemas do seu destino”¹¹.

O destino intrincado ao mistério agonístico da existência permite que “todas as coisas deste mundo cotidiano e banal recobram, como por mágica, o frescor e o sentido de sua fonte originária” (JAEGER, 2010, p.255). Em Píndaro, a máxima ‘tornar-te quem és, aprendendo quem és’ “[...] oferece a suma da sua educação inteira. É este o sentido de todos os modelos míticos que propõe aos homens. Revela-se neles a imagem mais alta do seu próprio ser” (2010, p.263). A máxima pindária é tornada verbo para a realização de uma alta educação, pois percorre as sutilezas do espírito, formando “as grandes almas capazes de participarem na essência da mais alta inteligência” (2010, p.266).

Tendo em vista todo esse panorama sobre a educação, podemos afirmar que a educação possibilita ao homem, além de conhecer a si mesmo e as coisas com maior profundidade, tornar-se, de fato, quem ele é com vistas em sua perene elevação. Pois se na educação ocorresse o contrário, a imperfeição, a diminuição e o rebaixamento físico, emocional, moral e intelectual, não haveria educação e sim anti ou deseducação.

1.2 UM OLHAR SIMBÓLICO: A EDUCAÇÃO EM UM ‘LUGAR SOLITÁRIO’ A PARTIR DAS CONFERÊNCIAS SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO¹²

*O céu e a terra acabam conciliando; eles
são quase irmãos gêmeos.
(Machado de Assis– Joias do Pensamento
Brasileiro/Pandiá Pându).*

¹¹ É interessante notar que este modo pindárico de se pensar a educação influenciou profundamente os escritos do filósofo Friedrich Nietzsche, sobretudo as suas obras *Assim falava Zaratustra* e *Ecce Homo*. No terceiro capítulo, momento em que analisamos o papel da solidão na formação de Zaratustra, é possível perceber mais claramente esta influência.

¹² Esta parte da tese serve como uma espécie de ponte entre o primeiro e o último tópico deste capítulo, uma vez que ela se refere ao primeiro tópico à medida que busca exemplificar, por meio das conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* de Nietzsche (2011a), como é possível realizar uma ativa educação. Em outras palavras, esta parte exemplifica como colocar em prática aquilo que compreendemos por educação no tópico anterior. Além disso, em diálogo com os diagnósticos realizados por Nietzsche sobre a decadência cultural e intelectual na Alemanha do século XIX, esta parte adianta, brevemente, o que veremos na realidade educacional brasileira. Todavia, o mais importante dessa parte é que ela prepara o leitor para uma imersão em uma leitura simbólica, o que será de suma importância para a compreensão total dessa tese.

Muitos são os autores que olharam com espanto, assombro (*thaumázein*) para a educação contemporânea que, absorvida das ideias da modernidade, tende a separar o velho do novo, o céu da terra, Deus e homens, invertendo os altos valores da vida humana; são eles: Nietzsche (2011a), Hannah Arendt (2014), Chesterton (2013), Bauman (2013), John Taylor Gatto (2019), Charlotte Thonson Iserbyt (2019), entre outros. No entanto, em Nietzsche (2011a), mais especificamente nas suas cinco conferências de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, encontramos uma semelhança com o que ocorre na atual educação brasileira: presença imponente do Estado; educação obrigatória; separação dos altos valores; massificação da cultura; precariedade da língua materna; ausência de mestres; e alunos que não entendem a importância da obediência no itinerário do estudo, pois ensinam-lhes, desde muito cedo, a serem ‘livres’ e ‘autônomos’ (ZAMBONI, 2016; INAF, 2018; PISA, 2018). Em síntese:

Assim, repito, meus amigos! – toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever. E, assim como os grandes guias têm necessidade de homens para conduzir, também aqueles que devem ser conduzidos têm necessidade de guias: a propósito disso, na ordem do espírito¹³, reina uma predisposição mútua, ou melhor, uma harmonia preestabelecida (NIETZSCHE, 2011a, p. 158).

Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino é, conforme informa o tradutor Noéli Sobrinho, um texto inacabado que surgiu a partir das conferências realizadas na Universidade de Basileia, entre janeiro e março de 1872, quando Nietzsche lecionava nela.

A obra, dividida em dois prefácios e cinco conferências, expõe uma séria discussão sobre os estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX. Por meio de um estilo polêmico, o filósofo alemão mostra o que está acontecendo com a cultura e a educação de sua época. Para ele, a barbárie contaminou a educação desde o ginásio até a Universidade e, por

¹³ A palavra espírito, ao longo da história, foi utilizada em vários sentidos. Na antiguidade grega, por exemplo, designava uma natureza superior à realidade, ou seja, o termo espírito, também conhecido como sopro, alento, exalação, transcendia o vital e o orgânico (MORA, 2005, p.888, 889, 890). Em termo escolástico, o espírito designa uma substância, ou, ainda, uma forma vivente imaterial. Na modernidade, Hegel compreende o espírito como a “Ideia absoluta”, esta noção influenciou muitas correntes filosóficas, destacando-se os pensamentos de Croce e Gentile. O primeiro pensador distingue os aspectos teóricos e práticos do espírito, e o segundo formula a sua filosofia do espírito como “ato puro”. Para Scheler, as principais características do espírito são a liberdade, a objetividade e a consciência de si, significando “o conjunto dos atos superiores centrados na unidade dinâmica da pessoa. Esses atos não são apenas de natureza pensante, mas também emotiva, o ato espiritual por excelência é a intuição de essências”. Nietzsche (2012) não distingue corpo, alma e espírito, mas, em sua obra *Assim falava Zaratustra*, ele chama de ‘espírito criança’ a parte mais refinada e elevada do homem que, na inocência de sua própria espontaneidade atinge o valor de “[...] criador livre e inocente [...]” (SANTOS in: NIETZSCHE, 2014, p.39). Em outras palavras o termo espírito (articulado à alma e ao corpo) tem, para a perspectiva nietzschiana, o elevado propósito de alcançar a plenitude da liberdade.

contraste ao que está acontecendo, ele busca destacar a possibilidade de uma instituição cultural autêntica e verdadeira, algo que se aproxima de uma espécie de aristocracia cultural e educacional. Sem o intuito de desprezar os estabelecimentos de ensino, ele apenas evidencia que uma pseudocultura tomou grandes proporções entre os alemães de sua época. Esta pseudocultura aparece fortemente na precariedade do ensino da língua materna, e de modo mais acentuado isto parece ocorrer no Brasil (ZAMBONI, 2016), o que provoca um desvio na formação do aluno.

Além disso, Nietzsche (2011a) afirma que é papel da educação mostrar ao aluno a importância de exercer a heteronomia, ou seja, saber obedecer às indicações educativas do mestre, para depois, com o pleno exercício da maturidade, poder exercer a autonomia. Todavia, ele constata que os estabelecimentos de ensino, em nome da liberdade, estimulam uma precoce autonomia que, por causa disso, prejudica todo o vir a ser do aluno, ou seja, ao invés de torná-lo livre, aprisiona-o.

A liberdade propagada nas instituições encobre um real ódio pela alta cultura e também um ódio aos homens raros que se elevam culturalmente. Em outras palavras, os estabelecimentos de ensino “[...] se transformaram em lugar onde se cultiva uma cultura duvidosa, que rechaça com ódio profundo a verdadeira cultura, ou seja, a cultura aristocrática” (NIETZSCHE, 2011a, p.119). Por causa desse ódio presente nos estabelecimentos de ensino, o filósofo orienta os seus ouvintes a refletirem sobre a encruzilhada que os coloca na posição de decisão: estando nos estabelecimentos de ensino, duas vias serão apresentadas a eles; a primeira, por odiar a alta cultura, leva os indivíduos ao autoengano que, através de sedutores *slogans* e falsos amigos, imaginam fazer parte de um grupo inteligente e culto. Já a segunda via, solitária, e por isso mesmo mais difícil de ser enfrentada, tende a conduzir os indivíduos ao real amadurecimento de si.

Após esta breve síntese de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, esclarecemos que neste tópico a nossa ênfase está na primeira conferência, por entender que ela prepara o espírito dos ouvintes para enfrentarem, com coragem e seriedade, os problemas dos estabelecimentos de ensino. Com isso, entendemos que, de modo indireto, também somos preparados para encarar os graves problemas da educação brasileira, que serão expostos no último tópico deste capítulo.

Antes de mostrar para o seu público a barbárie que consome a educação e a cultura de sua época, Nietzsche narra a experiência de uma alta educação, a partir de um episódio de sua juventude, em um bosque às margens do rio Reno, no entardecer, quando ele e seu amigo encontram naquele lugar especial, chamado “lugar solitário” (2011a, p. 59-62), ou mesmo

“solidão”, um velho filósofo e seu discípulo. O filósofo alemão enfatiza ao seu público que o lugar de sua narrativa é solitário, é a própria solidão, inclusive, segundo suas palavras: “tenho plena consciência do lugar em que agora aconselho a refletir e a meditar” (2011a, p.57). Ou seja, este é um grande indício, como veremos durante a narrativa da primeira conferência, de que a solidão, a partir de uma constelação simbólica, atua como uma espécie de pedagoga e purificadora da alma humana. O que desperta a atenção é que antes de falar dos problemas da educação, o filósofo alemão conduziu o imaginário de seu público à potencialidade formativa da solidão.

Entendemos que este lugar solitário exerce a função simbólica de introduzir os seus ouvintes, por meio do exercício da imaginação, em uma experiência da alta educação. O filósofo alemão, em contraposição aos estabelecimentos de ensino de sua época, proporciona que seu público experimente uma trajetória imaginária e formativa onde ele perceba a importância da liberdade na formação humana, justamente o que parece faltar nos estabelecimentos de ensino.

Assim sendo, e entendendo que a educação brasileira assemelha-se com o diagnóstico nietzschiano, colocamo-nos, tal como os ouvintes do filósofo alemão, na experiência formativa. Para tanto, utilizamos o método “como se” de Stanislavski (2014, p.92), ou ainda, o método da ‘analogia da experiência’ para ativar em nossa memória a vontade de buscarmos continuamente pela liberdade em nossa formação, pois ela é a base de uma alta educação.

Por meio de uma paisagem abundantemente simbólica, Nietzsche guia o seu público ao exercício delfico-pindárico que tem como finalidade conhecer a si mesmo e “tornar-te quem tu és, aprendendo quem és” (PÍNDARO, 2012, p. 220). Neste exercício imaginário que vamos realizar, vale ater-se à potencialidade que os símbolos oferecerem à educação do homem. A via simbólica, no entender do filósofo brasileiro, Mário Ferreira dos Santos (1959, p.219),

é um itinerário pelos caminhos ocultos, e podemos afirmar, sem temor de exageros, que a grandeza do homem está na sua capacidade de percorrer esse caminho e de não permanecer atônito ante a mera prisão dos sentidos, que não lhe deixam ver nem sentir senão a mera aparência, o mero fenômeno, que não é a única linguagem das coisas. Há uma voz que vem de mais longe, uma voz que as coisas falam e só o homem, quando ultrapassa a animalidade e alcança a plenitude humana, pode ouvir e entender. Há, assim, duas realidades, aquela que é dada aos homens e aos animais, e aquela que é dada aos homens, mas que nem todos os ouvidos são capazes de ouvir (SANTOS 1959, p. 219).

Em outras palavras, a via simbólica tende a despertar a consciência do homem para que ele intensifique a sua percepção da realidade, ou melhor, para que ele viva mais plenamente a realidade, possibilitando-lhe que recorde aquilo que ele já sabe, mas que foi esquecido ou encoberto por meio dos desvios formativos.

Com o propósito de trazer a realidade de volta aos olhos do seu público, Nietzsche (2011, p.57-58) aconselha-o a conectar-se a si mesmo no ato testemunhal que ele próprio, na inocência de sua juventude, experimentou. Por isso, direciona, com “boa fé”, a sua fala aos “ouvintes que adivinham imeditamente o que pode ser indicado, que completem o que for preciso calar e que, de uma maneira geral, precisem que se lhes lembre o que já sabem, e não que lhes seja ensinado uma coisa nova”. Em outras palavras, o filósofo alemão convida seu público para participar com ele de uma experiência formativa que tem como fundamento uma recordação originária daquilo que já sabemos.

Através da via simbólica, a primeira conferência busca despertar a memória daqueles que, escutando com a devida atenção, procuram recompor a educação de si mesmo. A memória, com o intuito de inflar no ouvinte “suas próprias esperanças” (NIETZSCHE, 2011a, p.57), apresenta-se como a capacidade “que possui o espírito de fixar, conservar e reproduzir, sob a forma de lembranças, as impressões experimentadas anteriormente [...]. Em sua significação mais ampla, a memória pode ser considerada como a conservação do passado no presente” (SANTOS, 1961, p.99). As várias memórias que vivificam cada instante

orientam e equilibram o nosso espírito. [...] Eis porque a memória é condição básica do desenvolvimento intelectual. Graças a ela, o trabalho da consciência se desenvolve com firmeza e sem interrupção, assegurando a unidade e o equilíbrio de toda a nossa vida interior (SANTOS, 1961, p. 104-105).

Com a memória ativada para a realização de um exercício simbólico na alta educação, Nietzsche (2011a, p.57) solicita aos ouvintes a seguinte atitude: “coloquemo-nos no estado de espírito de um jovem estudante”; não de qualquer jovem, mas um jovem inocente que mantém um estado de espírito tranquilo, sem preocupação e sem perturbação; e, por causa dessas qualidades espirituais, este jovem, evidentemente, diferencia-se dos demais que estão altamente agitados e tumultuados, em plena conexão com a moderna e contemporânea velocidade do ‘progresso’ humano. Os ouvidos que repousam na serena juventude podem, juntamente com a personagem ‘jovem Nietzsche’, testemunhar a conversa formativa de “homens admiráveis” e, com isso, direcionar para as alturas do espírito a sua própria

formação. Assim sendo, atentamo-nos para os sentidos simbólicos presentes na narrativa da primeira conferência.

1.2.1 A via simbólica: primeira parte da narrativa

Nietzsche (2011a, p.58, 59, 62) inicia a sua primeira conferência evocando uma lembrança de sua juventude. Quando jovem, ele e um amigo, ao **final de um verão** em uma viagem próxima ao **rio Reno**, compartilharam um “**estado de vigília**”. Em silêncio, olhando para a mesma direção, eles contemplaram um lugar, próximo a Rolandseck, chamado por Nietzsche de “**lugar solitário**”, ou mesmo de “solidão”. O pensador alemão narra que os dois jovens **amigos, coincidentemente**¹⁴, e sem uma prévia comunicação, tiveram a mesma ideia: “fundar uma pequena sociedade de colegas pouco numerosa, com o fim de dar uma organização sólida e obrigatória às inclinações que deveríamos criar no domínio da arte e da literatura”¹⁵.

Nesta breve apresentação da primeira conferência, são notadas cinco indicações simbólicas que merecem ser analisadas: ‘**a presença do rio**’, ‘**o fim do verão**’, ‘**estado de vigília**’, ‘**coincidência e amizade**’, ‘**lugar solitário**’.

Na primeira indicação, ‘**a presença do rio**’, as águas que fluem pelo rio permanecem no imaginário do ouvinte/leitor durante as cinco conferências de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*.

Acerca do aspecto simbólico da água, na referência ao rio, o filósofo brasileiro Mario Ferreira dos Santos, (1959, p.218) em seu *Tratado de simbólica*, compreende que: “A água, por tomar as formas que a contém, é o símbolo da matéria prima”, há na água “algo de sagrado, porque ela envolve os continentes e o mundo, e surge como um ponto de partida para todas as coisas”; “em Tales de Mileto ela é a origem de todas as coisas” (LURKER, 2003, p. 6). É ainda o símbolo “da vida, da morte e do renascimento”.

¹⁴ As palavras destacadas em negrito serão analisadas simbolicamente.

¹⁵ Esta ideia que tiveram o jovem Nietzsche e o seu amigo é uma alternativa válida também aos jovens de hoje. Esta ideia mostra a importância de o indivíduo não entregar a sua formação exclusivamente à máquina estatal. É importante que cada ser humano tome para si a responsabilidade de educar a si mesmo, uma vez que uma educação provinda do Estado não costuma considerar as inclinações naturais de cada indivíduo, logo, uma educação puramente estatal tende a prejudicar uma formação que busca fazer do homem quem ele é. Nietzsche (2011a), ao inserir os seus ouvintes nesta narrativa, convida-os a criarem possibilidades alternativas, sem o controle do Estado, para formarem-se a si mesmos. Para tal, o filósofo alemão sugere, simbolicamente, que a solidão (e também as verdadeiras amizades) pode ser para o homem a grande pedagoga de seu percurso autoformativo.

Tal definição evoca o famoso pensamento de Heráclito (1996) a respeito do rio, o qual não se pode entrar duas vezes, simbolizando o entrelaçar das instâncias da vida, da morte e de um novo nascimento. A presença do rio faz com que o homem se recorde da sua finitude, mas também de um ciclo eterno.

Vale notar também que o homem com o intuito de manter-se vivo tende a lutar contra a simbólica do rio que remete à contingência da vida humana, tal como fez Aquiles, no Canto XXI da *Iliada*, que lutou contra o rio Xanto, um deus que, na batalha entre gregos e troianos, busca favorecer os troianos. O Herói grego, depois de matar seus adversários, lançava seus corpos nas águas do deus (rio) Xanto que, por causa disso, ficou furioso com Aquiles, ordenando-o que livrasse as suas águas dos corpos de seus protegidos. Aquiles, porém, além de não obedecê-lo, inicia uma luta contra o rio, saltando

do barranco para o meio do rio que, por sua vez, com rápida corrente inchada se atirou contra ele, despertando todas as correntes com ímpeto. [...] De forma terrível se elevou sobre Aquiles a onda impetuosa; a corrente contra o seu escudo arrastou-o para trás; não era possível manter-se de pé. [...] o Pelida gemeu e olhou para o vasto céu: “Zeus pai, como é que nenhum dos deuses me ajuda nesta miséria e me salva do rio?” (HOMERO, 2013, p. 583, 584, 585).

Aquiles sabe que vai morrer e nas águas do rio luta, simbolicamente, para se manter vivo. Mas a morte é inevitável ao homem, ou, nas palavras de Sófocles (2005, p.25): “Só a morte, ele não encontrará nunca, o meio de evitar!”. O rio, em sentido heraclitiano, é a lembrança simbólica imediata do que somos e deixaremos em instantes de ser, para que, em nós mesmos, possamos renascer de outros modos.

Além disso, o rio traz ainda em sua característica uma ação purificadora. Este sentido depurativo do rio pode ser exemplificado a partir da mitologia do rei Midas e o seu toque de ouro. Na narrativa mítica, certa vez, Sileno desencontrou-se do deus Dioniso, e o rei Midas encontrando-o conduziu Sileno novamente à presença do deus que, contente com o retorno do amigo, ofereceu ao rei um presente: a oportunidade de lhe pedir um desejo, escolhendo qualquer coisa que desejasse. Midas, no entanto, escolhe o poder de transformar em ouro tudo o que ele tocar; o deus se lamentou por essa escolha ruim, mas atendeu ao pedido do rei. Com o tempo, Midas percebeu o absurdo de seu pedido, pois nem beber e comer podia mais, já que até o seu alimento, tocado por ele, virava ouro, tornando-se inconsumível. Foi assim que:

Aterrorizado, ergueu as mãos ao céu e suplicou: - Misericórdia, misericórdia, pai Dioniso! Perdoe a minha estupidez e livre-me deste mal terrível! Baco, o

deus amigável, ouviu as súplicas do tolo arrependido, desfez o encanto e disse: - Vá ao rio Pactolo e siga-o até encontrar a sua fonte. No sítio onde a água espumante brota do rochedo, mergulhe a cabeça na corrente fria. E assim, juntamente com o ouro, você estará lavando a sua culpa. Midas obedeceu a ordem divina e o encanto se desfez imediatamente (SCHWAB, 1996, p.102).

Midas parece concretizar a simbólica do rio em que vida e morte estão em atrito e a força do renascimento ocorre quando ele é purificado ao banhar-se no rio.

Algo semelhante ocorre na obra *A Divina comédia*. Dante (2016, 142-145, p. 483), autor e protagonista da história, depois de atravessar o inferno e o purgatório tendo como guia o poeta Virgílio, e prestes a ser guiado no paraíso por Beatriz (sua musa inspiradora), purifica-se nas águas dos rios Letes e Eunoé, esquecendo os seus pecados já expiados. Ao banhar-se nessas águas, torna-se puro, renascido e pronto para subir às estrelas, pois, como ele mesmo diz: “Refeito retornei da onda santa, como de novas folhas, ao rompê-las de sua remagem, se renova a planta: puro e disposto a subir às estrelas”.¹⁶

Enfim, sem perder a reflexão sobre a simbologia da ‘presença do rio’ e dando sequência à análise das demais indicações simbólicas, a segunda indicação trata do símbolo ‘**o fim de um verão**’. Segundo Lurker (2003), Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2018), o verão pode ser personificado pelo deus Apolo.

Além de ser conhecido como a divindade da beleza, do equilíbrio espiritual que traz consigo a ética délfica do conhece-te a ti mesmo, Apolo é também o deus da música, dos poetas, dos profetas e dos artistas, da vegetação, da família, da purificação (BRANDÃO, 2014) e, ainda, “o deus solar, o deus da luz” (CHEVAIER; GHEERBRANT, 2018, p.66), simbolizando, desse modo, o verão. Em seu culto, testemunhava-se “o caráter pacificador e ético” (BRANDÃO, 2014, p. 63, 64), pois é o conciliador das tensões humanas. Com as máximas “conhece-te a ti mesmo e [...] nada em demasia”, Apolo, o filho de Zeus, “revela aos seres humanos a trilha que conduz da visão divinatória ao pensamento”.

A partir da figura de Apolo, a simbólica do verão possibilita que o homem alcance a “perfeição espiritual” (BRANDÃO, 2014, p.64). Por ser o símbolo da “[...] suprema espiritualização; é um dos mais belos símbolos da ascensão humana” (CHEVAIER; GHEERBRANT, 2018, p.67). A força veranil, sob o ímpeto apolíneo, é moderadora e possibilita ao homem realizar-se harmonicamente. Em sentido heraclítico, a harmonia é a

¹⁶ Com isso, surgem algumas questões: qual a importância do rio no imaginário do ouvinte/leitor de Nietzsche (2011a)? Por que o autor começa a sua conferência levando para a memória do ouvinte a presença do rio? Mais adiante observaremos que o filósofo coloca o rio como símbolo central de sua narrativa. O rio, enquanto símbolo, purifica o homem, por isso é importante que sua presença simbólica seja contínua na formação humana.

“resultante da tensão entre os contrários, como a do arco e da lira, Apolo foi o grande harmonizador dos contrários” (BRANDÃO, 2014, p.64). Sua presença simbólica trata “da vitória sobre a violência, do autodomínio no entusiasmo, da aliança entre a paixão e a razão” (CHEVAIER; GHEERBRANT, 2018, p.67).

Vale ainda dizer, tal como descreve Nietzsche (2011a) em sua narrativa simbólica, que, na verdade, o encontro entre os jovens amigos ocorre no **fim do verão**. Sobre este aspecto, nota-se que

A sucessão das estações, assim como a das fases da lua, marca o ritmo da vida, as etapas de um ciclo de desenvolvimento: nascimento, formação, maturidade, declínio – ciclo que se ajusta tanto aos seres humanos quanto as suas sociedades e civilizações. Ilustra também o mito do eterno retorno. Simboliza, a alternância cíclica e os perpétuos reinícios (CHEVAIER; GHEERBRANT, 2018, p.401).

Inseridos em uma simbólica que ativa o contínuo nascimento, a contínua formação, a contínua maturidade, os ‘jovens amigos’ inclinam-se à experiência do terceiro indicativo simbólico: o ‘**estado de vigília**’.

Segundo Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.15), “O estado de vigília (desperto) é superior ao de sono, porque se vê com nitidez e clareza, serve de símbolo à iluminação do iniciado”. Por sua vez, o iniciado é aquele capaz de “tornar-se criança”, e o seu estado de espírito é “o símbolo dionisíaco da divina atividade criadora, da inocência criadora do que renasce, límpida, liberta dos limites. É a ingenuidade necessária, por exemplo, ao artista para poder criar”. O iniciado é aquele que despertou para o ato refinador da existência, e o desperto “é, na linguagem dos *mystos* dionisíacos (os iniciados nos mistérios), o símbolo daquele que alcançou a vida espiritual, a visão da luz e vê tudo iluminado, a *epiphaneia* (epifania) de *epi*, ‘em torno’, e *phaos*, ‘luz’ à volta, [...] ‘luz de Deus por todos os lados’”.

Parece que Nietzsche (2011a), por meio de sua paisagem simbólica e filosófica, ao trazer aos ouvintes/leitores a importância do estado de vigília, prepara-os intelectualmente para o exercício de uma reflexão mais iluminada, atenta e aprofundada, primeiramente sobre si mesmo e depois sobre os estabelecimentos de ensino.

Com os jovens amigos imersos na simbólica ‘estado de vigília’ é possível refletir sobre os dois últimos indicativos simbólicos desta primeira parte da narrativa nietzschiana: ‘**coincidência e amizade**’ e ‘**solidão**’. Os dois amigos, em silêncio e contemplando a solidão, chegaram ao mesmo pensamento.

Nietzsche (2011a) mostra que almas amigas são capazes de compartilhar do mesmo tempo e do mesmo lugar, pois os olhares, unidos pela amizade, participam da mesma vontade. A coincidência entre os amigos parece ter promovido a justaposição das almas e o pensador alemão parece provocar em seus ouvintes, e também a nós que estamos imaginando esta cena simbólica (e nos formando a partir dela), a vontade de encontrar, no itinerário da existência, almas amigas, e com elas tonificar o aspecto formativo que há nas instâncias da amizade.

Em sentido empedocliano, por exemplo, a amizade encontra-se em “uma componente cosmológica e ontológica. A amizade (amor) desempenha, juntamente com a discórdia (ódio), o papel de causa motriz dos quatro elementos” (REALE, 2014b, p. 16). A amizade, em torno dos elementos água, terra, fogo e ar, formaria, em Empédocles (1996), o quinto elemento que, na tensão com o ódio, seria capaz de unir os olhares para uma constituição mais refinada do homem,

pois ora um foi crescido a ser um só de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só, fogo e água e terra, e de ar a infinita altura, e Ódio funesto fora deles, de peso igual em toda parte, a Amizade dentro deles, igual em comprimento e largura; contempla-a co'a mente, e com os olhos não te sentes pasmos; ela entre os mortais considera implantada em seus membros, por eles pensam (coisas) de amor e obras ajustadas fazem de Alegria chamando-a pelo nome, e de Afrodite” (EMPÉDOCLES, 1996, p. 176).

Na narrativa de Nietzsche (2011a, p.62), os jovens amigos, sendo um deles o próprio autor, contemplando a “solidão”, unificaram a vontade de elevar-se espiritualmente. Nas instâncias da amizade formaram um só olhar, constituindo, em sentido empedocliano, as chamadas da alegria. Este duplo olhar, que na vivência da amizade/amor torna-se apenas um olhar em unidade, está bem representado no mito de *Orfeu e Eurídice*.

Na mitologia grega, Orfeu era casado com Eurídice e ambos se amavam, mas quis o destino que Eurídice, picada por uma serpente, viesse a falecer, descendo à mansão de Hades. Orfeu, que muito se lamentava, resolve “descer ao horrível reino das sombras, para convencer os habitantes dos Inferos a lhe devolver sua amante” (SCHWAB 1996, p.123), mas, antes, precisou suplicar à Perséfone, deusa dos mortos e esposa de Hades, que o deixasse entrar no reino das sombras. Perséfone acata a súplica, porém, com a seguinte condição:

ela só lhe pertencerá novamente se você não olhar para trás antes que tenham atravessado os portões dos inferos. Se você olhar para trás antes da hora, ela estará perdida para sempre! Então os dois começaram a subir, em silêncio, por aquele caminho escuro, rodeados pelos temores da noite. Orfeu, então, foi tomado de uma saudade insuportável e pôs-se a ouvir atentamente, para

ver se conseguia distinguir a respiração de sua amada ou o ruído suave de seu vestido – mas à sua volta tudo era silêncio. Dominado pelo medo e pelo amor, ousou olhar rapidamente para trás. Que desgraça! Eurídice, com os olhos tristes e cheios de amor fitos nele, recaiu nas agras profundezas. Desesperado, Orfeu estendeu os braços para ela, mas em vão. E Eurídice morreu pela segunda vez. (SCHWAB, 1996, p. 124).

Este mito direciona o olhar para a luz e mostra que coincidir o olhar para o mesmo horizonte espiritual não é tarefa fácil. Com o seu infeliz desfecho, o mito *Orfeu e Eurídice* revela a dificuldade de as almas amigas permanecerem conectadas, fitando o lugar que pode libertá-las. Convergir os olhares no elo da amizade implica ultrapassar o medo de estar só, para, depois, firmar amorosamente os dois olhares em um só.

Coincidir os olhares para o mesmo “**lugar solitário**”, ou para a mesma “**solidão**” (NIETZSCHE, 2011a, p. 59, 62), com o intuito de cultivar a liberdade da vida intelectual, tal como ocorreu com os jovens amigos da narrativa de Nietzsche, implica, primeiramente, sustentar e transfigurar o medo de estar sozinho. O encontro amigável com a solidão proporciona o florescimento do homem, pois “a solidão é o símbolo dessa liberação da alma” (SANTOS, in: NIETZSCHE, 2014, p.16).

1.2.2 A via simbólica: segunda parte da narrativa

Cinco anos depois de vivenciarem o encontro com a “solidão” (NIETZSCHE, 2011a, p.58-62), os jovens amigos, juntamente com uma associação de poucos colegas, resolveram voltar ao “lugar solitário” para cultivarem o espírito. O pensador alemão enfatiza aos seus ouvintes que os ‘jovens amigos’ retornaram para o lugarejo próximo ao rio Reno depois de **cinco** anos. Vale notar que a simbologia do número cinco significa “o símbolo da união, número nupcial segundo os pitagóricos; [...]. É ainda o símbolo do homem [...]. Símbolo do universo [...]. Símbolo da ordem e da perfeição. Símbolo, finalmente, da vontade divina, que não pode desejar senão a ordem e a perfeição” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.214), ou seja, vale interpretar que os jovens da narrativa nietzschiana estão em contínua busca pela perfeição humana (finalidade originária da educação). O retorno à solidão, **cinco** anos depois, ocorreu do seguinte modo:

Era um desses dias perfeitos, como somente o **fim do verão** pode oferecer, [...] **céu e terra irradiando numa harmonia** pacífica, onde se misturavam maravilhosamente o calor do verão, a **frescura do outono** e a intensidade do azul. Fantasticamente **vestidos de mil cores**, prazer que só o estudante pode tirar diante da tristeza geral dos trajes comuns, subimos num barco a vapor

que estava enfeitado em nossa **honra** e fincamos num ponto a **bandeira** da nossa associação. Nas duas margens do Reno, ressoava vez por outra o sinal de um tiro que devia, segundo nossas disposições, avisar da nossa chegada todos os ribeirinhos e, sobretudo, o nosso estalajadeiro em Rolandseck. Sem falar no ruidoso cortejo que formamos desde o desembarcadouro, para atravessar uma vila excitada pela curiosidade, nem nas pilhérias e os gracejos que nos permitíamos, e que não eram compreensíveis a todos; passo por alto o festim cada vez mais movimentado e mesmo desenfreado, e um incrível **espetáculo musical**, em cuja execução todos os convidados deviam, seja com seus exercícios de solo, seja com intervenções conjuntas, tomar parte, e que, na minha qualidade de conselheiro musical da associação, eu tinha antes ensaiado para dirigi-lo agora. Durante a execução do final muito desabrido e cada vez mais rápido, eu tinha já feito um **sinal** a meu amigo e, ainda antes do último acorde, que parecia mais um **uivo**, saímos e desaparecemos ambos pela **porta**: um **abismo** bramante se fechou, por assim dizer, atrás de nós (NIETZSCHE, 2011a, p.60).

Esse trecho da narrativa ‘filosófica e simbólica’ de Nietzsche (2011a) mostra a alegria de retornar, junto ao amigo e aos demais membros da associação, ao lugar em que as almas podem encontrar-se umas às outras. O filósofo alemão preenche de cores a imaginação do seu público, contagiando-a de graça. O desfecho deste pequeno trecho permite uma entrada para a fantasia, pois, repentinamente, o modo em que Nietzsche estava narrando é rompido, aparecendo na história, de modo extraordinário, uma porta e um abismo.

Neste trecho, merecem destaques as seguintes indicações simbólicas: ‘**fim do verão**’; ‘**céu e terra em harmonia**’; ‘**frescura do outono**’; ‘**vestidos de mil cores**’; ‘**honra e bandeira**’; ‘**música**’; ‘**sinal e uivo**’; ‘**porta**’; ‘**abismo**’.

Sobre o **verão**, já apresentado no tópico anterior, vale recordar que, simbolicamente, representa a força apolínea capaz de conduzir eticamente a ação humana. Por se tratar de um ‘**final de verão**’ foi também analisado a passagem das estações do ano que revela ao homem o elemento transitório e circular da vida, além de apontar-lhe para a necessária tarefa de amadurecer.

A cena narrada por Nietzsche (2011a) revela que, na transição do verão para o outono, **céu e terra** irradiam, aos olhos ativos da contemplação humana, uma perfeita harmonia.

Ao conceito de céu estão associadas noções astronômicas, astrológicas, cosmológicas e escatológicas. A oposição entre acima e abaixo é expressão de ordem espacial; a criação do mundo em si tem início com a separação do céu e da terra (- Cosmogonia). De cima vêm a luz que desperta à vida e a chuva fecundante. Os povos antigos enxergavam na abóboda celeste uma força natural em enlace com a terra, e que foi personificada com a divindade suprema [...]. ‘onde estiver o céu, estará Deus, pois o céu é Deus’ (provérbio do povo Ewe, Sudão). Por outro lado, há uma reificação do céu, pois surge como tenda dos pastores do mundo (mesopotâmico antigo) ou como manto de estrelas (persa antigo). Símbolos celestes do Egito antigo eram o falcão

protegendo a terra com suas asas (seus olhos são o sol e a lua), a vaca celeste (suas patas = colunas do mundo) e o escrínio dos deuses cujas portas eram abertas proferindo-se as palavras ‘que sejam abertos os portais do céu’. Na China antiga, a roda de oleiro era símbolo da atividade criadora do céu; [...]. Imagens bíblicas do céu são o pavilhão estendido pelo Senhor (Sl 103,2), a gaze de um véu (Is 40, 22), o luzir de um cristal (Ez 1, 22), um mar cristalino (Ap 4,6). A terra é o escabelo de Deus, enquanto que o firmamento é o seu trono (Is 66, 1; Mt 5, 34 s). Por meio da aparição dos anjos e do Ressuscitado, o céu de Deus, por si só invisível, assoma à realidade terrestre. (LURKER, 2003, p.129).

Diante das variadas formas culturais, o céu se põe como uma força, ou uma entidade, ou até mesmo como participação estética na vida dos homens, tal como o céu dos antigos persas que simboliza o “manto de estrelas” (LURKER, 2003, p.129). Na singular graciosidade de cada cultura, o céu, em termos simbólicos, tem uma presença real na vida humana capaz de interferir nas ações dos homens. A roda do oleiro da China Antiga, por exemplo, mostra que o símbolo celeste está conectado com a modelagem da terra, e, céu e terra unidos, ativam a criação humana. Nas diversas perspectivas, céu e terra parecem buscar-se um no outro continuamente. Na perspectiva cristã, por exemplo, o céu se põe como o trono de Deus, enquanto que a terra é o seu escabelo, ou seja, os pés de Deus estão na terra, e sua cabeça está no firmamento.

Isto parece ser condizente com a narrativa simbólica e filosófica de Nietzsche (2011a), pois a impressão que fica é a de que as personagens reúnem, simbolicamente, em seus espíritos, céu e terra. Com a terra mostram a sua intimidade quando refletem sobre as problemáticas dos estabelecimentos de ensino, e com as coisas celestes buscam elevar a sua formação nas camadas mais altas do espírito.

Do mesmo modo que o céu naturalmente busca vincular-se com a terra, o símbolo de terra também tende a encontrar-se com o céu, uma vez que a terra em “sua inesgotável fertilidade provém de uma eterna hierogamia (*hieros gamos*) com o céu ou divindade celeste” (LURKER, 2003, P.718). Céu e terra unidos provocam no homem o sentido espiritual de fertilidade, e o homem em sintonia com o céu, com a terra, e com Deus coloca-se à disposição da criação.

Neste horizonte, o filósofo alemão Martin Heidegger (2012, p. 129) mostra que da terra nascem os frutos e as flores, e com a dedicação do homem no ato de cultivar a terra, todo o sustento é dela gerado. Flora, fauna, pedras e águas, todos provindos da terra. O céu, por sua vez, flerta com o sol e mostra as fases lunares, ele é “o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvem e profundidade azul do éter”. De Deus, o

homem recebe as centelhas da graça, e delas “manifesta-se o Deus em sua atualidade”. O homem, no que lhe concerne, salva a terra¹⁷, acolhe o céu como céu, e aguarda a presença de Deus. Desta união, o homem faz da terra a sua morada.

É possível conectar a via simbólica narrada por Nietzsche (2011a) com o sentido heideggeriano de união entre céu, terra, Deus e homem, pois os símbolos que aparecem na narrativa do filósofo do martelo revelam que os jovens amigos estão em harmonia com todas as dimensões da vida. Nietzsche recorda, para o seu ouvinte, a importância dessa união, para que, ao chegar o momento de refletir sobre a problemática educacional, ele possa perceber mais facilmente se os estabelecimentos de ensino não estariam separando o que, naturalmente, tenderia a unir-se.

Mostrar a importância da união entre céu e terra, Deus e homem é também uma iniciativa de Nietzsche (2007; 2014) em *O nascimento da tragédia* e *Assim falava Zaratustra*. Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, o autor destaca o quadro *Transfiguração di Gesù Cristo* (1516-1520) de Rafael de Sanzio (1483-1520), mostrando a tensão presente entre as forças apolíneas e dionisíacas que tendem a harmonizar-se com a terra e com o céu:

¹⁷ O sentido atribuído para o verbo salvar significa “deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra” (HEIDEGGER, 2012, p.130).



FIGURA 1 - Rafael Sanzio – *Transfigurazione di Gesù Cristo* (1516-1520)

A obra do pintor italiano mostra Jesus Cristo transfigurando-se diante dos olhos humanos. O homem esquece facilmente que da terra nascem os frutos e as flores que dá cor à vida humana, por isso, a importância de evocar a iluminação celestial que faz o homem recordar desta potência criadora. A terra sem o céu seria incapaz de alegria, seria apenas a morada humana da suprema dor, trágicas agonias sem a possibilidade de leveza, incompatível com a graça divina. O céu, por sua vez, sem o sentido da terra e sem o homem para contemplá-lo, seria o retumbante sem ouvidos, a luz sem ser vista, o esplendor que não se sente e não se acolhe. Do mesmo modo, o homem sem Deus seria o puro esquecimento. Este quadro recorda a importância da união entre céu, terra, Deus e homem. Além disso, Nietzsche

(2007) direciona a atenção de seu leitor para a tensão simbólica que ocorre no quadro entre a claridade apolínea e a suprema dor dionisíaca.¹⁸

Inebriados da simbólica ‘céu e terra em harmonia’, os jovens também participam simbolicamente do próximo indicativo: ‘**frescor do outono**’. Nietzsche (2011a) relata, na ocasião da sua viagem de juventude, que verão e outono estavam maravilhosamente misturados.

Vale dizer que o outono é simbolizado por Dioniso (LURKER, 2003), sendo assim, Apolo (verão) e Dioniso (outono) estão, na paisagem nietzschiana, em harmonia, tal como harmonicamente é representado no quadro de Rafael de Sanzio.

Dioniso, que simboliza o outono, é “um deus essencialmente da videira, do vinho, do delírio místico e do teatro” (BRANDÃO, 2014, p.173); é ainda o deus criança, por isso, simboliza a arte de brincar e os brinquedos são “verdadeiros símbolos de iniciação, demarcando a idade infantil”. No aspecto teatral, Dioniso é associado à tragédia grega e ganha presença no uso da máscara cênica, sendo que “a máscara é o símbolo da transformação do homem em outro homem” (LURKER, 2003, p. 708/205); além disso, “a máscara representa a divindade na sua epifania e indica sua natureza insondável”. O deus do vinho, renascido de suas cinzas, simboliza também o frescor das almas jovens, pois sua “passagem pelas chamas constitui uma operação mágica, um rito iniciático, que visa a conferir um rejuvenescimento; especialmente, em se tratando de uma criança, o rito tem por objetivo outorgar virtudes diversas, a começar pela imortalidade” (BRANDÃO, 2014, p.173).

Ao interpretar o aspecto outonal (dionisíaco), à luz da narrativa de Nietzsche (2011), é possível dizer que o frescor do outono (Dioniso), ao ‘soprar a sua simbólica’ sobre as faces dos jovens, outorga-lhes uma de suas características: o sentido de imortalidade da alma, que, juntamente com os raios solares do verão (Apolo), conduz os amigos ao gosto de conhecerem a si mesmos.

Outro indicativo simbólico que intensifica o gosto pelo autoconhecimento é a simbólica ‘**mil cores**’. O filósofo-poeta revela que os ‘jovens amigos’ de sua história subiram alegremente no barco e estavam vestidos de mil cores.

Herler (2013) mostra que são muitas as possibilidades de combinar as cores e, a depender das combinações, o sentido simbólico se alterna. Inclusive, a autora mostra que as cores devem ser consideradas em relação ao contexto em que estão expostas.

¹⁸ Na página 178 da tese, no tópico 2.5 *Da sabedoria trágica à solidão criadora* atentamos para a análise que Nietzsche realiza do quadro de Rafael Sanzio, sobretudo para a questão da transfiguração.

No caso da narrativa nietzschiana, as ‘mil cores’, que vestem os jovens no “lugar solitário” (NIETZSCHE, 2011a, p.59), contrastam com as cores sorumbáticas que vestem os jovens dos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX. Com isso, o filósofo alemão indica, por meio da noção de cor, que estando distante de uma educação controlada pelo Estado, as possibilidades formativas (sob a perspectiva simbólica de ‘mil cores’) são ampliadas. Vale dizer que o sentido simbólico de cor

[...] é o choque entre a luz e as trevas, as côres revelam, ora o predomínio das trevas, ora o da luz. Chamam-se de cores quentes as mais luminosas, mais claras, e côres frias, as menos luminosas, as mais escuras, como o violeta. A cor clara é sempre alegre e a escura é triste. Sabe a psicologia que, no escuro, a circulação sanguínea diminui, enquanto na passagem de sombra para a luz, há mudança dessa circulação. Às sombras, às trevas ligamos esquematicamente o medo, o pavor, o terror, o confuso, etc. É das trevas que saem os perigos, enquanto da luz sai a vida, a criação a tranquilidade. Os momentos alegres os assimilados à luz, enquanto os momentos lutosos, tristes, acabrunhantes os assimilados às trevas (SANTOS, 1959, p.239).

No primeiro momento, recapitulando a passagem nietzschiana, poderia-se pensar que estando os jovens com vestes coloridas, automaticamente eles estariam radiantes, diferentemente do contexto escolar em que os alunos estão contaminados com a “tristeza geral dos trajes comuns” (NIETZSCHE, 2011a, p.60). Porém, na articulação entre as ‘mil cores’, estão inseridas as tensões entre sombra e luz, alegria e tristeza, medo e coragem, e assim por diante. Mesmo que o contexto narrado por Nietzsche indique um dia festivo e tipicamente alegre, as capturas obscuras da existência não estão aniquiladas, pois junto ao símbolo das ‘mil cores’ está integrada uma constelação simbólica, como o símbolo do rio, por exemplo, que, na sua peculiaridade simbólica, ativa, como mencionado anteriormente, o jogo entre a vida e a morte.

Mas não se pode descartar que a simbologia constituinte das ‘mil cores’ indica, para os jovens amigos, um caminho para a criação. Diferentemente dos estabelecimentos de ensino, em torno de um lugar solitariamente livre, os jovens amigos da narrativa de Nietzsche (2011a) podem exercer a intelectualidade utilizando-se da potência da criação que há no entrelaçamento das cores; e, no árduo trabalho de fortalecerem o espírito, podem despertar instâncias da consciência que até então estavam monocromaticamente entristecidas, adormecidas, escondidas ou esquecidas. Ou seja, há um contraste entre a liberdade multicolorida de formar a si mesmo na ‘solidão’ e a prisão monocromática do coletivismo que há nos estabelecimentos de ensino.

Junto à potencialidade alegre constitutiva das ‘mil cores’ estão os próximos indicativos simbólicos: **‘bandeira e honra’**. O barco que transporta os jovens a exercitarem a intelectualidade no ‘lugar solitário’ está todo enfeitado, inclusive com uma bandeira; todo este ornamento simboliza a honra para os amigos (NIETZSCHE, 2011a). A bandeira nesse contexto, sendo ela o símbolo da homenagem, da admiração, tem o papel de intensificar o sentido de honra (LURKER, 2003).

Para o filósofo francês André Conte Sponville (2011, p.284), a noção de honra coloca em tensão o heroísmo guerreiro e uma dimensão totalitária que estimula o “assassinato (os ‘crimes de honra’)”.

Nietzsche (2011a, p.59), ao que tudo indica, conduz o seu ouvinte para o sentido de honra como heroísmo, pois o instiga a aprofundar o conhecimento de si e a compartilhá-lo com os homens da cidade. Ou seja, o fato dos jovens amigos buscarem um “lugar solitário” para aprofundarem o conhecimento de si, não os dispensa de retornar à cidade (aos estabelecimentos de ensino) para compartilharem, ou tentar compartilhar, de suas descobertas.

Neste aspecto, um exemplo a ser imitado, no que se refere à honra, seria a personagem Zarathustra de Nietzsche (2014), pois ela, por meio de uma profunda experiência na solidão, acumula uma elevada sabedoria para, posteriormente, compartilhá-la com os homens da cidade. Vale dizer que a honra, enquanto ímpeto guerreiro, só é efetivada, segundo Pacheco (2009), na comunhão entre os homens e a sociedade.

Em sentido originário, a honra é compreendida “como um dos bens fundamentais conexos à vida social” e também “como consequência do processo de interiorização dos valores éticos” (REALE, 2014b, p. 128), ou seja, não só o homem é honrado por cultivar o autoconhecimento, mas toda sociedade com a qual ele partilha.

Nesta perspectiva, os jovens presentes na narrativa de Nietzsche (2011a) festejam a possibilidade de, cultivando a vida intelectual e cultural, compartilharem a noção de honra com os homens da cidade que ainda não perceberam a necessidade de transitar entre o falatório da cidade (dos estabelecimentos de ensino) e o silêncio formador da solidão.

Na cena simbólica arquitetada por Nietzsche (2011a), o sentido simbólico de honra opera em meio a um festejo da juventude e articula-se com o indicativo simbólico **‘música’**, pois a honra é apreciada enquanto um cortejo é realizado. Exaltados, os jovens, ao descerem do barco, entoam uma grande composição musical enquanto atravessam um vilarejo.

A música simboliza a “mensagem divina. Tons, tonalidades, formas e instrumentos musicais são como elos de ligação entre a harmonia do universo e a ordem no mundo, no Estado, na sociedade e na vida de cada um” (LURKER, 2003, p.466).

No cortejo experienciado pelos jovens, tendo como conselheiro musical o jovem Nietzsche, a música celebra a honra juvenil, e tem como finalidade a consagração à vida intelectual. Ao findar da apresentação musical, na realização do último acorde, o jovem Nietzsche transmite para seu amigo um sinal “que mais parecia um **uivo**” (NIETZSCHE, 2011a, p.60). Com este sinal, os dois amigos desapareceram por uma porta e, na sequência, um abismo se fechou atrás deles.¹⁹

O jovem Nietzsche e seu amigo comungam do sinal que faz lembrar um uivo. Atentos um ao outro, passam por uma porta e toda a participação simbólica parece intensificar para os dois jovens.

O uivo é uma vociferação característica dos cães, raposas e lobos, é um ato estridente de soltar a voz e, segundo Luker (2003), o uivo representa a morte. No contexto simbólico apresentado por Nietzsche (2011a) é possível interpretar o uivo, que na verdade não é um uivo, mas se parece com ele, como a participação em uma morte metafórica. É ‘como se’ os jovens amigos, ao atravessarem a porta e o abismo, morressem para se tornarem eles mesmos, porém de outro modo.

Na perspectiva de Santos (in Nietzsche, 2014, p.212), o uivo significa, ainda, a presença mística do cão pastor que “uiva à noite contra a serpente terrestre. É símbolo também de Dioniso”. Por sua vez, a serpente, representa o niilismo, o ressentimento, o pessimismo. Ela avança sobre o homem para injetar-lhe o veneno e retirar-lhe o sentido da vida, e o uivo do cão pastor avisa o homem desse risco, ativando nele a esperança dionisíaca contida no ato do renascimento.

Depois do sinal, os amigos atravessam uma **porta** e, atrás deles, fecha-se um **abismo**. As indicações simbólicas, ‘porta e abismo’, evocam (em uma primeira leitura) o sentido de fantasia, pois, de repente, surgem no meio de um festejo estes dois símbolos.

Segundo Tolkien (2017, p.39), a fantasia não envolve “primordialmente a possibilidade, mas sim a desejabilidade”, compreendendo que o desejo é “um complexo de

¹⁹ O sinal, segundo Lurker (2003) têm função de intermediário, ele seria a passagem da via racional para a via simbólica, e esta, por sua vez, possibilitaria o acesso primevo à realidade (SANTOS, 1959). Vale saber que os limites entre sinal e símbolo não são tão claros. A potencialidade simbólica se organiza por meio da concretude dos sinais que assumem a instância intelectual, enquanto que a simbólica desperta a camada intuitiva do homem. Por isso, um não ocorre sem o outro; a via simbólica, conectada aos sinais reais da vida concreta, é um convite à participação do simbolizado. Participar vem do “verbo latim *participare*, e de *participatio*, participação. Etimologicamente vem de *capio*, *capere*, que dá *cipere* e de *partis*, parte, *parte cipere*, sinônimo de *recipere*. Em seu sentido etimológico, participar é receber de outrem algo” (1959, p. 48, 66-67), porém, aquele que participa não recebe em totalidade (*totaliter*), mas recebe algo parcial (*aliquid*). A constelação simbólica ocorre em uma perspectiva rotatória, e depende do real encontro entre o participante e o participado. No ato de receber, o participante, inserido na via simbólica e partindo de sua perspectiva real, pode intensificar o seu espírito, pois “a participação pode ser vista como o facto de receber, e também como o facto de ser”.

muitos ingredientes, alguns universais, outros particulares aos homens”. Para Theobaldo dos Santos (1961, p.161, 164), o desejo compõe uma dimensão fisiológica da vontade; ela, por sua vez, revela “o poder que tem o espírito de se determinar, com consciência e reflexão, a uma ação de sua escolha. [...] Em suma, é pela vontade que o homem exerce o seu mais alto e mais nobre atributo – a liberdade”.

O desejo, juntamente com as necessidades, hábitos, interesses e instintos, forma as condições orgânicas e psíquicas do homem, e, conectado à vontade, o desejo pode influenciar a “inteligência, disciplinando a atenção, organizando o raciocínio, dirigindo a imaginação, controlando as associações, orientando, enfim, tôda a vida intelectual para que ela possa atingir a plenitude da sua capacidade criadora” (SANTOS, 1961, p.164).

Nesse sentido, interpreta-se que a condição fisiológica do desejo proveniente da fantasia nietzschiana atualiza-se na vontade dos ‘jovens amigos’ de tornarem-se (intensificar) quem eles são. A porta fantástica, que é atravessada pelos jovens, e o abismo, que se encerra atrás deles, simbolizam a ultrapassagem ou a transfiguração de um modo de ser para outro modo ser, ou ainda, simboliza o que Nietzsche (2011c) chama de vontade de potência que significa “a ‘essência mais íntima do ser’. [...] É o grande *Faktum*, a realidade mais real do ser, que é a suprema eficácia” (SANTOS, in NIETZSCHE, 2014, p.193). Ou então, a

vontade de potência é, assim, a vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. [...] No nível superior torna-se generosidade, vontade de ser e de consciência, vontade da posse total da existência e de si mesmo. [...] A vontade de potência é assim, para Nietzsche, um símbolo. [...] A expressão vontade de potência é puramente simbólica, repetimos (SANTOS, p. 104, in NIETZSCHE, 2011c).

Com a vontade de intensificar a vida e alargar a consciência, os jovens amigos atravessam a ‘porta’ fantástica. A porta simboliza “o local de passagem entre dois estados, dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas [...]. A porta se abre sobre um mistério” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 734, 735). Além disso, a porta tem um valor dinâmico, pois ela convida a psique humana a atravessá-la, este convite simboliza uma “viagem rumo a um além... A passagem à qual ela convida é, na maioria das vezes, na acepção simbólica, do domínio profano ao domínio sagrado”. A travessia da porta inaugura, em sentido simbólico, uma peregrinação sagrada ao homem.

Na tradição judaico-cristã, “a importância da porta é imensa, porquanto é ela que dá acesso a revelação; sobre ela vem se refletir as harmonias do universo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 735, 736). De acordo com o mistério da Redenção, a “[...] porta

verdadeira é Cristo. [...] a porta pela qual se chega ao Reino dos Céus: *Eu sou a porta, quem entrar por Mim, será salvo* (João, 10,9)”.

A porta evoca o sentido de transcendência e, para Santos (in Nietzsche, 2014, p.211), ela é o símbolo “do ponto que liga com a eternidade, com o divino”; aquele que passa pela porta simbólica encontra-se com o instante, e “deste pórtico instante segue-se uma longa estrada, estrada eterna, estendendo para trás de nós; há aí uma eternidade” (NIETZSCHE, 2014, p.212). No ‘instante’, a existência é novamente inaugurada, “em torno de cada ‘aqui’ gira a esfera do ‘acolá’. O centro está em toda a parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo” (2014, p.285). Por trás da ‘porta’, desse ‘instante’ que é inaugurado na existência, é fechado um ‘abismo’, que, por sua vez, é o

símbolo dionisíaco do ser dos seres, de onde no devir infinito, onde tudo se perde, de onde tudo vem (princípio e fim, alfa e ômega, símbolo também de Deus). O abismo é a vertigem do ser. O homem é uma corda acima de um abismo (*ein Seil über einem Abgrunde*), se cair, tombará no abismo, retornará ao ser de onde vem. Se ultrapassar, alcançará outra vida o Além-Homem” (SANTOS, notas de rodapé, in: NIETZSCHE, 2014, p.24).

Com este esclarecimento simbólico é possível interpretar que os amigos, ao passarem pela ‘porta’ e atravessarem o ‘abismo’, revigoraram o sentido da vida, por isso, estariam dispostos a tornarem-se o além-homem que, em sentido simbólico, “é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, [...] o Além-Homem é o transfigurador da existência” (SANTOS, in: NIETZSCHE, 2014, p.21). Ao passarem pela ‘porta’ e atravessarem o ‘abismo’, os amigos instalam-se, afirmativamente, na vontade de potência.²⁰

1.2.3 A via simbólica: terceira parte da narrativa

Depois da travessia do ‘abismo’, o filósofo alemão continua a narrar a formação dos jovens no “lugar solitário” (NIETZSCHE, 2011a, p.59), por meio de uma plena participação simbólica:

De repente, **a quietude silenciosa e reparadora da natureza**. As **sombras** já se alongavam um pouco, **o sol** brilhava, se bem que no **ocaso**, e o cintilar

²⁰ Vale ter em mente que essa história, mais que uma simples narrativa, é um convite a testemunhar com Nietzsche (2011) e suas ‘personagens’ (através do método ‘como se’ ou analogia da experiência) o valor que tem o ato de compor a própria formação. O filósofo alemão, ao inserir seus ouvintes (e leitores) como coparticipes desta autoeducação simbólica, instiga-os a buscarem e desejarem o grau mais elevado do amadurecimento humano, começando por unir aquilo que os estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX pareciam separar: Deus e homem, céu e terra, velho e novo.

das ondas **verdes do Reno** enviava um sopro leve para nossos rostos inflamados. Nossa cerimônia de **consagração** somente nos obrigava nas últimas horas do dia, e tínhamos por esta razão pensado em consagrar os últimos momentos de claridade a uma das várias ocupações solitárias que estava à nossa disposição. Estávamos então apaixonados pelo tiro de pistola e esta técnica foi mais tarde útil a cada um de nós em nossa carreira militar. O servente da nossa associação conhecia um **lugar elevado**, muito distante, que nos serviria de campo de tiro, e para lá ele já tinha levado nossas armas. Este sítio se achava na orla superior do **bosque** que recobre as baixas colinas situadas atrás de Rolandseck, um pequeno platô de solo acidentado e muito perto do lugar consagrado para a fundação da nossa associação. Perto da encosta do bosque, ao lado do nosso campo de tiro, se estendia uma pequena clareira que convidava a que nos sentássemos, pois se tinha daí por cima das árvores e das moitas, uma vista para o Reno: as curvas harmoniosas do Siebengebirg e sobretudo do Drachensfels fechavam o horizonte pelo lado de conjunto de **árvores**, enquanto que o Reno cintilante, que tinha nos seus braços a ilha de Nonnenwoerth, constituía ele próprio o centro desta perspectiva circular. Este era o lugar consagrado por nossos sonhos e nossos projetos comuns; era para aí que, à noite, queríamos, ou melhor, deveríamos nos retirar, se nos fosse dado terminar o dia no espírito da nossa lei. Não longe daí, num pequeno platô de solo acidentado, o poderoso tronco de um **carvalho** se desenhava **solitário** numa superfície, alíás, sem árvores nem moitas, e nas pequenas ondulações do terreno. Neste tronco tínhamos outrora, unindo nossos esforços, gravado um **pentagrama** bem visível, que as intempéries e as tempestades dos últimos anos tinham feito mais ainda intensamente ressaltar e que oferecia um bom alvo para nossos exercícios de tiro. A tarde acabava já, quando chegamos a nosso campo de tiro, e o nosso tronco de carvalho lançava uma grande sombra pontuda sobre a charneca descarnada. O silêncio era profundo. As árvores elevadas que cresciam a nossos pés nos impediam de mergulhar nosso olhar diretamente no Reno. O ruído seco de nossos tiros de pistola, repetido pelo eco, tinha nesta solidão um efeito muito mais impressionante; logo que tinha dado o segundo tiro no pentagrama, me senti agarrar violentamente pelo braço e vi ao mesmo tempo em que meu amigo tinha sido surpreendido da mesma maneira enquanto recarregava sua arma. Eu me voltei bruscamente e vi o rosto irritado de um **velho**, e ao mesmo tempo sentia que um cão robusto pulava sobre minhas costas. Antes que nós, eu e meu colega – imobilizados também por um segundo homem, um pouco mais **jovem** – tivéssemos retomado nosso folêgo e podido exprimir, de uma maneira ou de outra a nossa surpresa, o velho começou uma fala, cujo tom era violentamente ameaçador (NIETZSCHE, 2011a, p.61-62).

Desta parte da narrativa de Nietzsche (2011a), é relevante analisar os seguintes indicativos simbólicos: ‘**silêncio e a natureza**’; ‘**sombra, sol e ocaso**’; ‘**sopro e cor verde do rio**’; ‘**consagração**’; ‘**lugar elevado**’; ‘**árvore**’; ‘**bosque**’; ‘**carvalho solitário**’; ‘**pentagrama**’; ‘**velho e novo**’.

Ao passarem pela porta, os jovens amigos são tomados repentinamente pela “quietude **silenciosa** e reparadora da **natureza**” (NIETZSCHE, 2011a, p.60). O silêncio simboliza “um estado de realização que não necessita de qualquer manifestação falada” (LURKER, 2003, p. 648-649), é, também, o “símbolo do sigilo”. Por isso, interpreta-se que os jovens, capturados

por este silêncio intuitivo, onde a realidade se mostra claramente, sem a necessidade de se racionalizar sobre ela, comungam de segredos com a natureza.

Nietzsche (2011a) aproxima-se do sentido clássico de natureza, podendo ser compreendido como “o princípio do ser e da vida de todas as coisas” (REALE, 2014b, p.199). No prefácio de suas conferências, o filósofo alemão afirma que um dos problemas enfrentados pela educação moderna (e contemporânea) é o afastamento do sentido natural da vida humana. Conectados à ação reparadora da natureza, os jovens amigos podem, diferentemente dos alunos dos estabelecimentos de ensino, que se distanciam do movimento natural da vida, crescer espiritualmente.

Há, também, na paisagem simbólica criada por Nietzsche (2011a), o jogo entre **‘sombra, sol e ocaso’**. Para Lavelle (2014. P.29), a sombra é “inseparável da luz, é íntima, secreta, protetora. É pela sombra que a luz abriga o olhar de seu fulgor”, é no contraste entre a sombra e a luz que o homem amplia a sua inteligência.

O ‘sol’, por sua vez, apresenta-se em todos os ciclos culturais “como símbolo mais constante da divindade” (SANTOS, 1959, p. 211, 212). Em sentido cristão, no entender de São Francisco, o sol, chamado por ele de irmão, simboliza a imagem de Deus, uma preciosa beleza que possibilita a “fraternidade cósmica entre os homens e as coisas do mundo”.

Na dialética simbólica entre sombra e luz nasce o “símbolo do místico, um leve iluminar de luz sobre as trevas” (SANTOS 1959, p.242). O jogo místico entre a luz e a sombra realiza uma autêntica abertura à visita de Deus, uma vez que, místico “refere-se às relações com a divindade nos – mistérios” (LURKER, 2003, p.443-445). Os mistérios foram introduzidos “na filosofia por – Platão”, adquirindo “uma coloração intelectual”.

A pessoa iniciada nos mistérios compartilha dos segredos de uma “experiência cósmica” (LURKER, 2003, p.443), e tem como propósito realizar um ato de consagração, ou, iniciação intelectual com determinado grupo, como é o caso dos jovens amigos da narrativa de Nietzsche (2011a, p.59-60), que compartilham do “lugar solitário” com a finalidade de participarem da “cerimônia de consagração [...] nas últimas horas do dia”. A cerimônia dos iniciados nos mistérios desenvolve uma filosofia de vida “que conduz gradualmente a uma consagração plena, à visão do divino” (LURKER, 2003, p.444).

O indicativo simbólico ‘sol’, exposto na narrativa de Nietzsche (2011a), brilha, porém, no ‘ocaso’. Em sentido simbólico e filosófico, o ‘ocaso’ possibilita ao homem aprofundar-se na conversação filosófica, ele representa a

hora de todos os matizes que se transmudam [...]. É onde está toda a tragédia do presente. É o conhecimento trágico da agonia da tarde, da noite que vem, do dia que desaparece, das cores que morrem e se transformam em sua contemplação cósmica do Ocidente onde as luzes descambam. Do oriente vem a noite. Mas também vem as madrugadas empoeiradas de luz. Mas entre elas há a noite... Estamos num momento de revisão de valores. Nem todos têm consciência desse instante (SANTOS, p. 46, in NIETZSCHE, 2011c).

Neste horizonte, é possível interpretar que as personagens de Nietzsche (2011a) vivenciam um momento singular em que os valores humanos são revisitados e revisados. O ‘ocaso’ simboliza a árdua intimidade com a criação.

Na sequência, investigam-se os indicativos simbólicos ‘**sopro e o sentido da cor verde**’ do rio Reno, uma vez que, nas palavras do filósofo, “o cintilar das ondas verdes do Reno enviava um sopro leve para nossos rostos inflamados” (NIETZSCHE, 2011a, p. 60). O ‘sopro’ tem, “universalmente, o sentido de um princípio de vida” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.850) e, para o contexto da narrativa, implica saber que, simbolicamente, o rio soprava sobre as faces dos jovens amigos o princípio da vida.

A ‘cor verde’, por sua vez, simboliza a natureza, a criação, o renascimento, a vida, a revelação, é também “o símbolo da esperança. Símbolo do amor feliz, da alegria, da prosperidade [...]. É uma côr apaziguante, tranquilizadora” (SANTOS, 1959, p. 242).

Em sentido semelhante, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2018, p.939) revelam que o homem, quando íntimo “de sua solidão [...], reveste de um novo manto verde que traz de volta a esperança e ao mesmo tempo volta a ser nutriz [...]. O verde é o despertar das águas primordiais, o verde é o despertar da vida”.

Sobre a conjuntura simbólica exposta por Nietzsche (2011a), percebe-se que a ‘cor verde’, que cintila sobre águas do rio e ‘sopra’ sobre as faces juvenis, desperta nos jovens amigos uma força capaz de intensificar a vida, pois, o ‘verde’ origina-se nas primeiras centelhas da vida e, por isso, “esconde um segredo, [...] simboliza um conhecimento profundo, oculto das coisas e do destino [...]. Na tradição órfica, o verde á a luz do espírito que fecundou no início dos tempos as águas primordiais, até então envoltas em trevas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.941).

Em sentido alquímico, o ‘verde’ simboliza o recolhimento para o conhecimento de si, pois é em um recipiente verde que está guardado “o segredo dos segredos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 942), compreendido como o “sangue profundo”, ou, ainda, o sangue “dos filósofos”. Neste recipiente ‘verde’ “contém o sangue do Deus encarnado, no qual se fundem as noções de amor e de sacrifício que são as condições da regeneração

expressa pelo luminoso verdor do vaso, em que, crepúsculo e aurora, morte e renascimento, equilibrando-se, confundem-se”.

Diante desta abertura simbólica, é possível interpretar que os jovens amigos presenciam a sutileza da vida, pois, com ela, comunicam-se delicadamente, uma vez que estão permeados por tensões: vida e morte, dor e alegria, luz e sombra, alto e baixo.

O próximo indicativo simbólico a ser investigado é a noção de **consagração**. Os jovens amigos dedicam-se à consagração em dois momentos: no primeiro, consagram-se aos últimos instantes de claridade, além de uma ocupação solitária que seria o tiro de pistola. No segundo, a consagração institui, juntamente com os demais colegas da associação, o compromisso com a elevação da vida intelectual, espiritual e cultural. A primeira consagração trata-se de um exercício espiritual individual, e a segunda trata-se de uma dedicação coletiva, contribuindo para a elevação intelectual e cultural de si mesmo, mas também de um povo (NIETZSCHE, 2011a).

A consagração permite ao homem ocupar-se intensamente com algo misterioso capaz de revigorar o sentido de esperança, além de possibilitar um íntimo envolvimento com o destino, uma vez que sobre ele é dado a condição de purificar-se (LURKER, 2003).

Estando nas alturas, em um **‘lugar elevado’** que ficava na orla superior de um bosque, próximo ao lugar reservado à consagrado para a fundação da associação, os jovens ocupam-se de seus momentos solitários. Por **‘lugar elevado’** vale saber que significa o

símbolo de ascensão e de espiritualização, de assimilação progressiva àquilo que o céu representa: uma harmonia nas alturas. A altura não é só moralizadora, ela já é, por assim dizer, fisicamente moral. A altura é mais que um símbolo. Aquele que a busca, aquele que a imagina com todas as forças da imaginação, que é o próprio motor do nosso dinamismo psíquico, reconhece que ela é materialmente, dinamicamente, vitalmente moral (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.40).

O empenho dos jovens em elevar o valor da vida, de harmonizar-se nas alturas do espírito, ocorre simbolicamente entre as **árvores** de um **bosque**. Por cima das árvores, as curvas do rio “fechavam o horizonte pelo lado de conjunto de árvores, enquanto o Reno cintilante, que tinha nos seus braços a ilha de Nonnenwoert, constituía, ele próprio, o centro desta perspectiva circular” (NIETZSCHE, 2011a, p. 61)²¹. No alto das árvores, as personagens

²¹ Nota-se que o rio constitui o **‘centro’** da paisagem simbólica arquitetada por Nietzsche (2011). Por sua vez, a indicação simbólica **‘centro’** significa, antes de mais nada “[...] o princípio, o Real absoluto; o centro dos centros não pode ser senão Deus [...]. Segundo Nicolau de Cusa, o centro é a imagem dos opostos, ele deve ser concebido como um foco de intensidade dinâmica. É o lugar de condensação e de coexistência de forças opostas, o lugar da mais concentrada das energias” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 219). Com isso, e

avistam as curvas do rio, é como se os jovens, estando no alto delas, pudessem olhar a vida à distância, tendo para ela a vontade de abarcá-la em uma misteriosa unidade. Em sentido simbólico, vale dizer que

a árvore é o homem com suas raízes na terra, na animalidade, na matéria que o compõe, mas seus galhos se estiram para o alto, para o ar límpido, para o azul imaculado do céu. E, nesses galhos surgem as folhas que respiram o pensamento, e as flôres e frutos são os resultados de toda a criação humana intelectual [...]. A árvore é como a vida e como o ser humano, e há uma perfeição de que ambos participam, a vida. Mas, da árvore, saem, através dos galhos, novas vidas que repontam. É a árvore símbolo da vida coletiva, dos vários indivíduos ligados a um centro comum. A árvore traz a vida e a árvore salva (SANTOS, 1959, p. 231-232).

Como símbolo, a ‘árvore’ sintoniza o homem com o alto, com o azul do céu (a cor da distância, da vida intelectual e da fidelidade), ao mesmo tempo finca os seus pés na terra, na proximidade entre os outros homens. A ‘árvore’ ativa no homem o sentido de uma perfeita participação na vida. Além disso, o filósofo alemão mostra que as árvores do seu “lugar solitário” (NIETZSCHE, 2011a, p.59) estão posicionadas no alto de um bosque e “entre os germanos e celtas os bosques eram o santuário mais importante” (LURKER, 2018, p.274).

O ‘bosque’ simboliza um local sagrado “onde o ser humano pode estar muito próximo dos deuses” (LURKER, 2003, p.274). Nele está aberta a possibilidade do aparecimento da intimidade entre o homem e o ser divino, tal como ocorre no “bosque dos carvalhos de Zeus em Dodona” que “funcionava à base do farfalhar dos ramos de um carvalho gigante, árvore que lhe era sagrada” (BRANDÃO, 2014, p.633)²². Nota-se, também, que no bosque simbólico

retornando ao Nietzsche (2011), é curioso perceber que o filósofo oferece aos seus ouvintes (e leitores) o rio como o ‘centro’ para a elevação do espírito, é dele que tudo se origina. O rio simboliza o lugar de luta, de enfrentamento das intempéries da vida (HERÁCLITO, 1996; HOMERO, 2013), mas, também, no seu oposto, de deixar-se lavar, purificar-se pelas alegrias capazes de encher o homem novamente de esperança (SCHWAB, 1996; ALIGHIERI, 2016). Nesse aspecto, estando entre as árvores de um bosque, os jovens da narrativa nietzschiana, ao olharem para o rio, ativam em suas reflexões, além da simbologia de rio, a simbologia do ‘centro’. Se o rio é o centro da paisagem de Nietzsche (2011), logo, a concentração espiritual e intelectual estaria na real tensão de vida e morte, e na força reparadora do renascimento capaz de livrar o homem de suas impurezas.

²² A título de curiosidade, a literatura clássica traz exemplos de Dodona, o bosque de carvalhos de Zeus. Na *Iliada*, por exemplo, Homero (2013) faz menção à Dodona em duas passagens. A primeira ocorre no canto II, onde o poeta apresenta a origem dos guerreiros gregos, entre eles, Guneu que comandava os Enienses e os Perebos; estes habitavam o rico e fecundo solo de Dodona, o bosque de Zeus. Percebe-se a riqueza natural que circunda Dodona e, tal como o ambiente narrado por Nietzsche (2011), em Dodona também circulam águas de rios. Os guerreiros da *Iliada* “estabeleceram as suas casas na invernosidade de Dodona e habitavam a terra arável junto do desejável Titaresso, que verte no Peneu a sua corrente de lindo fluir, mas não mistura as suas águas com os redemoinhos prateados do Peneu, mas corre como azeite sobre as águas dele” (HOMERO, 2013, p. 156). A segunda menção à Dodona, o bosque divino, ocorre no canto XVI e mostra mais especificamente a relação entre homem e Deus. Aquiles reza a Zeus pedindo proteção ao fiel amigo Pátroclo que irá enfrentar Heitor, o herói troiano. Nesta passagem fica claro que Dodona é o bosque reservado ao deus do Olimpo, quando Aquiles olha

de Nietzsche (2011a, p.61) está presente um poderoso **carvalho** que “se desenhava solitário”. Mais que um simples carvalho, o filósofo destaca-o em sua solidão. Em termos simbólicos, o carvalho

é investido dos privilégios da divindade suprema do céu, sem dúvida porque atrai o raio e simboliza a majestade [...]. Indica solidez, potência, longevidade, altura – tanto no sentido espiritual quanto no material. O carvalho, em todos os tempos e por toda parte, é sinônimo de força: e essa é claramente a impressão que dá a árvore na vida adulta. Aliás, carvalho e força exprimem-se pela mesma palavra latina: *robur*, que simboliza tanto a força moral como a força física. O carvalho é, por excelência, a figura da árvore ou do **eixo** do mundo, tanto entre os celtas quanto na Grécia, em Dodona [...]. Foi ao pé de um carvalho que Abraão recebeu as revelações de Jeová: o carvalho desempenhava, portanto, ainda nesse caso, seu papel axial, que o tornava instrumento de comunicação entre o Céu e a Terra (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 195).

Considerada o símbolo da força, da longevidade e da perseverança, da comunhão entre céu e terra, a árvore ‘carvalho’ torna-se para a Alemanha do século XVIII o “símbolo do heroísmo” (LURKER, 2005, p.119). Talvez seja por isso que Nietzsche (2011a, p.59) tenha escolhido o “lugar solitário”, que é um lugar real (o lugar onde está o carvalho e o rio Reno), para abrir as suas conferências.²³

Se o rio é o centro simbólico da paisagem de Nietzsche (2011a), o carvalho, que se destaca solitário na paisagem simbólica, é o “eixo do mundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 195).²⁴

para o céu e reza: “Zeus soberano, que habitas Dodona! Ó Pelasgo, que longe habitas, regente de Dodona invernos! [...] faz com que se cumpra este meu desejo” (2013, p. 466-467). Na *Odisseia*, o poeta grego, também faz referência à Dodona no canto XIX, quando o herói Ulisses, disfarçado de mendigo, ao retornar à Itaca, seu lar, relata à Penélope, sua esposa, que o aventureiro Ulisses (ele próprio disfarçado), em determinada circunstância do seu retorno para a casa, dirigiu-se ao bosque de Zeus com o intuito de receber do deus do Olimpo conselhos para o seu regresso, em suas palavras: “para Dodona se dirigira, para lá ouvir do alto do carvalho do deus a vontade de Zeus sobre como poderia regressar à terra fértil de Ítaca depois de tão longa ausência” (HOMERO, 2011, p. 452).

²³ Outras personalidades históricas também inspiraram seu pensamento sob a presença do ‘carvalho’ nas proximidades de Rolandseck. É sabido que Johann Wolfgang von Goethe, Arthur Schopenhauer, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Friedrich Holderlin também buscavam neste lugar da Alemanha, sob a presença do carvalho, um tônico para o espírito. Schopenhauer, por exemplo, “despertou muito interesse pelas instalações de sua nova propriedade no Reno, nas proximidades da ilha de Nonnemwerth” (ECKERMANN, 2017, p. 351). O poeta Holderlin, por sua vez, em seu poema *Volta ao lar*, dedica suas linhas para este “lugar festivo” (WERLE, 2005, p.96) inclusive menciona a presença poderosa do ‘carvalho’: [...] solo da pátria [...], onde estão os milagres, lá onde o divino selvagem quebra do alto para a planície abaixo o Reno [...]. E as florestas, o verde das árvores sagradas, onde com vontade o carvalho se entrelaça com as tranquilas bétulas e faias. E onde nas montanhas um lugar amigavelmente me prende (HOLDERLIN in: WERLE, 2005, p.102).

²⁴ Mircea Eliade distingue o símbolo ‘eixo do mundo’ em três conjuntos solidários e complementares entre si: 1) no centro do mundo encontra-se a Montanha sagrada, e aí se reúnem o céu e a terra; 2) todo templo ou palácio e, por extensão, toda cidade sagrada ou residência real são assimilados a uma montanha sagrada e, assim, respectivamente promovidos a centro; 3) por sua vez, o templo ou a cidade sagrada e, assim, sendo o lugar por onde passa o *axis mundi*, são considerados como o ponto de junção entre Céu, Terra e Inferno. É igualmente no

O carvalho, como eixo do mundo, indica uma viagem axial, podendo ser realizada em sentido descendente, ou seja, “aquele seguido da atividade celeste” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.358); ou, em sentido ascendente, como confere “as etapas da viagem axial de Dante” que une “mundo subterrâneo, terra e céu, ou [...] terra, atmosfera e céu [...]. É ao longo do eixo que se eleva para os estados superiores aquele que chegou ao centro, ao estado edênico ou primordial”.

O eixo do mundo, enquanto força simbólica, coloca o homem em intimidade com a vida, momento em que toda a presença da realidade se lhe impõe, iluminando todas as esferas da vida humana, suas potencialidade e fragilidades. A simbólica do eixo do mundo é tão admirável que “[...] o próprio Platão considera o eixo do mundo como sendo luminoso e feito de diamante” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.358).

A complexa investigação do carvalho que desponta solitário na cena nietzschiana e que se desdobra no símbolo ‘eixo do mundo’, não se esgota. Ainda em sua narrativa, Nietzsche (2011a) revela que no tronco do carvalho solitário está desenhado um **pentagrama** em que os jovens amigos praticavam tiro ao alvo. Há, então, uma interconexão dos símbolos: carvalho, que significa força, conexão entre céu e terra, e ‘pentagrama’ –

Neste tronco tínhamos outrora, unindo nossos esforços, gravado um pentagrama bem visível, que as intempéries e as tempestades dos últimos anos tenham feito mais ainda intensamente ressaltar e que oferecia um bom alvo para nossos exercícios de tiro (NIETZSCHE, 2011a, p.61).

O pentagrama marca o tronco do carvalho desde o primeiro encontro que os ‘jovens amigos’ fizeram no lugar solitário, há “cinco anos” (NIETZSCHE, 2011a, p.65). A imagem simbólica mostra, com a passagem do tempo, que as linhas do pentagrama, que “é o símbolo do homem” (SANTOS, 1959, p.167), foram reforçadas no tronco do carvalho. Com isso é possível interpretar, a partir da união dos símbolos pentagrama e carvalho, que os jovens

centro do mundo que se eleva a árvore da vida. Observemos que as imagens de centro e eixo, na dinâmica do símbolos, são correlativas e não se distinguem senão conforme o ponto de vista: uma coluna vista a partir do topo é um ponto central; vista do horizonte, na perpendicular, é um eixo. Assim, o mesmo local sagrado, que sempre busca a altura, é consequentemente centro e eixo do mundo a um só tempo; e por isso será também o lugar privilegiado das teofanias. Muitas vezes, o centro do mundo é figurado por uma elevação: montanha, colina, árvore, ônfalo, pedra. Entretanto, vale a pena observar que esse centro, embora seja único no céu, não é único na terra. Cada povo – poder-se-ia dizer cada indivíduo – possui um centro de mundo próprio: seu ponto de vista, seu ponto magnético. Concebe-se este ponto como sendo o de junção entre desejo, coletivo ou individual, do homem e o poder sobre-humano capaz de satisfazer esse desejo, seja um desejo de saber, seja um desejo de amar, seja um desejo de agir. O ponto onde se juntam desejo e poder, este é o centro do mundo. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 220).

amigos estão sintonizados com o céu e a terra, além de estarem, com a passagem do tempo, amadurecidos espiritual, intelectual e culturalmente.

O número cinco revelado pelo pentagrama simboliza, ainda, a “penetração de ordem intelectual [...], do espírito elevado. [...] o cinco, que surge no símbolo do pentagrama, é uma indicação da vida e da inteligência” (SANTOS, 1959, p. 167/170-171). A potência quinária conduz o homem ao conhecimento do bem e do mal, como símbolo da inteligência, cerca a natureza humana “para conhecê-la e julgá-la”.

Imersos na simbólica do pentagrama (homem; vida intelectual) que se une à simbólica do carvalho (força; união terra e céu; intimidade com a realidade), os jovens amigos, enquanto praticam o tiro de pistola tendo como alvo o pentagrama marcado no carvalho, são superpreendidos por duas novas personagens: o filósofo e o seu discípulo. Incomodado pelo barulho realizado pelos jovens, o velho filósofo, acompanhado de seu discípulo, diz:

Imitem pelo menos hoje os pitagóricos, que tinham de se calar durante cinco anos, porque serviam a uma filosofia autêntica – e talvez vocês devam fazer o mesmo durante cinco quartos de hora, para servir à sua futura formação, com a qual vocês se preocupam de maneira tão urgente (NIETZSCHE, 2011a, P.68).

Com isso, Nietzsche (2011a) insere em sua narrativa uma nova tensão: ‘o **velho e o novo**’. Em sentido simbólico, a relação entre ‘velho e novo’ costuma manifestar um sistema de conexão contínua “[...] ou circular, o velho é sempre o pai (dominador, tradição, reflexão, soberano celeste, justiça), enquanto o jovem é o filho (dominado, subversão, intuição, herói, audácia)” (CIRLOT, 2005, p.325). Como “sinal de sabedoria e de virtude” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 934), o velho pode conduzir o novo a tomar consciência de si e de sua responsável participação no mundo.

No primeiro momento, os ‘jovens amigos’, frutos de uma geração que repele tudo o que é velho, não compreenderam o incômodo do velho filósofo e discutiram com ele, defendendo os barulhentos tiros que praticavam. Porém, aos poucos, os jovens começaram a perceber que o filósofo tinha coisas interessantes a serem pronunciadas e ensinadas, e, então, ‘velho e novo’ reconheceram-se entre si. Por reconhecimento entende-se enxergar no outro as “[...] minhas expectativas refletidas” (SCRUTON, 2017, p. 296). (2011a, p.65-66):

Os dois grupos permaneceram em silêncio, um diante do outro, enquanto a luz do crepúsculo vespertino se derrama sobre o pico das árvores. O filósofo olhava o sol, o acompanhante olhava o filósofo e nós olhávamos o nosso refúgio no bosque [...]. Ficamos algum tempo calados, separados em grupos opostos, uns ao lado dos outros; as nuvens da tarde se tornava cada vez mais

calma e agradável, escutávamos por assim dizer a respiração regular da natureza que, contente com sua obra-prima, concluía uma jornada perfeita (NIETZSCHE, 2011a, p.65-66)

‘Velho e novo’, abarcados pela serenidade do evento simbólico, contemplam as nuvens calmas que preenchem o “lugar solitário” (NIETZSCHE, 2011a, p. 59). As nuvens, por sua vez, simbolizam a “metamorfose viva, não por causa de alguma de suas características, mas em virtude de seu próprio vir-a-ser” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.648). As personagens, depois de uma tensão inaugural, respiram harmoniosamente entre si, sintonizando-se, também, com a respiração da natureza que concluía a sua jornada de forma perfeita.

Depois da reconciliação (o novo com o velho), as personagens cumprimentam-se umas às outras e separam-se. O filósofo e o discípulo sentam-se em um banco, e os jovens, ao acatarem o conselho do velho de exercitarem o silêncio pitagórico para fortalecerem-se a si mesmos em suas formações, afastam-se deles. Enquanto aguardam o momento da consagração à vida intelectual, sentam-se silenciosamente em um banco mais distante. Vale dizer que “O silêncio é um prelúdio de abertura à revelação” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.833) e, em silêncio, o ‘jovem Nietzsche’ põe-se a escutar:

Um banco distante no canto mais recolhido; estávamos lá quase escondidos: nem o filósofo nem seu companheiro podiam ver o nosso rosto. Estávamos sós; a voz do filósofo chegava apagada a nós, mas se tornava, entrementes, através do fremit das folhas e do zumbido de mil vidas que habitavam os cumes da floresta, uma música natural; ela tinha o efeito de um som, como um lamento monótono ao longe. Realmente nada nos vinha perturbar. Assim se passou um momento, durante o qual o pôr do sol empalidecia cada vez mais, enquanto se levantava sempre mais clara diante de nós a lembrança daquele empresa de nos cultivar que tínhamos projetado na nossa juventude. E parecia que éramos devedores de um extremo reconhecimento a esta estranha associação; ela não tinha constituído somente como um complemento para os nossos estudos ginasianos, ela tinha sido a sociedade pródiga, no marco da qual tínhamos inscrito também o nosso ginásio como um meio particular a serviço de nossa aspiração universal de cultura [...]. Perdido nestas reflexões quase religiosas sobre mim mesmo, estava quase a ponto de responder com o mesmo tom satisfeito à questão que tocava o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino, quando se impôs pouco a pouco a impressão de que a música natural que vinha de longe, do banco dos filósofos, perdia o caráter que tinha tido até então, e chegava a nós muito mais penetrante e clara. De repente, percebi que escutava, que prestava atenção, que prestava uma atenção apaixonada, que escutava com todos os meus ouvidos. Cutuquei com o cutuvelo o meu amigo, que talvez estivesse cansado, e lhe disse em voz baixa: ‘Não durma! Há algo aí que podemos aprender [...]’ (NIETZSCHE, 2011a, p.68-69-70).

Os jovens amigos experimentavam a solidão recolhidos em um banco distante, não podiam ser vistos pelo filósofo e seu discípulo, mas os jovens podiam escutar o sussurrar das palavras do velho mestre, que chegavam aos seus ouvidos com o agitar das folhas das árvores. O lugar solitário entoava uma música natural à escuta juvenil, à qual regulava seus corações. Tudo estava calmo. Com o empalidecer do sol, os jovens traziam à lembrança o projeto que arquitetaram para cultivar e elevar o espírito: refinar-se intelectual e culturalmente.

De repente, em meio às lembranças, quando o jovem Nietzsche iniciava a sua reflexão sobre os estabelecimentos de ensino, ele é tomado pelas palavras do filósofo. Percebendo a sutileza das palavras em torno da problemática da educação, o jovem Nietzsche achou importante despertar seu amigo, que parecia estar cansado, pois intuía que na conversa entre o filósofo e o seu discípulo tinha algo a ser aprendido. Por isso, o jovem Nietzsche enfatiza ao seu amigo: “Não durma!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 70).²⁵

1.3 TENTANDO COMPREENDER O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM O MUNDO

*Bendita seja a esperança, filha dos céus,
eterno cântico dos anjos.
(Camilo Castelo Branco – Joias do
pensamento brasileiro/Pandiá Pându).*

Antes de avançarmos para as problemáticas da educação brasileira e entendermos o motivo que nos levou a querer estudar a importância da solidão na formação humana, este tópico busca esclarecer, de forma breve, o que está acontecendo com o mundo, uma vez que a época em que estamos inseridos influencia profundamente o modo como os estabelecimentos de ensino funcionam.

Em *Assim falava Zarathustra*, o protagonista e mestre da solidão (Zarathustra) ensina continuamente aos seus discípulos (e leitores) a não perderem de vista a “[...] mais alta esperança!” (NIETZSCHE, 2014, p.65). Esta é uma orientação perene de Zarathustra a todos aqueles que se põem a escutar as suas palavras educativas. Para a personagem de Nietzsche, a esperança preenche a alma de liberdade, ou melhor, a esperança liberta a alma para a

²⁵ Este alerta que o jovem Nietzsche faz ao amigo, pedindo-lhe que fique atento às conversas entre o filósofo e o seu discípulo sobre os estabelecimentos de ensino, também serve para cada um de seus ouvintes (e leitores). Depois de experimentarem uma narrativa de formação, que proporcionou-lhes, por meio de uma via simbólica, uma experiência testemunhal pela alta educação, os ouvintes (e também nós, por meio do método ‘como se’) estão preparados, espiritual e intelectualmente, para entender ou buscar entender o que está acontecendo com a educação. A experiência simbólica serviu para despertá-los ontologicamente, apontando-lhes o caminho para uma verdadeira educação que une a máxima délfica ‘conhece-te a ti mesmo’ com a máxima pindária ‘torna-te quem tu és, aprendendo quem és’. Por isso, Nietzsche (2011a, p.70) enfatiza: “Não durma!”. Ou seja, uma vez desperto busque permanecer desperto, atento à realidade.

realização de si, compreendendo que “a liberdade não é o libertar-se de, mas o libertar-se para” (SANTOS in NIETZSCHE, 2014, p.66).

Nietzsche via na liberdade “um atributo divino [...]. A liberdade é uma conquista, uma longa conquista humana que nem todos atingem [...]. O homem que luta por ela é como a árvore da montanha. Ela se firma, açoitada pelas adversidades, e sua vitória exige uma luta” (SANTOS in NIETZSCHE, 2014, p.66).

Para Mário Ferreira dos Santos, o filósofo brasileiro que analisou simbolicamente a obra *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, a liberdade é, ela própria, a nossa mais alta esperança e, sendo ela uma conquista difícil, “sempre foi amada pelos fortes, pelos que são capazes da grande responsabilidade de ser livres” (SANTOS in NIETZSCHE, 2014, p.66). Para o pensador brasileiro, a modernidade²⁶ é a grande caluniadora da esperança, logo, da liberdade; e aos homens de hoje que sentem fortemente o peso dessa calúnia, Mário

²⁶ Segundo Leonel Franca (1957, p.139/141), em *Noções de História da filosofia*, por causa da “extrema variedade de sistemas e larga difusão das ideias não é possível dar à época moderna uma divisão tão rigorosa e objetiva”. Na tentativa de esclarecer o período moderno, o filósofo brasileiro assinala algumas características: a independência excessiva de qualquer autoridade; menosprezo completo da tradição científica; rompimento com o passado; construção de alicerces inteiramente novos; ênfase nas questões metodológicas, psicológicas e sociais; separação completa da teologia e uma hostilidade contra tudo o que é de cunho teológico; substituição da língua latina por uso das línguas vulgares. Para ele é possível dividir a modernidade em dois períodos: 1) Período anterior à Kant – (de Descartes a Kant), que vai de 1600 a 1770. Este período foi inaugurado por Descartes, “pouco depois que a reforma protestante proclamara o livre exame e a autonomia absoluta em matéria religiosa”. As correntes intelectuais predominantes dessa época foram o racionalismo de Descartes, do qual derivaram-se outros vários sistemas, e o empirismo de Bacon, que culminou em sensismo e materialismo. Nos séculos “XVII, triunfa o cartesianismo. No século XVIII, com Lock e Condillac assume o sensismo [...] na Inglaterra e na França ao passo que na Alemanha o racionalismo é ainda valorosamente defendido por Leibniz. Na evolução destes sistemas o caráter predominante é o dogmatismo em oposição ao período seguinte que é, sobretudo, crítico”. 2) Período posterior a Kant (De Kant até os nossos dias), que vai de 1770 até a atualidade. Este período intensifica a tendência crítica preconcebida por Descartes, explícita em Locke, acentuada em Hume através de Kant: “O criticismo inaugurado pelo filósofo alemão exerceu larga e profunda influência em quase todos os pensadores do século XIX”, por isso esse período é ainda mais difícil de compreendê-lo no seu todo, pois as “combinações individuais variam ao infinito; as filiações se entrecruzam em tramas complicadíssimas” (1957, p.173). Da filosofia de Kant desdobrou-se o positivismo e suas derivações: o materialismo e o evolucionismo. Na obra *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt (2014, p.31) afirma que a ruptura total com a tradição, característica fundamental da modernidade, é perigosa, pois “[...] sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado e nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem”. Sem a conexão com o passado, a modernidade prometia um mundo novo onde cada indivíduo tinha o direito ao progresso, o propósito era o de “[...] transformar a convivência social num verdadeiro paraíso terrestre” (FRANCA, 2019). Todavia, o que se viu foi a grande guerra de 1914 que “sacudiu até aos alicerces toda a arquitetura da civilização”. Hoje, a época contemporânea, marcada por um “dédalo confuso em que as mais desconstruídas correntes se cruzam em anastomoses inextricáveis” (FRANCA, 1957, p.225), participa de uma “história trágica dos desmoronamentos” da modernidade (FRANCA, 2019, p.16). Em outras palavras, a nossa época pode ser compreendida como um amontoado de ruínas, em que ora intensificamos a modernidade, querendo resolver a qualquer custo os problemas que nos aparecem e com isso produzindo novos problemas; ora infundimo-nos em um niilismo, querendo destruir o que ainda resta de altos valores; ora tentamos entender o que aconteceu e o que está acontecendo conosco. A nossa época, que mescla elementos da modernidade com aspectos contemporâneos, permite-nos tentar compreender o que está acontecendo com o mundo, e o nosso propósito, neste tópico, é justamente este: uma tentativa de compreensão.

Ferreira recomenda: “cuidado com aqueles que perderam a sua mais alta esperança e depois caluniam todas as altas esperanças”.

Em tempos de enfraquecimento da esperança humana (da liberdade), Zaratustra recomenda aos seus discípulos: “É tempo de que o homem plante a semente de sua mais alta esperança” (NIETZSCHE, 2014, p.26), e reforça, dizendo: “Que o vosso amor à vida seja amor às vossas mais altas esperanças, e que vossa mais alta esperança seja o mais alto pensamento da vida” (2014, p.72).

Com a importância da esperança (liberdade) ativada em nossa memória, uma vez que os destroços da modernidade (FRANCA, 2019) nos induz a perder a esperança, questionamos: o que está acontecendo com o mundo?

Vivendo em um espaço geográfico diferente, em uma cultura diferente e no século posterior ao de Nietzsche (2011a), o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos (2012), em sua obra *A invasão vertical dos bárbaros*, realiza um diagnóstico próximo ao realizado pelo filósofo alemão: ambos revelam que a cultura de seus respectivos países está enfraquecida moral e intelectualmente.

Para Santos (2012, p.13-14), há no mecanismo do mundo contemporâneo, sobretudo na sociedade brasileira, uma ‘força bárbara’, e, por isso, nociva, que luta contra o poder da criação, uma vez que o seu propósito é “estancar a capacidade criadora. O que o bárbaro quer é a horizontalidade tribal, a homogeneidade plana, o vale, o pântano, onde há lugar para todos os sapos e vermes”. Para o filósofo brasileiro, o termo ‘bárbaro’ corresponde ao “sentido do que não é civilizado, do que é inculto, do que combate toda e qualquer manifestação da cultura”.

Com isso, a questão sugerida anteriormente é intensificada: O que está acontecendo no mundo que vem provocando uma manifestação bárbara capaz de aprofundar a crise moral, intelectual e cultural do homem?

Leonel Franca (2019a, p.259), em *A crise do mundo moderno*, afirma que a civilização moderna, e sobretudo a contemporânea, oferece aos olhos humanos um doloroso espetáculo com vistas à “Crise de alma e crise de instituições; um abalo profundo que atormenta as consciências e desorganiza a convivência humana, em todos os seus graus – familiar, nacional e internacional”.

O mecanismo moderno, que inspira muito o mundo contemporâneo e é sustentado por correntes de pensamentos designadas por Franca (2019a, p.259-260) de “forças negativas”²⁷,

²⁷ O filósofo Leonel Franca assinala algumas correntes modernas, chamadas por ele de forças negativas da civilização, que impulsionaram a crise do homem moderno e contemporâneo. Segundo o autor: “Do laicismo

atingiu a personalidade e sociabilidade do homem, conduzindo-o para a desintegração de si, ou seja, “a civilização moderna perdeu a unidade e, com ela, o segredo da vida, da ordem e da paz”. Para o autor, a modernidade separou a matéria do espírito, rompendo com aquilo que dava a justa medida à vida do homem. Contudo, a natureza humana só pode encontrar-se com o segredo de sua expansão individual e social na união entre matéria e espírito: “A matéria divide; o espírito unifica. A matéria é princípio de separação e multiplicidade; o espírito eleva e universaliza”. Em outras palavras, a separação absoluta entre matéria e espírito “[...] acabaria na tragédia de um suicídio”.

No mesmo horizonte, para Mário Ferreira dos Santos (2017), em sua obra *Filosofia da crise*, o homem moderno e também o homem contemporâneo, devido às influências negativistas, distancia-se cada vez mais do sentido elevado da vida e, não obstante, inverte o senso dos valores, fazendo do trigo, joio e do joio, trigo; da montanha, vale e do vale, montanha, sendo este o motivo que o leva a intensificar o seu declínio moral, intelectual e cultural²⁸.

positivista como do comunismo marxista ou do terrenismo do super-homem nietzschiano, o espírito, o espírito real e verdadeiro, foi banido sem esperanças de volta. É a raiz do mal que sofremos” (FRANCA, 2019a, p.260). Das correntes citadas por Franca, salvamos, ao menos nesta tese, a filosofia nietzschiana, pois, diferentemente do que se costuma pensar: que Nietzsche rompe com as camadas do espírito e deposita toda a sua esperança na vida imanente (JULIÃO, 2007); entendemos, sob a condução simbólica de Mário Ferreira dos Santos nas notas que ele realizou em *Assim falava Zarathustra*, que o filósofo alemão é um grande defensor da união entre matéria e espírito, todavia a sua defesa ocorre de forma irônica, o que pode induzir a crer que ele é apenas mais um moderno materialista, que tem prazer em matar Deus. Inclusive a expressão ‘fidelidade à terra’, tão ensinada por Zarathustra aos seus discípulos, significa, como veremos no último capítulo, um esforço de unir-se simbolicamente com as dimensões vitais que se localizam no alto e no baixo da vida humana: homem e Deus; montanha e vale; céu e terra, etc. Concordamos com Franca que o homem moderno, a partir dessas teorias negativistas (com exceção de Nietzsche), “[...] não conta senão com bens econômicos e técnicas aperfeiçoadas para produzi-los. Mas bens materiais puros não podem constituir o cimento de uma convivência pacífica e fraterna. Quem os não possui deseja-os e deseja-os sempre mais; quem os alcançou esforça-se por excluir os outros de seu gozo. Um mundo regido só pelo apetite dos frutos da terra tende com todo o seu peso para um caos de ódios, de discórdias e de lutas fratricidas: *bellum omnium contra omnes*. Conflitos de egoísmos isolados, entrechoques de egoísmos coletivos. Homem contra homem, classe contra classe. Sobre a multiplicidade informe e confusa dos bens da matéria é mister que paire a força ordenadora do espírito: o direito com a universalidade dos seus preceitos, a justiça com a inviolabilidade de suas exigências, o amor com a generosidade de suas inspirações. Mas o materialismo só conhece o fato, ignora o direito; pode falar de matéria e força mas não tem definições para a justiça e a caridade. Uma sociedade onde o terrenismo absoluto lograsse chegar à totalidade de suas consequências acabaria na tragédia de um suicídio”.

²⁸ O Problema das correntes negativistas, que tornam a vida absolutamente material, é que elas não querem apenas negar as alturas do espírito, elas querem manter ativada a nomenclatura ‘altura’, todavia, chamando de coisas altas e elevadas aquilo que é baixo e vil. Ou seja, o problema não é com o termo ‘altura’, nem tampouco com as alturas das coisas, mas com aquilo que é essencialmente alto, Deus, por exemplo. Os negativistas, que rompem com “A realidade ontológica” (FRANCA, 2019a, p.259) e não apenas isso: inventam outra realidade como se fosse real, querem dominar as alturas, mas, por meio da inversão de valores, chamando de alto aquilo que todo homem, por natureza e por real acesso à vida e às coisas, sabe que é baixo, vil, imprudente, injusto, feio, desonesto, hipócrita, insensato, etc. As correntes negativistas prejudicam o olhar do homem para realidade, pois insere nele uma desconfiança onde desconfiar não seria necessário e uma não desconfiança onde desconfiar seria prudente, por exemplo: será que as escolas atuais estão, de fato, preocupadas com a educação? De tanto repetir uma narrativa negativista – a guerra do homem contra outro homem, a luta de classe contra outra classe, a disputa do sexo contra outro sexo, etc. – com o único objetivo romper com os altos valores da vida, o real torna-

O autor considera que a noção de crise sustenta essa atual condição do homem. A palavra crise é “de origem grega (*crisis*), significa separação, abismo e, também, juízo, decisão” (SANTOS, 2017, p.11); ela é própria da condição humana, portanto, não representa uma época histórica específica, mas, na concepção do Mário Ferreira dos Santos (2017) e também de Hannah Arendt (2014), Bauman e Bordoni (2016), Leonel Franca (2019a) entre outros, a crise é intensificada na modernidade e desdobrada aos homens de hoje.

A *crisis* é própria do homem, pois dela faz parte o devir que constitui o ser do homem. O devir, por sua vez, instaura no ato da existência “um separar-se” (SANTOS, 2017, p.11), ou seja, o homem deixa de ser do modo que era e passa a ser de outro modo; para isso, precisou enfrentar uma crise, um abismo, tomar uma decisão, e separar-se, distanciando-se do formato que até então o constituía, tornando-se ele mesmo, porém, de outro modo diferente do que era antes.

Se a crise é própria da constituição humana, por que o homem contemporâneo acentua a sua perplexidade diante dela?

[...] se o homem de hoje toma dela uma consciência tão aguda, não é por ter ela sobrevivendo inesperadamente, mas porque se agravou, porque os abismos foram escavados ainda mais, porque os vales cresceram, e os cumes das montanhas estão tão longínquos, que já se perderam por entre as nuvens, que marcam os perigos aparentes dos falsos horizontes. Por isso o homem de hoje pergunta: Estamos em *crisis*? Há uma salvação? (SANTOS, 2017, p. 12).

O filósofo brasileiro evita responder as questões elencadas na citação acima, mas revela que a *crisis* é a nossa realidade e “também a nossa impossibilidade” (SANTOS, 2017, 12), ou seja, se somos *crisis*, também não podemos, e, tampouco, “queremos ser ela. Meditemos: todo o existir finito é *crisis*, mas todo o existir, também, não quer ser ela, por isso todo o existir quer vencê-la, vadear o abismo, ultrapassá-lo, que é o devir, o constante transmutar-se de todas as coisas”.

A *crisis* é sempre vencida, ultrapassada pelo devir, que vence a sua finitude ao finitizar-se no eterno transmutar, mas que a afirma em cada instante, porque ela, deslocada daqui, aparece teimosa e inevitável, ali. Não podemos viver sem a *crisis*, e não podemos viver com ela. Mas podemos unir, por uma visão panorâmica, os cumes das montanhas, sem negar os vales, que, não esqueçamos, são também positivos, e nada adianta esquecê-los. E é a

se ficção e a ficção torna-se realidade, causando uma confusão na vida do homem que, não bastasse as dificuldades cotidianas da própria existência (doença, morte de entes queridos, burocracias, etc), precisa lutar contra espantalhos, como se fossem reais.

crisis que leva o homem à crítica. [...] a *crisis* é inevitável; mas por que crescem os abismos, por que se distanciam cada vez mais os cumes das montanhas? [...]. Como não haver *crisis* se cada vez nos separamos mais? Não somos nós os eternos coveiros da *crisis*? (SANTOS, 2017, p. 13-14).

O ser humano é constituído de crise, por isso, ela é contínua e inevitável para a existência do homem. No entanto, o homem que busca elevar-se espiritual e intelectualmente, estabelece uma luta para não distanciar-se cada vez mais dos cumes das montanhas, sendo este distanciamento o agente intensificador da crise do homem atual (SANTOS, 2017).

As ideias da modernidade, com a sua ênfase na retórica, em inverter os valores, convence os homens de que o vale e não mais a montanha é o lugar das alturas, em outros termos ensinam os homens a duvidarem daquilo que seus próprios olhos estão vendo. Com isso, os valores vitais são reestruturados não mais com base no que é eterno e duradouro, mas a partir das baixas proporções morais, culturais e intelectuais. Este desejo moderno incutido no homem atual, de querer as coisas do vale como se fossem as coisas da montanha, faz com que ele estanque a sua natural inclinação à altura da vida, aos altos valores constituintes da cultura humana (SANTOS, 2017).

Uma vez rompido com os altos valores, o discernimento do homem acerca da realidade fica turvo. O fato dele ceder aos encantos modernos que torna a altura das coisas um caminho aparentemente mais leve e fácil de ser alcançado, tem como consequência a desconexão de si, pois ele não exerce mais o ato de avaliar, mas apenas visa um conjunto de valores que prometeu-lhe o acesso à montanha. Renunciar ao exercício de valorar as camadas da vida por si próprio é o mesmo que desconectar-se de si mesmo, pois além de ser constituído de crise, o homem é também “o ser que valora e valoriza; ser que estima e escolhe. Prefere e pretere. Onde há uma preferência, há uma hierarquia; onde há hierarquia, há valores. Todo existir é um evidenciar de valores” (SANTOS, 2017, p.13).

Afastado do senso elevado da vida, o homem desvaloriza a sua existência e escava, aprofundando cada vez mais, o seu abismo. No entanto, além de renunciar ao papel de avaliador da própria existência, o que faz com que o homem, que vive nos destroços da modernidade, intensifique o seu abismo?

É a desesperança que cava abismos. E o homem desesperado, quando não mais espera o que esperava, precisa encontrar o que não tem. E o desespero, que está virtualizado no crente fiel, atualiza-se no homem que duvida. Cavam abismos os que duvidam. Mas, dirão, é possível crer mais? E pode, acaso, o homem deixar de crer? Ele procura uma crença no desespero, ele procura uma crença ao aprofundar o abismo, crença até no não crer mais em nada. E quando não crê e procura crer, fanatiza-se. Estamos, afirmam, na

época de maior descrença, mas numa época fanática e também irônica. Ou há loucos obstinados, ou irônicos, que de tudo sorriem. Ainda desespero. E essa desesperança trouxe a inversão dos valores mais altos, a inversão das hierarquias. E desde aí começou a avassalante marcha de ascensão dos tipos mais baixos (SANTOS, 2017, p.14-15).

Essa desesperança, organizadora dos baixos valores entre os homens que inverte o senso de hierarquia, é fruto dos fanáticos “substitutos de Deus” (SANTOS, 2017, p.15/26), ou ainda, os “assassinos de Deus”. Tomados pela desmedida negatividade diante dos altos valores, os ‘novos deuses’, também chamados por Mário Ferreira dos Santos e por Nietzsche (2011a) de especialistas, promovem a “autossuficiência dos medíocres” (SANTOS, 2017, p.15).

Os especialistas da modernidade, que muito influenciam os homens de hoje, julgam que “ser científico é ser materialista e ateu. Chegou-se a criar a impressão de que ciência e filosofia não podiam trabalhar juntas, e que a religião e a ciência eram polos contrários, uma do erro e da credence popular, e a outra, do saber epistêmico, culto, sólido” (SANTOS, 2012, p.56). Para eles, “a religião era apenas o campo bárbaro do conhecimento, e a ciência, o campo culto e civilizado”.

Os ‘assassinos de Deus’ invertem os valores consolidados do passado e debocham dos poucos homens que ainda conseguem capturar no passado centelhas para o altivo sentido da vida. Na convivência com os ‘assassinos de Deus’, “havia até filósofos que temiam dizer que o eram, e religiosos que já escondiam a manifestação de sua fé, porque o inteligente, o superior, era ser ateu, blasfemar contra Deus, fazer graças com as coisas santas” (2012, p.56/60). Todo o deboche acerca da cultura anterior “é recebido com prazer pelos bárbaros”. Os ciclos culturais outrora admirados

são abalados pelas doutrinas negativistas, que não se contentam apenas em pôr em dúvida, mas em negar peremptoriamente o que até então era aceito, admitido e venerado. Não para aí a ação negativista. Ela busca atingir, sobretudo os costumes, negando a validade ética a determinados atos e modo de proceder, e estabelecendo que outros devem ser preferidos, o que invade o campo das relações humanas e põe em risco o que até então mais aproximava os homens. Não é de admirar que períodos decadentistas e de alheamento aos princípios morais sejam os períodos em que os homens mais se afastam uns dos outros e que a atomização social aumenta a ponto de não haver mais possibilidade de compreensão entre dois seres humanos, que não podem mais ‘dialogar’, e assistimos ‘aos diálogos de surdos’, em que uns não entendem mais os outros. A barbarização revela-se aí, ameaçando abranger a totalidade da sociedade (SANTOS, 2012, p. 52).²⁹

²⁹ Esta reflexão de Mário Ferreira dos Santos evoca *As Nuvens* de Aristófanes (1964) em que mostra claramente a inversão dos valores, onde os deuses, outrora respeitados, passam a ser ridicularizados, onde o filho bate no pai

De certo modo, essa barbarização do homem moderno já estava condensada na provocativa sentença nietzschiana: “Deus está morto” (NIETZSCHE 2011d, p.13), que “significa o desaparecimento da dimensão da transcendência, a anulação total dos valores ligados a ela, a perda de todos os ideais” (REALE 2014a, p.25)³⁰.

Tal sentença não representa uma ode à descrença em Deus, tampouco um deboche com o rompimento da transcendência, conforme comemoram os especialistas negadores da vida, que, mal sabem eles, “[...] o ‘deus’ que eles concebem é uma caricatura, deformada pela imaginação” (SANTOS, 2012, p.61). No entanto, a máxima nietzschiana, ‘Deus está morto’, é uma constatação trágica da realidade, de que o homem moderno e atual aprofunda a crise de sua existência, ao buscar nas profundezas do abismo tanto a sua salvação, quanto os valores que regem a vida entre os homens. Inclusive, é possível constatar, por meio dos diagnósticos de Mário Ferreira dos Santos (2012) e Fausto Zamboni (2016), que do fundo desse abismo, onde transborda os valores invertidos, emergem as diretrizes político-pedagógicas que gerenciam os atuais estabelecimentos de ensino no Brasil³¹.

Neste cenário “assistimos a uma verdadeira especulação na baixa dos valores. Tudo quanto é menos valia é exaltado; a mediocridade é exaltada, o inferior é erguido” (SANTOS, 2012, p.146); também, a personagem de Nietzsche (2014, p.59), Zarathustra, confirma essa decadência moral, intelectual e cultural dos homens, dizendo: “Outrora o espírito era Deus; mas depois se fez homem, agora se fez plebe”.

Essa desesperança, que propulsiona a inversão dos valores, que atinge e busca sufocar o homem condenando-o cada vez mais às profundezas do abismo (e faz isso em nome das alturas do espírito), ativa nele as instâncias do niilismo, ou seja, para ele, “os valores supremos se desvalorizam” (REALE 2014a, p.20). Os pressupostos niilistas negam a verdade,

e ainda justifica o ato, onde ser injusto é melhor do que ser justo, onde mais vale culpar o outro do que olhar para a própria culpa, ou responsabilidade. Além disso, a peça *As Nuvens* mostra o perigo e o prejuízo que as escolas de uma sociedade corrompida moral, intelectual e culturalmente podem fazer para a alma humana. Nesse sentido, não seria o apontamento da corrupção da consciência, do espírito, da formação, da educação do homem, em *As Nuvens* de Aristófanes (1964), um prelúdio para o que Nietzsche (2011a; 2011b; 2014), em *Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino, Schopeunhauer educador, Assim falava Zarathustra*; e o que Mário Ferreira dos Santos (2012), em *A invasão vertical dos bárbaros*, apontam?

³⁰ Todavia, vale refletir que uma cultura sem Deus é a abertura para o ilimitável (inclusive para totalitarismos), ou seja, a ausência de Deus permite chamar de Deus até aquilo que não O é. Com ‘Deus morto’, o homem inventa ídolos (Estado, ciência, partido político, pessoas, ideologias, etc.) ou coloca-se a si mesmo no lugar de Deus. Mas como sabiamente demonstra Dostoiévski (2016), por meio de sua personagem Raskólnikov, em *Crime e Castigo*, a ausência de Deus na vida humana não se sustenta. O homem que enfrenta verdadeiramente a si mesmo sempre retorna para Deus.

³¹ É por isso, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, que a nossa tese busca na solidão a possibilidade de voltar os olhos aos altos valores da vida e, pelo que pesquisamos, a solidão pode fazer isso pelo homem.

o ser, o bem, negam o princípio primeiro e o fim último de todas as coisas, em suma, negam, em essência, Deus.

O niilismo é um movimento histórico universal, e, por isso, diferentemente do que se pensa, “não começa só onde o Deus cristão é negado, o cristianismo é combatido, ou onde se prega um ateísmo vulgar baseado no livre-pensamento” (REALE, 2014a, p. 25).

Todavia, na contemporaneidade o niilismo é intensificado, colocando o homem em profundo desespero e, conseqüentemente, tornando-o um niilista, negador dos altos valores e negador da vida; o niilista “declara a vida e o universo como totalmente insuportáveis” (TODOROV, 2018, p.44).

Para Reale (2014a, p.17), em *O saber dos antigos*, o niilismo é a raiz do mal. Os males espirituais que afligem o homem de hoje são conseqüências de um rompimento com os “[...] grandes valores que, na era antiga e medieval e também nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referências essenciais, e em ampla medida irrenunciáveis, no pensamento e na vida”. E, para o autor, Nietzsche foi o filósofo que compreendeu a fundo este mal que despontava no homem moderno e que assola o homem contemporâneo.

Nietzsche (2012, p.44), que se perguntava continuamente para onde foi *o Valor dos valores? Para onde foi Deus?*, previu, em *Fragmentos Póstumos 1887-1889*, uma época em que o niilismo seria acentuado, tornando a relação entre homens e valores algo temerário, ele diz:

Eu descrevo o que virá: a acessão do niilismo. Posso descrevê-la aqui, porque algo necessário está se dando aqui – os sinais desse acontecimento estão por toda a parte, só continuam faltando os olhos para esses sinais. Não elogio, nem repreendo aqui o fato de que ele virá: creio que há uma grande crise, um instante da mais profunda automeditação do homem: é uma questão de sua força saber se ele se restabelecerá daí, se ele se tornará senhor dessa crise: é possível... O homem moderno acredita experimentalmente ora nesse, ora naquele valor e o deixa, em seguida, cair: a esfera dos valores que sobreviveram e que tombaram fica cada vez mais cheia; o vazio e a pobreza em termos valorativos são cada vez mais sentidos; o movimento é impassível de ser detido – apesar de se buscar o adiamento em grande estilo – Finalmente, ele [homem] ousa uma crítica dos valores em geral; ele reconhece o suficiente para não acreditar mais em valor algum; o *pathos* se faz presente, o novo horror...O que narro é a história dos próximos 200 anos...

A previsão aterradora que fez o filósofo alemão, entre 1887 e 1889, acerca do advento de um profundo niilismo, retrata com muita precisão o horror das inversões dos valores que

estamos sofrendo. Segundo Mário Ferreira dos Santos (2012, p. 145-146), a chegada do niilismo, sentida por Nietzsche, deteriorou

[...] tudo quanto de maior havia criado a cultura. A nova escala de valores, que ascendera, era a inversão de tudo quanto o nobre (realmente nobre, e não apenas o cortesão) havia criado. O que se entronizava era a vulgaridade, valores vulgares, o sangue fermentado e borbulhante, o homem do pântano, cuja voz é um gorgulhar. O niilismo avançava [no tempo de Nietzsche] a passos largos, e os niilistas, sem o saber, lutavam para destruir não o que estava errado e falso, mas, sobretudo, o que ainda havia de digno e elevado. Nietzsche não era um saudosista, nem queria retorno que julgava estúpidos. Anelava, sim, avançar, ultrapassar o próprio homem. Queria que se considerasse o que até então se havia realizado de mais alto apenas como uma promessa de superações maiores. O que teria de vir era o super-homem. Mas o super-homem não era uma nova espécie. Era o grandioso ainda não atualizado, [...] apenas alguns espécimes humanos, em alguns aspectos, haviam atingido de leve esse estágio. Ele também denunciou, e sua denúncia é atual. Os acontecimentos no século XX se precipitaram com tal velocidade, que as profecias de Nietzsche começaram a realizar-se logo. A sua denúncia era verdadeira e comprovada pela realidade. Os fatos testemunhavam a seu favor. Contudo, o super-homem não veio. Vieram sim, homens cruéis que julgavam que a humanidade conheceria a sua superação através da brutalidade e não do amor; através das paixões à solta e não pela purificação do entendimento; através da vontade desabrida e concupiscente, e não pela liberação livre e justa; através do ódio desencaminhado, e não pelo amor. E assistimos, então, ao que assistimos: um pesadelo de tigre...

O fato de muitas das ideias modernas intensificarem nos homens de hoje o niilismo, não significa que elas não possam oferecer-lhes caminhos alternativos para a realização de uma alta cultura, de uma alta educação. É importante esclarecer que não se pode desprezar o moderno simplesmente pelo fato de ser moderno. “Aqueles aferrados ao antigo, que repelem tudo quanto é moderno, incriminando-o de falso, cometem o mesmo erro que aqueles que julgam que tudo que é moderno é uma superação do antigo” (SANTOS, 2012, p. 12). Há, também, para os homens de hoje (modernos e contemporâneos)

[...] uma fonte de fé e esperança no mundo. Se o espetáculo atual parece contristador, uma boa análise revela que esse desespero já é um desesperar do desespero e anuncia muita positividade para atualizar. Há campo aberto para realizar obras extraordinárias [...]. Há muita fé a desabrochar. E há muitas mentes prontas para as grandes afirmações. É mister que os que sentem a necessidade de realizar algo de positivo e construtivo procurem seus companheiros e afins, e unam-se a eles para fazer alguma coisa. Se há esperanças que se abatem e provocam em nós o desabrochar de desalentos que nos parecem invencíveis, será um erro deixarmos-nos entregues ao desespero, sem aguardar que brilhe outra vez em nós uma luz de esperanças nos altos valores. (SANTOS, 2012 p.61).

Diante da crise do homem contemporâneo que, inclusive, adentra nos estabelecimentos de ensino do Brasil, Mário Ferreira tem um ímpeto de fé, vislumbrando que mais uma vez os homens se recordarão da alta esperança (liberdade), dos altos valores. Porém, ao direcionarmos o olhar à educação brasileira, temos a impressão de que a esperança acena timidamente para ela. Para saber se esta impressão é verdadeira ou não, atentaremos aos indícios que a própria realidade educacional brasileira oferece para a nossa compreensão.

1.4 O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM A EDUCAÇÃO BRASILEIRA?

*E os que cá me cativaram
São poderosos afeitos
Que os corações têm sujeitos,
Sofistas que me ensinaram
Maus caminhos por direitos.*

*Destes o mando tirano
Me obriga, com desatino,
A cantar, ao som do dano,
Cantares de amor profano
Por versos de amor divino.
(Luís de Camões, Babel e Sião – Poesia
Lírica).*

1.4.1 Dados estatísticos sobre a educação no Brasil

Recentes pesquisas mostram que a educação brasileira, mesmo com tantas reformas, investimentos e projetos recebidos nas últimas décadas, encontra-se entre as piores do mundo³². O *Relatório econômico OCDE: Brasil* (2018, p.30), por exemplo, aponta que os gastos públicos em educação no Brasil ultrapassam os gastos de muitos países, no entanto, o desempenho educacional não é eficiente. O setor público gasta 5,4% do PIB em educação,

³² Esta tese não tem o propósito de recusar os investimentos econômicos dados à educação, mas apenas mostrar que uma boa educação não depende, exclusiva e necessariamente, dos altos investimentos econômicos, como se mais investimento implicasse, automaticamente, melhoria na educação. O problema é que atualmente tendemos a associar o alto lucro com uma boa educação e muitas vezes, sem perceber, transferimos para a ciência econômica (e o dinheiro em si) a responsabilidade de alfabetizar e de educar alguém, ou seja, do mesmo modo que Rousseau influenciou a transferência do papel de educar alguém para a política (ARENDRT, 2014), atualmente, os especialistas da educação transferem para o dinheiro (algo inanimado) a responsabilidade de educar. A educação se constrói na relação íntima do professor com a alma do aluno, coisa que o mecanismo atual de educação tende a recusar (BLOON, 1989; NUNES, 2019). Vale conferir a tese do pesquisador americano Joel Spring (2018), em seu livro *Como as corporações globais querem usar as escolas para moldar o homem para o mercado*, onde ele mostra a influência que a economia exerce sobre a educação contemporânea, desde as décadas de 1940 e 1950. O autor constata que a educação tornou-se um mero instrumento para elevar a economia dos países, deixando de lado o sentido mais elevado da educação que é dar condições (linguísticas, científicas, matemáticas) para que o aluno, em processo contínuo de amadurecimento, torne-se quem ele é.

acima da média dos países da Organização para a Cooperação e desenvolvimento Econômico (OCDE) e da América Latina, “No entanto, enquanto a Colômbia, o México e o Uruguai gastam menos por estudante do que o Brasil, esses países apresentam melhor desempenho nos testes PISA da OCDE”.

Para o professor de economia Renan Pieri, com base nos dados da OCDE do ano de 2018, “A questão não é se gastamos muito ou pouco, a questão é: dado o que gastamos, temos um retorno adequado? O que se vê é que não. Muito abaixo do que se esperaria para o nosso nível de gastos” (FUNDACRED, 2019).

A versão atualizada do Tesouro Nacional (2018, p.2) mostra que a despesa federal em educação nos períodos de 2008-2017 quase dobrou a sua participação, passando de 4,7% para 8,3%. Em proporção ao Produto Interno Bruto (PIB) ocorreu uma expansão de 1,1 para 1,8%, o que significa um crescimento de 91% no período 2008-2017. Atualmente o Brasil investe em educação pública cerca de 6,0% do PIB, valor superior à média da OCDE (5,5%) – que engloba as principais economias mundiais – “[...] e de pares como Argentina (5,3%), Colômbia (4,7%), Chile (4,8%), México (5,3%) e Estados Unidos (5,4%). Cerca de 80% dos países, incluindo vários países desenvolvidos, gastam menos que o Brasil em educação relativamente ao PIB”. Contudo, mesmo com um investimento razoavelmente alto em comparação com outros países, o Brasil tende a ficar entre os últimos colocados quanto ao rendimento escolar, ou seja, “Apesar da forte pressão social para a elevação do gasto na área de educação, existem evidências de que a atual baixa qualidade não se deve à insuficiência de recursos”. Por exemplo, os dados da OCDE de 2015 mostram que o Brasil, dedicando 5,7 do PIB em educação alcançou a 63ª colocação, enquanto que o Japão, investindo 3,3 do PIB conquistou o terceiro lugar (FUNDACRED, 2019).

O último resultado que tivemos acesso sobre o desenvolvimento educacional foi do Programa de Avaliação Internacional de Estudantes/PISA do ano de 2018. Esta avaliação mostra que de 79 países analisados, o Brasil alcança a 66ª posição em ciências; a 70ª em matemática; e a 57ª em leitura. Apenas 2% dos estudantes brasileiros avaliados (estudantes de ensino médio) alcançaram níveis altos de compreensão em leitura, ou seja, 2% são capazes de ler textos longos com ideias abstratas (BBC, 2019; MEC, 2019; PISA, 2018). A pesquisa de 2016, do PISA, aponta que o Brasil ficou em 66ª posição em matemática, 63ª em ciências, e 59ª em leitura, sendo que, nesta pesquisa, foram avaliados 70 países (MORENO, 2016).

Outra avaliação relevante para diagnosticar o andamento da educação brasileira é realizada pelo INAF – Indicador de Alfabetismo Funcional. Esta pesquisa, diferentemente do PISA que avalia os estudantes de 15 anos de idade, mede os níveis de alfabetismo da

população brasileira, ou seja, avalia a proficiência na língua portuguesa de pessoas entre 15 e 64 anos. As pesquisas do INAF são realizadas desde 2001, e, curiosamente, o número de pessoas alfabetizadas plenamente mantém basicamente uma variação de 4%, para mais ou para menos. Por exemplo, os dados do INAF de 2016 (IPM, 2016) apontaram que apenas 8% da população brasileira eram proficientes na língua portuguesa. Enquanto que os dados do INAF de 2018 (IMP, 2018) mostram que 12% da população são proficientes na língua portuguesa; ou seja, em dois anos houve uma ‘melhora’ de 4%. Mesmo assim é espantoso para um país ter apenas 12% de sua população proficiente na língua materna.

Ainda sobre o último INAF, de 2018, vale notar que, dos que concluem o ensino médio, 13% são proficientes na língua portuguesa, e no ensino superior apenas 34% são considerados proficientes (IPM, 2018). Além disso, dos 66% formados no ensino superior que não são proficientes na língua portuguesa, 4% são analfabetos funcionais, significando, pela escala do INAF, a somatória do analfabeto mais o alfabetizado rudimentar (IPM, 2018)³³. Ou seja, se no ensino médio apenas 13% são proficientes na língua portuguesa, quer dizer que o Estado brasileiro (de)forma 87% de brasileiros que não dominam sua própria língua, e, no ensino superior, se 34% são considerados proficientes na língua portuguesa, logo, 66% dos formados não têm o pleno domínio da sua própria língua. Isso perpetua um ciclo vicioso, o que é preocupante, pois muitos dos que se formam, e não entendem as sutilezas da língua materna, tornam-se ‘educadores’ de outras pessoas.

A proficiência na língua está diretamente relacionada com a prática da leitura (ZAMBONI, 2016), assim sendo, como indica a pesquisa realizada pelo Instituto Pró-Livros, no ano de 2016, chamada *Retratos da leitura no Brasil*, 44% da população não lê e 30% nunca comprou um livro (RODRIGUES, 2016). Neste horizonte, os estudos do Banco

³³ A escala de proficiência do INAF é dividida em cinco grupos: analfabeto, rudimentar, elementar, intermediário e proficiente. O analfabetismo funcional indica a somatória do grupo analfabeto, que “corresponde à condição dos que não conseguem realizar tarefas simples que envolvem a leitura de palavras e frases ainda que uma parcela consiga ler números familiares (de telefone, preços, etc.)”, com o grupo rudimentar, que “localiza uma ou mais informações explícitas, expressa de forma literal, em textos muito simples (calendários, tabelas simples, cartazes informativos) compostos de sentenças ou palavras que exploram situações familiares do cotidiano doméstico. Compara, lê e escreve números familiares (horários, preços, cédulas/moedas, telefone) identificando o maior/menor valor. Resolve problemas simples do cotidiano envolvendo operações matemáticas elementares (com ou sem uso da calculadora) ou estabelecendo relações entre grandezas e unidades de medida. Reconhece sinais de pontuação (vírgula, exclamação, interrogação etc.) pelo nome ou função”. Por fim vale saber que o proficiente, apenas 12% dos brasileiros, “Elabora textos de maior complexidade (mensagem, descrição, exposição ou argumentação) com base em elementos de um contexto dado e opina sobre o posicionamento ou estilo do autor do texto. Interpreta tabelas e gráficos envolvendo mais de duas variáveis, compreendendo elementos que caracterizam certos modos de representação de informação quantitativa (escolha do intervalo, escala, sistema de medidas ou padrões de comparação) reconhecendo efeitos de sentido (ênfases, distorções, tendências, projeções). Resolve situações-problema relativos a tarefas de contextos diversos, que envolvem diversas etapas de planejamento, controle e elaboração, que exigem retomada de resultados parciais e o uso de inferências” (IPM, 2018, p.21-22).

Mundial (2018) destacam que o Brasil levaria 260 anos para sanar a baixa proficiência na língua portuguesa, ou seja, 260 anos para alfabetizar plenamente os seus cidadãos.

Além dos 260 anos necessários para sanar o problema da cultura brasileira em relação ao domínio linguístico, os estudos do Banco Mundial (2018) avaliam, também, que o Brasil levaria 75 anos para resolver a deficiência na aprendizagem de matemática.

Neste âmbito, os dados do Sistema de Avaliação da Educação Básica – SAEB mostram que de dez alunos que concluem o ensino médio nas escolas brasileiras, sete alunos têm nível insuficiente em português e matemática. Diante da situação exposta, Rossieli Soares, que foi ministro da educação em 2018, considerou: “o ensino médio está falido, corre o risco de chegar ao fundo do poço e não está agregando conhecimento aos alunos” (FOREQUE, 2018).

Outro estudo sobre a educação brasileira mostra a diminuição do Quociente de Inteligência – QI. Os pesquisadores Jakob Pietschnig e Martin Voracek, da Universidade de Viena, reuniram dados entre os anos de 1909 e 2013 e analisaram 31 países. O Brasil foi o único, entre os países avaliados, que teve uma contínua queda no QI (CASTRO, 2017). Uma professora da Universidade de Campinas, Orly Zucatto Mantovani de Assis, mesmo com ressalvas sobre a base científica da pesquisa realizada por Jakob Pietschnig e Martin Voracek, afirma que o responsável por essa “involução” na inteligência é o “sistema educacional” (CASTRO, 2017).

Os dados ilustrados até aqui vão ao encontro dos resultados obtidos pelos órgãos avaliadores: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP; Índice de Desenvolvimento da Educação Básica – IDEB; e Sistema de Avaliação da Educação Básica – SAEB. Os resultados dos programas avaliadores atestam que a educação brasileira, de modo geral, está com um desempenho muito precário (BRASIL, 2016).

1.4.2 As ideias da modernidade na atual educação brasileira

Diante da constatação da realidade é impossível não afirmar que o quadro da educação no Brasil está bastante precário, ou, como diria o professor Zamboni (2016, p.13), em alusão à peça *Hamlet* de Shakespeare: “há algo de podre, porém, no reino da educação”.

Com base no real cenário exposto, e em diálogo com o que vimos anteriormente em Nietzsche (2011a), a partir das conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de*

ensino e em Mário Ferreira dos Santos (2012), a partir da *A invasão vertical dos bárbaros*, questionamos: o que está acontecendo com a educação brasileira?³⁴

Nietzsche (2011a) afirma, em suas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, que a educação moderna é administrada pelo Estado, sendo ele um dos substitutos de Deus, o “novo ídolo” para o homem (NIETZSCHE, 2014, p.74). Imbuído de uma “mentira rasteira”, o Estado alicia o povo, dizendo: “Eu, o Estado, sou o Povo”.

Desde a Antiguidade, o Estado foi tema de grandes reflexões. Platão, por exemplo, inaugurou a discussão da missão que o Estado atribuiria ao indivíduo e à sociedade (MORA, 2005, p.904-905). Para os antigos “o problema do Estado era um caso particular do problema mais geral da justiça”. Na Idade Média, discutia-se a natureza do Estado em torno de sua supremacia sobre a Igreja, ou vice-versa, “entendendo-se pelo primeiro uma comunidade temporal e histórica, e pela segunda uma comunidade espiritual que está na história mas a transcende”. O Renascimento reage ao predomínio da Igreja e exige uma “separação rigorosa entre Estado e Igreja”. Nos séculos XVII e XVIII, o Estado baseia-se na teoria do contrato social, de um lado o pacto de Thomas Hobbes, “um contrato realizado pelos homens para evitar o aniquilamento final que produziria a guerra de todos contra todos” e, por outro lado, o pacto rousseauiano, compreendido “como renúncia ao egoísmo produzido pelo estado inatural de civilização, e pela conseqüente submissão à vontade”. Paralelo à teoria contratual, é desenvolvida a teoria spinoziana do Estado como sendo uma comunidade de homens livres, desse modo, “o Estado é a organização da sociedade que garante a liberdade”. Kant, por sua vez, une a teoria contratual com a teoria do homem livre para constituir sua perspectiva sobre a noção de Estado. Para Hegel, o Estado é o lugar do espírito objetivo, e “deve” reger o Estado “o representante do ‘espírito do povo’”.

Como desdobramento da teoria hegeliana, surge o marxismo, que defende o desaparecimento do ‘Estado burguês’ para implementar, “mediante a ditadura do proletariado” (MORA, 2005, p.905, 906), um novo tipo de Estado, chamado por Mora de totalitário. No “Estado totalitário exclui-se tudo o que não esteja a serviço do Estado, toda atividade espontânea desenvolvida à sua margem, é considerada simultaneamente oposta a ele”, por isso, o Estado totalitário está propenso “à divinização”. Tudo é controlado por ele

³⁴ Vale notar que nos aproximamos da inquietação de Nietzsche (2011a) quando, em suas conferências sobre a educação, buscou entender, em meados de 1870, o que estava acontecendo com a educação alemã de sua época. Nós também, com contexto e localidade diferentes, queremos saber o que está acontecendo com a educação brasileira. E esclarecemos, mais uma vez, que é por causa do que está acontecendo com ela que decidimos buscar na solidão uma espécie de pedagoga capaz de fazer o homem recordar da importância da alta educação.

(inclusive a educação), causando, desse modo, uma confusão na vida do indivíduo que está sob a sua gestão. O Estado totalitário tende a embaralhar “todas as instâncias – sociedade, nação, povo – que significam realidades muito diferentes, por mais íntima que seja sua vinculação com a organização estatal”.

Ao que tudo indica, é sobre a conceituação hegeliana de Estado e seu desdobramento em um Estado totalitário que Nietzsche (2014, P.74), em *Assim falava Zaratustra*, parece depositar a sua crítica quando, por meio do seu protagonista Zaratustra, ironiza a prepotência estatal ao caricaturar a voz do próprio Estado, dizendo: “Eu, o Estado, sou o Povo”.

Para a concepção nietzschiana, o problema do Estado é que ele mente exageradamente³⁵, pois ele se coloca como se fosse o construtor do povo, mas na verdade faz

³⁵ Se o Estado, sobretudo o moderno o contemporâneo que diz ser a voz do povo, mente exageradamente conforme observou Nietzsche (2014), por que deveríamos crer que ele, de fato, se preocupa com a educação? Será que o Estado (como um mecanismo de controle) tem a real intenção de diminuir os índices de analfabetismos? Será que ele se alegra com os alunos que ultrapassam as estatísticas medianas em português, matemática, ciência, etc.? Segundo o professor americano que passou mais de trinta anos em sala de aula, Jhon Taylor Gatto (2019), a escolarização obrigatória tem um currículo oculto que visa ‘emburrecer’ propositalmente os alunos. Afinal, dentro dessa lógica, é preciso manter o ídolo (Estado) intacto e pessoas inteligentes costumam desconfiar de idolatrias, o que não seria agradável à manutenção controladora do Estado. Por isso, para o Estado é importante que os índices educacionais variem dentro de uma pequena configuração, a ponto de dar, aos olhos do povo, a impressão de que ele tem uma real preocupação com a educação. Para Gatto (2019, p.129), o livro que ele produziu, *Emburrecimento programado*, possibilitou, como ele mesmo diz: abrir os “[...] meus olhos para o dano que eu causava para obter meu ganha-pão”. Depois de anos dentro da escola, ele concluiu que a verdadeira educação não está atrelada à burocracias e interesses político-estatais, por isso seu desejo era o de montar um retiro rural, chamado “Retiro Solidão” onde ele pudesse proporcionar para si mesmo e para uma pequena comunidade rural “[...] um lugar onde é possível estar somente consigo mesmo, sem cronogramas, sem uma pauta, sem palestras, sem aulas, sem recreação planejada”. Para ele, a escola, que se move por meio de deveres alheios que não são próprios aos deveres de educar e de ser verdadeiramente educado, não é lugar para que a educação, de fato, aconteça. Assim como Gatto, o filósofo Chesterton (2013, p.159) também se preocupou com a interferência estatal na educação, segundo ele, “O problema de muitas de nossas escolas modernas é que o Estado, uma vez controlado tão particularmente por uns poucos, permite que excentricidades e experimentos entrem diretamente nas salas de aula, sem jamais terem sido submetidos à apreciação do Parlamento, do *pubs*, da igreja, das praça públicas. Obviamente, às pessoas mais jovens dever-se-ia ensinar as coisas mais velhas, as verdades seguras que se ensinam primeiro aos bebês. Mas na escola de hoje o bebê tem de se submeter a um sistema que é ainda mais jovem do que ele próprio. O menino cambaleante de quatro anos tem na verdade mais experiência – e esteve mais exposto ao mundo – do que o dogma ao qual foi sujeitado”. Outro filósofo a tecer críticas à onipresença do Estado na educação é o norte-americano Murray N. Rothbard (2013), em *Educação: livre e obrigatória*. Para ele, os problemas modernos e atuais da educação não são obras do acaso, “O Estado há muito tempo se utiliza da educação obrigatória, acompanhada da ideologia igualitária, como um meio de controle do cidadão”. Essa constatação também foi observada satiricamente por George Orwell (2007, p.91), em *a Revolução dos Bichos*, quando Napoleão, o porco ditador de a ‘Granja dos Bichos’, abriu escolas obrigatórias para os filhos dos outros animais, porém, os seus filhos eram educados em casa, por ele mesmo: “os leitões seriam instruídos pelo próprio Napoleão [...]. Faziam exercícios na cozinha e eram aconselhados a não brincar com os filhotes dos outros animais”. Ou seja, o poder do Estado, através da figura de Napoleão, deseja escolas públicas e ‘gratuitas’ para os filhos dos outros, e quanto mais novo for o filho, melhor (no Brasil, de acordo com a LDB 9394/96, aos quatro anos de idade a criança é obrigada a frequentar a escola, caso contrário, os pais ou responsáveis sofrem punições): “Aconteceu que Lulu e Branca deram cria logo após a colheita do feno, parindo nove robustos cachorrinhos. Tão logo foram desmamados, Napoleão tirou-os das mães, dizendo que ele próprio se responsabilizaria por sua educação. Levou-os para o sótão que só podia ser alcançado pela escada do depósito, e os manteve em tal reclusão que o resto da fazenda logo se esqueceu de sua existência” (2007, p.33). Napoleão tirava dos outros animais o direito de escolherem como educar seus filhos/filhotes, mas os filhos dele recebiam uma educação singular. Vale dizer que os cachorros, manipulados pela ‘educação’ oferecida por Napoleão

do povo o seu fantoche, o seu refém, a sua ‘massa de manobra’. É contra essa representatividade falsa que o filósofo alemão, por meio de Zaratustra, ergue a sua voz e brada:

Mentira! Criadores foram os construtores de povos, os que suspenderam sobre eles uma fé e um amor; serviram assim à vida. Destruidores foram os que puseram armadilhas para o grande número, e a isso chamam o Estado; [...] o Estado sabe mentir em todas as línguas do bem e do mal, e em tudo o que diz mente; e tudo quanto tem foi roubado. Nele tudo é falso; morde com falsos dentes, esse mordedor. Até suas entranhas são falsas. A confusão das línguas do bem e do mal, eis o sinal que vos dou: tal é o sinal do Estado. [...] Vêm ao mundo homens em demasia; para os supérfluos inventou-se o Estado! Vede como ele atrai os supérfluos! Como os engole, como os masca, e remasca! ‘Na terra, nada há maior do que eu; eu sou o dedo soberano de Deus’ assim ruge o Estado. E não somente os que têm orelhas longas e vista curta os que caem de joelhos! Também em vós, grandes almas, ele murmura suas sombrias mentiras! [...] Ele vos dará tudo se o adorardes, o novo ídolo; assim compra o brilho de vossa virtude e o altivo de vossos olhos! Quer servir-se de vós como de um manjar para os supérfluos. [...] inventou para o grande número uma forma de morte que glorifica de ser vida; [...]. Estado, sei, é onde todos bebem veneno, bons e maus; Estado, onde todos se perdem a si mesmos, bons e maus; [...]. Vede-me, pois, esses supérfluos! Adquirem riquezas, e se tornam mais pobres. Querem o poder, esses impotentes, sobretudo o palamquim do dever: muito dinheiro! Loucos são para mim todos eles, e símios trepadores e excitados. Seu ídolo, esse frio monstro, fede; todos eles fedem também, esses idolatras. Quereis afogar-vos na exalação de suas goelas e de seus apetites meus irmãos? Quebrai as vidraças antes, e saltai para o ar livre! [...] Evitai cair na idolatria desses supérfluos. Fugi desse mau cheiro! Evitai o fumo desses sacrifícios humanos! Ainda agora é livre o mundo para almas grandes. Para os que vivem solitários, ou entre dois, ainda há muitos lugares vagos, onde se aspira o odor dos mares silenciosos. Ainda têm aberta uma vida livre as almas grandes. Na verdade, quem pouco possui, tanto menos é possuído. Bendita seja a modesta pobreza! Ali, onde acaba o Estado, começa o homem que não é supérfluo; ali começa o canto dos que são necessários, a melodia única e insubstituível. Ali, onde acaba o Estado...olhai, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e a ponte do Além-Homem? (NIETZSCHE, 2014, p.74-75-76).

Diante dessa exposição sombria do Estado moderno realizada por Nietzsche (2014) no século XIX, a qual parece mais um prelúdio ao advento dos Estados totalitários inaugurados

(símbolo do Estado totalitário), tornaram-se, para o ‘mestre’, fiéis cães de guarda. Afinal, é viável que uma educação estatal (sob a figura de Napoleão) forme ‘cidadãos’ prontos para obedecerem ao ‘líder’. Ora, se a educação com preceitos igualitários é tão boa, por que Napoleão não matriculou seus filhos na ‘escola para todos’? Não precisamos acatar totalmente o descontentamento, a desconfiança, as análises, as sátiras e as acusações dos autores (Gatto, Chesterton, Rothbard e Orwell) em relação à educação escolar, contudo, não podemos deixar de suspeitar, devido às estatísticas analisadas anteriormente e também à observação direta dos ambientes educacionais – escolas e universidades, que os estabelecimentos de ensino estejam fazendo outra coisa que não educar. Poderíamos ainda pensar que hoje não apenas o Estado mente para o povo a fim de que pensem que estão preocupados com uma educação de qualidade, mas também as corporações, instituições, etc.

no século XX, muito bem lembrado na literatura de Orwell (2009) e Huxley (2014) e bem desenvolvido na obra *Origens do totalitarismo* de Hannah Arendt (2012), cabe refletir sobre a sua repercussão no âmbito educacional.

Nietzsche (2011a, p.72), em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, verifica que a educação, atrelada ao Estado, articula-se a partir de duas correntes nefastas e unidas entre elas “a tendência à extensão, a ampliação máxima da cultura, e a tendência à redução, ao enfraquecimento da própria cultura”. Em outras palavras,

a cultura, por diversas razões, deve ser estendida a círculos cada vez mais amplos, eis o que exige a tendência. A outra, ao contrário, exige que a cultura abandone as suas ambições mais elevadas, mais nobres, mais sublimes, e que se ponha humildemente a serviço [...] do Estado.

Este modo de gerenciar a educação inaugura uma das promessas que o Estado moderno (e atual) assumiu com o ‘seu povo’, que seria a promessa da “universalização do ensino” (ZAMBONI, 2016, p.39), sob a justificativa de erradicar o analfabetismo e, com isso, elevar a cultura entre os homens. Mas, diante desta ‘aparente’ boa intenção, Zamboni percebe que ocorre, de fato, não uma melhora intelectual e cultural do indivíduo, mas, uma massificação das inteligências.

[...] a universalização do ensino, instrumento imprescindível para reformar a humanidade, não trouxe benefícios esperados. Trotsky acreditava que ela transformaria cada operário num novo Goethe ou num novo Michelangelo, mas o que se vê, paradoxalmente, é um fenômeno inverso: o surgimento cada vez menor de novos gênios da ciência, da filosofia, da arte. Como é possível que estes não tenham aumentado proporcionalmente ao número de pessoas alfabetizadas? (ZAMBONI, 2016, p.39).

Aumenta-se a suspeita de que a universalização do ensino elevaria a cultura entre os homens, quando os dados da educação brasileira mostram uma queda na inteligência do brasileiro. Inclusive, os dados obtidos pelo INAF (IPM, 2018) mostraram que há, entre as pessoas formadas no ensino superior, analfabetos funcionais³⁶. Vale dizer que o combate ao

³⁶ A revelação de que há analfabetos funcionais no ensino superior faz com que voltemos o olhar para a nossa própria formação, a fim de examinarmos a nossa real proficiência na língua portuguesa e perguntarmos, juntamente com Nietzsche (2011a, p.71), o que nos faz crer que pertencemos ao “pequeno número?”. Em outras palavras, o que nos faz crer que estamos entre os 12% que são, atualmente, proficientes na língua portuguesa? Olhar para os dados da educação brasileira não é algo fácil, pois por meio deles é revelado, por vezes, a nossa própria fragilidade intelectual. Todavia, o primeiro passo para realizarmos em nós uma verdadeira educação está em reconhecermos as nossas debilidades cultural, intelectual, moral e espiritual, pois, reconhecendo as nossas faltas, podemos iniciar o processo contínuo de amadurecimento.

analfabetismo ganhou força no Brasil na década de 90 com a *Declaração de Jomtiem* (Unesco, 1990), uma vez que:

Proclamado na Conferência Mundial de Educação para Todos, na Tailândia, o documento reafirma a educação como um direito de todos, destacando-se como elemento determinante no desenvolvimento social, econômico e cultural, contribuindo para a tolerância e a cooperação internacional. Como signatário do documento, o Brasil compromete-se com a erradicação do analfabetismo e a universalização do ensino fundamental em dez anos, como metas oficializadas na Lei nº10.172, de 9 de janeiro de 2001, que instituiu o Plano Nacional de Educação (FERNANDES, 2013, p.81).³⁷

O lema ‘universalização do ensino’ está unido a outros dois: ‘educação para todos’ e ‘ensino obrigatório’. Se Nietzsche (2011), no século XIX, já suspeitava da interferência estatal nos estabelecimentos de ensino, o que pensaria o filósofo alemão hoje, quando, além da “apropriação do ensino pelo Estado” (ZAMBONI, 2016, p.21), há, também, a interferência de ‘gestores especialistas’ internacionais, formando uma espécie de ‘Estado global’?

Para Zamboni (2016, p.21), o Estado, articulado às instituições internacionais, substituiu o modelo socrático, o mais elevado dos modelos educacionais já conquistados pela cultura ocidental, por um planejamento sócio-econômico, que produz, “artificialmente, professores e alunos em larga escala”.

Distante da ideia de profissionalização do mestre e do reconhecimento público, Sócrates ensinava colocando a si mesmo “como exemplo máximo de seriedade, comprometimento e amor à verdade” (ZAMBONI, 2016, p.17).

Em sentido oposto, a atual sociedade, que tem como crença “o mito do progresso” (ZAMBONI, 2016, p.17-21), “pouco valoriza os professores, mas os produz em abundância”. Inseridos em um propósito global de “um ensino obrigatório”, muitos dos professores da atualidade, em contraste com Sócrates que amava ensinar, “vivem derramando lamúrias sobre o desprestígio do seu ofício e anseiam pelo reconhecimento público – especialmente na forma de um salário melhor”³⁸.

Na antiguidade, “não havia ensino obrigatório [...] e praticamente não havia interferência estatal” (ZAMBONI, 2016, p.41), seu intuito educativo (*paideia*) era o de elevar o espírito humano, formando o caráter, a personalidade e a moral do aluno (MARROU, 2017).

³⁷ A lei 10.172 está disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110172.htm.

³⁸ Sobre esse desconforto com a educação, indicamos a leitura dos livros *A arte de ensinar* de Gilbert Highet (1973) e *A falácia socioconstrutivista: por que os alunos brasileiros deixaram de aprender a ler e escrever* de Kátia Simone Benedetti (2020).

Com o “advento da modernidade a escola começou a tornar-se obrigatória”³⁹ (ZAMBONI, 2016, p.46). Em um combate ao catolicismo, Lutero inaugurou “a defesa do ensino compulsório [...]. Em resposta aos seus pedidos o Estado alemão fundou a primeira escola pública moderna, em 1524”. Depois de Lutero, muitos outros, com o ímpeto reformista, implementaram a obrigatoriedade do ensino, intensificando a força administrativa do Estado sobre a educação. Calvino, por exemplo,

instituiu, em 1536, um sistema escolar em que a frequência era obrigatória [...]. Grande foi a sua influência em toda a Europa, especialmente na França e nos Países Baixos [...]. A Holanda calvinista estabeleceu a educação pública e obrigatória em 1609 [...]. Na França, o ensino obrigatório [...] foi introduzido pela Revolução Francesa em 1791, mas foi Napoleão quem efetivamente o instalou, sob o rigoroso controle do governo [...]. O sistema educacional ficou sob o controle direto do Estado, e a profissão docente tornou-se um ramo da administração pública [...]. Estabeleceu-se a obrigatoriedade escolar em 1882, e a Ordem dos Jesuítas, detentora da maioria das escolas particulares, foi expulsa do país. Novas escolas não podiam ser abertas sem a autorização do Estado, e podiam ser fechadas por uma simples ordem do ministério. Os atos de 1901 e 1904 suprimiram todas as escolas religiosas da França, aplainando o caminho para a uniformização do sistema escolar (ZAMBONI, 2016, p.46-47-48-49).

Zamboni (2016) continua a descrever a obrigatoriedade do ensino no decorrer da história e revela que na Inglaterra essa política educacional sofreu resistência, por conta de ser um país que tradicionalmente pregava a liberdade e o individualismo, e, por isso, a frequência escolar tornou-se obrigatória apenas em 1944.

No Brasil, por sua vez, “a instrução obrigatória [...] foi defendida desde a época imperial por Antônio de Almeida Oliveira” (ZAMBONI, 2016, p. 58), mas, diferentemente do Brasil República, especificamente da segunda República, conhecida também como Era Vargas, o Brasil imperial “defendia um ensino livre, em que os pais pudessem educar em casa e as escolas particulares não fossem regulamentadas pelo governo, mesmo no caso de oferecerem um ensino de baixa qualidade”. Na Era Vargas, no entanto, foi criado o ministério da educação,

centralizando o comando. Educadores como Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, inspirados no exemplo de Dewey, defendiam que o Estado ‘organizasse um plano de educação e definisse a bandeira de uma escola

³⁹ Mesmo que esta tese não tenha entrado no tema do marxismo, na defesa dela, um professor da banca defendeu a ideia de que Marx nunca sugeriu a obrigatoriedade da educação. No entanto, no *Manifesto comunista* é explícita a vontade de Mark e Engels (2017, P.40) de tornar a educação um mecanismo político que abarca a todos, desde a infância. Com o intuito de centralizar os instrumentos de produção nas mãos do Estado, o *Manifesto comunista* orienta: “Educação pública e gratuita a todas as crianças”.

única, pública, laica, obrigatória e gratuita'. Mais tarde, já no período do Estado Novo, as reformas de Gustavo Capanema, entre 1942 e 1946, possibilitaram ao governo da União o poder de estabelecer diretrizes sob todos os níveis de educação. Em 1961, foi promulgada a Lei de diretrizes e Bases da Educação Nacional (ZAMBONI, 2016, p.58-59).

Por encontrar-se entre os países com maior índice de analfabetismo na América Latina, “à frente apenas de países, como República Dominicana, Salvador, Nicarágua, Honduras, Bolívia, Guatemala e Haiti” (ZAMBONI, 2016, p.59-60), o Brasil, a partir da década de 1950, passou a receber aporte financeiro de organismos internacionais. Desde então, respondendo à pauta das organizações internacionais, a concepção educativa no Brasil está atrelada “ao desenvolvimento econômico e à transformação social”. No regime militar, por exemplo, foi difundida “largamente o acesso à escola, massificando-a de acordo com as recomendações MEC/USAID [...]. A Lei 5.692, de 1971, ampliou a obrigatoriedade escolar para oito anos”. Depois em “1990, o Brasil, um dos nove países com mais analfabetos no mundo, assinou um acordo internacional e recebeu amplo financiamento, comprometendo-se a dar educação básica e de qualidade para todos [...]”.

Com a necessidade de responder às expectativas dos órgãos financiadores, a legislação regulou a frequência escolar, tornando-se “[...] progressivamente mais autoritária, mesmo depois da Constituição democrática de 1988 [...]” (ZAMBONI, 2016, p.60-61).

Além disso, com o intuito de lucrar com o sistema educacional, o Estado viu na criança um potencial a ser investido, pois quanto mais cedo moldar suas ações a serviço da ‘transformação social’ e do ‘mercado’, e assim, agradar aos órgãos financiadores, o retorno financeiro será maior para o Estado. Nesse raciocínio, “A Constituição de 1988, alegando defender os direitos das crianças, suprimiu a educação em casa [...]” (ZAMBONI, 2016, p.60-61-63).

Zamboni (2016) realiza uma análise minuciosa a respeito da obrigatoriedade do ensino e, principalmente, do conflito que a modernidade inaugura sobre quem deveria responsabilizar-se pela instrução das crianças: os pais ou o Estado? Sem excluir nenhuma das alternativas, o autor sustenta a seguinte ideia:

É possível que algumas escolas dêem uma educação e um ambiente melhores que muitas famílias, e vice versa. Assim como a constatação de que a maioria das escolas oferece um péssimo ambiente e uma péssima educação não justificaria a proibição da educação escolar, também a conjectura de que as famílias poderiam dar uma educação inadequada não serve para tornar ilegítima a educação familiar (ZAMBONI, 2016, p.68).

O que está em suspeita é que: fazer da ‘pátria a educadora de nossas crianças’ pode não ser, automaticamente, algo em si só benévolo, uma vez que:

Os regimes totalitários do século XX deram grande importância à escolarização obrigatória, baseados na ideia de que a criança pertence não aos pais, mas ao Estado – uma ideia já defendida por Marquês de Sade. A tendência, então, era considerar educação e doutrinação como sinônimas. A criança, ainda incapaz de discutir racionalmente, era o alvo predileto, por ser mais fácil de modelar (ZAMBONI, 2016, p.50).

Por isso, as escolas modernas, conectadas aos propósitos de um Estado totalitário, serviam de “instrumentos de controle” (RIBEIRO, 2018, p.38), contribuindo para o desenvolvimento de uma “engenharia social” que significa “moldar e enquadrar sentimentos e pensamentos das pessoas segundo uma certa corrente de pensamento”. Na Alemanha nazista e na Hungria comunista, por exemplo, a escola serviu de instrumento para a doutrinação das crianças.

A escola é, por lógico, um dos primeiros locais de socialização do ser humano, como também o principal espaço de transferência de conhecimento. Entretanto, ao se confiar à escola a tarefa de transmitir valores morais, filosóficos, econômicos e sociais, transita-se em área demasiadamente perigosa, cinzenta, na qual os valores transmitidos podem – e não raro são – os valores de interesse do Estado, de um governo ou mesmo de um partido político. Foi essa a visão que Georg Lukács teve na Hungria comunista. A linha entre transmissão de conhecimento científico e de valores pode ser muito tênue, mormente numa sociedade em que as escolas sofrem grande ingerência do governo (RIBEIRO, 2018, p.39).

Por causa da experiência mostrada pelos eventos totalitários na história humana, que revelou um desejo nocivo de dominação total do homem, é que ocorre a suspeita de que o Estado possa, de fato, querer educar verdadeiramente as crianças, afinal: “Se os defensores da educação escolar crêem que ela é desejável na sociedade contemporânea, por que não se contentam em promover a sua oferta? Qual a necessidade de proibir caminhos educativos alternativos?” (ZAMBONI, 2016, p.68).

É sob essa perspectiva que Zamboni (2016, p.41) conclui que a educação promovida pelo Estado não é só um direito de todos, mas, paradoxalmente, “um direito obrigatório”. Em outras palavras, o Estado ‘oferece’ ao ‘seu povo’ ‘um direito’, mas, estranhamente, o povo não tem o direito de recusá-lo, ou de exercê-lo de outro modo que não sob as diretrizes do Estado. O ‘direito’ à educação é vigiado, controlado e administrado pelo Estado, e o povo tem a obrigação de aceitá-lo.

Outra crítica que se faz à educação provinda do Estado é que sua premissa é igualitária, ou seja, o Estado incute nos cidadãos uma “[...] paixão pela igualdade” (ROTHBARD, 2013, p.19/21). Rothbard que, em seu livro *Educação: livre e obrigatória*, também questiona: “quem deve ser o supervisor da criança, os pais ou o Estado?”, afirma que os adoradores da ‘igualdade’ consideram “[...] cada criança igual a qualquer outra, como merecedoras de tratamento igual, [impondo] uma uniformidade completa em sala de aula”. Esta uniformização dos alunos nada tem a ver com o nobre objetivo de dar condições a todos para que possam trilhar, por meio do próprio amadurecimento, o caminho do conhecimento, mas, sim, doutriná-los para uma cega “[...] obediência ao Estado”, ou mesmo, a um partido político, ou ainda, a um homem, como se fosse Deus. A partir desta obediência, com princípios coletivistas (igualitaristas), “Ao invés de espontaneidade, diversidade e homens independentes, emergiria uma raça passiva, ovelhas seguidoras do Estado”.

Em nome da igualdade, o educador que segue a cartilha das diretrizes do Estado aniquila o desenvolvimento do aluno que naturalmente se sobressai em relação aos demais, para que todos acompanhem o nível do mais fraco, ou seja, a igualdade é “[...] forçada ao nível mais baixo” (ROTHBARD, 2013, p.21), os conteúdos são enfraquecidos, os assuntos intelectuais são depreciados e, sutilmente, ocorre nas salas de aulas “[...] o inculcamento da obediência ao Estado e ao ‘grupo’, ao invés do desenvolvimento da auto-independência”. Com isso, a escola/universidade (de modo geral) torna-se “[...] um ‘pedaço de vida’, onde os indivíduos [...] se ajustam ao grupo”. Em outras palavras: a

[...] ‘educação moderna’ tem abandonado as suas funções escolares de instrução formal em favor de moldar toda a personalidade, tanto para forçar a igualdade do aprendizado ao nível dos menos educáveis, quanto para usurpar, o quanto possível, o papel educacional do lar e de outras influências. Como ninguém vai aceitar a definitiva ‘comunização’ estatal das crianças [...], é óbvio que o controle estatal deve ser alcançado mais silenciosamente e sutilmente (ROTHBARD, 2013, p.21).

Nessa lógica, aproximamo-nos das análises do filósofo francês Pascal Bernardin (2013), em seu livro *Maquiavel pedagogo*, onde afirma que a escola moderna redefiniu o seu papel:

sua missão principal não consiste mais na formação intelectual, e sim na formação social das crianças; já que não se pretende fornecer a elas ferramentas para a autonomia intelectual, mas antes se lhes deseja impor, sub-repticiamente, valores, atitudes, e comportamentos por meio de

manipulação psicológica. Com toda nitidez, vai se desenhando uma ditadura psicopedagógica (BERNARDIN, 2013, p.12).

Para o filósofo francês, as técnicas de manipulação psicológicas são aplicadas abundantemente nas escolas modernas/atuais. Ele cita, por exemplo, um trabalho da Unesco, publicado em 1964, que se chama *A modificação das atitudes*, e que, segundo ele, desde esta época, orienta todo “o sistema educacional francês” (BERNARDIN, 2013, p.39). Este material, que se tornou uma espécie de guia metodológico nas escolas da França, submete pragmaticamente os alunos ao engajamento sócio-político, e “a situação de submissão, associada a um sentimento de liberdade, conduz os sujeitos a se engajar em um ato, e, ulteriormente, os impele a uma racionalização cognitiva ou a uma racionalização em ato” (2013, p.35).

As análises de Bernardin (2013), mesmo sendo correspondente aos problemas educacionais da França, são detectáveis em qualquer parte do mundo globalizado. No Brasil, por exemplo, com o intuito de engajar os alunos em atividades sócio-políticas, o ensino da língua, da matemática e das ciências é substituído por atividade interacionistas:⁴⁰

[...] envolvimento afetivo é a estratégia mais usada para esse fim. Em vez da transmissão de conhecimento, é privilegiada a interação, na qual o aluno é sutilmente levado a modificar o seu comportamento. Em seguida, ele tende a justificar a adoção da nova conduta, para não entrar em conflito interior (racionalização) (ZAMBONI, 2016, p.78).

É por causa desses perigos iminentes que o professor Zamboni (2016, p.69) se vale do pensamento de Jhon Stuart Mill para dizer que o Estado “deve intervir na liberdade do indivíduo apenas para proteção, e não para obrigá-lo a receber um benefício”. Este único

⁴⁰ São inumeráveis os exemplos atuais de alunos engajados politicamente nos estabelecimentos de ensino da atualidade, exemplificamos apenas com um fato que, infelizmente, culminou em uma tragédia, o que reforça a nossa suspeita de que, tal como conferiu Buber (2015) e Arendt (2014), política e educação não se coduanam. O *Movimento Ocupação* que dominou as escolas e as universidades públicas do Brasil no ano de 2016, com o propósito de ‘manifestar-se’ contrariamente à implementação da Proposta de Emenda Constitucional 241, ou teto dos gastos na educação, realizada pelo governo de Michel Temer, incentivava os alunos, ‘emancipados’ da presença de um adulto (professor, diretor da escola, pais, ou alguém responsável pelo movimento), a ‘ocuparem’ os estabelecimentos de ensino, impossibilitando que as aulas continuassem com o seu curso normal. Ou seja, o engajamento tratava-se de uma espécie de ‘greve de estudantes’ até que o governo atendesse a demanda do grupo. Todavia, ocorreu que, em uma ‘ocupação’ realizada na cidade de Curitiba, dois adolescentes/estudantes, após usarem uma droga sintética chamada “balinha”, desentenderam-se e partiram para um confronto. Por sua vez, o resultado deste confronto foi o de que Lucas Eduardo Araújo Mota, um jovem aluno de 16 anos, foi assassinado por outro aluno, também jovem, com uma faca (CARAZZAI, 2016). Tal acontecimento trágico, e pouco debatido publicamente, nos leva a perguntar: Será que aquilo que os alunos fazem em nome da política é, de fato, política? Até que ponto um aluno do ensino fundamental e mesmo de ensino médio sabe o que é política? Até que ponto a sua voz é ativa politicamente? Até que ponto os alunos não são usados por estrategistas políticos para impressionar e manobrar a opinião pública?

modo permitido de educar, tendo como regente a força estatal, mostra os indícios de um “[...] totalitarismo presente na sociedade contemporânea, que tende submeter tudo ao controle direto ou indireto do Estado, visando à modelagem das gerações futuras”.

Os movimentos totalitários (e igualitários) agem na base psicológica do indivíduo-massa e são considerados “organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (ARENDDT, 2012, p.453-454). Os indivíduos deste grupo têm a impressão de compartilharem de uma comunidade, mas, na verdade, são “[...] 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 ao partido”.

Nietzsche (2011a) parece ter percebido a presença das sementes de um movimento totalitário nos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX. Um grupo de indivíduos isolados, geralmente manipulados pelos especialistas da educação ou “substitutos de Deus” (SANTOS, 2017, p.15), tem a crença de que está do ‘lado certo’ da história e, por isso, facilmente repele aquele que pensa de modo diferente dos instintos do indivíduo-massa. Este grupo de isolados e o seu ‘comandante especialista’ fazem da cultura “cada vez mais aleatória e inverossímil” (NIETZSCHE, 2011a, p.75).

Há uma passagem emblemática na quarta conferência de Nietzsche (2011a), em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, em que parece ser muito mais um diagnóstico preciso sobre o destino daquele que vai se aventurar nos caminhos da educação, do que uma simples narrativa fictícia. O filósofo alemão, por meio da personagem ‘filósofo’, narra aos ‘jovens amigos’ e ao ‘discípulo’ as duas vias da educação, chamadas também de encruzilhada.

Em sentido simbólico, vale dizer que a “encruzilhada é universal. Liga-se à situação de cruzamentos de caminhos que a converte numa espécie de centro do mundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.367). No centro do mundo, como investigado anteriormente, “se eleva a árvore da vida” (2018, p.220), reunindo, nele mesmo, o céu, a terra e o inferno. Além disso, encruzilhada significa

lugar que leva à pausa e a reflexão [...]. A encruzilhada é o encontro com o destino. Foi numa encruzilhada que Édipo encontrou e matou seu pai, Laio, e que tem início sua tragédia. Foi ao cabo de uma longa viagem que Édipo decidira fazer no intuito de fugir a seu destino que, justamente numa encruzilhada, esse destino se lhe impôs. Cada ser humano é, em si mesmo, uma encruzilhada onde se cruzam e se debatem os aspectos diversos de sua pessoa (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.369).

Nos estabelecimentos de ensino, a encruzilhada (uma escolha entre duas vias) é o momento de crise que convoca o homem (aluno e professor) à decisão. Ele terá que decidir qual das duas vias irá traçar.

Numa delas serão bem recebidos por sua época, ela não lhes deixará faltar as coroas e os signos honoríficos: imensos partidos os conduzirão, em todo lugar encontrarão pessoas que pensam como vocês. E quando aquele que vai na frente lança um *slogan*, ele repercutirá em todas as fileiras. Nesta via, o primeiro dever é combater enfileirado e cada um no seu posto, o segundo é destruir aqueles que não queiram entrar nestas fileiras. Na outra via terão companheiros menos numerosos; esta via é mais difícil, mais tortuosa e mais escarpada: aqueles que trilham a primeira via zombarão de vocês, porque vocês marcham com muita dificuldade, eles tentarão também atraí-los para o lado deles. Mas se por acaso as duas vias se cruzarem, aí vocês serão maltratados, deixados de lado, ou antes eles se afastarão de vocês aterrorizados e os isolarão (NIETZSCHE, 2011a, p.136).

A partir dessa exposição nietzschiana, é possível considerar que, nos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX, apareceram dois modos possíveis à formação do homem, sendo que tais modos podem, também, ser verificados nas escolas brasileiras da atualidade, por meio dos diagnósticos realizados por Mário Ferreira dos Santos (2012) e por Zamboni (2016).

O primeiro modo (a primeira via da encruzilhada) é interpretado por nós como sendo o totalitário, na medida em que a formação humana é pautada por ‘*slogans*’ que visam assegurar “O Estado como estrela-guia da cultura” (NIETZSCHE, 2011a, p.118). Nele, quanto mais os alunos e os professores adulam e idolatram os propósitos do governo/partido, mais serão aplaudidos e venerados pelos indivíduos-massa, e, com isso, são facilmente capturados por uma “cultura da moda” (2011a, p.137). Segundo Nietzsche, o homem seduzido pela cultura da moda é desviado de seu “dom”, tornando-se estranho “a seus intintos”. O modo totalitário, constituinte da primeira via da encruzilhada, conduz o imenso grupo a

[...] uma instituição onde seus membros podem encontrar seus congêneres, uma instituição diferente e afastada de tudo que visa fins mais elevados e mais distantes. Evidentemente, eles pretendem pôr em circulação palavras pomposas para designar sua tendência: [...] designam como sendo seu objetivo – a fundação de um Estado popular baseado na razão, na cultura e na justiça (NIETZSCHE, 2011a, p.136).

Em contraposição, o segundo modo possível à formação humana (a segunda via da encruzilhada) inclina-se aos anseios do grupo menos numeroso, que não se curva às finalidades político-partidárias (coletivistas). Este grupo, que valoriza a independência

individual, amparado pelo fio originário de sua formação, direciona o seu instinto para além dos propósitos do Estado (e da militância partidária) e “quer evitar que ele próprio seja arrastado e dispersado pelo outro grupo, e que os indivíduos que o compõem sejam prematuramente debilitados ou desviados, degenerados, destruídos e assim percam de vista sua nobre e sublime missão” (NIETZSCHE, 2011a, p.136).

Tal missão, para Nietzsche (2011a, p.120), remonta aos princípios educacionais dos antigos gregos que têm como propósito, através da união simbólica entre terra e céu, conduzir o homem a superar continuamente a si mesmo, elevando-o às camadas do espírito. Em outras palavras, a missão do pequeno grupo, dos indivíduos independentes, é “a de libertar o homem moderno da maldição do moderno”. Vale dizer que essa libertação só tem sentido se começar dentro de si mesmo, trata-se portanto, de uma libertação do indivíduo para o próprio indivíduo.

Tanto em Nietzsche (2011a), quanto em Mário Ferreira dos Santos (2017), a maldição moderna (a separação entre céu e terra; velho e novo, etc.) é venerada pelos ‘substitutos de Deus’, pelos especialistas negativistas (também chamados por Nietzsche de eruditos), e significa a separação do homem com o sentido elevado da vida. Tal separação, analisada no tópico anterior, intensifica a crise do homem contemporâneo.

Para ampliar o sentido de maldição moderna e que se intensifica na contemporaneidade, é possível imaginar o trabalho de um relojoeiro que “[...] tem nas mãos um mecanismo prodigioso [relógio], que é sempre um encanto para os olhos e para a inteligência. Ele o abre, com o domínio dos dedos, serenamente, e vai separando peça por peça. Ei-lo agora decomposto em suas partes [...]” (SANTOS, 2017, p.21). Depois de compreendido o mecanismo do relógio e o seu provável problema de funcionamento, o relojoeiro busca novamente promover a harmonia das peças. Porém, o que o ‘substituto de Deus’ parece não mais querer (nem para si mesmo e nem para ninguém) é justamente o retorno à harmonia, evitando o natural movimento de retorno à unidade, em outras palavras:

aquelas peças separadas, parecem protestar dentro de nós, solicitando um retorno à unidade, que antes formavam [...] em nós, há um apelo a essa ordem que antes dominava, ordem potencial em cada uma daquelas peças, que a mão sábia do relojoeiro poderá novamente reunir (SANTOS, 2017, p.21).

A maldição moderna (e atual) ignora o apelo que a natureza humana faz para novamente estar em união com o sentido altivo da vida. Essa calamidade corrompe o poder

criador do homem e, por isso, ele é afastado da sua missão (tornar-se quem se é) e da possibilidade de conviver amistosamente entre “homens raros” (NIETZSCHE, 2011a, p.138).

No Brasil, a maldição moderna, intensificadora da crise entre os homens, mostra a sua faceta no precário uso da língua portuguesa através da ausência da leitura de boas literaturas, principalmente de obras clássicas, que formam os “patamares da consciência humana” (ZAMBONI, 2016, p.264).

A prática da boa literatura corresponde “ao empenho de buscar o sentido da vida, de ordenar os acontecimentos, as percepções, as emoções, as expectativas humanas em busca da sua inteligibilidade” (ZAMBONI, 2016, p.203/204). Inspirado na obra *La literatura como creación da lengua* do filósofo espanhol Julián Marías, Zamboni mostra a importância de cultivar a língua, pois é da boa relação com ela que o homem tem a possibilidade de diminuir, ao que tudo indica, a *crisis* que abarca a sua condição atual, e transfigurar a maldição em benção. Em outras palavras, a boa literatura, por meio de analogias de experiências, ajuda o homem a unir em si mesmo, na sua formação, o que as ideias da modernidade separaram.

A falta de intimidade com uma boa literatura provoca no homem um desencontro com o real, e “essa incapacidade linguística de atingir a realidade é um dos principais dramas da sociedade brasileira” (ZAMBONI, 2016, p.10).

Porém, este aspecto dramático que aparece fortemente na cultura brasileira não é um fato isolado, também não se limita ao Brasil, tampouco é um aspecto particular do século XXI. Nietzsche (2011a, p.76), no século XIX, também denunciava que a língua alemã, em seu sentido originário, foi substituída por uma linguagem jornalística, ou seja, “o jornal substitui a cultura”.

A linguagem jornalística, implementada nos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX e gerenciada pelo Estado, não passava de uma “pseudocultura” (NIETZSCHE, 2011a, p.77/81) em que “cada um fala e escreve a língua alemã tão má e tão vulgarmente quanto lhe é possível”.⁴¹

⁴¹ Se Nietzsche estivesse vivo perceberia que a linguagem jornalística que contaminou o mundo atual do Ocidente, e não só a Alemanha do século XIX, não apenas impulsiona um vulgar desenvolvimento da língua materna, mas, principalmente, propaga de maneira estratégica a desinformação que é “a disseminação dos dados falsos” (ANATOLIY, 2018, p. 21), e tem por objetivo desorientar os estudos e avaliações ocidentais com falsas informações. A atual linguagem jornalística, que se infiltra nos estabelecimentos de ensino de todo o Ocidente, encobre dados autênticos da realidade, “com o propósito de manipular a opinião pública”. A prática da desinformação é oriunda da guerra fria, quando a tática soviética para alcançar o poder era a de, inclusive, subverter a realidade para alcançar o seu objetivo, tornando a mentira uma ‘verdade’ e a verdade uma ‘mentira’, causando uma confusão histórica em todo o mundo ocidental. (PACEPA; RYCHLAK 2015).

A língua alemã, que outrora conduzia o homem a vivenciar ativamente a realidade, que apresentava para ele a possibilidade de conversar com os grandes sábios da humanidade, esmorece. Enfraquecida, tendo como base a linguagem jornalística, ela distancia o homem do sentido mais elevado da vida, em outras palavras, distancia-o da liberdade e da esperança, instalando-o nas entranhas da maldição moderna, que tende a desvencilhar-se dos altos valores (NIETZSCHE, 2011a). Essa decadência na língua alemã leva o discípulo, uma das personagens de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, a queixar-se com o seu mestre:

que esperanças devo ter ainda nesta luta contra a perversão em todo lugar encontrada, em todas as verdadeiras aspirações à cultura, com que coragem poderia eu me apresentar, mestre solitário, quando sei que, sobre cada semente de verdadeira cultura lançada à terra, deve passar logo sem piedade o rolo esmagador desta pseudocultura? Imagine como seria vão mesmo o trabalho mais retinente de um mestre que quisesse, por exemplo, levar seu aluno ao mundo helênico, tão infinitamente longínquo, tão difícil de compreender, por considerá-lo como a verdadeira pátria da cultura: tudo isso seria inútil, quando o mesmo estudante, um minuto antes, tenha pego um jornal, um romance da moda ou um destes livros doutos, cujo estilo já traz consigo os brasões repugnantes da barbárie cultivada que está em curso hoje em dia (NIETZSCHE, 2011a, p.77).

Do mesmo modo que Nietzsche (2011a) constatou a fragilidade na cultura dos estabelecimentos de ensino de sua época, sobretudo a partir da decadência da língua, Zamboni (2016, p.215) percebe que a língua portuguesa, através de um descaso com a literatura clássica, é massificada, isolando o aluno da possibilidade de aprofundar-se a si mesmo no conhecimento de si, uma vez que a experiência literária tem a capacidade de evocar, das vivências alheias, as experiências análogas.

A leitura de boas obras literárias, “é uma ferramenta valiosa para treinar a percepção da beleza da linguagem, do ambiente físico e das relações humanas; é, portanto, imprescindível para formar o homem”. Mortimer Adler (2010; 2017), em seus livros *Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente* e *A arte da leitura: diálogos sobre livros*, Italo Calvino (2007), em sua obra *Por que ler os clássicos?* e Harold Bloom (2001), em seu livro *Como e por que ler?*, também destacam a importância da leitura de obra clássicas para a elevação da formação humana.

Por causa da massificação da linguagem o aluno é exposto à *apeirokalia* que significa a falta de experiência na beleza. Todavia, essa ausência de beleza nos estabelecimentos de ensino, constatada por Zamboni (2016, p.161), ocorre devido ao “império do relativismo”, ou

seja, parte-se do pressuposto de que é o gosto do aluno que decide o livro que será lido e trabalhado em sala de aula, insistindo “que qualquer obra tem o direito de reivindicar cidadania literária”. No entanto, esse relativismo acaba por igualar “Homero com a banda titãs [...], sem mostrar a diferença entre uma obra que influenciou decisivamente a vida cultural do Ocidente ao longo de milênios e a outra que é uma moda passageira”. Para Zamboni (2016, p. 277)

Não é possível realizar uma boa educação literária seguindo apenas o gosto dos estudantes, seja utilizando livros fáceis, seja adaptando os clássicos aos seus interesses. O respeito pela ignorância é corruptor, diz Olavo de Carvalho, pois nutre os vícios, ao invés de corrigi-los. Lendo apenas o que gosta, o aluno continuará apreciando sempre as mesmas coisas, e não desviará os olhos do fundo da caverna. A leitura dos clássicos deve ser uma ruptura com o horizonte limitado do aluno, com o barulho, com a pressa e com o descuido; deve, enfim, abrir perspectivas e apresentar mundos desconhecidos. É um convite a deixar-se impregnar pelas melhores realizações humanas, que libertam da vulgaridade e da *apeirokalia*.

Pautar uma formação apenas pelo gosto do aluno ou igualar a literatura clássica a uma obra passageira dificulta-lhe a inserção na conversação cultural da história humana, pois, já entendiam os gregos: “somente o homem com experiência nas coisas mais belas poderia compreender a conversação dos sábios.” (ZAMBONI, 2016, p.215).

Sobre a beleza importa “não apenas porque agrada aos olhos, mas porque transmite significados e valores que nos são relevantes e que desejamos conscientemente expressar” (SCRUTON, 2013, p.19).

De modo semelhante, Mário Ferreira dos Santos (2012), em seu livro *Invasão vertical dos bárbaros*, assinala:

Foi sempre a educação do gosto (do bom gosto) uma das grandes preocupações cultas da humanidade, já que o bom gosto implica, necessariamente, a capacidade de observar os valores, de apreciá-los debaixo de critérios justos e seguros de julgar. Ora, para alcançar tal capacidade é exigível cultura, conhecimento, distinção de aspectos, aptidão em separar o que é realmente valioso do que não é. (SANTOS, 2012, p.38).

Porém, o que ocorre atualmente na cultura brasileira é a “disseminação do mau gosto” (SANTOS, 2012, p.38) que, espalhado nas escolas por meio de livros que não elevam a formação humana, são apresentados pela perspectiva bárbara (e negativista) “como documentos humanos de alta valia” (2012, p.40). Nestes livros, o mau gosto é enaltecido, o valor moral é invertido,

A figura do criminoso é acentuada de tal forma que se torna exemplar, e muitos desejam alcançar a notoriedade que tais criminosos conseguem [...]. O fraudulento é visto como um habilidoso intelectual do crime. O chantagista é um artista da malícia. O contraventor é um acrobata que desvia com requintes das malhas da lei. O corrupto é um hábil defensor dos seus direitos à participação dos bens sociais. A falcatrua, a falsificação, o golpe são exemplos de acuidade mental. A delinquência é o limite que alcança o mais hábil (SANTOS, 2012, p.30).

Neste quadro de inversões morais “os honestos são deprimidos e ridicularizados. A vítima desses criminosos é apresentada como um ingênuo indesculpável, que parece bem merecer a lesão sofrida, por deixar-se embair em sua boa fé” (SANTOS, 2012, p.30). Com esta disseminação do mau gosto através de uma literatura decadente, as escolas tornam-se, por vezes, anfitriãs do barbarismo.

Outra característica das escolas brasileiras, além da inversão de valores contidas em algumas obras literárias, que aprisionam seus estudantes a um universo bárbaro como se fosse nobre e elevado, é a chamada ‘cultura do diploma’, em que mais vale obter a titulação que ‘confere’ o grau de escolaridade do que, de fato, saber ler com profundidade as camadas da realidade. Para Nasser (In JOSEPH, 2008, p.13), por exemplo, o fracasso da educação brasileira “é que o sistema de ensino não tem por objetivo realmente educar, mas somente distribuir socialmente os indivíduos, por meio do ritual de certificados e diplomas”⁴².

No século XIX, Machado de Assis (2009) já denunciava, por meio de sua literatura, a prática da cultura do diploma. Brás Cubas, o protagonista da obra *Memória póstumas de Brás Cubas*, reconhece que conquistou mediocramente o título de bacharel em direito:

A Universidade esperava-me com suas matérias árduas; estudei-as muito mediocramente, e nem por isso perdi o grau de bacharel; deram-mo com a solenidade do estilo, após os anos da lei; uma bela festa que me encheu de orgulho e de saudades – principalmente de saudades. Tinha eu conquistado em Coimbra uma grande nomeada de folião; era um acadêmico estroina, superficial, tumultuário e petulante, dado às aventuras [...]. No dia em que a universidade me atestou, em pergaminho, uma ciência que eu estava longe de trazer arraigada no cérebro, confesso que me achei de um modo logrado, ainda que orgulhoso. Explico-me: o diploma era uma carta de alforria [...]. Guardeio-o, deixei as margens do Mondego, e vim por ali fora assaz desconsolado, mas sentindo já uns ímpetos, uma curiosidade, um desejo de

⁴² Sobre a cultura da diplomação e da titulação acadêmica vale a pena consultar a obra *Os últimos intelectuais*, de Russell Jacoby (1990) e a obra *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification* de Randall Collins (2019). Além disso, indico o livro *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*, onde o filósofo Olavo de Carvalho (2016, p.252), no artigo *Glórias acadêmicas Lulianas*, mostra a decadência do intelectual brasileiro que se vende à cultura bacharelesca, trocando o amor à sabedoria por “[...] títulos, cargos e honrarias exteriores”.

acotovelar os outros, de influir, de gozar, de viver, de prolongar a universidade pela vida adiante... (ASSIS, 2009, p.50).

Machado de Assis (2009), no Brasil do século XIX, Mário Ferreira dos Santos (2012), no Brasil do século XX⁴³, Zamboni (2016), no Brasil do século XXI, e Nietzsche (2011a) na Alemanha do século XIX, desconfiaram, assombrosamente, do mecanismo que rege os estabelecimentos de ensino. A cultura do diploma parece ter transformado o desejo do ensino escolar e universitário em “desejos puramente materiais, e as considerações de ordem espiritual ou desaparecem da consciência ou se tornam marginais” (ZAMBONI, 2016, p.31), ou ainda em trivialidades, “convertendo a educação numa mera acumulação de dados a ser verificados nos exames, ou numa manipulação comportamental disfarçada” (2016, p.99).

A esterilidade intelectual que tomou conta dos estabelecimentos de ensino na modernidade e na contemporaneidade fez com que alguns grandes pensadores buscassem no autodidatismo a saída para uma boa formação moral, intelectual e cultural. Thomas Edson, por exemplo, “logo deixou a escola, por ser considerado um aluno defasado. Passou o resto da infância vendendo periódicos e aos doze anos foi trabalhar em trens [...]. Tornou-se depois, sem a ajuda da escola, um grande inventor” (ZAMBONI, 2016, p.99-101). O grande orador e escritor Abraham Lincon “apendeu em casa e no contato com a realidade viva de sua época”. David Farragut, sem a ajuda da escola foi, com dez anos de idade, o primeiro almirante da marinha dos Estados Unidos, ele “foi nomeado aspirante a oficial [...], quando participou de seu primeiro combate naval”. Benjamin Franklin, de origem humilde, aprendeu a “ler na infância, com a Bíblia, com livros de polêmica teológica e com clássicos como Plutarco e Defoe”. George Washington, nascido de uma família rica, foi “Considerado inculto por seus contemporâneos”, sozinho, estudou “[...] boas maneiras copiando um velho livro dos jesuítas e aprendeu, por conta própria, geografia e astronomia”. Desmerecido pelos homens de seu tempo, Washington teve participação decisiva na independência americana, “foi um dos autores da constituição americana e o primeiro presidente do país”.

A educação brasileira também ‘expulsou’ de suas escolas grandes personalidades que acabaram trilhando o caminho do autodidatismo. Entre os autodidatas brasileiros estão Machado de Assis, um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, além de ser um brilhante romancista, teatrólogo, contista, crítico literário e poeta; Humberto de Campos, jornalista, político e escritor que, destacando-se por sua obra literária, chegou à Academia Brasileira de Letras; Cruz e Souza, poeta e um dos precursores do simbolismo no Brasil;

⁴³ Vale lembrar também que Gilberto Freire (2006; 2004), em suas obras *Casa-grande e senzala* e *Sobrados e Mucambos*, já destacava a cultura bacharelesca da titulação acadêmica.

Coelho Neto, teatrólogo, folclorista, crítico, cronista e romancista, também conquistou um lugar na Academia Brasileira de Letras; Lima Barreto, romancista, cronista e escreveu muito em periódicos; Olavo Bilac, também membro da Academia Brasileira de Letras, foi romancista, poeta, jornalista e cronista (COSTA, 2015); Olavo de Carvalho, o polêmico professor, escritor e filósofo que, além de vários livros e periódicos escritos, ministra cursos e leciona no “Curso Online de Filosofia” (ZAMBONI, 2016, p.9); os grandes dramaturgos Nelson Rodrigues e Millôr Fernandes, ambos achavam a “escola medíocre”, por isso, resolveram aprender tudo sozinhos (FRANÇA, 2012); Mario Ferreira dos Santos (2012, p. 114), que também foi um autodidata e tem uma vasta obra filosófica, estranhamente esquecida, ou ignorada, nas universidades brasileiras, costumava dizer que é por meio dos “autodidas que o mundo avança”.

Diante desses e de tantos outros autodidas renomados, a realidade da escola moderna e da atual escola brasileira parece não mais cumprir com o sentido originário da palavra escola/*scholé* que, na língua dos antigos helenos, significava “descanso, repouso, lazer, tempo livre; estudo; ocupação de um homem com ócio, livre do trabalho servil, que exerce profissão liberal, ou seja, ocupação voluntária de quem, por ser livre, não é obrigado a; escola, lugar de estudo” (MARTINS, 2005, p.35). Em sentido aristotélico, o ócio “é a condição necessária para o florescimento do espírito, a parte mais importante da atividade humana” (ZAMBONI, 2016, p.43).

Assim sendo, questionamos: para onde a nossa escola, que é controlada pelo Estado e que parece não mais se preocupar em fazer florescer o espírito humano, está nos levando?

1.4.3 A educação revolucionária no Brasil: a ausência da memória

Desde a expulsão dos jesuítas por Marquês de Pombal (1759) até a atualidade, a educação no Brasil foi marcada por inúmeras reformas⁴⁴, e todas elas “apresentam como característica marcante a total destruição e substituição das antigas propostas pelas novas” (NETO E MACIEL, 2008, p.187), ou seja, as reformas são marcadas por um ímpeto revolucionário, que tende a negar ou destruir tudo o que foi criado em períodos anteriores, mesmo quando não seria necessária a destruição.

⁴⁴ Aprofundamos o desenvolvimento das várias reformas que sofreu a educação brasileira em nosso capítulo de livro intitulado *A presença e a ausência das disciplinas de sociologia e de filosofia na educação brasileira: das origens até a reforma Mendonça Filho de 2017*, prestes a ser publicado pela Edições Hipótese (*e-books*), logo mais disponível em <https://nutecca.webnode.com/edicoes-hipotese-e-books/>. A autoria é compartilhada entre Hélder Félix Pereira de Souza, Eder Aparecido de Carvalho e Valquíria Vasconcelos da Piedade Souza.

As escolas, principalmente no período republicano, mais precisamente na segunda República, também conhecida por Era Vargas, importaram inúmeras teorias educacionais com o propósito moderno de revolucionar e reformar os esquemas da formação humana, substituindo o sentido de elevação espiritual e intelectual por propostas ora positivista, ora naturalista e evolucionista, ora agnóstica, ora socialista, ora pragmática que tendem a negar as instâncias da transcendência, confiando plenamente em uma educação com base, apenas, na materialidade (SANTOS, 1964).

A revolução francesa (1789), baseada em doutrinas filosóficas da *Aufklärung*, da Enciclopédia e do Naturalismo, foi a grande incentivadora para a intensificação e a massificação de uma educação revolucionária que se estendeu por todo o Ocidente. O propósito de uma educação revolucionária está dividido em quatro caracteres: a instância do novo, o estatismo, o realismo, o laicismo (SANTOS, 1964).

O primeiro caráter, o novo, consiste em “[...] destruir a ordem pedagógica dominante para construir um sistema educativo inteiramente novo. O segundo caráter é o estatismo, isto é, a subordinação da criança e de sua educação ao domínio exclusivo e absorvente do Estado” (SANTOS, 1964, p.277-278). É desta ideia que nasce o princípio revolucionário, sintetizado na seguinte frase: “[...] os filhos pertencem à república antes de pertencerem aos pais”.⁴⁵ O terceiro caráter da educação revolucionária é o realismo que significa uma reação contrária ao ensino humanista tradicional. Todavia, Theobaldo dos Santos entende que o realismo pregado pela educação revolucionária é apenas uma aparência, uma vez que “[...] a educação revolucionária é romântica e passional não tendo, por isso, o sentido da verdadeira realidade”. O último caráter de uma educação revolucionária é o laicismo, uma vez que os pioneiros idealizadores (Mirabeau, Talleyrand, Condorcet) foram profundamente influenciados por correntes “[...] materialistas e anticlericais do Racionalismo, do Enciclopedismo e do

⁴⁵ Segundo Rothbard (2013, p.43), um crítico severo de uma educação com preceitos revolucionários, a transferência da responsabilidade da educação dos filhos, que vai dos pais para o Estado, não é apenas um princípio revolucionário, mas totalitário, uma vez que “Na base do totalitarismo e educação obrigatória está a ideia que as crianças pertencem ao Estado mais do que a seus pais. Um dos principais promotores desta ideia na Europa foi o famoso Marquês de Sade, que insistiu que as crianças são propriedades do Estado. Para os regimes totalitários, que são, acima de tudo, “[...] Estados escravagistas, [...] a doutrinação da juventude em suas escolas foi um dos pilares principais [...]. Na verdade, a principal diferença entre os horrores do século XX e dos despotismos antigos é que os presentes tiveram que contar mais diretamente com o apoio das massas, e que, portanto, a alfabetização obrigatória e doutrinação foram cruciais. O sistema compulsório estatal [...] foi o combustível para a usina totalitária”. Todavia, vale notar que a ‘massa’, diferentemente do que se costuma pensar, não está necessariamente fora dos estabelecimentos de ensino, onde, a priori, estariam os homens cultos. Segundo Ortega y Gasset (2016b), em *A rebelião das massas*, hoje é muito comum, inclusive nos estabelecimentos de ensino, a presença do homem-massa, que é aquele que se deixou corromper pelo barbarismo, pela negatividade diante da existência, cultivando um ódio a tudo o que diz respeito à tradição. Desse modo, um professor universitário, que se identifica demasiadamente com correntes negativistas do pensamento, pode ser, ele mesmo, um homem-massa. Assim sendo, às vezes, sem que perceba, pode ser que o ‘professor-massa’ atue como um colaborador de perspectivas totalitárias.

Naturalismo”. Com a expulsão dos jesuítas, na França revolucionária, foi reclamada uma secularização integral do ensino, alegando que a educação religiosa do clero, outrora educadora do povo, conduzia as pessoas para uma cilada, ou seja, os revolucionários são contra uma educação religiosa. Todavia, no entender de Santos “[...] o laicismo revolucionário não significou a exclusão de toda a religião, mas apenas a criação de um novo tipo de credo religioso, tendo por objeto a nação ou o Estado, como símbolos das ideias filosóficas e políticas da revolução”.

Em outras palavras, a educação revolucionária, que abarca a educação brasileira da atualidade (ZAMBONI, 2016), substituiu Deus pelo Estado ou pela nação. Nietzsche (2011a; 2014), na Alemanha de sua época, também percebeu essa substituição, inclusive, aponta para a decadência dessas trocas de ‘deuses’ que, metaforicamente, vai de Deus à plebe.⁴⁶

Para Bernardin (2013) e Arendt (2014), as pedagogias revolucionárias são a base da educação moderna e contemporânea em todas as culturas do Ocidente, e vale dizer que tudo o que é revolucionário tende a negar o passado, com isso, podemos afirmar que uma educação revolucionária altera, ou busca alterar, a memória do indivíduo. Segundo Ortega y Gasset (2016b, p.54), em seu *livro A rebelião das massas*, “negar o passado é absurdo e ilusório, porque o passado é ‘o natural do homem que volta a galope’. O passado não está presente para que o neguemos, mas para que o integremos”. Para o filósofo espanhol, a mentalidade revolucionária é movida por uma intensa vaidade que pretende transformar subitamente “uma sociedade e começar a história de novo” (2016b, p.70). Além disso, as atitudes revolucionárias

tão incontinentes em sua pressa, hipocritamente generosa, de proclamar direitos, sempre violaram, pisotearam e dilaceraram o direito fundamental do homem, tão fundamental que é a própria definição da sua substância: o direito à continuidade. A única diferença radical entre a história humana e a ‘história natural’ é que aquela nunca pode começar de novo. Köhler e outros mostraram como o chipanzé e o orangotango não se diferenciam do homem pelo que chamamos, rigorosamente de inteligência, e sim porque têm muito menos memória que nós. Os pobres animais, a cada manhã, encaram o fato de terem esquecido quase tudo o que viveram no dia anterior, e seu intelecto tem que trabalhar sobre um material mínimo de experiências. Assim, o tigre de hoje é idêntico ao de seis mil anos atrás, porque cada tigre tem que começar de novo a ser tigre, como se não tivesse existido nenhum outro

⁴⁶ A partir dessas advertências, questionamos: qual é o significado da troca de Deus pelo Estado (o novo deus/ídolo)? Quem realiza essa troca? Da onde vem esta nova ordem que blasfema contra Deus e o substitui por algo menor como se fosse maior? Por que é importante para a educação revolucionária ter o seu próprio deus? O que há em Deus, ou na transcendência, que a educação revolucionária repudia? Por que Deus é um problema ou um ‘espantalho’ para as pedagogias revolucionárias? Qual a finalidade da pedagogia revolucionária? Para onde ela está nos levando?

antes. O homem, ao contrário, graças ao seu poder de recordar, acumula seu próprio passado, toma posse dele e o aproveita. O homem nunca é o primeiro homem: começa a existir, desde logo, sobre certa quantia de passado amontoado. Esse é o tesouro único do homem, seu privilégio e seu sinal. Mas o que parece justo e digno de ser conservado é a menor de todas as riquezas desse tesouro: o importante é a memória dos erros, que nos permite não cometê-los sempre. O verdadeiro tesouro do homem é o tesouro dos seus erros, a vasta experiência vital decantada gota a gota ao longo dos milênios. Por isso Nietzsche define o homem superior como o ser 'de mais vasta memória'. Romper a continuidade com o passado, querer começar de novo, é aspirar a cair e plagiar o orangotango (GASSET, 2016b, P.70-71).

Diante dessa exposição, e do risco que uma mentalidade revolucionária pode causar na memória do homem, questionamos: estaria a educação brasileira sob os efeitos da ausência de memória?

Os estabelecimentos de ensino da era republicana do Brasil (1890 até a atualidade) recebem total influência de pedagogias revolucionárias. Analisaremos apenas duas correntes, dentre várias outras⁴⁷, que atingem profundamente o modo de ser das instituições educacionais brasileiras: a vertente positivista de Augusto Comte e o pragmatismo de John Dewey.

O século XIX, em nome de uma educação científica, provocou um movimento de reação contra a metafísica, e o positivismo foi uma das vertentes que aderiu a esta moda. Segundo a doutrina positivista, que tem Augusto Comte (1789-1857) como grande referencial, juntamente com a doutrina evolucionista de Spencer,

[...] a natureza constitui o fundamento exclusivo do homem e da vida. O homem é, antes de tudo, um produto da natureza, através da evolução. Nada mais representa do que um animal evoluído. De modo que o conhecimento da natureza é a única via para o conhecimento do homem. Dentro dessa concepção radicalmente naturalista, a vida está sujeita a um determinismo cego e fatal e se define como adaptação ao meio. E o homem, como tudo o que existe, cresce e se desenvolve de acordo com a lei geral e constante da evolução. O positivismo e o evolucionismo se caracterizam, por conseguinte, pela exaltação e apoteose da natureza. Seu ponto de vista básico é que só existe o que é possível de verificação empírica. A matéria é o fundamento eterno de toda a ordem existencial. Deus é substituído pela Natureza, una, autônoma, soberana (SANTOS, 1964, p.301).

Nota-se que as teorias revolucionárias sempre problematizam a noção de Deus, substituindo-a por outra coisa, ora natureza, ora transformação social, mas, sobretudo, pelo

⁴⁷ Analisaremos o positivismo e o pragmatismo por entender que essas duas perspectivas pedagógicas influenciaram muitas outras correntes. Todavia são muitas as abordagens pedagógicas de cunho revolucionário: as que recebem influências psicológicas como Pestalozzi, Herbart, Froebel, Vygotsky, etc.; mas também a educação evolucionista de Spencer; a educação racionalista de Voltaire; a educação naturalista de Rousseau; a materialista-histórica, etc. (SANTOS, 1964).

Estado. No caso do positivismo e do evolucionismo, Deus tornou-se natureza. Para Comte, apenas o sensível é objeto de conhecimento, “[...] só o sensível é real” (SANTOS, 1964, p.301-302). Nesta perspectiva, qualquer investigação que indague sobre a origem, o fim e as causas, elevando-se acima dos fatos, está “[...] condenada à irremediável esterilidade. O homem só tem um modo de conhecer; o positivo, isto é, o sensível [...]. A metafísica é impossível. Possível é só a ciência positiva”⁴⁸.

⁴⁸ A título de curiosidade, versamos sucintamente sobre a noção de Deus (e de metafísica), altamente negado e escarnecido nos atuais estabelecimentos de ensino (SANTOS, 2012), para perceber o quão complexo é a noção de ‘morte de Deus’ que parece ser tão facilmente aceita atualmente. Como estamos inseridos em um contexto de inversão de valores, não percebemos que Deus, naturalmente, manifesta a sua presença em todas as culturas (LOBACZEWSKI, 2014). Theobaldo dos Santos (1964, p.300, 301, 302), em *Manual de filosofia*, realiza uma breve síntese das “Provas da existência de Deus”, dividindo-as em “Provas metafísicas” e “Provas morais”. As razões metafísicas são divididas em quatro instâncias: 1) “A existência do mundo – O mundo existe. Ora, o mundo, - que é contingente, que não existe por si mesmo, que não tem em si próprio a razão suficiente de sua existência, que não poderia ter-se originado do nada ou do acaso -, só pode existir pela ação de um Criador incriado, eterno e necessário que é Deus; 2) A existência do movimento – O movimento existe no mundo. Ora, o movimento não é essencial, mas acidental à matéria. A existência do movimento precisa, para sua explicação, de um primeiro motor imóvel, princípio necessário e imutável de todo movimento. O dinamismo incessante do universo supõe um impulso inicial que só poderia ter sido dado por Deus; 3) a existência da vida – A vida existe sobre a terra. Ora, a terra não tendo possuído sempre seres vivos, como provam as observações geológicas; a vida só podendo originar-se da vida, como atestam as experiências biológicas; os seres vivos só podendo gerar seres semelhantes a si mesmos, - como explicar a existência da vida em todos os seus graus, sem a intervenção de um poder superior às forças da matéria, de um ser criador transcendente, enfim, de Deus?; 4) A existência da ordem do universo – Todo efeito em que se verifica a escolha de meios adequados para atingir um fim, supõe uma causa inteligente. Toda a ordem implica uma razão ordenadora. Ora, no universo, quer no seu conjunto ou nas suas partes, quer na sua natureza física, orgânica ou psíquica, vamos encontrar uma coordenação harmoniosa e perfeita de meios e de fins. Logo, a existência da ordem do universo prova a existência de um ordenador perfeito, de uma causa infinitamente sábia que é Deus”. As razões morais, por sua vez, dividem-se em cinco instâncias: “1) A existência da lei moral – Todo ser livre tende a realizar, na medida do possível, seu fim particular que é o bem moral, e seu fim universal que é o bem supremo. A lei moral ou princípio do dever existe e impõe à nossa razão e à nossa vontade: o homem tem a noção do dever, que o impele a fazer o que é bom e evitar o que é mau. Ora, essa lei – que não poderia provir do mundo físico, nem da natureza humana, mas que existe formada em nossa consciência -, supõe uma causa e uma autoridade, que tenham os mesmos caracteres que ela, isto é, que sejam universais, imutáveis e eternas. Logo, como não há lei sem legislador, obrigação sem autoridade, e autoridade sem um ser real que exerça, Deus existe como causa suprema da noção do dever, e como autoridade confere ao princípio do dever o seu caráter imperativo absoluto; 2) O mérito e o demérito – Todo ato conforme à lei moral exerce uma recompensa ou penalidade proporcional ao seu grau de bondade ou maldade. Por conseguinte, o princípio do mérito e do demérito existe e nosso espírito o concebe como complemento necessário do princípio do dever. Ora, esse princípio que não deriva do mundo físico ou da natureza humana; que é universal, imutável e eterno como o princípio do dever; que não constitui apenas um fato intelectual, mas a garantia absoluta de uma sanção perfeita, adequada à lei moral, implica a existência de uma causa real e absoluta, isto é, Deus; 3) O consentimento universal – A ideia de Deus não é apanágio dos filósofos e dos cientistas, nem uma noção moderna ou um conceito da civilização ocidental. ‘É uma ideia universal no tempo e no espaço’. Em todos os quadrantes da terra, em todas as formas de cultura, em todos os povos, ao longo de toda a história, sábios ou ignorantes têm proclamado sua crença num Senhor soberano do universo. ‘Nem as mitologias, [...] por vezes tão estranhas, onde se manifesta a crença em Deus, nem o ateísmo que se encontra na história, sobretudo contemporânea, podem dissimular o fato indiscutível do consentimento unânime do gênero humano em torno da existência de Deus. Esta universalidade de opinião demonstra que a crença em Deus se apoia sobre razões poderosas e acessíveis a todas as inteligências, e que resulta do exercício normal do pensamento humano quando obedece às suas exigências racionais; 4) As aspirações da alma humana – O sentimento religioso, isto é, o conjunto das aspirações que levam o homem a procurar, além dos seres finitos, um ser infinito, perfeito e absoluto, onde possa realizar a satisfação plena e integral das suas tendências para a verdade, para a beleza e para a bondade, existe em todas as criaturas humanas e aparece com um relevo mais acentuado nas almas mais puras, inteligentes e livres. Ora, esse sentimento que representa um dos elementos constitutivos

O sistema pedagógico de Comte está articulado em três princípios fundamentais: a lei dos três estados; a classificação das ciências; a religião da humanidade (SANTOS, 1964).

Segundo Comte, o primeiro princípio (a lei dos três estados) classifica a ‘evolução’ da humanidade através de três estados: 1) o teológico, que ele entende por fictício, em que o homem explica os acontecimentos da vida por meio de argumentações sobrenaturais; 2) o metafísico, que ele entende por abstrato, caracterizado por substituir a explicação sobrenatural por entidades ‘abstratas’ (formas substanciais, faculdades da alma, força vital, etc.); 3) o estado positivo ou científico, que ele entende ser o mais evoluído, pois o homem abandonou as ‘abstrações’ e substituiu as investigações das causas “[...] pela observação dos fenômenos e suas leis, o estado do absoluto pelo relativo” (SANTOS, p.302). Na concepção de Comte, o estado teológico é provisório, o metafísico é transitório, e o positivista (o altamente evoluído) é o definitivo. Para ele, “A lei dos três estados preside não só a evolução da humanidade, como a formação de cada ciência e ao desenvolvimento individual de cada homem”.

No segundo princípio (a classificação das ciências), Comte classifica a filosofia em áreas dos conhecimentos positivos: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. Para a realização de cada área do saber, o pensador impõe o método da observação externa, compreendendo que o uso da introspecção para uma investigação científica é um absurdo. Para Theobaldo dos Santos (1964), este princípio reduz a filosofia em uma sistematização do conhecimento.

Por fim, o terceiro princípio positivista (a religião da humanidade) tem como grande propósito formar a “trindade positiva”: “Grande Ser” (culto da humanidade), “Grande Meio” (o espaço) e “Grande Fetiche” (a terra). A base pedagógica de Comte, que tem como crítica o

da natureza do homem é uma tendência tão real e viva como qualquer outra inclinação física, intelectual ou social. Deve, portanto, possuir uma causa e um objeto reais: uma causa soberanamente boa, inteligente e perfeita e um objeto, aureolado por tais caracteres, que o sentimento religioso impele, irresistivelmente, a nossa alma. Por conseguinte, Deus existe como causa e objeto do sentimento religioso e das aspirações superiores da alma humana; 5) A experiência mística – Certas almas privilegiadas, profundamente religiosas, como São Paulo, São Francisco de Assis, Santa Tereza, São João da Cruz, etc., têm afirmado ter estado em contato direto e vivo com Deus, de uma maneira que ultrapassa todos os meios de expressão humana. Nesse ‘contato experimental’ tiveram o ensejo de desfrutar, com irresistível evidência, a presença soberana de Deus. Poderíamos admitir [...] que essa ‘experiência mística’ constituiu simples ilusão. Mas essa interpretação se apresenta cheia de dificuldades insuperáveis quando atentamos para o fato e a referida experiência se ter realizado com espíritos lúcidos e sadios, com caracteres retos, puros e leais, com pessoas cuja vida foi sempre um modelo de equilíbrio, de elevação e de bondade. O argumento baseado no fato místico consistirá, portanto, em dizer que essa experiência mística das grandes almas cristãs é absolutamente inexplicável sem a intervenção de Deus. Não é possível acreditar que todos esses espíritos religiosos se tenham enganado ao afirmarem, com convicção serena e inabalável, a existência das mesmas realidades sobrenaturais que conheceram por experiência pessoal. Resta apenas concluir, com Bergson, que há, na unanimidade dos grandes místicos cristãos, ao descreverem suas experiências, ‘o sinal de uma identificação de intuição’ que só se explica ‘pela existência real do Ser e com o qual (os místicos) se crêem em comunicação.’”.

estado teológico do homem, funda, paradoxalmente, uma nova religião – “religião positiva, sem Deus” (SANTOS, 1964, p.302).

Em outras palavras, apesar do aparato científico do sistema positivista, ele é cheio de contradições. No entender de Leonel Franca, juntamente com Theobaldo dos Santos (1964, p.303), o positivismo “[...] como qualquer forma de empirismo é a destruição não só da filosofia como também de toda a ciência. Sem princípios absolutos, necessários, universais, não há dedução nem indução possíveis, não há conhecimento certo de natureza alguma”. Além disso, em relação à ‘lei dos três estados’, Santos constata um preconceito de Comte em torno da Idade Média e o contrapõe dizendo que “Desde a antiguidade os fenômenos positivos são estudados e, na Idade Média, as preocupações teológicas não impediram as observações científicas”. Para o filósofo brasileiro, o combate que Comte realiza contra a metafísica cria uma ‘nova metafísica’ através de um empirismo e fenomenismo inconsistentes e unilaterais. Todavia a ‘metafísica’ de Comte não tem fundamento, pois ela nos aproxima, provisoriamente da realidade, ou seja, a ‘metafísica’ comtiana, que opera sobre o nome de ciência positiva, “Não nos permite penetrar na essência do real, na natureza íntima do universo” (SANTOS, 1964, p.304).

Na obra *Inversão vertical dos bárbaros*, Mário Ferreira dos Santos (2012) nota a influência revolucionária, sobretudo positivista na cultura brasileira. Em sua análise, percebeu que é comum, nos estabelecimentos de ensino, a propagação de que a religião não passa de uma credence popular e que Deus é um espantalho que não merece ser estudado (conhecido). Assim sendo, parece que a sistematização das ciências positivas acabou reduzindo a visão sobre Deus e sobre religião.

No Brasil, o positivismo ganha força com a proclamação da República (15 de novembro de 1889). Um dos primeiros atos do governo republicano, no âmbito educacional, foi a instalação do “Ministério da Instrução, Correios e Telégrafo” (SANTOS, 1964, p.421), em 19 de abril de 1890. Esse ministério foi entregue ao positivista Benjamim Constant Botelho de Magalhães:

Positivista, o novo ministro lançava, [...] uma reforma de ensino onde era nítida a influência das ideias filosóficas e pedagógicas de Augusto Comte. A reforma abrangeu a educação primária e secundária do Distrito Federal, bem como o ensino superior, artístico e técnico do país. Todas as instituições escolares sofreram então a influência renovadora de Benjamim Constant, à luz da doutrina positivista (SANTOS, 1964, p.422).

Com isso, foi inaugurado na cultura brasileira o que Aliomar Baleeiro (2018, p.26) chama de “O Apostolado positivista”. De ímpeto revolucionário, o positivismo é infiltrado “[...] nos círculos dos jovens militares, os ‘cadetes filósofos’, [que] procuraram implantar no País a ‘ditadura científica’ das ideias filosóficas e políticas de Augusto Comte”, trocando Deus pela ciência, ou, nas palavras do capitão-tenente positivista Nelson de Vasconcelos: “Para termos uma república estável, feliz e próspera, é necessário que o governo seja [...] temporal e não espiritual”.

A partir da introdução do positivismo na cultura e nos estabelecimentos de ensino do Brasil, é possível afirmar que os brasileiros inseridos no mecanismo da obrigatoriedade escolar recebem, desde a fundação da república, uma educação revolucionária de cunho positivista. Através de um olhar empirista para o mundo, os brasileiros aprendem a trocar de religião, onde Deus passa a ser ‘Ciência’, ou ‘Natureza’.

A segunda corrente pedagógica que muito influencia a educação escolar e universitária no Brasil é a educação pragmática, também conhecida por progressista, ou, como nomeia Rothbard (2013, p.61), “permissivo-progressista”. Se a disputa do positivismo foi contra a noção de Deus, a do pragmatismo foi contra a noção de verdade, considerada, até então, “[...] como relação de conformidade entre o pensamento e seu objeto” (SANTOS, 1964, p.338). O pragmatismo, no entender de Rothbard (2013, p.61), substituiu a inteligência pela ação, tornando o conhecimento algo meramente instrumental, pois não cabe mais à inteligência dizer o que são as coisas. Em outras palavras, “O pragmatismo não se interessa, por conseguinte, pelo que possa ser verdadeiro em si, mas tão-somente pelos resultados que advêm para a vida prática daquilo que se considera como verdade”. Neste aspecto, é possível dizer que a educação progressiva é a abertura para uma espécie de ‘relativização da verdade’, e, por isso, ‘relativização da hierarquia dos valores’, pois, por separar a ação do pensamento, está completamente desligada, no entender de Santos (1964, p.338), “[...] dos valores e ideais que devem nortear a vida humana”.

Inserido no ensino brasileiro pelos professores e pesquisadores Anísio Teixeira e Fernando Azevedo, o progressismo é conhecido por ser uma corrente agnóstica, ou seja, nega “[...] à razão e à fé o poder de provar a existência de Deus [...]”, e entende que o “[...] nosso conhecimento não vai além da experiência sensível. Logo, tudo o que transcende o plano dos sentidos é inacessível ao conhecimento humano e, portanto, indemonstrável” (SANTOS, 1964, p.300/339-341). Além disso, a educação progressista é determinada pelo “pragmatismo, experimentalismo e o socialismo”, nela, o homem, “[...] é, antes de tudo, um produto da sociedade que o envolve” e deve procurar “[...] seu ponto de partida nas necessidades

sociais”, uma vez que é a organização social e não mais a verdade quem deve nortear as concepções da vida humana.

O grande difusor do pragmatismo foi o pensador John Dewey, considerado o “patrono da educação moderna” (ZAMBONI, 2016, p.53), inclusive consta que Dewey influenciou Paulo Freire, legalmente reconhecido como o patrono da educação brasileira⁴⁹ (CARON, SOUZA, SOUZA, 2016).

A teoria revolucionária de Dewey, com princípios agnósticos, além de não enfatizar os conteúdos cognitivos, orienta os educadores, por meio de uma psicologia social, a abolirem a educação religiosa. Todavia, a concepção deweyana, que pregava uma aversão e mesmo uma abolição da religião, parece que não se diferenciou do seu próprio alvo de crítica, tornando-se, ela mesma, uma espécie de ‘religião democrática’, ou ‘religião cidadã’, ou seja, os valores democráticos formam os “deveres sociais elementares” e são defendidos como um dogma (ZAMBONI, 2016, p.54). A estrutura filosófica (e religiosa) do progressismo incita uma contínua luta de classes. Para isso, as escolas devem servir ao progresso, dedicando-se primordialmente a uma reforma social, e apenas depois de cumprir essa tarefa é que se pode dedicar ao ensino.

Rothbard (2013, p.61) tece uma profunda crítica à educação progressiva, ou “permissivo-progressista”. A seu ver, o esquema progressista de ensino emergiu à luz do triunfo do sistema filosófico não apenas de Dewey, mas também de Rousseau e Pestalozzi, e tem como efeito “[...] destruir o pensamento independente da criança, na verdade, reprimir qualquer pensamento que seja”. Em vez de incentivar a criança a tomar posse de seu pensamento, o progressismo ensina a “[...] seguir a dominação do grupo”, contribuindo para que muitos estudantes ignorem a leitura e a ortografia elementar, e não consigam “[...] escrever uma frase coerente”.

Esta corrente pedagógica parte de uma política de “[...] deixar a criança fazer o que gosta” e isso para Rothbard (2013, p.61) é insidioso, “[...] pois as crianças são incentivadas a continuarem sempre em seu nível inicial superficial, sem receberem orientação no estudo”. Além disso, governos totalitários, como fez a velha Itália fascista, tendem a utilizar em suas escolas estatais métodos da educação progressiva, pois eles, no entender de Rothbard, são mais eficazes para a manipulação psicopedagógica e para doutrinar os alunos à obediência do Estado.

⁴⁹ A lei 12.612, autorizada pela ex-presidente da República Dilma Rousseff, em 13 de abril de 2012, reconheceu como patrono da educação brasileira o professor Paulo Freire; esta informação está disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12612.htm

O primeiro Ministro da educação fascista, o italiano Giovanni Gentile (1875-1944), “[...] instituiu os métodos da moderna ‘educação progressista’. Ele introduziu e enfatizou o trabalho manual, canto, desenho, jogos. A frequência foi forçada através de multas” (ROTHBARD, 2013, p.44). À semelhança da máxima deweyana, ‘aprender fazendo’,

Gentile ensinou que ‘a educação deve ser alcançada através da experiência, e deve ser alçada através da ação’. As crianças eram livres para aprender através de suas próprias experiências, é claro ‘com os limites necessários para o desenvolvimento da cultura’. Os currículos foram, portanto, não prescritos, mas as crianças eram livres para fazerem o que quisessem, com a única ênfase de estudo colocada no ‘estudo dos heróis como Mussolini, como símbolos do espírito nacional’ (ROTHBARD, 2013, p.44).

Para Rothbard (2013, p.61) fica evidente que a educação pragmática, ou “permissivo-progressista [...] sob o disfarce de deixar os indivíduos fazerem o que gostam”, tem em suas metas astuciosas a igualdade e a uniformidade:

O plano é abolir notas, através das quais as crianças ótimas ou ruins conhecem a extensão de seus progressos, e em vez disso dar nota ‘subjetivamente’ ou nenhuma [...]. Os estudos tendem a seguir agora o mais baixo denominador comum, ao invés da média – para não ‘frustrar’ o menos capaz. Como resultado, os pupilos brilhantes são furtados do incentivo e oportunidade de estudar, e os lentos são encorajados a acreditar que o sucesso, na forma de notas, promoções, etc. virá a eles automaticamente. A individualidade é suprimida ensinando todos a se ajustarem ao ‘grupo’. Toda ênfase é no ‘grupo’, e nos votos de grupo, decidindo suas questões pela vontade da maioria etc. Como resultado, as crianças são ensinadas a buscar a verdade na opinião da maioria, e não em sua própria investigação independente, ou na inteligência dos melhores em cada campo. As crianças são preparadas para a democracia sendo levadas a discutir eventos atuais, sem antes aprender os assuntos sistemáticos (política, economia, história) que são necessários a fim de discuti-los (ROTHBARD, 2013, p.62).

Assim sendo, é possível dizer que uma educação progressista retira do aluno o privilégio de responsabilizar-se pelos seus atos, sejam eles bons ou maus. A responsabilidade ensina o aluno a ser prudente com a sua vida e com a do outro, além de estimular o aluno a um necessário ceticismo que permite com que ele evite entregar-se às idolatrias. Uma formação que tem no coletivismo (igualitarismo) o seu mais alto valor parece dificultar a realização de uma educação plena, que tem como princípio fazer de uma criança um homem e não um seguidor cego de outro homem, ou do Estado.

Vale notar que a concepção pedagógica progressiva foi instalada nas escolas públicas do Brasil desde a década de 1930 pelo educador Anísio Teixeira que, à frente da educação

pública do Distrito Federal em 1932, “toma por base doutrinária os princípios do pragmatismo pedagógico” (SANTOS, 1964, p.425).

Com o “pensamento pedagógico renovador” (SANTOS, 1964, p.424), uma escola progressiva pretende a “socialização total da educação”, conseqüentemente, todo o processo de ensino-aprendizagem volta-se às “transformações sociais”. Baseada constantemente em “ideias novas”, apaga do imaginário do estudante as memórias da cultura antiga. Aceita “[...] por grande parte dos educadores” (SANTOS, 1965, p.194), o progressismo pode ser resumido em “aprender pela ação”, ou, ainda, pelo engajamento (BERNARDIN, 2013).

No pragmatismo pedagógico, as crianças (e os jovens) compreendem melhor “o que está relacionado com a própria vida, por ser o que elas experimentam e compreendem de maneira viva” (SANTOS, 1965, p.194). Por causa disso, e, em nome da ‘liberdade’ do aluno, a via pragmática substitui “o conhecimento de memória, por um mais vivo e experimental”.

Hannah Arendt (2014), em seu livro *Entre o passado e o futuro*, desconfia das promessas que as pedagogias revolucionárias costumam fazer, sobretudo a pedagogia progressiva que garante à criança (ou ao jovem aluno) a aquisição de sua liberdade.

Para a pensadora alemã, a problemática da educação pragmática é aprofundada a partir de três pressupostos:

- 1) o primeiro pressuposto “é o de que existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, [...] e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem” (ARENDR, 2014, p.229-230).
- 2) O segundo pressuposto está relacionado ao ensino que, influenciado pela psicologia moderna e pelos princípios do pragmatismo, “[...] transformou-se em uma ciência do ensino em geral a ponto de se emancipar inteiramente da matéria ensinada” (ARENDR, 2014, p.231). Com isso, o professor perde a sua autoridade e passa a ensinar “qualquer coisa”, além disso, abandona os alunos aos seus próprios recursos.
- 3) O terceiro pressuposto está relacionado com o ímpeto revolucionário que ocorre no ato da aprendizagem, substituindo o velho pelo novo e o aprendido pelo fazer, afetando, por sua vez, o ensino da língua, pois “a criança deve aprender falando,

isto é fazendo, e não pelo estudo da gramática e da sintaxe” (ARENDDT, 2014, p.231).

Com o pretexto de respeitar a ‘liberdade’ dos jovens alunos, o pragmatismo na escola acaba por excluí-los “do mundo dos adultos e mantidos artificialmente no seu próprio mundo, na medida em que este pode ser chamado de um mundo” (ARENDDT, 2014, p.231-233). Em outros termos, a criança (e o jovem aluno), quando ‘emancipada’ da autoridade dos adultos, não conquista a liberdade, ao contrário, em um mundo ‘governado’ por crianças, sobressai o autoritarismo. Imbuídos de seus próprios recursos, as crianças e os jovens alunos são desvirtuados da possibilidade de receberem uma boa educação, e, por sua vez, são impulsionados ao “conformismo ou a delinquência juvenil”, tornando-os, inclusive, ‘pequenos tiranos’⁵⁰.

Essa abordagem tirânica sobre a educação, revelada por Arendt (2014), evoca a *República de Platão* (2016, p.329), em que a democracia, quando incentiva exageradamente a liberdade dos jovens, abre, na cultura, um espaço para a presença da tirania. Os jovens passam a fazer “pouco caso dos mestres e dos pedagogos” e, os velhos/mestres, “com medo de passar por fastidiosos e despóticos”, acabam imitando a juventude. Com isso, os velhos afastam-se da possibilidade de guiar os novos/jovens alunos para uma verdadeira liberdade, pois, por medo de serem vistos como se fossem despóticos, corrompem o sentido pleno da autoridade e encobrem o sentido de liberdade. Uma formação que buscaria, de fato, conduzir o jovem para a libertação, não o abandonaria aos seus próprios recursos, mas, conduziria a juventude para que ela pudesse elaborar em si mesma as quatro virtudes da alma humana: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça (PLATÃO, 2016).

A ‘liberdade’ desenfreada para as crianças e para os jovens é um caminho para a tirania, e, por isso mesmo, um caminho para a escravidão. Nas palavras de Mário Ferreira dos Santos (1965, p.194): “não é possível deixar-se a criança em completa liberdade”.

⁵⁰ Podemos encontrar um exemplo de tirania entre crianças no livro *O Senhor das Moscas* de William Golding (2014), em que mostra a crueldade que ocorre em um mundo onde, somente crianças, estão presentes. O autor narra a história de um grupo de crianças, sobreviventes da queda de um avião, que passam a conviver em uma ilha deserta sem a presença de um adulto. A relação estabelecida entre as crianças é de um crescente barbarismo, a brutalidade é instalada no jogo entre mandar e obedecer e, as crianças, sem a condução responsável de um adulto, instituem uma intensa selvageria tirânica. A constatação arendtiana, de que a exacerbada liberdade para as crianças pode ser um caminho perigoso, lança luzes às escolas brasileiras e ajuda a compreendermos o fenômeno da violência nos estabelecimentos de ensino, tão bem registrado no documentário *Para o dia nascer feliz* de João Jardim (2005) ou ainda no artigo *Violência nas escolas públicas brasileiras: uma análise da relação entre comportamento agressivo dos alunos e o ambiente escolar* de Becker e Kassouf (2016).

Diante da exposição das duas correntes pedagógico-filosóficas, positivismo e pragmatismo, que dão suporte a toda vida educacional institucionalizada no Brasil republicano, tendemos a nos tornar céticos em relação a uma educação estatizante. Tanto o positivismo (a partir de 1890 com Benjamim Constant) quanto o pragmatismo (a partir de 1932 com Anísio Teireixa) foram introjetados no mecanismo educacional do país por meio de uma ação estatal (Ministério da Instrução e Ministério da educação). As duas correntes, como observamos, por mais que tenham a pretensão de realizar uma boa educação, parecem interferir na memória dos alunos, afetando diretamente e de forma negativa na formação deles. O positivismo altera a noção de Deus, o pragmatismo altera a noção de verdade e não permite que o aluno fique só, pois toda a educação é coletiva, partindo de uma orientação social.

Assim sendo, se o aspecto social é a linha determinante dos atuais estabelecimentos de ensino do Brasil, não possibilitando ao aluno um estar a só consigo mesmo, entendemos ser importante investigar a solidão para descobrir o que ela pode fazer, que os estabelecimentos de ensino parecem não fazer, pela formação humana. Talvez, a solidão possa ser uma saída para os problemas formativos que estamos enfrentando na educação brasileira.

1.4.4 Uma educação que busca conservar o que é bom

É importante esclarecer que o fato de constatarmos, através das estatísticas educacionais brasileiras (PISA, 2018; IPM, 2018) e juntamente com Nietzsche (2011a), Arendt (2014), Mário Ferreira dos Santos (2012) e Zamboni (2016), que as escolas modernas e atuais, administradas pelo Estado, sofrem de uma decadência moral, intelectual e cultural, e, por isso, prejudica a formação do aluno, não significa que temos o interesse em propagar a ideia de uma destruição dos estabelecimentos de ensino, tampouco do Estado, que é uma instituição dos homens para os homens.

Tendemos, juntamente com Hannah Arendt (2014), a olhar para a educação de um modo conservador, que significa, no entender de Eliot (2011, p.109), uma conciliação entre a “singularidade individual com a unidade social”. Também vale saber, juntamente com Roger Scruton (2015, p.56) que o “[...] desejo conservador é compatível com todos os tipos de mudança, desde que essa mudança signifique continuidade”. Além disso, em uma época onde ser conservador tornou-se algo pejorativo, entendido como alguém preconceituoso, retrógrado,

intolerante, fanático, fundamentalista, vale esclarecer que “[...] o conservador não é preconceituoso; ele é prudente” (RIBEIRO, 2018, p.29)⁵¹.

Em sentido educacional, o conservador seria aquele que preserva a “essência da atividade educacional” (ARENDRT, 2014, p.242), e, por sua vez, a essência da educação significa “a natalidade, o fato de que seres humanos nascem para o mundo”. A educação, como uma tarefa conservadora, “é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo”. O seu propósito está em conservar a criança como aquela que transborda a novidade no mundo e, por isso, a criança não precisa de um mundo novo pelo qual ela esteja engajada politicamente em uma luta contra o velho, contra o clássico, contra o belo, contra o bem, contra os bons costumes, contra o verdadeiro, contra Deus, mas, como orienta Arendt (2014), a criança precisa que lhe seja apresentado o mundo de modo simples e sincero, para que a sua percepção sobre ele, que é naturalmente uma nova percepção, possa proporcionar-lhe um desejo, um gosto criador por conservá-lo, uma vez que,

o mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal como eles. Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser continuamente posto em ordem. O problema é simplesmente educar de tal modo que um por-em-ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, ser assegurado (ARENDRT, 2014, p.243).

⁵¹ É possível perceber esse entendimento pejorativo em relação ao que significa ser conservador por meio da retórica de alguns professores universitários. Como exemplo dessa má compreensão, indicamos uma palestra proferida pela doutora da Universidade de São Paulo, Marilena Chauí, que propagou o seguinte jargão: “Eu odeio a classe média”. Para ela, a classe média e o ser conservador são sinônimos. Nesta palestra, Chauí rotula a classe média-conservadora de “fascista”, “terrorista”, “atraso de vida”, “estúpida”, “arrogante” e outros adjetivos pejorativos. Ela afirma que a classe média (os conservadores) é uma “abominação política, abominação ética e abominação cognitiva”. Além disso, Marilena diz nutrir um ódio aos conservadores, mas em momento algum ela explica o que entende por conservadorismo. Quando Marilena vocifera: “Eu odeio a classe média”, o público, seduzido pela eloquência da doutora, a aplaude intensamente. Para fins de curiosidade, é possível ter acesso à fala de Marilena Chauí pelo *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=fdDCBC4DwDg>. Do mesmo modo, um pequeno trecho de uma palestra proferida pelo Doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mauro Lasi, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=e1ShzY0Ygr8>, parece instigar o ódio aos conservadores. Ele diz que com os conservadores é preciso radicalizar, pois eles aguçam a consciência dos trabalhadores. Por isso, ao direcionar o seu discurso a um hipotético homem conservador, ele parafraseia um poema de Bertolt Brecht, chamado *Perguntas a um homem bom*, e diz: “Nós sabemos que você é nosso inimigo, mas considerando que você, como afirma, é uma boa pessoa, nós estamos dispostos a oferecer a você o seguinte: um bom paredão, onde vamos colocá-lo na frente de uma boa espingarda, com uma boa bala e vamos oferecer depois de uma boa pá uma boa cova. Com a direita e o conservadorismo nenhum diálogo, luta”. Depois de finalizar o seu eloquente discurso contra as pessoas que não pensam como ele, Lasi é ovacionado pelo público que pensa como ele. Sobre o tema do conservadorismo, indicamos ao menos três obras do filósofo inglês Roger Scruton (2015a; 2015b; 2017b), *O que é conservadorismo*; *Como ser um conservador e Uma filosofia política: Argumentos para o conservadorismo*, indicamos também a obra de Michael Oakshott (s/d), *Ser conservador* e os *Dez princípios Conservadores* de Russel Kirk (s/d). Quem entrar em contato com essas obras e conseguir suspender os pressupostos retóricos herdados do percurso acadêmico poderá perceber que o conservadorismo é algo totalmente diferente (nada preconceituoso) do espantallo conservador que se propaga nos atuais estabelecimentos de ensino do Brasil.

A esperança de uma educação que preserve perenemente o sentido da criação está, para Arendt, no ato que abriga o nascimento de cada criança. Vale dizer que, em sentido simbólico, o nascimento representa a árvore carregada de frutos novos, ou seja, ele seria aquele que traz os frutos para a vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018). Considerado o milagre do surgimento de uma nova vida, o nascimento institui em cada novo ser que chega ao mundo “[...] sempre uma nova cor, uma estrela singular. Cada nascimento é um acontecimento tão isolado quanto um milagre” (CHESTERTON, 2013, p.148). O nascimento é, ainda, considerado um misto de festa e transcendência que renova e confirma a nossa união com a camada mais elevada da vida, como podemos observar na obra de arte *The nativity* do pintor italiano Piero Della Francesca (1416-1492):



FIGURA 2 - Piero Della Francesca – *The nativity* (1470–1475)

O quadro expõe, com simplicidade, o dom da vida humana, o elo da criança com a terra, com o céu, com a natureza, com a cultura, com os adultos e suas bênçãos, também evoca o início de uma jornada que, por meio de uma boa (e saudável) educação, fará da criança um homem.

Nesse horizonte, com os olhos voltados para o alto, para a esperança e para a liberdade, Allan Bloon (1989, p.22), em seu livro *O declínio da cultura ocidental*, faz um apelo aos professores para não perderem de vista a natureza humana que pode ser encontrada “nos olhos dos alunos”. Do mesmo modo, Ruy Afonso da Costa Nunes (2019), em seu livro *A ideia de verdade e a educação*, recorda aos professores (os devotos à aquisição de conhecimento e à sua transmissão) que o

magistério não é uma profissão como outra qualquer. Nas salas de aula, nas escolas, não lidamos com a argila fria e inerte que pode ser moldada ao bel prazer do oleiro; não manuseamos ferramentas pesadas nem minérios ou pedras que podem ser martelados à vontade. Nem sequer nas lides do magistério, temos diante de nós meros animais irracionais que podem ser tratados a chicote ou por meio de um sistema meramente sensorial de incentivos, como fazem os treinadores de animais de circo. Não, de modo algum! O professor é um educador que compartilha das responsabilidades da paternidade humana. Ele trata com crianças, adolescentes, jovens e adultos portadores da dignidade da natureza humana, racional e livre e que, de maneira alguma pode ser violentada (NUNES, 2019, p.18).

Essa recordação, ou memória primordial, mantém ativas, no exercício do magistério, as seguintes questões: “Que é o homem? [...] Quem sou eu?” (BLOON, 1989, p.23). Com elas, o professor proporciona aos alunos “meios de cultivarem o próprio espírito e de realizarem assim a própria humanidade e o próprio ser. Esplêndida missão!” (NUNES, 2019, p.217). Neste horizonte, o espírito pode recordar, “como por mágica, o frescor e o sentido de sua fonte originária” (JAEGER, 2010, p.255), e, com isso, o professor tem a possibilidade de reorganizar em si o motivo originário que o levou a exercer o seu ofício. Além disso, o espírito é convidado a embarcar em “uma aventura solitária”, onde os professores e os “[...] alunos encontrarão a vida” (BLOON, 1989, p.23, 24).

Depois de termos enfrentado a questão: *o que está acontecendo com a educação brasileira?*, e percebermos que a educação brasileira, tomada por forças negativistas do pensamento (FRANCA, 2019a), tem coibido o aluno de acessar as elevadas camadas do conhecimento humano que nascem da união entre as coisas (céu e terra, velho e novo, ciência e religião, matéria e espírito, etc.) e na conservação com as boas obras criadas ao longo da

história humana, buscamos, no desejo de saber o que a solidão pode fazer pela formação humana, exercitar uma “[...] aventura solitária” (BLOON, p.24). Iniciamos esta aventura com a seguinte orientação:

A solidão que lhe é recomendada é menos uma solidão de lugar do que uma solidão de recolhimento; ela é elevação mais que afastamento; ela consiste em isolar pelo alto, graças ao dom de si às coisas superiores e mediante a fuga das leviandades, das divagações, da mobilidade e de toda vontade caprichosa; ela realiza a *Conversatio nostra in caelis* [...] ao levar nossa morada e nosso trato ao céu dos espíritos (SERTILLANGES, 2010, p. 65).

2 O QUE É SOLIDÃO E QUAL É A SUA IMPORTÂNCIA PARA A FORMAÇÃO HUMANA?

A primeira prerrogativa de que gozam os que habitam o deserto é livrarem-se do cativo do povoado.

(Pe. Antônio Vieira – Joias do pensamento brasileiro/Pandiá Pându).

As grandes almas vivem hoje na solidão. E é na solidão que Deus espera os homens.

(Humberto de Campos – Joias do Pensamento Brasileiro/Pandiá Pându).

2.1 UM BREVE MAPEAMENTO HISTÓRICO DA SOLIDÃO

É possível afirmar que a solidão é um aspecto elementar da existência humana e aparece de diversos modos na história do pensamento humano, não só nos pensamentos de cunho filosóficos, mas, também, nos científicos, religiosos, poéticos e políticos. Como exemplo, apontamos as obras *Solitude: a Philosophical Encounter* do filósofo americano Philip Coch (1997) e *Solidão: a conexão com o eu* do psiquiatra Anthonny Storr (s/d), que destacam a amplitude do tema da solidão não apenas no seu aspecto negativo, mas enfatizam principalmente seu caráter positivo, sobretudo o criativo e o superativo.

Georges Minois (2019) em *História da solidão e dos solitários*⁵² traça um mapeamento histórico da solidão que vai desde a antiguidade pagã, passando pelos padres do

⁵² Neste tópico, apenas mostramos de modo sucinto o itinerário da solidão na história humana. Todavia, para quem tiver o interesse em se aprofundar no tema da solidão, indicamos a leitura deste livro de Georges Minois (2019), *História da solidão e dos solitários*, pois o autor entra detalhadamente em cada época para analisar as nuances da solidão. Ele observa como o valor da solidão é modificado de acordo com a cultura, com a religião, com a época e mesmo entre as particularidades dos indivíduos. O autor lista uma série de personalidades que viveram e formaram-se a si mesmas na solidão. No entanto, vale registrar que em certas solidões, como a dos padres do deserto e dos eremitas medievais, o autor tende a atribuir um juízo de valor negativo com o qual não estamos em acordo, pelo contrário, entendemos que o autor é movido (em algumas circunstâncias) a uma espécie de pré-conceito ao afirmar, por exemplo, que para os eremitas medievais “A solidão é um castigo, uma exclusão” (2019, p.85), ou que para Santo Antão (padre do deserto), que sofreu intensamente a tentação do demônio, por meio de aparições de criaturas horrendas, a solidão não era mais que uma ilusão, ou seja, para Minois (2019, p.44, 45), o santo “[...] se crê só, mas é assediado por uma multidão de criaturas saídas de seu cérebro, de sua imaginação”. E ainda afirma que por conta desses “seres fantásticos”, em torno de Santo Antão, ele nunca alcançou a solidão, sequer “o isolamento físico”. Para sanar esta opinião um tanto leviana de Minois (2019) em relação aos padres do deserto e aos eremitas medievais, indicamos os livros de João Batista Lehmann (1935), *Na luz perpétua: vidas de santos* – volume I e volume II, onde ele narra a história de muitos santos, inclusive muitos padres do deserto e muitos eremitas medievais, mostrando intensamente como se realiza uma solidão voltada inteiramente para Deus (para o céu) e que isso nada tem de ilusório, pelo contrário, se trata da mais elevada concretude da vida. Santo Antão, por exemplo, longe de ser um alucinado, como opinou Minois (2019), fazia de sua solidão uma profunda preparação para a morte, através da máxima: “Nada mais útil pode ser ao cristão, do que pensar todos os dias: Hoje estou começando a servir a Deus, e o dia de hoje pode ser o meu

deserto dos séculos III a VI, que tem na figura de Santo Antão, que enfrentava em sua solidão lutas épicas contra o demônio, a principal referência. Também passa pelos eremitas medievais; pela solidão humanista nos séculos XIV-XVI, tendo em Petrarca e Montaigne exemplos de grandes solitários, o primeiro foi conhecido como ‘o arauto da solidão’ e o segundo desenvolveu o ‘gosto pela solidão’.

Os séculos XVII e XVIII também foram marcados pela solidão, sobretudo por solidões femininas que fez com que o autor questionasse: “Sorte ou armadilha?” (MINOIS, 2019, p.210). Além disso, figuras solitárias, tais como Descartes (século XVII) e Rousseau (século XVIII), despontam no cenário solitário da intelectualidade.

Em todas as épocas históricas, a solidão, quando percebida no seu aspecto positivo, paradoxalmente, nunca deixou o homem só. Porém, a solidão, em seu aspecto negativo, traz para o homem a sensação de abandono. Este sentimento de abandono predominou entre os anos de 1800 e 1900, época em que o individualismo, a partir de um liberalismo acentuado, foi intensificado, tornando o homem “Livre em teoria, sozinho na realidade” (MINOIS, 2019, p.327). Ou seja, nesta época predominou uma solidão entristecida (esmorecida) que, em nome da liberdade, tornou o indivíduo um ser abandonado.

Vale notar que esta época histórica acentuou, por meio da “legalização do divórcio” (MINOIS, 2019, p.328), as solidões conjugais, ou seja, o isolamento entre os casais. Inclusive, a solidão negativa, ocasionada pelo liberalismo exacerbado, fez com que aumentasse o número de suicídios.

Em contraposição com a solidão dos indivíduos ‘comuns’, ainda entre os anos 1800 e 1900, surgiram homens que, “[...] entusiasmados pelas ideias novas das Luzes, da *Aufklärung*” (MINOIS, 2019, p.366), fizeram da solidão um grande prestígio, pois experimentaram-se a si mesmos, por meio do romantismo e do realismo, como um ser excepcional, um gênio, um herói, um grande homem que se distingue da massa. “Seu gênio faz dele um incompreendido, isolado por seu pensamento original dos mortais comuns. Para ser grande é preciso ser diferente, único, até mesmo extravagante, logo marginal e solitário” (2019, p.365).

Alguns exemplos dessas figuras solitárias e excêntricas são: Charles Nodier (1780-1844), frequentador de um grupo chamado ‘Meditadores do Antigo’, ele e seu grupo

último” (LEHMANN, 1935, p.45), ou ainda: “[...] vivei como se tivésseis de morrer todos os dias, e guardai vossa alma isenta de todos os maus pensamentos”. Antão que morreu lúcido, aos 105 anos, dirigia espiritualmente muitos dos seus seguidores, inclusive o imperador Constantino e seus filhos. Com isso, ensinava-os, através de seu exemplo, que eles também se preparassem para a morte. Inclusive, vale notar, preparar-se para a morte é um dos elementos centrais da vida filosófica de Sócrates, na medida em que “filosofar é aprender a morrer” (PLATÃO, 2016).

inspiravam-se “no pitagorismo e nas revelações de um velho solitário egípcio” (2019, p.365-382); François Chateaubriand (1768-1848) que estudava ‘a poesia do deserto’; Friedrich Schlegel (1722-1829) que queria ser amado, mas percebia-se a si mesmo como alguém rejeitado pelos outros, ele mesmo dizia: “[...] há muito tempo percebi minha impressão que quase sempre produzo. Açam-me interessante e se afastam do meu caminho. Em qualquer lugar, o bom moço desaparece quando chego”. Minois denominou Schlegel de o “Solitário por despeito”, já Percy Shelley (1792-1822) que praticava uma solidão agressiva, dizendo: “Detesto toda a sociedade, enfim, quase toda”, o autor denominou-o de “Solitário por orgulho”. Outra figura solitária que se distinguiu entre os românticos foi Vitor Hugo (1802-1885) que vê a si mesmo como um eleito de Deus que deve guiar os homens. A sua solidão é instrumentalizada, ela “[...] tem uma missão social a cumprir. Seu dever é conduzir o povo”. Por fim, e entre outros exemplos, está Schopenhauer (1788-1860), um homem pessimista e um ardente defensor da solidão. Todavia, o seu pessimismo não o torna um misantropo, pois ele não é hostil à sociabilidade, apenas entende como necessário encontrar a boa distância, ou a justa medida entre a solidão e a vulgaridade.

Depois de compreendermos a tensão que a solidão causou nos homens dos anos 1800 a 1900, de um lado o abandono, do outro a excentricidade, Minois (2019) mostra o desdobramento da solidão nos séculos XX e XXI. No primeiro, vale ressaltar, a solidão ganhou espaço no campo da psicanálise, pois devido aos grandes eventos deste século – guerras, totalitarismos, desemprego em massa, lazeres de massa, esporte de massa, turismo de massa, mídia de massa, ideologia de massa, – os indivíduos tiveram que lidar de forma mais acentuada com o fracasso, com o narcisismo, com a depressão, com as frustrações, com os desejos. Nota-se que a modernidade, e também a contemporaneidade, com o rompimento da transcendência, intensificou a solidão em seu aspecto negativo.

Do mesmo modo, no século XXI, a era em que o indivíduo foi altamente capturado pela conexão tecnológica, a solidão passa a ser compreendida apenas como isolamento, “[...] uma peste a ser eliminada” (MINOIS, 2019, p.2019). Existe na atualidade uma luta contra a solidão, entendida como inimiga da sociedade. Inclusive, em 2011, o governo francês fez do “[...] *slogan* ‘contra a solidão’ uma ‘grande causa nacional’”. Todavia, há, atualmente, os defensores da solidão, tentando alertar os incautos e exagerados de que a solidão nem sempre é negativa. O pesquisador do *Centre National de la Recherche Scientifique*, Jean-Michel Benir, por exemplo, lembra que

[...] ‘a solidão é o resultado de uma conquista. [...] É preciso nos arrancarmos de nós mesmos, da inércia primeira, para sermos solitários. É preciso se libertar de todos os determinismos que nos sobrecarregam. O problema com a solidão é que ela não é o ponto de chegada. Não nos instalamos nunca na solidão. A solidão é, antes de tudo, uma disposição, uma abertura’. De fato, ele prossegue, o solitário não rompeu com a humanidade – como poderia fazê-lo? -, e sua solidão é, de certo modo, uma estratégia de integração, pela afirmação de sua originalidade: ‘Não penso que o solitário tenha renunciado a seduzir o outro, ele quer somente seduzi-lo com outras armas, oferecendo a imagem de sua autonomia, de sua independência, de sua força. [...] O verdadeiro solitário [...] é aquele que sabe que ninguém sabe que ele é só. Pois o solitário, como todo mundo, procura uma identidade, ‘tem necessidade da alteridade para se experimentar como uma identidade, pois, se perde essa alteridade, ele não é mais nada’. Aqueles que têm medo da solidão são pessoas que têm medo de si mesmas (MINOIS, 2019, p.459).

Minois (2019, p.462) também se coloca como defensor da solidão e considera absurda a estratégia que as autoridades da França fazem para combater a solidão: catalogando e enumerando as ‘vítimas’ “[...] a fim de alertar a opinião sobre sua gravidade”. Ora, “[...] a solidão é um sentimento, com todas as nuances individuais que isso supõe”. O autor é um defensor da solidão, e não apenas para os solitários célebres, mas até mesmo para o homem anônimo.

A solidão acompanha o homem desde suas origens. De acordo com cada época, ele a experimentou como uma bênção ou uma maldição, ele a procurou ou buscou se livrar dela. Mas ela cola em sua pele como uma túnica de Nessus. Ela fez a felicidade de muitos homens e mulheres à procura de si mesmos, longe do tumulto da multidão, e o desespero de muitos seres abandonados, incompreendidos, excluídos (MINOIS, 2019, p.487).

A solidão carrega a tensão entre a felicidade e o desespero, e isto é próprio da condição humana. Permitir que o Estado, por meio de ações governamentais defina se o homem deve ou não viver a intimidade de sua solidão, como ocorre na França, é o mesmo que deixar de ser quem somos.

2.2 A DIFERENÇA ENTRE A SOLIDÃO E O ISOLAMENTO

Em sentido etimológico, a palavra solidão provém do latim, *solitudine*, e significa lugar ermo e despovoado, estado de quem se encontra ou vive só, ou seja, desacompanhado, único, solitário (CUNHA, 2007). A solidão é também conhecida como soledade (qualidade de estar só) e como solitude (sentido poético de solidão), é o lugar em que se pode,

simplesmente, ficar sozinho. Enfim, a solidão pode ser chamada também de ‘lugar deserto’ (NASCENTE, 2018).

Como solidão, o deserto simboliza um “lugar propício para a revelação divina” (CIRLOT, 2005, p.203). Pela via da tradição judaico-cristã, a partir da referência da saída dos hebreus do Egito, a simbologia do deserto significa a abertura para transcendência, a possibilidade da transfiguração da vida, do opróbrio à dignidade da pessoa humana. Além disso, o deserto traz em sua simbologia a tensão entre vida e morte, “é um símbolo de provação e purificação” (LURKER, 2003, p.194).

A provação e a purificação são entendidas como dois lugares distintos que constituem a simbólica do deserto. O primeiro lugar, o da provação ou da tentação, pode ser representado pela passagem bíblica em que Jesus, por quarenta dias, sofreu com as provocações do demônio: “E logo o Espírito o impeliu para o deserto. Aí esteve quarenta dias. Foi tentado pelo demônio e esteve em companhia dos animais selvagens. E os anjos o serviam” (BÍBLIA, 1997; Mar 1, 12).

O segundo lugar simbólico, o lugar de purificação, possibilita um recolhimento para a alma que, afastada do falatório do mundo, pode clarear e intensificar o seu caminho, tal como ocorreu com João Batista e São Paulo, o eremita (LURKER, 2003). No deserto, João Batista deu voz à esperança, levando aos homens uma fonte de sanidade vital (BÍBLIA, 1997, Mat 3) e, São Paulo, por sua vez, com a alma recolhida na sua mais elevada luz, purificou o seu olhar, convertendo-se de perseguidor dos cristãos para um apóstolo cristiano. Na travessia do deserto, São Paulo, antes chamado Saulo, foi tomado por uma luz que veio do céu e, junto com ela, uma Voz que dizia: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” (1997, Atos 9, 4).

Outro exemplo da solidão como purificação, encontra-se em *Ecce Homo*, onde Nietzsche (2008) explicita que buscou fazer da sua vida e de seus escritos, como é o caso de *Assim falava Zaratustra*, um caminho para purificação de si:

[...] Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. – Mas tenho necessidade de solidão, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à Solidão, ou, se fui compreendido, à pureza... Felizmente não à pura tolice [...] (NIETZSCHE, 2008, p.31).

Além disso, Friedrich Nietzsche (2004, p.248), no aforismo 491 da obra *Aurora*, evoca o deserto/solidão como lugar de purificação:

Por isso vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre muitos, vivo como muitos e não penso como eu; após algum tempo, é como se me quisessem banir de mim mesmo e roubar-me a alma – e aborreço-me com todos e receio a todos. Então o deserto me é necessário, para ficar novamente bom.

Com esse aforismo, Nietzsche (2004) dialoga diretamente com o sentido de deserto/solidão como sendo o lugar simbólico da purificação. Cansado de estar entre os homens e de, estando entre eles, perceber-se a si mesmo distante das coisas que lhes são mais íntimas e próprias, o filósofo considera a necessidade de recolher-se em sua solidão/deserto. Em seu deserto, ele recupera as suas forças e tonifica, como ele diz: a “[...] fonte de meu eu” (2004, p.248). Para o filósofo, o deserto (solidão) tem a potencialidade de renovação e isto é um bom motivo para “[...] retornar ao seu deserto”, um bom “[...] motivo para a solidão”.

Sobre a simbólica do deserto, que é também solidão, ainda vale dizer que ela traz a tensão entre a esterilidade e a fertilidade. Sob a superfície da areia estaria o desespero humano que, tomado por uma apatia, tem a vida como uma via unicamente improdutiva, onde nada há de valioso ou relevante, por isso, a parte estéril do deserto nega o poder da criação. Por outro lado, a simbólica da solidão, enquanto deserto, traz à potencialidade humana o ímpeto criador, inventivo, engenhoso. Para Chevalier e Geerbrant (2018, p. 331), o deserto, como símbolo da fertilidade, instiga a vida humana a escavá-lo, alcançando, deste modo, um solo fértil. Diferentemente da camada estéril da solidão/deserto, na camada fecunda do deserto está contida uma “[...] profunda Realidade”, também chamada de a “Graça de Deus”. Em outras palavras, a “[...] ambivalência do símbolo [deserto] é manifesta a partir da simples imagem da solidão. É a esterilidade, sem Deus. É a fecundidade com Deus [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, P.332).

Outra tensão que está presente na simbólica do deserto é a da verdade contra a falsidade. Esta tensão ocorre pelo motivo de que o deserto, em sentido simbólico, pode promover a revelação, em outras palavras, trata-se de: “Lugar propício às revelações. O deserto favorece as empresas dos falsos profetas tanto quanto as dos verdadeiros” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, P.331). Com isso, é possível pensar que na travessia do deserto, ou, ainda, no exercício da solidão, aspectos antes desconhecidos passam ao conhecimento da pessoa que experimenta a travessia solitária. Com isso, e sob a tensão entre a verdade e a falsidade, é possível dizer que o solitário passará por um momento de decisão: o que fazer com aquilo que lhe foi revelado?

Na travessia do deserto, é como se a própria solidão, por meio de suas tensões entre provação e purificação, esterilidade e fertilidade, falsidade e verdade, perguntasse ao homem:

quanto você é capaz de suportar? O percurso do deserto é árduo, pois é nele que o homem luta contra os piores inimigos, dado que, em sentido simbólico, o deserto é “[...] povoado de demônios” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.331).

Tais ‘demônios’, por vezes, aproveitam das fraquezas do solitário para, disfarçados de amigos, oferecerem ‘ajuda’. No entanto, ao invés de um auxílio verdadeiro, essa ‘ajuda’ prejudica a vida do solitário. Cada vez que ele, em sua travessia pelo deserto, aceita uma ‘ajuda’, ele penhora a sua própria vida ao ‘demônio’. Nietzsche (2011b, p.164), em sua *Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*, parece saber disso:

Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar.

‘Demônios’ e ‘semideuses’ são, para o homem que atravessa o deserto, miragens ‘auxiliadoras’. Por passar muito tempo sozinho, “[...] o solitário estende a mão demasiadamente depressa para o primeiro que encontra” (NIETZSCHE, 2014, p.94) e, com a ‘ajuda recebida’, sem que perceba, desviou-se de seu caminho. Por isso, a exemplo do espírito que se tornou camelo⁵³, tal como ensina Zaratustra, em *Das três metamorfoses*, é importante que o homem, inserido no “[...] seu deserto” (2014, p.40) suporte o peso de sua solidão, mesmo que este peso signifique: “[...] fazer jejuar a alma por amor da verdade [...] estar enfermo e despedir dos consoladores [...] submergir-se em água imunda, quando ela é a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os sapos quentes”.

A politóloga Hannah Arendt (2011, p.179-180), em sua obra *O que é política?*, também olha com atenção para o peso que o homem precisa enfrentar quando ele está no deserto. Para a autora, é importante ter em mente que na travessia do deserto não se pode perder a capacidade de sofrer, pois é dela que nasce a “virtude de suportar”. Além disso, se o homem, inserido em sua solidão, acomoda-se às medidas extremas do deserto e não luta mais contra as tempestades de areia, ele se ajusta a “uma tranquilidade semelhante à morte”, tornando sua experiência na solidão/deserto um testemunho estéril, pois abandonou, talvez por medo de estar só, o desejo de encontrar o oásis que, por sua vez, é o lugar onde “devemos respirar”; os oásis “são fontes vivas que nos capacitam a viver”. Em termos simbólicos, vale

⁵³ Ao fazer uma análise simbólica, de *As três metamorfoses* de Nietzsche (2014), Mário Ferreira dos Santos entende que o camelo é o “Símbolo do espírito paciente que suporta a carga do conhecimento e tem prazer em gozar de sua força” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.39).

dizer que oásis significa “[...] o coração, o lugar da vida [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.331).

O oásis, uma região com água, por isso fértil, se faz presente no deserto que, por sua vez, é um lugar hostil. Entre essas duas camadas, fertilidade e esterilidade, podemos pensar que a solidão está dividida em dois aspectos: o negativo e o positivo. O positivo é capaz de entoar milagres na vida humana, tal como aconteceu com a mulher que sobrevive ao *Apocalipse*, 12, 10-14 que, “[...] perseguida pelo dragão, foge para o deserto, onde Deus lhe assegura um alimento miraculoso.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.332). O negativo, por sua vez, enche a vida humana de armadilhas, guiando-a para um lugar em que decorre “[...] ausência de alegria e de vida, [...] abandono, [...] descrença [...]” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.40).

O aspecto positivo, chamaremos de solidão e o seu praticante de solitário, e o negativo, de isolamento e o seu praticante de isolado. Afinal, segundo Sponville (2011, p. 327), não se pode confundir a solidão com o isolamento. A solidão “é uma relação – ao mesmo tempo singular e inalienável – consigo e com tudo”, enquanto que o isolamento é “a ausência de relações com outrem”.

Em muitos casos, o isolamento é um ‘refúgio’ para pessoas que, segundo José Mayrink (2014, p.22/26), em seu livro *Solidão*, estão aprisionadas em sentimentos como “angústia, dor, desamparo”. Tais pessoas sentem-se abandonadas, tristes e desesperadas e, em grande parte, queixam-se da vida. Entre elas, nota-se, “as amigas não costumam durar”. Vale saber que os isolados, os queixosos da vida, podem tanto se retirar da vida compartilhada e se isolar em sua casa, por exemplo, como também, paradoxalmente, preferir andar em grupos, ‘participar’ (sozinho) da coletividade.

Os isolados, sob a ótica nietzschiana, recebem também outras denominações: gregário, animal de rebanho, ressentido, covarde, medroso, vingativo, tarântula, moscas venenosas (NIETZSCHE, 2014). Segundo Jelson Oliveira (2010, p.47-48), em seu livro *A solidão como virtude moral em Nietzsche*, o animal de rebanho (o isolado) para a perspectiva nietzschiana, tem o instinto fraco, doente, medíocre, por isso é “[...] negador da vida”. O isolado/gregário coloca a coletividade como critério de elevação moral, com isso “[...] nega a individualidade e a diversidade dos homens”. Do mesmo modo, no entender de Hannah Arendt (2012, p.454), os isolados, desprovidos de verdadeiros laços sociais – da família, da amizade – “só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento”.

Como bem observado por Nietzsche (2014, 137-140), os isolados, sob a característica das “tarântulas”, ou seja, sob os efeitos da “loucura tirânica” odeiam os solitários. As

tarântulas, que tem no coração uma mórbida “crostra negra”, desejam implantar no coração do solitário “o veneno de tua vingança” através de “calúnias”. Sob a aparência de serem ‘boas’ e ‘justas’, as tarântulas são excelentes “na arte de caluniar a vida e de queimar os heréticos”. Assim sendo, vale saber que

[...] ninguém é tão odiado como os que tem asas [...]. Injustiça e baixeza é o que eles arrojam ao solitário. Mas, meu irmão, se queres ser uma estrela, não hás de iluminá-los menos por isso. E afasta-te dos bons e dos justos! Eles gostam de crucificar os que inventam a sua própria virtude: odeiam o solitário (NIETZSCHE, 2014, p.93).

Na história da humanidade, é possível destacar dois grandes exemplos de homens da solidão que foram profundamente caluniados, sofrendo a vingança das tarântulas, ou seja, a vingança dos isolados que se autoproclamam ‘bons’ e ‘justos’: Sócrates e Jesus.

Na introdução à *Apologia de Sócrates*, de Platão (2015, p.89), Carlos Alberto Nunes lembra muito bem que Sócrates não morreu como um monge budista, como filósofo cínico ou epicúreo, mas, “morreu como Sócrates”. A solidão evoca o homem pelo nome próprio e não pelo grupo ao qual ele pertence ou representa, pois é consigo mesmo que ele tem que se alegrar e assinar o acordo da sua existência.

O intuito de Sócrates, além de buscar a verdade, foi o de examinar a sua consciência e de instigar os seus ouvintes a também examinarem a consciência deles. Ele, que solitariamente buscou conhecer a si mesmo, enfrentou e expôs, para a história da humanidade, a miséria que há na alma de um indivíduo isolado. Há um momento, em sua apologia, que o filósofo grego narra como foi que ele se tornou quem ele é: visitando o oráculo de Delfos, recebeu a revelação de que ele seria o homem mais sábio entre os sábios, e, diante de um público que o julgava, disse: “[...] Depois de ouvir aquilo, pus-me a refletir a sós comigo: que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio, nem pouco” (PLATÃO, 2015, p.101). Ao narrar para os isolados as coisas extraordinárias de sua vida, Sócrates sabia que eles lhe odiariam ainda mais:

[...] Quanto ao que vos disse há pouco, que muita gente que me dedica ódio, bem sabeis que é pura verdade. Isso é que me condenará, se eu tiver de ser condenado; não Méleto nem Ânito, mas a calúnia e a inveja das multidões, que já causaram a ruína de muitos homens de bem e que ainda hão de causar a de muitos outros, pois é pouco provável que venham a parar em mim. Talvez alguém me objete: não te envergonhas, Sócrates, de teres adotado um gênero de vida que hoje poderá acarretar-te a morte? Ao que eu daria esta resposta justa: estás enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se

procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como um homem de bem ou como celerado (PLATÃO, 2015, p.119-121).

Para Sócrates, a vingança dos isolados não é motivo para limitar ou frear a vida do homem da solidão, pois o solitário está além da inveja das multidões. A sutileza formativa da existência é mais urgente às preocupações do solitário, do que as calúnias que o cerca. Sócrates estava certo ao dizer que a inveja e a calúnia dos ‘bons’ e dos ‘justos’ causariam a ruína de outros homens ao longo da história humana.

Através da virtude da humildade, Jesus, o Deus que se fez homem, ensinou a humanidade a amar. Ele mostrou ao homem o caminho da salvação que significa renunciar a si mesmo para, com os olhos voltados para o céu, poder viver plenamente a sua liberdade (BÍBLIA, 1997). Todavia, a verdadeira bondade de Cristo parece ter incomodado os isolados que, movidos pelo ódio, desejaram a morte de Deus, bramindo para todas as direções do mundo a sua vingança: “Crucifica-o” (1997, mar. 15,13).

A partir desses dois exemplos, podemos dizer que o solitário, por meio do amor à verdade, como é o caso de Sócrates, ou por meio do amor aos homens, como é o caso de Jesus, é o homem que soube atualizar em sua vida aquilo que ele é. Por outro lado, o isolado, que não está aberto a nenhum tipo de amor, distancia-se de ser quem ele é, pois além de não reparar em si mesmo, mas apenas na vida alheia, ele não realiza uma ponte entre ele e o outro, entre ele e a vida, entre ele e o além dele. Em síntese, podemos dizer que

Estar isolado é estar separado dos outros: sem relações, sem amigos, sem amores. Estado anormal, para o homem, e quase sempre doloroso ou mortífero. Ao passo que a solidão é nossa condição ordinária: não por não termos relações com o outro, mas porque essas relações não poderiam abolir nossa solidão essencial, que decorre do fato de sermos os únicos a ser o que somos e a viver o que vivemos (SPONVILLE, 2011, P.564).

Com esta breve diferenciação entre o indivíduo isolado e o homem da solidão, Sponville nos faz perceber que a solidão não é algo, por si só, extraordinária, pelo contrário, é comum ao homem, por isso, faz parte da condição humana. No entanto, o isolado, por evitar relacionar-se verdadeiramente com outros homens, evita, também, apropriar-se de sua vida, abandonando a unicidade de sua existência e distanciando-se da possibilidade de realizar a seguinte máxima: “ninguém pode morrer e amar em nosso lugar [...]. É por isso que vivemos sós, sempre: porque ninguém pode viver em nosso lugar [...]. É o preço a pagar por ser si

mesmo” (SPONVILLE, 2011, p.564). Ou ainda, “[...] que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de único [*als ein Unicum*]” (NIETZSCHE, 2011b, p.161).

Em Heidegger (2015), a solidão, em seu aspecto positivo, também se apresenta como sendo o sentido singular/único da vida humana:

[...] Essa singularização descreve muito mais aquele ficar só, no qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. O que é esta solidão, na qual o homem sempre e a cada vez vem a ser como um único? [...] é uma saudade da pátria, um impulso para estar por toda a parte em casa, uma exigência; não uma exigência cega e sem direção, mas uma que desperta em nós o sentido para essas questões e para a sua unicidade (HEIDEGGER, 2015, p.8).

A solidão alimenta no homem o gosto por estar em casa; ela, como esclarece Heidegger (2015), é uma saudade de casa, por isso, a solidão oferece caminhos para que o homem recorde o sentido originário de estar em casa, ou seja, de habitar a vida singularmente.

Em *Aurora*, no aforismo 473, Nietzsche (2004, p.241, 242) também reconhece a solidão como próxima da morada humana, ou melhor, para ele, a solidão tonifica a vida humana e, por isso, ele sugere “[...] onde você for tomado desse ânimo, ali construa sua casa”. Em outras palavras, é na solidão “[...] Onde se deve construir a sua casa”.

Vale dizer que, em sentido simbólico “[...] a casa está no centro do mundo, ela é a imagem do universo [...]. A casa significa o ser interior, segundo Bachelard; seus andares, seu porão e sótão simbolizam diversos estados da alma” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.197). Além disso, a casa “[...] é o centro sagrado, onde o homem está perto de Deus” (LUERKER, p.119).

Este aspecto simbólico de casa evoca *As moradas do castelo interior* de Santa Teresa d’Avila (2014), que muito influenciou o modo de viver e de filosofar de Pierre Hadot (2016, p.18). Vale saber que o filósofo francês, por meio de ‘santas’ influências, diz ter passado a sua “[...] infância na água benta”. Pode-se dizer que, em *As moradas do Castelo Interior*, a solidão é a pedagoga do homem, conduzindo-o de volta para a casa, para a vida interior e para a comunhão com Deus. Esta obra evidencia a força imaginativa que o homem é capaz de fazer para aproximar-se cada vez mais do sentido elevado da vida. É como se dentro de cada homem existisse um castelo com muitas entradas, muitos cômodos, e o propósito do solitário é chegar à morada central “onde habita o rei, sua Majestade, que [...] é Deus [...]. Na viagem para o interior não se pode parar nem ter medo, é preciso superar todas as barreiras que podemos encontrar. Barreiras psicológicas, humanas e barreiras que são criadas pelo

‘demônio’” (2014, p.8-9). A porta de entrada para o castelo é a oração que significa “um íntimo diálogo de amor, estando muitas vezes só com aquele que sabemos que nos ama” (2014, p.9). Este castelo, que existe em cada alma humana, é, nas palavras de Santa Tereza, como se fosse

[...] um castelo feito de um único diamante ou de um cristal muito límpido, onde há muitos aposentos [...] este castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras nos lados, e no centro, no meio de todas estas está a principal, que é onde ocorrem as coisas mais secretas entre Deus e a alma (D’AVILA, 2014, p.27-28).

O homem, no seu derradeiro estar só, faz de sua alma um lugar capaz de receber a visita de Deus, e, com Ele, tecer altivas e íntimas conversas.

Nietzsche (2009b, p.11), em *O Anticristo*, elenca algumas condições necessárias para àquele que quer fazer da solidão uma experiência formadora em sua vida. Tais condições são chamadas por ele de “sete solidões”:

É preciso ser íntegro até a dureza nas questões do espírito [...]. É preciso estar afeito à vida nas montanhas – a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo dos povos. É preciso ter se tornado indiferente, é preciso nunca perguntar se a verdade é útil, se ela pode desgraçar alguém...Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem coragem; a coragem para o proibido; a predestinação ao labirinto. Uma experiência haurida de **sete solidões**. Ouvidos novos para música nova. Olhos novos para o mais longínquo. Uma consciência nova para verdades que até então permaneceram mudas. E a vontade de praticar a economia do grande estilo: conservar a sua força e o seu entusiasmo...O respeito por si mesmo; o amor a si mesmo; a liberdade incondicional frente a si mesmo...

As ‘sete solidões’, imprescindíveis à formação do solitário, têm a possibilidade de firmá-lo na mais alta honestidade. Elas o auxiliam na observação do falatório do mundo sem que se corrompa com ele. O solitário, movido pelas ‘sete solidões’, mantém a sua atenção conectada à liberdade, para que a sua alma possa atuar espontaneamente no seu próprio destino. Exercitar-se a si mesmo nas ‘sete solidões’ é, para a perspectiva de Nietzsche, um caminho que torna o homem digno de seu fado.

2.3 ECCE HOMO: A INTIMIDADE E A SOLIDÃO

A intimidade tem um papel fundamental para o homem que busca formar a si mesmo na solidão, pois ela é um reduto da solidão. Para Louis Lavelle (2012, p.52-53), em sua obra *O erro de Narciso*,

A intimidade é o dentro que escapa a todos os olhares, mas é também o último fundo do real, para além do qual não se pode ir e que certamente só se atinge após ter atravessado todas as camadas superficiais com as quais a vaidade, facilidade ou hábito o envolveram. A intimidade é o ponto em que as coisas se enraízam, o lugar de todas as origens e de todos os nascimentos, a fonte e o centro, a intenção e o sentido. A descoberta da intimidade é coisa difícil e, uma vez encontrada, é preciso ainda nela se estabelecer. Mas é nela que encontramos o princípio de nossas forças e de nossos males [...]. É por ignorá-la que tantos homens [...] acreditam poder reformar o mundo pelo lado de fora. Contudo aquele que soube penetrar na intimidade não aceita mais ser expulso dela [...]. A intimidade é de fato, como geralmente se crê, o último reduto da solidão [...]. Ela nos revela um mundo que está em nós, mas no qual todos os seres podem ser recebidos. [...]. Ela nos revela que nosso mundo mais secreto, e que julgávamos tão frágil, é um mundo comum a todos [...]. A intimidade, portanto, é individual e universal ao mesmo tempo. A intimidade que acredito ter comigo mesmo só se descobre na intimidade da minha própria relação com o outro [...]. Quem comunica sua intimidade não fala mais de si, mas de um universo espiritual que traz em si e que é o mesmo para todos. E não há acesso a esse universo sem uma espécie de tremor. As almas mais comuns não transpõem seu limiar. As mais baixas o evitam e buscam aviltá-lo: é que o verdadeiro ser está ali e não noutra parte; mas elas sentem por ele apenas desprezo e ódio.

A intimidade direciona o olhar do homem para a dinâmica concreta da vida, por isso, como bem observou Lavelle, ela possibilita um acesso mais sutil à realidade. Com ela, o homem pode desfazer-se das mesquinhas de si, de suas vaidades e, com isso, recordar a fonte de seu nascimento, que significa uma força propulsora para a superação de si. Uma vez que o homem penetrou sua intimidade, sua vontade é de nela permanecer, pois ela intensifica a ponte entre o individual e o universal. Quando um segredo é revelado ao homem pela sua íntima solidão, ele, que participa deste segredo, tem a vontade de compartilhá-lo com outros e inseri-los, também eles, no tremor do espírito.

Friedrich Nietzsche (2008) é um exemplo de quem viveu intensamente a sua íntima solidão e que buscava incansavelmente homens com os quais pudesse compartilhar os detalhes da vida testemunhados por ele. No entanto, em *Ecce Homo*, o filósofo lamenta que muitos não souberam escutar seu testemunho:

Previendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer quem sou. Na verdade já deveria sabê-lo, pois não deixei de ‘dar

testemunho' de mim. Mas a proporção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram (NIETZSCHE, 2008, p. 15).

Por causa dos efeitos do niilismo, os contemporâneos de Nietzsche (2008, p.16) estavam inseridos na dinâmica cultural, moral e intelectual da inversão dos valores, por isso não compreendiam o testemunho do filósofo que estava ancorado na ativa camada da vida. Para ele, o mecanismo negativista da cultura de sua época tornava “[...] a humanidade [...] mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar valores inversos aos únicos que lhe garantiram o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro”.

A hipocrisia e a falsidade, que afastavam o homem de viver a intimidade de sua solidão, instigaram nele o desejo de “‘melhorar’ a humanidade” (NIETZSCHE, 2008, p.106-108), ou, nas palavras de Mário Ferreira dos Santos (1956, s/p), essa hipocrisia levou o homem (moderno e contemporâneo) a ver a si mesmo como “[...] um pequenino deus, e por isso, deseja para si um mundo de perfeições, onde, na terra, corra leite e mel, o paraíso perdido”. Assim sendo, notamos que esse desejo de melhorar a humanidade não era honesto, pois o motivo verdadeiro não era o de atuar honestamente com justiça e bondade, mas conquistar espaços na sociedade fingindo-se de ‘bom’ e de ‘justo’. Para essa hipocrisia, que dominava a cultura da Alemanha do século XIX, Nietzsche deu o nome de “moral cristã”⁵⁴.

⁵⁴ A questão sobre o cristianismo que apareceu como um aspecto e não como finalidade na investigação dessa tese foi bastante polêmica na defesa da tese, por isso, com o intuito de torná-la mais clara, escrevo duas grandes notas de rodapé, esta e a próxima, para tentar dialogar com alguns professores da banca que entendem ser um erro articular o pensamento de Nietzsche com qualquer aspecto positivo do cristianismo, Deus e mesmo com a noção de transcendência. Compreendo nesta tese a ideia de que Nietzsche, ao referir-se negativamente à moral cristã, não está necessariamente, como ele próprio esclarece em *Ecce Homo*, tratando especificamente de pessoas cristãs, mas de indivíduos que usam da ética cristã (solidariedade, generosidade, compaixão, amor ao próximo, perdão, etc.) para venderem uma imagem de si mesmos como se fossem pessoas boas quando, na verdade, o bem e o mal são relativizados em prol daquilo que ele quer aparentar ser para os olhos alheios. Nietzsche condenava a hipocrisia dos seus contemporâneos que se diziam bons e justos, mas que nada sabiam efetivamente de bondade e de justiça, também criticava aqueles que para ‘salvar’ o mundo rompiam com a natureza humana em nome de uma construção social ‘justa’ e ‘bondosa’. Ora, para o filósofo alemão não há nada de justo e de bom em aprisionar a natureza humana em uma cela quando, na verdade, é dela (e na articulação com as camadas sociais) que o homem carrega toda a potência capaz de se tornar quem ele é. Caminho juntamente com o idealizador da Academia Brasileira de Letras, escritor e educador brasileiro José Veríssimo (2014, p.131) que, em seu inusitado artigo *Um Nietzsche diferente*, permite que enxerguemos no pensamento nietzschiano algo incomum. Para o autor brasileiro, é massiva a leitura que se faz de Nietzsche como um homem que odeia a busca por uma elevação moral, todavia, “ninguém amou o Bem com tal veemência e detestou o mal tão fogsamente” como Nietzsche. Além disso, o niilismo moral de Nietzsche “prova um ardente desejo de moral superior”. Neste mesmo esquema de pensamento, Veríssimo (2014, p.126) provoca aqueles que, ao suporem-se a si mesmos como “superiores a esta mofina e desprezível humanidade”, fazem de Nietzsche o grande homem que odeia a multidão, quando, na verdade, “o que ele quer é a elevação de cada um e de todos, é a aristocratização da multidão” (2014, p.130). É por meio dessa lógica que esta tese arrisca a seguinte forma de pensamento: é comum enxergar em Nietzsche um grande inimigo do cristianismo, porém, entendo que a crítica de Nietzsche ao cristianismo não significa, de forma simplória, um ódio ao cristianismo e um desejo de aniquilá-lo como se ele fosse o grande mal da humanidade. Afinal, se assim o fosse, o pensamento de Nietzsche justificaria possíveis atrocidades contra os cristãos como, por exemplo, a abertura de campos de concentração, colocando dentro deles

todos os cristãos, pois o mal da humanidade estaria enraizado nas pessoas cristãs, ora, se assim o fosse, poderíamos afirmar, juntamente com a reflexão disponível em *Um Nietzsche diferente*, que “se tal fosse o caso, devia-se condenar o pensamento de Nietzsche como infinitamente pobre e medíocre” (2014, p. 130). Porém, a minha **suspeita** de que Nietzsche, ao criticar, com razão, a mediocridade do cristianismo moderno (contemporâneo), não defende um aniquilamento dos cristãos gerou entre os professores da banca um assunto controverso, e, muito provavelmente, porque faltou da minha parte um maior esclarecimento. Primeiramente, respondendo aos apontamentos dos professores da banca, é importante afirmar: não é da alçada desta tese promover a defesa do cristianismo tampouco defender a ideia de que Nietzsche, através de sua linguagem abundantemente irônica, é um cristão. A tese apenas levantou a **suspeita** de que sim: a filosofia de Nietzsche, tão amplamente divulgada como uma filosofia anticristã, pode levar a considerar aspectos positivos do cristianismo. Afinal, a crítica realizada pelo filósofo sobre o cristianismo é uma provocação para que revisitemos o cristianismo, para além do bem e do mal. Essa suspeita não nasceu da minha vontade particular de aproximar Nietzsche do cristianismo e nem se trata de um erro, conforme foi colocado por alguns membros da banca, mas da leitura de autores que permitem associar Nietzsche a um tipo de pensador que estranhamente e de forma irônica é capaz de lançar em nós uma vontade de ultrapassar o nosso ressentimento com o cristianismo, lançando para ele novas luzes, são eles: o filósofo alemão Johannes Hirschberger (1968), o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos (in Nietzsche, 2011c); o pensador e diplomata brasileiro Mário Vieira Mello (1993), em seu provocativo livro *Nietzsche, o Sócrates de nossos tempos* e o filósofo alemão Karl Jaspers (2015). Alguns professores da banca enfatizaram que em Nietzsche não podemos aceitar a ideia de transcendência, todavia, os autores com os quais trabalhei, sobretudo Mário Ferreira dos Santos que realizou uma leitura simbólica de *Assim falava Zaratustra*, permitem que a possibilidade da transcendência nas obras de Nietzsche não seja aniquilada. Contudo, através da fala dos professores, entendi que havia entre nós uma compreensão oposta do que significa transcendência. Os professores repetiram a ideia de que em Nietzsche é inconcebível pensar a transcendência, pois ela se trata de um desejo por um ‘outro mundo’. Esta perspectiva me estranhou, pois assim como os professores, entendo que não é isso que Nietzsche defende, inclusive, ele tece críticas ao platonismo que acredita que o ‘outro mundo’ é melhor que o mundo sensível (o mundo em que, de fato, vivemos). Portanto, esclareço que por transcendência entendo, juntamente com a visão de Mário Ferreira dos Santos a partir da obra *Assim falava Zaratustra*, a capacidade de superar a si mesmo e de colocar-se a si mesmo na contínua elevação, sacrificando-se por algo melhor que está por vir, pelo Além-Homem (o transfigurador da existência). Em outras palavras, e em sintonia com o psiquiatra Viktor Frankl (2015), na obra *Em Busca de sentido*, a transcendência também pode ser entendida como uma autotranscendência: um esforço permanente de superar a si mesmo, saindo de si e sacrificando-se por algo além de si mesmo, ou seja, um esforço que busca superar o amor de si para eclodir um amor mais elevado, que está para além de si. Desse modo, a transcendência que encontramos na filosofia de Nietzsche nada tem a ver com a busca ou a espera por um mundo melhor, mas a capacidade do homem de elevar a si mesmo enquanto sustenta uma serena fidelidade à terra que, em termos simbólicos, não nega a presença do céu. Entendo que fidelidade à terra significa fidelidade à existência e, a existência, em sua unidade, não nega as potencialidades da imanência, tampouco da transcendência. Inclusive, no último capítulo desta tese analisei a montanha de Zaratustra, o lugar onde ele vive por dez anos na solidão, e, enquanto símbolo, descobri que ela se refere à transcendência, à morada de Deus e ao mesmo tempo ao cume do desenvolvimento humano, ou seja, a montanha, enquanto símbolo, conecta homem e Deus, homem e Além-Homem, porém, para alguns professores da banca é inconcebível entender a montanha de Zaratustra como um símbolo da transcendência. Ora, do ponto de vista da nossa investigação, a simbólica é uma linguagem universal (CHEVALIER; GEERBRANT, 2018), ou seja, o símbolo da montanha em qualquer lugar do mundo ocidental e oriental simboliza a transcendência. Acredito que Nietzsche, por ser, além de filósofo, um filólogo, sabia disso, e, ao contrário da compreensão de alguns professores da banca, tendo a pensar, juntamente com Jaspers (2015), que a transcendência, em si mesma, não é um problema para Nietzsche. Seria um problema se a compreendêssemos como um amor, um desejo por um mundo que não existe e este não é o caso. Transcendência, para a perspectiva dessa tese, é uma luta contínua de autosuperação e de sacrifício para que algo mais elevado possa nascer. Com isso, esclareço que essa tese não defende que a vida humana se restringe à transcendência, ela apenas não descarta a sua possibilidade e mostra que, estranhamente, o sentido de transcendência pode ser encontrado na filosofia de Nietzsche, um filósofo comumente entendido como um amante da imanência e alguém que recusa a transcendência, tal como conclui, por exemplo, o professor José Julião (2007, p.89) em seu artigo *A experiência da superação em Assim falou Zaratustra*. Contudo, não é papel desta tese defender a transcendência, tampouco acusar a imanência, mas apenas mostrar que, no decorrer da pesquisa, abriu-se a possibilidade de se pensar em Nietzsche um aspecto positivo da transcendência como algo capaz de tonificar a vida humana (concreta e imanente) e não de negá-la, como comumente se compreende o sentido de transcendência através da filosofia nietzschiana. Ora, em *Assim falava Zaratustra*, a personagem declara incansavelmente o seu amor à eternidade, inclusive casa-se com ela. Afinal, o que é a eternidade senão algo que nos remete imediatamente à transcendência? O fato de esta tese apontar caminhos para se pensar a

No entanto, vale dizer que o termo ‘cristã’ não se refere ao genuíno cristão, pelo contrário, refere-se àquele que finge ser cristão, mas não o é, ou ainda, àquele que finge ser ‘bom’ e ‘justo’, mas que na verdade age mal e pratica a injustiça. Vale dizer que o próprio Nietzsche (2008, p.30) dizia: “os mais sérios cristãos sempre foram bem dispostos comigo”. Além disso,

[...] entre os atuais cristãos há uma corrente que não vê em Nietzsche um inimigo. Realmente não o foi. Poucas vezes ergueram vozes de tão sincera exaltação à obra de Cristo como a dele. Nietzsche combatia mais a falta de fé que a fé. Via os cristãos, em regra geral, falsos, hipócritas e embusteiros, mas se admirava da fé sincera de um homem como Pascal, ou de um São Francisco de Assis. Via no cristianismo virtudes profundas, mas acusava os maus discípulos de arrastarem-no a transformar-se numa força de regressão (SANTOS, In: Nietzsche, 2011c, p.65).

Ainda neste horizonte, o pensador brasileiro Mario Vieira de Mello (1993, p.233-234), em seu provocativo livro, *Nietzsche, o Sócrates de nossos tempos*, interpreta, ao contrário do pensamento comum, que a obra *A Genealogia da Moral* de Nietzsche mostra ao homem o caminho para “a mais bela flor”, que é, no seu entender, “o amor cristão”. Para ele, a obra do filósofo alemão possibilita ao homem reconhecer-se a si mesmo como um pecador e, com isso, enfrentar a si mesmo. Ao enfrentar a si mesmo o homem depara-se com “um mundo de que até então nunca tivera percepção” e vê nascer na sua alma “uma flor inesperada”.

Para esclarecer ainda mais a problemática do termo ‘moral cristã’, e para desmistificar a ideia de que Nietzsche odeia o cristianismo, Karls Jasper (2015), na obra *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*, traça o caminho reflexivo que Nietzsche faz sobre a moral. Para ele a crítica que o filósofo alemão tece à questão da moral e a que lhe parece mais contundente é a de que a moral tomou, profanamente, o lugar de Deus. Isto é, o sentido originário da moral cristã tem a sua procedência na transcendência, em Deus, no entanto, a modernidade (e a contemporaneidade) ‘matou Deus’, mas continua gerenciando a vida entre os homens com base em uma moral que foi corrompida em sua origem, perdendo a naturalidade de seu vigor. A questão que fazemos, a partir da orientação jasperiana é: Como pode a modernidade, e a contemporaneidade, que se tornou sem Deus, fazer da ‘moral cristã’ um solo firme? Com isso entendemos que a crítica nietzschiana à ‘moral cristã’ não é uma

transcendência em Nietzsche não significa que ela quer cristianizar o filósofo alemão, tampouco definir se ele era um ateu ou um cristão (ele próprio se autodeclara ateu). Para esta tese, isto não é a centralidade da pesquisa, mas apenas um aspecto menor. Inclusive, vale registrar, fiquei surpresa com a repercussão deste item na defesa da tese (que desde o início foi uma nota de rodapé), pois para a minha perspectiva, associar a filosofia de Nietzsche a um aspecto positivo do cristianismo era apenas um conteúdo de curiosidade que se esbarrou no percurso investigativo dessa pesquisa e não a finalidade dela.

argumentação particular contra “[...] os dogmas da religião cristã e de sua compreensão de ações como pecado”, nem tampouco, contra a “[...] doutrina ética codificada filosoficamente como válida ou mesmo à convenção do elemento moral na sociedade” (2015, p.203), mas contra uma moral que rompeu com a sua raíz transcendental e finge que não, em outras palavras: “a moral tornou-se pura e simplesmente irreal, mera aparência ilusória” (2015, p.216).

Sendo assim, a expressão ‘moral cristã’, que vai além da crítica de um cristianismo decadente diagnosticado por Nietzsche (2016), em *O Anticristo*⁵⁵, significa uma moral

⁵⁵ Para tornar mais clara a questão sobre o cristianismo que apareceu na investigação desta tese, não como finalidade, mas como um aspecto menor, e que muito incomodou alguns professores da banca, entendendo, inclusive, que é um erro associar positivamente Nietzsche a qualquer coisa que seja cristã, é preciso dizer que em *Ecce Homo*, Nietzsche (2008) afirma que a sua crítica ao cristianismo não espanta os cristãos genuínos que sabem, mais do que ninguém, da decadência institucional do cristianismo, da miséria do ser humano que engana a si mesmo dizendo que é cristão quando, na verdade, não o é, e a da miséria daquele que, na espera de um outro mundo, estagna a sua vida, real e única (o cristão genuíno, assim como toda pessoa atenta a realidade sabe que se vive somente uma única vez). Vale notar que a obra *O Anticristo* de Nietzsche (2016, p.22) é bastante controversa a respeito do cristianismo, uma vez que o próprio autor parece não ser necessariamente contrário ao cristianismo em seu sentido originário, mas contra um cristianismo enfraquecido que intensifica sua decadência com a reforma protestante, dado que o valor ascendente da vida é relativizado “quando força, bravura, soberania, orgulho são retirados do conceito de Deus, quando passo a passo ele decai a símbolo de um bastão para cansados”. Nietzsche critica o entendimento que os homens têm de Deus, mas não critica o Deus em si. A obra *O Anticristo* parece mostrar a decadência daquele que se coloca no lugar de Cristo, e que se apresenta como o ‘Filho do Homem’, quando, na verdade, não O é. O filósofo alemão Johannes Hirschberger (1968, p.96), em seu livro *História da filosofia contemporânea*, acentua em sua análise essa tensão de Nietzsche junto ao cristianismo. Para ele, as obras de Nietzsche que tratam do cristianismo evidenciam uma “ironia contra aqueles que crêem ter superado o cristianismo por meio das modernas ciências naturais. As apreciações cristãs do mundo não foram absolutamente superadas por essas ciências. ‘Cristo na cruz’ é o mais sublime dos símbolos – ainda e sempre’. Também recebe o aplauso de Nietzsche uma série de instituições da Igreja Católica: as boas obras em vez da simples fé, as cerimônias do culto eclesiástico, a situação singular do sacerdote com os seus amplos poderes, também a oração do rosário, a confissão, o celibato e os jesuítas são ocasionalmente defendidos contra as críticas habituais. Em particular aprova o haver na Igreja Católica uma verdadeiro mito, uma fé indubitável, ao passo que no protestantismo domina o espírito professoral, o puro racionalismo e o puro humano. Mas, sobretudo lhe agrada a hierarquia da Igreja [...]. Nietzsche trovejava contra Lutero, que aboliu essa hierarquia pelo seu sacerdócio geral, introduziu a igualdade democrática e assim exterminou o homem superior [...]. Nietzsche entusiasma-se por isso com a aristocracia da Igreja Romana, com a graça dos gestos, os olhos dominantes, a fisionomia espiritual, como se podem ver no mais elevado sacerdócio [...], os príncipes da Igreja lhe aparecem como pontes para o super-homem”. Com isso, respondendo aos apontamentos dos professores da banca, não estou afirmando, a partir de Hirschberger (1968), que Nietzsche aprova o catolicismo e dasaprova o protestantismo, pois para ele, todo o cristianismo está em ruínas. Esta é apenas uma perspectiva pouco conhecida sobre Nietzsche, por isso, nos chama a atenção e nos põe a considerar, ainda mais, que há muita coisa ainda desconhecida nas entrelinhas das obras de Nietzsche, principalmente no que se refere à crítica ao cristianismo, pois, entre as duras críticas, parece que há aspectos no cristianismo que são amados pelo filósofo alemão. Este é um tema que merece uma demora maior, ao invés de propagar uma visão generalizada de que Nietzsche odeia o cristianismo ou que seria um erro aproximar Nietzsche de um aspecto positivo do cristianismo, tal como costuma fazer a “versão acadêmica” (1968, p.100-101) que, em sua maioria, é movida por “um filosofar fundado no ateísmo”. Talvez Nietzsche odeie de fato o cristianismo, mas antes de afirmar isso é preciso investigar profundamente, para não usar o filósofo para justificar o próprio ressentimento contra o cristianismo. Nietzsche (2013, 3-13, pg.145), em *Fragmentos Póstumos 1885-1887*, que se define como um ateuista, já havia constatado essa síndrome de ‘espírito livre’ na moralidade ateuista, ao afirmar que “[...] Os ateus, são precisamente mais cativos em questões morais” (2013, 5-53, p.172). O que é preciso entender é que o fato de Nietzsche se autodeclarar ateu, não o impede de filosofar sobre o cristianismo tanto sobre o seu aspecto negativo como o seu aspecto positivo. Inclusive, quando ele critica vorazmente aspectos do cristianismo, o filósofo me instiga (e creio que instiga outros de seus leitores), por meio de sua provocação, a investigar profundamente o cristianismo e não

aceitar prontamente, sem antes ruminar, suas afirmações. Afinal, Nietzsche, como vimos na introdução desta tese, é um filósofo polêmico e não quer seguidores, não busca leitores que aceitam as suas teses prontamente. Nietzsche (2016), como ele mesmo afirma, busca leitores que são capazes de ruminar as coisas que ele afirma e que queiram duelar contra ele. O filósofo alemão é controverso em suas obras, é preciso escavá-las para descobrir as suas várias perspectivas, além disso, é preciso estar atento quando o filósofo está nos convidando a lutar contra as suas afirmações. Ele, ao que parece, brinca com os seus leitores e os provoca a perceberem o negativo e o positivo de todas as coisas. Por exemplo, alguns professores da banca disseram que não podemos perceber em Nietzsche alguém que promove uma espécie de elogio à religião, porém, descobrimos que para o filósofo alemão, curiosamente, é de suma importância proteger a **solidão religiosa**, em suas palavras: “É essa **solidão** que protegemos, quando nos colocamos a favor da organização religiosa da humanidade: - e talvez nada nos distinga tão determinadamente dos animais de rebanho e dos apóstolos da igualdade que se denominam abusivamente ‘espíritos livres’: - do que o fato de que todos juntos não poderiam suportar a solidão. Religião pensada como prosseguimento [...], que é sempre a doutrina dos direitos desiguais, da necessidade de uma construção da sociedade com o alto e o baixo, com aqueles que mandam e aqueles que obedecem: religião significa, para nós, a doutrina da diversidade hierárquica das almas, do cultivado e da viabilização das almas mais elevadas às custas das almas mais baixas” (NIETZSCHE, 2013, 3-13, p.145). O pensamento de Nietzsche em relação à religião, especificamente a religião cristã, é algo controverso em suas obras, em *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, “[...] Os evangelhos, sua doutrina e sua linguagem, aparecem [...] tanto como modelo quanto objeto de paródia” (STEGMAIER, 2009, p.18). Essa foi outra questão levantada pelos professores da banca quando, no último capítulo, analisei a solidão do ponto de vista simbólico. Para alguns professores eu não poderia entender de maneira séria o pão e o vinho, o alimento dado ao Zaratustra pelo solitário da floresta, como um símbolo cristão (o corpo e o sangue de Cristo), pois se trata de uma paródia. Ora, a paródia, segundo Massaud Moisés (2013), é uma das composições literárias mais controversas. Em seu aspecto negativo, a paródia, através da imitação de um tema ou da forma de uma outra obra, ridiculariza uma tendência ou um estilo que se tornou dominante ou apreciado, porém, encerrando este aspecto negativo, a paródia se torna positiva, retomando a obra de um escritor ou um tema para recriá-lo segundo novos parâmetros, “explorando latências positivas e trans-históricas [...]. Desta perspectiva a paródia constitui o reconhecimento do valor de uma obra, uma vez que a imitação recai sobre autores de mérito reconhecido”. Na análise simbólica desta tese, a paródia do pão e vinho (corpo e sangue de Cristo) foi compreendida como positiva, pois a personagem depois de consumir este alimento simbólico tonifica a sua alma e refaz toda a sua estratégia de ensino: antes falava para todos (e ninguém o escutava) e depois de se alimentar decidiu anunciar o seu ensinamento (O Além-Homem) apenas para os solitários criadores (NIETZSCHE, 2014). Se esta paródia fosse negativa, provavelmente Zaratustra depois de comer o pão e tomar o vinho teria uma cólica intestinal, ou, ainda, ficaria delirante, alucinado, ou triste e depressivo, mas não foi assim. Zaratustra se alimenta de pão e vinho (um símbolo evidentemente cristão) e tonifica o seu modo de agir, portanto é uma paródia positiva. Além disso, uma leitura da obra *Zaratustra* que a determinasse unicamente como uma paródia negativa, aniquilaria o sentido que o próprio autor atribui à sua obra: “ele é meu **livro de edificação e de encorajamento**” – de resto, qualquer pessoa que o ler o achará obscuro, misterioso e ridículo.” (SLOTERDIJK, 2004, p.46-47). A paródia negativa, tomando a totalidade da obra, faria de *Zaratustra* apenas uma piada. Por isso, para esta tese, como explicado no último capítulo, a obra *Assim falava Zaratustra* é um gênero literário que não esgota as camadas de interpretação. Inclusive, sim, é possível perceber na obra, através da provocativa frase ‘Deus está morto’, exatamente o contrário: a presença de Deus (não necessariamente o Deus cristão, por exemplo, mas apenas Deus). Inclusive foi dito por alguns professores da banca que não se pode pensar a questão de Deus em *Zaratustra*, pois Nietzsche é ateu (mas, de vez em quando, esses mesmos professores chamavam o Nietzsche de pagão. Como o filósofo alemão poderia ser pagão e ateu ao mesmo tempo?). Ora, a própria personagem Zaratustra diz que acreditaria num Deus que soubesse dançar e que Deus dança dentro dele; a própria solidão assume uma característica divina, mostrando na passagem, *O regresso à pátria*, a sua onipresença, onipotência e onisciência. Isso não quer dizer que estou afirmando que a solidão é uma referência ao Deus cristão, apenas estou apontando que há elementos de características divinas na solidão que transcende a imanência das coisas. Além disso, Zaratustra diz que advoga para Deus e não para o espírito do pesadume (ou, como traduz Mário Ferreira dos Santos, para o diabo); Zaratustra diz sentir falta dos instantes divinos; os ‘sem voz’ (uma voz interna de Zaratustra que, dentro do contexto da cena, pode levar a pensar que seja a voz de Deus) conduzem a ação da personagem; Zaratustra realiza solilóquios com a Eternidade e com o solitário dos solitários (quem são eles, senão algo que remete a atributos da divindade?); Zaratustra se deleita com a luz do meio dia que simboliza, como afirma Mário Ferreira, a luz de Deus para todos os lados; a águia, um dos animais que acompanham Zaratustra, simboliza, conforme esclarece Mário Ferreira, a transcendência. Entendo que, por causa da minha falta de clareza expressiva, os professores da banca compreenderam que a defesa desta tese é a de que Nietzsche é cristão e por isso faz de suas obras, sobretudo *Assim falava Zaratustra*, uma espécie de apologia ao cristianismo. Com isso, é preciso retificar: não é este o propósito da tese, para ela não importa se Nietzsche foi um ateu ou um cristão (travestido de ateu),

enfraquecida culturalmente que calunia a vida, impossibilitando o homem de ajustar-se a si mesmo na intimidade de sua solidão e com isso de “[...] produzir a si mesmo” (JASPER, 2015, p.211). Nesse aspecto, a moral decadente não (des)orienta apenas a vida de alguns homens que se dizem cristãos, mas até mesmo de alguns que dizem não ser cristãos, inclusive alguns ateus.

Além do mais, vale dizer que a moral cristã quando ativada no esplendor de sua força tende, contrariando a moral diagnosticada por Nietzsche (2008), a conduzir o homem para as alturas do espírito.

No artigo, *A filosofia moral de São Tomás de Aquino*, de Joaquim de Sousa Teixeira (2007), por exemplo, a noção de moral é examinada, passando pelas perspectivas dos grandes medievalistas Santo Agostinho, Boécio, São Gregório Magno, Santo Anselmo, Abelardo e São Tomás de Aquino e, resguardando a singularidade do sentido de moral elaborado por cada autor, o sentido de moral cristã nada tem a ver com a hipócrita ‘moral cristã’ diagnosticada por Nietzsche (2008) que, se comparada com a noção de moral dos autores medievais, estaria mais para uma moral ‘anticristã’, ou, mais provavelmente, para uma não-moral, e, por isso mesmo, uma ausência de moral.

Para os autores cristãos, examinados por Teixeira (2007, 347), a moral, sabiamente vivida pelo homem, pode elevá-lo às camadas mais altas da existência. Para Santo Agostinho, por exemplo, que tão bem usufruiu de sua solidão e de sua intimidade consigo mesmo e com Deus, a moral cristã é firmada no encontro do mais elevado amor, não nega a natureza humana, pelo contrário, ela é afirmada e transfigurada moralmente, buscando autenticar a

ele mesmo se coloca como ateu e como o anticristo (o que dá margem para pensar que ele não é ateu, pois como pode ser ateu e anticristo ao mesmo tempo?). A tese apenas **suspeita** que por trás das afirmações anticristãs do filósofo é possível pensar o contrário, pois muitas são as ironias nas entrelinhas de sua filosofia. Todavia, ênfase que no último capítulo da tese, o nosso olhar para a obra *Assim falava Zarathustra* é de que ela é uma narrativa de formação, portanto, ela não necessariamente precisa ser entendida em conexão absoluta com a vida do filósofo. Nietzsche (2008), desde a sua infância, como ele mesmo observou em *Ecce Homo*, não tem problema com a questão de Deus e ao mesmo tempo em que o cristianismo é alvo de suas críticas, ele vê em Jesus o ‘Tipo Homem’ mais atraente da história, além de ser aquele que tem “o coração mais cálido” (NIETZSCHE, 2005, p.149). Segundo Alexandre Reis (2015, p.171), não há um consenso entre os estudiosos de Nietzsche que ele tenha, em suas obras mais tardias, negado as faíscas da metafísica religiosa e artística em que ele se dedicou profundamente em suas primeiras obras, tais como *O Nascimento da tragédia* e a *Visão dionisíaca do mundo*. O filósofo alemão, nas entrelinhas de sua crítica voraz à decadência do cristianismo, consegue, ainda assim, tecer elogios ao cristianismo primitivo, compreendendo que Jesus é um exemplo fundamental de alguém que amou profundamente a vida. A Paixão de Jesus, na perspectiva nietzschiana, “[...] é uma beatífica experiência do *amor fati*”. Inclusive é válido notar que o próprio Nietzsche entende a sua filosofia como metafísica quando em 1884, em uma carta para o seu amigo Franz Overbeck, diz: “caso vá para Sils-Maria no verão, quero fazer uma revisão de minha metafísica [...]” (HEIDEGGER, 2010, p.14). Além disso, Luís Mauro de Sá Martino, o especialista na filosofia de Mário Ferreira dos Santos, ao conceder uma entrevista à *Dicta.com*, disse que o filósofo brasileiro não professava nenhuma religião específica, porém “entendia que o cristianismo era a melhor doutrina ética que alguém poderia ter e chegou a essa conclusão, por ironia, lendo Nietzsche” (CHERUBIN, 2010).

ação do homem no mundo. A ênfase da moral agostiniana, vale dizer, está na vontade, “aliás, no dizer de H. Arendt, ele é ‘o primeiro filósofo da vontade’”.

Por outro lado, a moral decadente que Nietzsche (2008, p.107) diagnosticou despreza os instintos da vida e, por isso, odeia a natureza humana, ela é “[...] a própria antinatureza”. Para exemplificar esse ódio à natureza que afasta do homem a possibilidade de fazer de sua intimidade um reduto à solidão, o filósofo alemão recorre às mulheres que negaram a sua natureza de guerreira procriadora para lutarem pelo ideal da “Emancipação da mulher”, trocando o “vestido por calças” e lutando por “direitos políticos de gado eleitoral” (2008, p.56-57). Ou seja, no entender do filósofo alemão, a luta das mulheres que visa a emancipação do sexo feminino, por ser algo antinatural, camufla a real intenção: elas dizem lutar pelos direitos de igualdade entre homens e mulheres, mas, na verdade, lutam contra si mesmas, pois odeiam a sua condição natural de ser mulher. Em outras palavras, a ‘boa’ intenção das mulheres nesta luta não significa um real interesse por igualdade e justiça, mas camufla aquilo que de fato é: um “ódio instintivo”.

Com a negação da natureza humana e com a ordem invertida da hierarquia dos valores, o homem moderno (e contemporâneo) camufla o ódio de si através de uma ‘moral cristã’, dizendo que se coloca a si mesmo à “[...] defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado” (NIETZSCHE, 2008, p.107). Para Nietzsche, esta defesa, que não é verdadeiramente bondosa, significa “[...] a mais maligna forma de vontade de mentira”, causando aos homens um desvio de sua natureza, o que dificulta o acesso à sua íntima solidão, ou seja, dificulta o acesso ao lugar capaz de fazer do homem quem ele é.

Partindo da constatação de Nietzsche (2008), de que seus contemporâneos diziam ser aquilo que eles não eram, temos a impressão de que o filósofo alemão, ao narrar para os seus leitores, em *Ecce Homo*, a intimidade de quem ele é, ironiza a sua própria condição, invertendo, em algumas circunstâncias, a verdade sobre quem ele é. Em outras palavras, quando ele se diz ateu desde criança, talvez ele não o seja, afinal, segundo Jasper (2015), Nietzsche via a si mesmo íntimo de Jesus. Do mesmo modo, ao colocar-se a si mesmo como um imoralista, talvez ele seja um grande moralista, uma vez que é da capacidade de um genuíno moralista ter uma profunda consciência sobre a alma humana, e ele próprio, ao entender que a alma é a parte mais íntima do homem, diz sobre ela: “Tenho nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo” (NIETZSCHE, 2008, p.30). Ou ainda, na autocrítica que o filósofo realiza em *O nascimento*

da tragédia e faz referência a si mesmo como o anticristo, não seria ele, conforme sugere Johannes Hirschberger (1963, p.96), um “cristão no profundíssimo da alma?”⁵⁶.

Ao trilhar a sua solidão, Nietzsche (2008) escavou, a partir de sua fisiologia, a própria vida, libertando-se da moral enfraquecida que conduzia os homens de sua época. Ou seja, em meio a um ambiente hostil, o filósofo alemão direciona o seu olhar para o que é mais importante: a vida.

Seu corpo sofria, oscilando incansavelmente entre a doença e a saúde, isso o fez desejar para si mesmo uma grande saúde, atentando-se, desse modo, para a alimentação que ele oferecia tanto para o seu corpo como para o seu espírito, pois os livros também lhe serviam de alimento. A partir da seleção dos alimentos, Nietzsche (2008, p.23) buscou saborear “[...] todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia” (2008, p.23).

Ao narrar a sua intimidade em sua autobiografia, Nietzsche (2008, p. 34-35) confessa que até a sua maturidade “comeu mal” e, com isso, arruinou o estômago. Como exemplo desse alimento ruim, o filósofo aponta a filosofia de Schopenhauer que contaminou a sua jovem fisiologia. Segundo ele, o primeiro estudo que realizou sobre Schopenhauer fez com que negasse a “vontade de vida”, depois, foram necessários alguns anos de trabalho e disciplina alimentar para conhecer a paz estomacal, ou seja, “Deve-se conhecer o tamanho do próprio estômago”.

Para sanar as dores de seu corpo, Nietzsche propôs a si mesmo, como pontuou Frédéric Gros (2010, p.22-23), em seu livro, *Caminhar, uma filosofia*, “grandes caminhadas e grandes solidões”. É assim que o filósofo “se torna o caminhante inigualável”. Podemos dizer que Nietzsche é, em certos aspectos, um peripatético tal como Aristóteles, pois enquanto caminha ensina a si mesmo.

A caminhada, para o filósofo alemão, é um movimento ascensional, seus pés são as testemunhas mais fiéis da sua filosofia afirmadora da vida, “caminhar, para Nietzsche, é primeiramente elevar-se, galgar, subir” (GROS, 2010, p.29). Selecionar qual o lugar e o clima necessários à sua atividade criadora fazia parte de seu destino filosófico. Seu *Zarathustra*, por exemplo, nasceu em um rigoroso inverno –

⁵⁶ Vale notar que outras personalidades também usaram essa lógica invertida ao falar sobre si mesmo, como é o exemplo de Kierkegaard e de Sócrates. O seja, segundo Pierre Hadot (2016, p.155), Kierkegaard “[...] só é cristão por sua consciência de não ser cristão” e “Sócrates só é sábio pela consciência de não ser sábio”. Nessa lógica, Nietzsche poderia ser justamente o contrário do que ele afirma ser, ou seja, seria um cristão e um moralista. Vale enfatizar que não estamos afirmando que Nietzsche era cristão, apenas colocando sob a **suspeita** de que seu ateísmo pode ser apenas uma aparência.

Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até o Porto Fino. Esse lugar e essa paisagem ficaram ainda mais próximos a meu coração, [...] – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele caiu sobre mim... (NIETZSCHE, 2008, P.80).

A caminhada, como um exercício real da vida, entregou para Nietzsche o verdadeiro sentido estético, psicológico, simbólico e filosófico da existência humana. A paisagem, conectada ao pensamento, organizou para o filósofo a realidade, oferecendo-lhe a própria criação. No ato de caminhar, conectado à presença real da vida

[...] A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se cercassem e se oferecessem como símbolos [...] Esta é a minha inspiração (NIETZSCHE, 2008, p. 83)⁵⁷.

Com o tempo, e depois de longa prática de caminhante, diz o filósofo: “sei ler em mim os influxos de origem climática e meteorológica, como em um instrumento muito sensível e confiável, e já numa curta viagem como de Turim a Milão posso calcular fisiologicamente a variação em graus da umidade do ar” (NIETZSCHE, 2008, p.37). Ele revela que a ignorância fisiológica foi por muito tempo a sua verdadeira fatalidade, pois provocou, segundo suas palavras, “desvios do instinto e ‘modéstias’ exteriores à tarefa de minha vida”.

Como exemplo desses desvios, além de sua imatura aproximação com Schopenhauer, Nietzsche (2008, p.37) fala de seu tempo de professor na Basileia, em que toda a sua “[...] dieta espiritual, a divisão do dia incluída, era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias [...]. Faltava um sutil ‘cuidado de si’, a tutela de um instinto imperioso, era um nivelar a qualquer um, uma ‘ausência de si’”. Por isso, a solidão lhe foi fundamental, pois, como descreve Scarlet Marton (2000, p.2), em seu artigo *Silêncio, solidão*: “[...] Determinante

⁵⁷ Vale notar que não apenas as caminhadas possibilitavam a Nietzsche um símbolo vivo para seus pensamentos, mas a música também tinha para ele essa capacidade. Em o *Caso Wagner*, ele confessa que a boa música, especificamente a *Carmen* de Bizet, atua nele como a propulsora de seus bons pensamentos, como ele diz: “Já se percebeu que a música faz livre o espírito? Que dá asas ao pensamento? Que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico? O céu cinzento da abstração atravessado por coriscos; a luz, forte o bastante para se verem as filigranas; os grandes problemas se dispondo à apreensão; o mundo abarcado com a vista, como de um monte. – Acabo de definir o *phatos* filosófico. – E de súbito caem-me respostas no colo, uma pequena chuva de gelo e sapiência, de problemas resolvidos... Onde estou? – Bizet me faz fecundo. Tudo que é bom me faz fecundo. Não tenho outra gratidão, nem tenho outra prova para aquilo que é bom” (NIETZSCHE, 1999, p.12).

em suas vivências, a solidão proporciona a Nietzsche o alento necessário para fazer incursões em seu tempo. Ele entra em contato com toda e qualquer sorte de mentira, embuste ou ideal, sem se corromper”.

O sentido ascensional da moral em Nietzsche é, antes de tudo, fisiológico. Segundo Jelson Oliveira (2010), em *A solidão como virtude moral em Nietzsche*,

é por esse processo de experimentação consigo mesmo no íntimo da solidão, pelo aprofundamento de cada um consigo e do reconhecimento da fraqueza e superficialidade [...] que o humano se voltaria na direção de uma nova tábua de valores, cujo nascimento está ligado à superação da atual moralidade e ao projeto de uma ‘transvalorização dos valores’. É aí, justamente, que cada indivíduo, como parte de um povo, ativará em si as características do artista como criador não só de obras, mas de si mesmo [...]. Como profilaxia e também como farmacêutica, a solidão aparece ligada ao processo de superação de si mesmo, o que, em outras palavras, significa superação do niilismo que esgota as forças e diante do qual é preciso fazer-se criador novamente [...]. Na solidão, o indivíduo se eleva alegremente sobre todos e conquista um ar puro e livre (OLIVEIRA, 2010, p. 36).

Oliveira (2010) traça nas obras do filósofo alemão o percurso da solidão e descobre que é na intimidade com ela, organizando a fisiologia de si, que o homem tem a capacidade de se refazer, de respirar o ar puro da vida, de olhar a vida mais claramente e dar a ela traços de criador. A solidão auxilia o homem, inclusive auxiliou o próprio Nietzsche, a retornar a si mesmo, reconquistando a saúde perdida.

A filosofia nietzschiana nasce quando “[...] aquele contato com a origem tiver entrado em cena” (JASPERS, 2015, p.10), ou seja, nasce dos vínculos genealógicos do próprio Nietzsche. Para o filósofo alemão, a figura de seu pai é o despertar de toda a sua filosofia, é o símbolo do nascimento do seu filosofar (NIETZSCHE, 2008).

Nietzsche (2008), aos trinta e seis anos, com a mesma idade em que o pai morreu, decide dizer Sim à vida. Ele percebe todos os desvios de si, ou seja, percebe todas as vezes em que nivelou a sua existência por baixo e, a partir desse autoexame, decide tornar quem ele é. Através da figura paterna ele revela

[...] sou apenas meu pai novamente, e como que sua sobrevivência após uma morte prematura. Assim como todo aquele que nunca viveu entre seus iguais, e a quem a noção de ‘retribuição’ é tão inacessível quanto, por exemplo, a de ‘direitos iguais’, proíbo-me qualquer contramedida, qualquer medida de proteção, nos casos em que se comete uma estupidez pequena ou muito grande comigo – também, claro, qualquer defesa, qualquer ‘justificação’. Minha forma de retribuição consiste em fazer seguir à estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente: envio um recipiente com doces para desfazer-me de uma coisa azeda... Basta que me façam algo

de mal, eu o ‘retribuo’, disse esteja seguro: logo encontro oportunidade de expressar minha ‘gradidão’ ao ‘malfeitor’ (por vezes até pelo malfeito) – ou de pedir-lhe algo, o que pode ser mais cortês do que dar algo...Parece-me também que a palavra mais grosseira, a carta mais grosseira, são ainda mais humanas e mais honestas do que o silêncio. Aos que silenciam falta-lhes quase sempre finura e cortesia do coração; silenciar é uma objeção, engolir as coisas produz necessariamente o mau caráter – estraga inclusive o estômago. – Veja-se que não desejo ver subestimada a grosseria; ela é, de longe, a mais humana forma da contradição, e em meio ao amolecimento moderno, uma de nossas primeiras virtudes (NIETZSCHE, 2008, p.27).

Essa passagem mostra os indícios da natureza do pai que se transpôs ao filho. Tal como o pai, Nietzsche coloca-se a si mesmo acima de todo o sentido de igualdade, não se deixa mover por recompensa, e não se justifica contra qualquer estupidez que lhes façam. Inclusive, Nietzsche costuma retribuir a ofensa para o estúpido, expressando-se com palavras ‘grosseiras’, que é o mesmo que dizer a verdade. A verdade coloca o estúpido diante de sua estupidez, possibilitando-lhe que, ao encarar a própria estupidez, possa tomar consciência do ridículo de si, e, quem sabe, superar a si mesmo ⁵⁸.

Como um exemplo de estupidez, citamos a peça *Hamlet* de Shakespeare (1976, p.145, 147, 148), onde o príncipe da Dinamarca se esforça para mostrar à sua mãe a estupidez que ela fez casando-se com o irmão do rei, o assassino de seu marido. À rainha, Hamlet dirige as seguintes palavras: “Vamos, vamos, sentai-vos: não vos movereis, nem saireis daqui, sem que eu vos ponha aos olhos um espelho onde vejais o fundo de vossa alma [...]. Que diabo assim vos iludiu em cabra-cega?”. Todavia, podemos averiguar, através da reação da rainha, o quão difícil é para uma pessoa perceber a própria estupidez: “Ó Hamlet, não fales mais. Fazes que eu volte o meu olhar para o interior de minha própria alma, e aí diviso manchas negras, de tão firme cor, que não sairão jamais”.

Nietzsche (2008, p.27) aprendeu com seu pai que silenciar diante da estupidez significa tornar-se cúmplice do estúpido ou, pior, tornar-se escravo dele, ou, em outras palavras, tornar-se-ia o escravo do escravo. Isto, vale dizer, produz “o mau caráter – estraga inclusive o estômago”.

Ainda sobre a influência do pai sobre o filho, é importante dizer que Karl Ludwig Nietzsche, o pai do filósofo, “vem de uma família de eclesiásticos e ‘tem os nervos doentes’”

⁵⁸ Vale indicar como leitura complementar sobre o tema da estupidez o artigo da professora Lúcia Schneider Hardt (2019, p.25), chamado *A genealogia da estupidez*. Neste artigo, a autora traça o percurso da estupidez humana a partir da referência de dois autores, Robert Musil e Friedrich Nietzsche, mostrando a necessidade de que cada homem realize uma “autorreflexão e autocrítica”, pois este processo, de olhar para si mesmo, pode alertar o homem contra a sua própria estupidez. Ao enfrentar a estupidez de si, o homem pode superar e transfigurar a sua visão de mundo, tornando mais saudável a relação consigo mesmo e com os outros, “Este parece ser o grande desafio formativo do momento atual”.

(SANTOS, in Nietzsche, 2011, p.16-17). Além de pastor, Karl Ludwig foi preceptor de quatro princesas, tinha reverência pelo rei da Prússia – Frederico Guilherme – e, para homenageá-lo, deu ao filho o nome do rei, morreu prematuramente e foi um músico solitário. Em Roecken, uma cidadezinha silenciosa, improvisava “no órgão da igreja vazia melodias fáusticas que buscam as distâncias sem fim”. Nietzsche acompanhava o pai sem interrompê-lo com um gesto sequer, e, depois, quando as sombras da noite cobriam o levante, Karl Ludwig Nietzsche saía “com o filho para longas caminhadas, em que ambos, silenciosos, parec[iam] ouvir as melodias que ainda ressoa[vam] em seus ouvidos”. O pequeno Nietzsche formava a si mesmo à luz do pai. Foi um menino piedoso, inclinado à meditação, e uma falta qualquer lhe era “[...] suficiente para longas penitências, e para entregar-se ao isolamento. L[ia] a Bíblia aos companheiros do colégio, e longos são os sermões que lhes faz[ia], alguns tão impressionantes que lhe val[iam] a alcunha de ‘pequeno pastor’”.

Para Friedrich Nietzsche (2008, p.25), privilégio é algo que está intrínseco à fisiologia do homem, por isso, entende que o seu grande privilégio foi ser filho de Karl Ludwig Nietzsche, ou seja, o pai foi para o filósofo alemão o seu “[...] grande Sim à vida”. Por causa desse privilégio genealógico, Nietzsche não aspirou às alturas do espírito, apenas esperou naturalmente por elas, pois a natureza paterna tranpôs-lhe “[...] involuntariamente um mundo de coisas mais elevadas e delicadas”.

Na intimidade solitária entre pai e filho, Nietzsche (2008, 102-103) constitui fisiológica e filosoficamente o seu Sim à vida, mostrando publicamente, e ‘sem piedade’, os caluniadores dela que “[...] se baseiam inteiramente na mentira”. Ele, que diz: “a verdade fala em mim”, põe-se como uma “dinamite” para afastar toda a mortificação que rasteja em direção à vida.

Na explosão de suas obras, convida os leitores a recompor, na intimidade de sua solidão, o saber vital que se põe nas delicadas instâncias da vida. Vale ater-se que “[...] A solidão é o duro caminho que deve ser percorrido para que o indivíduo alcance a sua ‘esfera vital’”. (OLIVEIRA, 2010, p. 132).

Os escombros deixados pela dinamite são um convite para que cada homem recomponha em si mesmo os altos valores espalhados pelos fragmentos da explosão que, quando unidos, mostram o elemento criador e uno de sua própria existência. No meio dos escombros deixados pela dinamite está “uma pedra angular” (JASPERS, 2015, p.2).

A visualização da obra de Nietzsche precisa ser expressa em alegoria: tudo se dá como se um paredão de uma montanha fosse explodido; as pedras, já

mais ou menos esculpidas, apontam para um todo. Mas a obra construtiva, em virtude da qual se realizou a explosão, não foi erigida. O fato da obra se achar diante de nós como uma quantidade de escombros não parece deixar de qualquer modo o seu espírito invisível para aquele que chegou algum dia até o caminho das possibilidades de construção [...]. A tarefa parece ser buscar a construção por meio dos escombros (JASPERS, 2015, p.2).

Não apenas as obras de Nietzsche estão espalhadas entre os escombros juntamente com a vida do filósofo, mas também os seus leitores que, dispostos a lerem as entrelinhas fragmentadas do autor, tornam-se, juntamente com ele, escombros a serem reerguidos, reinsertos na criação da vida, transfigurados. Ler as obras de Nietzsche, para a nossa perspectiva, é ler-se a si próprio, pois elas tornam-se íntimas ao leitor à medida que ele entra em contato com a sua própria formação solitária. De nada adianta saber as fases filosóficas de Nietzsche⁵⁹, saber articular os seus mais complexos conceitos e expressões (*amor fati*, eterno retorno, transvaloração dos valores, além-homem, ‘moral cristã’, solidão, etc.) se o leitor não sabe em que fase da vida ele próprio está. Ser parte dos escombros lançados por Nietzsche permite, ao refazer-se a si mesmo, superar as suas próprias hipocrisias. A íntima solidão do filósofo alemão, que caminha por meio de seus escombros, só faz sentido ao leitor se, ele próprio, permitir que sua intimidade converse com a intimidade do filósofo. Portanto, este tópico, que se chama *Ecce Homo: intimidade e solidão*, não se trata apenas da intimidade de Nietzsche, mas da intimidade de cada um que busca ‘tornar-se quem se é’.

2.3.1 Outros homens e outras intimidades: conversas entre solidões

⁵⁹ Karl Jasper (2005, p 51-73), em sua obra *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*, apresenta de forma clara a três fases do pensamento nietzschiano. A primeira fase refere-se aos anos de 1871-1876 com as seguintes obras: *O Nascimento da tragédia* e *Considerações Intempestivas*, junto delas estão associadas as conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e outras mais. Nesta fase, Nietzsche ainda expressa a crença “no gênio e na cultura alemã”. A segunda fase se organiza entre os anos 1876 e 1882. As obras que se referem à segunda fase são: “*Humano, demasiadamente humano, Opiniões e sentenças misturadas, O viandante e sua sombra [...], Aurora, Gaia ciência*”. Esta fase representa, no entender de Jasper, a gênese para a terceira fase, que equivale aos anos de 1883-1888. Nela, está o livro considerado por Nietzsche como sendo a sua maior obra que é *Zaratustra*, “concebido tanto como poesia quanto profecia, quanto filosofia”, além de suas obras póstumas, *Além do bem e do mal, Genealogia da moral, O caso Wagner, Crepúsculo dos ídolos, O anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*. Nietzsche interpreta suas três fases em três movimentos: “O primeiro movimento: melhor venerar (e obedecer e aprender) do que qualquer um outro. Reunir em si tudo o que é venerável e que deixa que lute um com o outro. Suportar tudo o que é pesado...Coragem, tempo da comunidade. (A superação das más e mesquinhas inclinações. O mais abrangente coração: só se conquista com amor) [...]’. ‘O segundo movimento: dilacerar o coração venerador, quando se está vinculado a ele de maneira mais firme possível. O espírito livre. Independência. Tempo do deserto. Crítica a toda veneração [...]. Tentativas de avaliações inversas [...]’. ‘O terceiro movimento: Grande decisão de saber se estava apto à posição positiva, à afirmação. Nenhum Deus, nenhum homem acima de mim! O instinto do criador, que sabe onde coloca a mão. A grande responsabilidade e a inocência... (Somente para poucos: a maioria sucumbirá já no segundo movimento.’”

Além de Nietzsche (2008), podemos também nos inspirar na solidão de outros homens. A solidão, tornada íntima do homem, disponibiliza para ele o cultivo do solilóquio, que significa, basicamente, realizar um “colóquio da alma consigo mesma” (ABBAGNANO, 2018, p.1086). Alguns homens, no decorrer da história humana, experimentaram desta conversa íntima. Dentre eles, escolhemos cinco para conhecê-los um pouco mais: o poeta Petrarca, Santo Agostinho, Sócrates, Viktor Frankl, o neuropsiquiatra criador da logoterapia, e a filósofa Edith Stein.

Podemos considerar o poeta toscano, Petrarca (1304-1374), como um dos grandes pensadores que se aprofundaram no tema da solidão. Em sua bela obra *La vita solitaria* (1879), o poeta realiza um elogio à solidão destacando-a em seu aspecto mais elevado, como uma espécie de “porto seguro e um refúgio benéfico para a saúde” (livro 1, p.170), em que a vida contemplativa e serena no campo, afastada da vida ativa e atribulada nas cidades, é exaltada. É importante notar que Petrarca descobre um tipo de solidão não-solitária, na medida em que sua solidão não é puramente um isolamento, mas é a mais alta manifestação da natureza humana que ocorre através de um diálogo onde pode acontecer o encontro mais pleno com o amor de Cristo e a eternidade (MAGGI, 2009).

Petrarca foi um homem da renascença, onde a solidão era considerada um “[...] momento privilegiado de diálogo consigo mesmo” (MINOIS, 2019, p.138). Considerado o “Arauto da solidão humanista”, o poeta toscano, que era um diplomata a serviço do Papa, intercalava as suas atividades públicas, com períodos de retiro privado em Selvapiana, na região de Parma. A sua cultura intercruzava “[...] a herança pagã antiga às fontes cristãs medievais”. Seus solilóquios aconteciam no jardim duplo que ele mandou construir, e que ele mesmo relata no capítulo XII de sua *Epistolae familiares*:

“[...] Tenho aqui dois pequenos jardins que não poderiam ser mais adaptados a meu temperamento [...]. Um deles tem sombra, favorável ao estudo e consagrado a Apolo. Ele é contornado pelo jovem rio Sorgue e, para além dele, só há rochas e precipícios acessíveis apenas aos pássaros e aos animais selvagens, O outro fica perto da casa, de aparência mais cultivada e mais adequado a Baco. Está maravilhosamente situado no meio de uma bela corredeira e, bem perto, separado somente por uma pequena ponte no fim da casa, há um arco natural de pedra que agora, na estação quente, protege do calor. É um lugar que convida ao estudo [...]. Lá passo metade do dia, das manhãs nas colinas, as tardes nos campos ou perto da fonte do meu jardim selvagem, onde, fazendo a arte dominar a natureza, arranjei um lugar ao pé da rocha e no meio do curso de água, restrito mas inspirado, onde o espírito

pode, ao seu bel prazer, elevar-se até os mais altos pensamentos (MINOIS, 2019, p.140)⁶⁰.

Petrarca fazia de sua solidão uma espécie de obra de arte. Por entre os seus jardins construía a mais elevada literatura, os jardins inspiraram o poeta a criar as suas poesias, cartas, livros de história e, sobretudo, os escritos sobre a solidão, redigidos em sua obra *Da vida solitária* – 1346. Neste tratado à solidão, Petraca afirma que a solidão é benéfica para todos, seja através de uma íntima conversa com Deus, que para ele “[...] é a única liberdade ou felicidade” (MINOIS, 2019, p.141), ou uma íntima conversa consigo mesmo, através do exercício das artes liberais que, a seu ver, dignifica o pensamento do homem.

Petrarca foi influenciado por Santo Agostinho, que também foi um grande homem da solidão (MAGGI, 2009). Agostinho (1998), em sua obra *Solilóquios*, procura incansavelmente Deus e a verdade, por meio de um diálogo sincero consigo mesmo. Após a sua conversão, Agostinho de Hipona recolhe-se à sua solidão juntamente com a sua mãe e o seus amigos em Cassiciaco, uma ilha ao norte da Itália. Em seu recolhimento escreve *Solilóquios*, por meio de perguntas e respostas, “sua razão faz o papel de instrutor e ele de discípulo” (FIOROTTI In: AGOSTINHO, 1998, p.11-12):

Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou um outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber. Disse-me, então, a Razão: supõe que tenhas chegado a alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos?

Agostinho: Certamente na memória.

Razão: Mas ela é assim tão poderosa que possas guardar fielmente tudo o que pensas?

A: É difícil. Mais ainda: não pode.

R: Então, deves escrever. Ou a tua saúde não te permite esforços para o trabalho de escrever? Estas coisas não devem ser ditadas, porque elas requerem a tranquilidade de estar só (AGOSTINHO, 1998, p.15).

A solidão, como a anfitriã da conversa do eu consigo mesmo, acolhe as inquietações de Agostinho e o instiga a explorá-la por meio de suas palavras e de seu pensamento, ela põe

⁶⁰ Notamos que a solidão de Petrarca parece ter influenciado o modo solitário de Nietzsche, pois ambos realizavam solilóquios enquanto caminhavam e se deleitavam com as paisagens (MINOIS 2019; NIETZSCHE, 2008). Ambos têm uma alta devoção à eternidade (MAGGI, 2009; NIETZSCHE, 2014). Ambos têm na relação Apolo e Dionísio, religiosa/filosófica por parte de Petrarca (MINOIS, 2019) e simbólica/filosófica por parte de Nietzsche (2007), uma espécie de desencadeadora do pensamento. Ambos cultivam um solilóquio com as alturas do espírito.

em jogo algo que internamente está em movimento. Este movimento, conduzido pela solidão intelectual, mostra-lhe as alturas do espírito.

‘Conhecer-te a ti mesmo por Deus em ti’ é a característica originária da filosofia agostiniana. Em sua obra *Confissões*, a primeira autobiografia da literatura ocidental, Agostinho (2017) estabelece uma intimidade com Deus, alcançando, por meio da arte, da filosofia e da religião, um primor literário, filosófico e teológico. O método da confissão sincera e íntima para Deus tem como meta constituir a si mesmo na fortaleza da Verdade, e, para isso, santo Agostinho enfrentou temas perenes da humanidade: a origem do Bem e do mal, a questão da existência de Deus, a questão da essência do tempo e da eternidade, a questão da criação, etc. Além disso, a solidão intelectual, realizada nas *Confissões*, deixa transparecer a conversão de Agostinho ao cristianismo, uma transfiguração das trevas de si para a pia luminosidade de Deus em si. Antes, o santo, tinha uma vida cheia de conturbações e tribulações, uma vida cheia de desvios de si e desvios de Deus; experimentou profundamente a perspectiva filosófica dos maniqueus, depois dos acadêmicos (os céticos), para então, entregar a si mesmo, com total confiança, à voz que chegava ao seu “ouvido interior” (2017, p.404), à voz de Deus, com a qual ele conversa:

Ó verdade, luz do meu coração, não deixes que minhas trevas falem comigo! Escorri até aqui embaixo e estou na escuridão, mas aqui, mesmo aqui não deixei de te amar muito; desviei-me e me lembrei de ti, ouvi tua voz atrás de mim, para que voltasse, e quase não ouvi, devido ao tumulto dos rebeldes. E agora volto ardente e anelante à tua fonte. Que ninguém me impeça: aqui beberei e aqui viverei. Que a minha vida não seja eu mesmo: vivi mal por mim, para mim fui morte; em ti revivo. Fala-me, ensina-me [...] (AGOSTINHO, 2017, p.338).

Santo Agostinho entrega a investigação de si nas mãos de Deus, ele é tomado pelo ardor da Verdade divina e entrelaça a sua voz à Voz Altíssima que sussurra em seu coração, e, no engajamento entre essas vozes, ele se liberta do medo de ser quem ele é e entrega-se ao seu destino, conectando o seu querer mutável ao imutável e elevadíssimo querer de Deus.

A conversa consigo mesmo, que experimentaram Santo Agostinho e Petrarca, evoca a figura de Sócrates, pois tudo indica que o filósofo grego foi o primeiro pensador que se colocou séria e profundamente diante de si mesmo, examinando todos os detalhes da consciência de seu ser. A máxima de Santo Agostinho ‘Conhece-te a ti mesmo por Deus em ti’ parece ter nascido da máxima délfica exercida por Sócrates: ‘conhece-te a ti mesmo’. Do filósofo grego e de suas ações aproximava-se uma voz que sussurrava-lhe os trilhos de seu

destino, essa voz se chama *Daimonion* e “trata-se do ‘sinal divino’ que Sócrates afirmava perceber dentro de si mesmo, em circunstâncias particulares” (REALE, 2014b, p.64).

Esta atividade singular de Sócrates, examinadora de si, é chamada por Hannah Arendt (2010a, p.216), em seu livro *A vida do espírito*, de dois-em-um socrático, ou ainda de “o dois-em-um do diálogo sem som”, que une pensamento e juízo para exercer a consciência moral, habilitando o homem “de distinguir o certo do errado, o belo do feio”. Esta habilidade singular de cada consciência humana pode prevenir catástrofes, se não para a comunidade de homens, ao menos para o ser que exerce livremente o seu pensamento.

Essa prática dual do ‘eu’ consigo mesmo “faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou eu ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde” (ARENDR, 2010a, p. 207-210). O dois-em-um socrático se instala na consciência humana como uma espécie de ‘sinfonia psíquica’ que busca livrar o homem do mal. Para a politóloga Hannah Arendt, a ausência de pensamento conecta o homem à maldade, tornando-o indigno de confiança. Em contraposição, o diálogo silencioso – que ocorre entre os ‘eus’ parceiros, amigos – elabora a consciência de si mesmo, podendo prevenir o homem de atos maléficis contra si e contra o outro, “o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra”. Este modo socrático de exercer a solidão, ou o ‘estar só’ arendtiano⁶¹, pode livrar o homem de muitas situações difíceis.

Nos campos de concentração nazistas, por exemplo, a prática do ‘dois-em-um’ salvou muitos prisioneiros de sucumbir à morte. Viktor Frankl (1905 – 1997), o médico psiquiatra, filósofo, psicoterapeuta, criador da logoterapia, fundador da terceira escola vienense de

⁶¹ No artigo *Do isolamento à solidão: a novidade totalitária segundo o pensamento de Hannah Arendt*, Adelino Ferreira (2014) mostra que, para a pensadora alemã, o conceito de solidão desdobra-se em três etapas: o isolamento (*isolation*), solidão (*loneliness*) e a solitude (estar só). Para Arendt o isolamento é destacado pela falta de relação social e política. A solidão, por sua vez, é a abertura para o totalitarismo, pois ela traz em si o sentido de desamparo ou desolação. O intuito dos governos totalitários é transformar o isolamento em solidão, pois a dominação e controle das vidas tornam-se mais fáceis. O isolado seria o homem que se retira do convívio de outros homens para se entregar à produção de sua obra, ele seria chamado pela Hannah Arendt de *Homo Faber*. Este homem, isolado, mantém seu caráter privado intacto nas mãos de ditaduras e tiranias, por isso, os governos totalitários fazem questão de trazer os isolados para a solidão social e assim ter o maior controle político. A solidão abarca a vida do homem como um todo, destruindo a vida pública e política do homem, mas também sua vida privada. A solidão é, para Hannah Arendt, a experiência mais radical da vida humana, pois nela os homens vivenciam um não pertencimento ao mundo, eles estão desamparados de qualquer convívio humano, tornando-se, desse modo, “homens-massa, indivíduos incapazes de pensar, de estabelecer relações comuns, que serão os alvos do terror, meros utensílios aptos para receber ordens de matar ou morrer” (FERREIRA, 2014, p.93). É então que Hannah Arendt aposta no ‘estar só’ para livrar o homem do mal do totalitarismo. O estar só arendtiano, diferentemente da solidão, resguarda ao homem o direito de conversar consigo mesmo, ou seja, possibilita ao homem, tal como fez Sócrates, exercitar o pensamento, configurando, desse modo, o dois-em-um que é o sentido originário da pluralidade humana, como afirma Catão: “[...] nunca se está menos só, que quando está consigo mesmo” (ARENDR, 2010b, p.406). Para nós, o estar só, diferentemente de Arendt, é sinônimo de solidão, em seu aspecto positivo. Em oposição ao estar só e à solidão está, para nossa perspectiva, o isolamento.

psicoterapia, judeu de origem, nascido em Viena, Áustria, sobrevivente e ex-prisioneiro (número 119.104) de uma das maiores atrocidades da história humana, criou, no momento mais amargo de sua existência, uma espécie de dois-em-um socrático, mas, diferentemente do filósofo grego que se aprofundou no diálogo de si consigo mesmo, Viktor Frankl cria um diálogo de si com o ente querido. Além disso, também no campo de concentração, Frankl exercita a si mesmo em uma solidão religiosa⁶², ou seja, participa de uma conversa entre ele e Deus sem abandonar a conversa de si consigo mesmo.

Nas dores profundas do campo de concentração, onde toda a alegria humana está ausente, Viktor Frankl (2015, p.54) narra em sua obra, *Em busca de Sentido*, um fato, entre tantos outros, que o livrou do abismo da tristeza. Certa madrugada, como de costume, os prisioneiros marchavam no extremo frio, os pés estavam feridos e os guardas ‘berravam’ e ‘atiçavam’ os prisioneiros com a coroa de seus fuzis. Um companheiro de Frankl, que marchava ao lado dele, com a boca escondida atrás da gola da capa, murmurou de repente: “Se nossas esposas nos vissem agora...! Tomara que estejam passando melhor no campo de concentração em que estão. Espero que não tenham ideia do que estamos passando”. Ao fim dessa frase, apareceu no imaginário de Viktor Frankl a sua mulher, Tilly, que faleceu logo após a libertação da guerra⁶³.

⁶² Vale dizer que a religião “[...] é um fenômeno eterno [...]. Uma vez que a civilização e sua disciplina concomitante de pensamento atingem um certo nível de desenvolvimento, uma ideia monoteísta tende a surgir, geralmente como uma convicção de uma certa elite mental. Tal desenvolvimento no pensamento religioso pode ser considerado mais uma lei histórica do que uma descoberta individual de pessoas como Zaratustra ou Sócrates. A marcha do pensamento religioso através da história constitui um fator indispensável à formação da consciência humana. A aceitação das verdades básicas da religião abre para o homem um campo inteiro de cognição possível, onde sua mente pode procurar pela verdade. Nesse ponto, nós também nos libertamos de certos impedimentos psicológicos e ganhamos certa liberdade de conhecimentos em áreas acessíveis à percepção naturalista. Redescobrir valores verdadeiros, antigos, e religiosos, nos fortalece, mostrando-nos o sentido da vida e da história. Isso também facilita a nossa aceitação introspectiva dos fenômenos dentro de nós, para os quais a percepção naturalista se mostra insuficiente. Paralelo ao nosso autoconhecimento, nós também desenvolvemos a habilidade de compreender as outras pessoas, graças à aceitação da existência de uma realidade análoga, dentro do nosso próximo. Esses valores se tornam inestimáveis sempre que um homem é obrigado a um esforço mental máximo e a deliberações profundas na ação, de forma a evitar a queda para o mal, o perigo ou dificuldades excepcionais [...]. A religião não é nem um soro específico, nem um antibiótico etiotropicamente ativo [...] [e]mbora ela constitua um fator regenerativo da força espiritual dos indivíduos e das sociedades [...]” (LOBACZEWSKI, 2014, p.238-239).

⁶³ Aliás, com exceção de sua irmã Stella, todos os familiares de Frankl morreram no campo de concentração, o pai Gabriel, a mãe Elza, o irmão Walter e, por fim, sua esposa. O pai, que havia cursado medicina juntamente com Freud, “faleceu por inanição no campo de Theresienstadt, sob os cuidados de Viktor. Sua mãe, Elza Lion, descendente de um famoso rabino de Praga, morreu na câmara de gás em Auschwitz” (SILVEIRA, 2015, p. 116/118). Uma curiosidade deste período tortuoso da história humana é que “[...] Os judeus estavam proibidos de ter filhos, e quando a mulher engravidava, era obrigada a abortar [...]”. Se levarmos em consideração que hoje alguns movimentos sociais defendem o aborto como sendo um direito às mulheres e se compararmos com as mulheres judias da época do nazismo que eram obrigadas a abortar, tem alguma coisa que destoa. Para uma época, o aborto é uma punição, para a outra o aborto é uma ‘liberdade’. Nas décadas de 1930 e 1940, na Alemanha nazista, o aborto era uma punição às famílias consideradas pelos nazistas como sendo inferiores, e hoje algumas pessoas defendem o aborto como sendo uma questão de ‘saúde pública para a mulher’, uma questão de liberdade de escolha. Como é possível uma inversão de valores em tão pouco tempo? Esta questão da

Em meio à miséria humana e com a imagem da esposa aflorada na consciência, Viktor Frankl (2015) narra, em um tópico intitulado *Quando nada mais resta*, uma solidão vivificadora revestida de uma espécie de dois-em-um socrático, porém, como dito anteriormente, o eu não conversa com o outro eu, mas sim com o seu ente querido.

Enquanto avançamos aos tropeços, quilômetros a fio, vadeando pela neve ou resvalando o gelo, constantemente nos apoiamos um no outro, erguendo-nos e arrastando-nos mutuamente. Nenhum de nós pronuncia uma palavra mais, mas sabemos neste momento que cada um só pensa em sua mulher. Vez por outra olho para o céu onde vão empalidecendo as estrelas, ou para aquela região no horizonte em que assoma a alvorada por trás de um lúgubre grupo de nuvens. Mas agora meu espírito está totalmente tomado daquela figura à qual ele se agarra com uma fantasia incrivelmente viva, que eu jamais conhecera antes na vida normal. Converso com minha esposa. Ouço-a responder, vejo-a sorrindo, vejo seu olhar como que a exigir e animar ao mesmo tempo; e – tanto faz se é real ou não a sua presença – seu olhar agora brilha com mais intensidade que o sol que está nascendo. Um pensamento me sacode. É a primeira vez na vida que experimento a verdade daquilo que tantos pensadores ressaltaram como a quintessência da sabedoria, por tantos poetas cantada: a verdade de que o amor é, de certa forma, o bem último e supremo que pode ser alcançado pela existência humana. Compreendo agora o sentido das coisas últimas e extremas que podem ser expressas em pensamento, poesia – e em fé humana: a redenção pelo amor e no amor! Passo a compreender que a pessoa, mesmo que nada mais lhe reste neste mundo, pode tornar-se bem aventurada – ainda que somente por alguns momentos – entregando-se interiormente à imagem da pessoa amada. Na pior situação exterior que se possa imaginar, numa situação em que a pessoa não pode realizar-se através de alguma conquista, numa situação em que sua conquista pode consistir unicamente num sofrimento reto, num sofrimento de cabeça erguida, nesta situação a pessoa pode realizar-se na contemplação amorosa da imagem espiritual que ela porta dentro de si da pessoa amada. Pela primeira vez na vida entendo o que quer dizer: os anjos são bem aventurados na perpétua contemplação, em amor, de uma glória infinita... à minha frente, um companheiro cai por terra, e os que vão atrás dele também caem. Num instante o guarda está lá e usa seu chicote sobre eles. Por alguns segundos se interrompe minha vida contemplativa. Mas num abrir e fechar de olhos eleva-se novamente minha alma, salva-se mais uma vez do aquém, da existência prisioneira, para um além que retoma mais uma vez o diálogo com o ente querido: eu pergunto – ela responde; ela pergunta – eu respondo (FRANKL, 2015, p.55-56).

Quando nada mais resta à singularidade e à dignidade humana, Frankl (2015) mostra a capacidade, quase inacreditável, do homem de autotranscender-se. A solidão tornou-se para o homem do campo de concentração a sua pedagoga, ela mostrou-lhe caminhos, apresentou-

inversão de valores, que atesta um dos efeitos da vigência do niilismo, também assombrou Hannah Arendt (2004, p.246) em *Responsabilidade e julgamento*, quando notou “[...] que os governantes totalitários inverteram os movimentos básicos da moralidade ocidental – ‘Não matarás’, no caso da Alemanha de Hitler, e ‘Não prestarás falso testemunho contra teu vizinho’ no caso da Rússia de Stálin”.

lhe as possibilidades de vida e de esperança. O homem, na conversa com o seu ente querido, mesmo que por instantes, recobra o amor, a amizade, a doçura que transparece nos melhores momentos entre os homens – “[...] Ai daquele para quem não existe mais a razão das suas forças no campo de concentração – o ente querido” (2015, p.118).

O dois-em-um frankliano não abandona o dois-em-um socrático, pois as duas formas de solilóquios unidas ativam um “diálogo espiritual” (FRANKL, 2015, p.56), conduzindo o homem à percepção ativa do sentido da vida, mesmo em momentos tenebrosos, onde a vida parece faltar. Em outra ocasião, Viktor Frankl rememora o *Monólogo da madrugada*, e escreve:

Estás na vala trabalhando. O crepúsculo que te envolve é cor-de-cinza, o céu é cinzento, cinzenta a neve no pálido lusco-fusco, os trapos dos teus companheiros são cinzentos, e também os semblantes deles são cor-de-cinza. Retomas outra vez o diálogo com o ente querido. Pela milésima vez lanças rumo ao sol teu lamento e tua interrogação. Buscas ardentemente uma resposta, queres saber o sentido do teu sofrimento e teu sacrifício – o sentido de tua morte lenta. Numa revolta última contra o desespero da morte à tua frente, sentes teu espírito irromper por entre o cinzento que te envolve, e nessa revolta derradeira sentes que teu espírito se alça acima deste muro, desolado e sem sentido, e tuas indagações por um sentido último recebem, por fim, de algum lugar, um vitorioso e regozijante ‘sim’. Nesse mesmo instante acende-se ao longe uma luz, na janela de uma distante moradia camponesa, postada feito bastidor à frente do horizonte, em meio à cinzenta e desolada madrugada – *et lux in tenebris lucet*, e a luz resplandece nas trevas. Agora estiveste horas a fio picando o chão congelado, outra vez passou a sentinela e debochou um pouco de ti, e de novo recomeças o diálogo com teu ente querido. Tens cada vez mais o sentimento de que ela está presente. Sentes que ela está ali. Crês poder tocá-la, parece precisares apenas estender a mão para tomar sua mão. E com grande intensidade te invade o sentimento: Ela – está – aqui! Eis que no mesmo instante – o que é aquilo? –, sem que tenhas notado, acaba de pousar um passarinho à tua frente, sobre o torrão que acabaste de cavar, para te fitar atento e sereno... (FRANKL, 2015, p.58-59).

O movimento do espírito à busca de respostas retira Frankl de sua ‘vala cinzenta’ e, como que um milagre, a vida é novamente afirmada. A paisagem em torno dele aproxima-se de suas indagações, fortificando no seu coração o sentido da vida. Quando Frankl recupera o sim à vida, a paisagem responde acendendo uma luz e ele se alegra. Com as trevas se distanciando da consciência, o ente querido se aproxima do pensamento de Frankl e mais uma vez é estabelecida uma comunhão solitária, uma comunhão entre almas amigas. Para selar este diálogo ‘sem som’, que revigora a alma daquele que sofre, a paisagem traz ao encontro de Viktor um pássaro que entoia à sua alma uma canção de amor e de amizade.

Além da conversa do eu com o ente querido e do eu consigo mesmo, outra solidão que sustenta o homem no campo de concentração é a religiosa. A oração permitia, por meio da íntima conversa entre Deus e homem, serenizar o coração: “[...] em nossa corrida contra a morte, as palavras com que suplicamos paz na nossa oração devem ter sido das mais ardentes que um ser humano jamais pronunciou” (FRANKL, 2015, p. 82).

Para a filósofa judia Edith Stein, discípula de Edmund Husserl, amiga de Max Scheler e também prisioneira do campo de concentração, infelizmente morta em Auschwitz (AYLLÓN, 2013, p.78), a oração, que significa “o diálogo solitário com Deus”, fortalece “[...] em nós a participação da vida eterna. Ela também nos dá a satisfação que lhe é própria, a saber, um antegosto da vida eterna, fortalecendo com isso a esperança” (STEIN, 2009, p.73). Em um de seus diálogos com Deus, intitulado *No controle da direção*, as vozes de Stein (2009, p.98-99) e do Espírito Divino se inter cruzam, formando uma espécie de poesia solitária entre Mestre e discípulo, capaz de suavizar efetivamente a alma que está pesada:

Senhor, as ondas são impetuosas,
E a noite é escura,
Por que não a iluminas
Para mim, que velo só?
Mantém firme a mão no timão,
Consola-te e aquieta-te.
Tenho em alto apreço teu barquinho
E quero conduzi-lo ao seu destino.
Apenas, fiel de mente,
Presta atenção à bússula,
Que ajuda a alcançar a meta,
Atravessando tormenta e noite.
O ponteiro da agulha treme e oscila,
Depois volta a aquietar-se,
Para que te aponte a direção,
Onde quero que vá tua viagem.
Por isso consola-te e acalma-te [...]

Diferentemente de Nietzsche (2016, p.25) que parece entender de forma pejorativa, ao menos em sua obra *Anticristo*, a prática da oração como uma coação, uma violência física e moral ao homem, ou ainda, uma “inquisição da consciência”, a filósofa Edith Stein (2009), que viveu a solidão religiosa no campo de concentração e transfigurou a sua vida do ateísmo para o cristianismo, entende que a oração abre os olhos humanos para verdadeiramente perceber a realidade.

A solidão religiosa, que entrelaça homem e Deus, é uma preciosidade na vida de cada ser humano, pois não há outro homem que “se lhe pode tirar”⁶⁴ (FRANK, 2015, P.89). Para Frankl, conversar com Deus, “é uma conquista interior” que dignifica a presença do homem no mundo, e toda pessoa, mesmo que em circunstâncias terríveis,

pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sendo ser humano e conserva a sua dignidade. Dostoiévsky afirmou certa vez: ‘Temo somente uma coisa: não ser digno do meu tormento’ (FRANKL, 2015, p.89).

Em síntese, entre as várias possibilidades de solilóquios, o homem consigo mesmo, o homem e a paisagem, o homem e Deus, o homem com o ente querido, é possível continuamente reorganizar a si mesmo, transfigurando as fragilidades da condição humana em uma ativa vontade de vida.

2.4 A SOLIDÃO E A CRIAÇÃO DE SI

Para o filósofo francês Antonin-Dalmace Sertillanges (2019, p.15/35), em sua obra *A vida intelectual*, a solidão atua como uma instância organizadora na vida intelectual do homem. Depois das “atrozes demolições” que eclodiram no século XX⁶⁵ e das quais ele foi

⁶⁴ Uma curiosidade sobre a solidão religiosa é que Viktor Frankl (2015), que viveu a amarga experiência dos campos de concentração, afirma que neste lugar horrível tudo é retirado do homem, menos a religião, o que lhe permite manter digna a sua vida. Isso nos faz pensar se os estabelecimentos de ensino do Brasil, influenciados pelo positivismo e pelo pragmatismo que rompem com a religião, substituindo Deus pela ciência e a Verdade pelo fazer, não poderiam, por causa da negação absoluta da religião, prejudicar a realização de uma educação plena. Ou mesmo adormecer as consciências para que em outros ‘futuros’ totalitarismos, os prisioneiros (quem sabe presos em suas próprias casas, como se não fossem prisioneiros) não percebam que estão sob o jugo de estratégias macabras do extermínio humano e do extermínio de liberdades individuais, e, por estarem distantes de Deus, podem esmorecer mais facilmente, entregando-se ao desespero, ao suicídio, à depressão, ou unindo-se ao seu algoz em nome do ‘bem’ (exigindo que todos os seus concidadãos abram mão do seu direito de ir e vir para que o mundo se torne um lugar ‘melhor’). Por experiência própria, percebi que dois *slogans*, que podem ridicularizar o homem religioso e por isso incutir no aluno um preconceito de pensar seriamente a importância da religião na formação humana, são altamente propagados nas escolas e universidades: a religião é o ópio do povo (MARX, 2005); a religião é o delírio das massas (FREUD, 2010). Sobre este assunto, que merece uma reflexão mais aprofundada, recomendamos as leituras de *A escola sem Deus*, de Monsenhor de Ségur (2018) e *O verme roedor: ou o paganismo na educação*, de Monsenhor Gaume (2017). Além disso, a discípula de Maria Montessori, Helena Lubienska de Lenval (2018, p.100), em seu livro *A educação do homem consciente*, fundamenta a importância da educação religiosa para as crianças. Para ela, abster-se de ensinar “[...] à criança uma fé religiosa é indubitavelmente favorecer a irreligião”. Ensinar uma fé religiosa “[...] não é infringir a liberdade; do contrário, toda a educação seria uma violência. Como ousar ensinar o francês se um dia a criança poderia preferir o chinês? Por que obrigá-la a ensinar piano, se um dia ela poderia preferir ser campeã de futebol?”.

⁶⁵ Sobre as “atrozes demolições”, referidas por Sertillanges (2019, p.15), podemos pensar nas duas grandes guerras do século XX, a primeira – 1914-1918, e segunda guerra mundial – 1939-1945, e, junto delas, os

testemunha: “Eis-me aqui, o homem do século XX, contemporâneo de um drama permanente, testemunha de convulsões talvez nunca vistas neste globo desde que os montes surgiram e os mares foram lançados em seus abismos”, o autor vê a necessidade de que a civilização seja retomada, a começar por recordar a vocação de cada homem que, aturdido com a balbúrdia sangrenta do século passado, deixou escapar de si, a sua própria voz.

Sertillanges (2019, p.27) entende que a vocação é a realização do “trabalho intelectual da própria vida”, ou seja, todo aquele que busca estudar e conhecer melhor a própria vida está, de certo modo, colocando-se à disposição de sua vocação. Em termos etimológicos vale dizer que a vocação é oriunda do latim,

[...] é a ação e o efeito de um *vocare*, ou chamar. [...] é identificada com o chamado do Cuidado [...] ou da Existência [...]. A vocação é assim, o fundo da vida humana e pode ser identificada com a tarefa estritamente pessoal da mesma. Ao sermos fiéis à vocação, somos [...] fiéis à nossa própria vida, [...] a vocação, o chamado ou o destino equivalem ao desígnio ou programa vital no curso do qual a vida chega a ser o que ‘autenticamente é’ (MORA, 2004, p.3037-3038).

A vocação, quando acatada pelo homem, é o mesmo que ser fiel à vida. No entanto, essa fidelidade é constituída na efetividade da existência, dia após dia. O princípio dessa constituição está, no entender de Sertillanges (2019, p.19), na sabedoria dos valores, ou seja, no saber valorar a própria existência. A firmeza de uma vocação é estabelecida por meio de uma ordem de si a si mesmo, é importante que cada homem, que pretenda criar a consistência de sua própria vida, escolha os meios de sua “[...] realização, [...] de suas relações, da organização de seu tempo, da partilha entre contemplação e a ação, entre cultura geral e especial, entre trabalho e descanso, [...] etc.”.

Influenciado por Nietzsche, Sertillanges (2019, p.35) entende que reunir os altos valores e ativá-los na vida, na constituição de si, implica que o homem saiba avaliá-los, organizando-os hierarquicamente. Sendo a tarefa de valorar intrínseca à natureza humana, porém esquecida, principalmente depois das atrocidades do século XX, cabe ao homem, que foi chamado a ser quem ele é, recordá-la para realizar as coisas que lhes são mais próprias, por isso, mais importantes em sua vida. Vale dizer que os altos valores, por ora esquecidos, têm continuamente “[...] o desejo de reflorescer”.

movimentos totalitários. Para maior aprofundamento sobre as atrocidades dos movimentos totalitários do século XX, indicamos o livro *Origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt (2012) e a tese de doutorado de Sergio Vezneyan (2009), intitulada *Genocídios no século XX: uma leitura sistêmica de causas e consequências*.

Nietzsche (2014), em sua obra *Zarathustra*, entende que o homem, diferenciando-se do animal, é o ser que, por natureza, avalia e, por isso é criador. É natural ao homem ‘pesar avaliações’, a sua atividade contínua é avaliar. No entanto, homens queixosos da vida, costumam esquecer-se de sua natureza criadora, por isso, o filósofo alemão faz questão de recordar:

Valores pôs o homem nas coisas a fim de conservar-se; ele foi o que pôs valores nas coisas e um sentido, um sentido humano. Por isso, chama-se ‘homem’, o que avalia. Avaliar é criar. Ouvi, criadores! Avaliar é o tesouro e a joia de todas as coisas avaliadas. Pela avaliação se dá o valor, sem a avaliação a noz da existência seria oca. Ouvi, criadores! (NIETZSCHE, 2014, p.88).

A passagem acima, *Dos Mil e um fins*, parece apelar para que cada homem não se esqueça de sua ‘abençoada’ condição de criador: a capacidade de estimar. Saber valorar as coisas que lhes são próprias é de fundamental importância para tornar-se quem se é, ou ainda, “[...] se quer conservar-se não deve adotar valorações [...] de seu vizinho” (Nietzsche, 2014, p.87).

O regimento valorativo na vida de um contínuo criador é alterado à medida em que ele próprio vai amadurecendo a configuração de si, em outras palavras: “A transmutação dos valores é a transmutação do que cria” (NIETZSCHE, 2014, p.88).

De modo mais claro, André Comte-Sponville (2011, p.619), ao tratar sobre o sentido de avaliação em Nietzsche, diz que: “[...] avaliar não é medir um valor que preexistiria à avaliação; é medir o valor que se dá ao que avalia ou criar valor medindo-o”.

Sertillanges (2019), entendendo a importância do homem de avaliar a si mesmo para criar as hierarquias de sua vida, aconselha: “Comece criando em si mesmo uma zona de silêncio, um hábito de recolhimento”, pois o silêncio e o recolhimento, ou ainda, o silêncio e a solidão, trabalhando à favor da vocação humana, possibilita ao homem, inserido no árduo trabalho de si, conquistar a paciência, sendo ela um aspecto fundamental no amadurecimento e na constituição da vocação.

Do mesmo modo, Rainer Maria Rilke (2013), em *Cartas a um jovem poeta*, entende que a união entre o silêncio e a solidão é uma via pedagógica, capaz de inserir o homem na paciência de si. Rilke (2013), por meio de cartas trocadas com um jovem poeta, chamado Franz Xaver Kappus, ensina-o a formar a si mesmo, propondo-lhe a “ter paciência com tudo que há para resolver em seu coração” (2013, p.38), em outro momento, acrescenta:

Aguarde com paciência, a ver se a sua vida íntima se sente limitada pela forma dessa profissão, considero-a muito difícil e cheia de exigências, carregada de convenções e quase sem margem para uma interpretação pessoal de seus deveres. Mas a sua solidão há de dar-lhe, mesmo entre condições muito hostis, amparo e lar, e partindo dela encontrará todos os caminhos (RILKE, 2013, p. 42).

A solidão, conectada à paciência, atua como ponto de partida para tonificar a vocação do homem. Cecília Meireles (In Rilke, 2013, p.12), que prefaciou a obra *Cartas a um jovem poeta*, notou, por entre as cartas trocadas entre o mestre e o discípulo que, com o tempo, exercitando-se a si mesmo com paciência, Kappus foi tomado por um “gosto da solidão” e, mais que isso, sentia necessidade dela, pois ela tornou-se, para ele, a fonte de outras imprescindíveis necessidades:

a necessidade de um mundo interior; de uma clarividência; [...] de uma visão diversa do amor; de uma ternura pela natureza e pelos mínimos aspectos das coisas; de uma paciência interminável; de uma aceitação leal de todas as dificuldades; de uma fidelidade à infância; de uma expectativa de Deus; [...] de uma disciplina poética humilde e vagarosa. Mas sobretudo a solidão assume, nessas cartas, um caráter de heroísmo e de magnificência – a ponto de poder dizer que o homem solitário pode preparar muitas coisas futuras porque as suas mãos erram menos.

Nota-se, com as palavras de Cecília Meireles, que a formação de um poeta (e também de outros ofícios, como o do professor, por exemplo) é, antes de tudo, uma formação humana. Consequentemente, para formar o homem, a solidão torna-se indispensável, pois ela oferece firmeza às suas mãos, instruindo-lhe que comece a investigar dentro de si, do seu silêncio interior, a sua vocação.

Por vezes, durante a formação do poeta, Rilke (2013, p. 23) orientava: “o senhor está olhando para fora, e é justamente o que menos deveria fazer neste momento [...]. Procure entrar em si mesmo; [...] confesse a si mesmo [...]. Depois procure, como se fosse o primeiro homem, dizer o que vê, vive, ama e perde”.

A constituição de uma vocação abre para o homem um percurso confessional, onde ele relata para si mesmo a sua intimidade. Para Kappus, que pretendia ser um poeta, Rilke (2013, p.23-34) orientou:

[...] relate suas mágoas e seus desejos, seus pensamentos passageiros, sua fé em qualquer beleza – relate tudo isto com íntima e humilde sinceridade. Utilize, para se exprimir, as coisas de seu ambiente, as imagens de seus sonhos e os objetos de suas lembranças. Se a própria existência cotidiana lhe parecer pobre, não a acuse. Acuse a si mesmo, diga consigo que não é

bastante poeta para extrair as suas riquezas. [...] sua personalidade há de reforçar-se, sua solidão há de alargar-se e transformar-se numa habitação entre lusco e fusco diante da qual o ruído dos outros passa longe, sem nela penetrar. Se depois dessa volta para dentro [...], brotarem versos, não mais pensará em perguntar seja a quem for se são bons [...]. Mas talvez se dê o caso de, após essa descida em si mesmo e em seu âmagó solitário, ter o senhor de renunciar a se tornar poeta [...]. Mesmo assim, o exame de consciência que lhe peço não terá sido inútil. Sua vida, a partir desse momento, há de encontrar caminhos próprios.

Ao realizar o percurso de si, o homem, com o intuito de ‘tornar-se quem ele é’, tem uma visão alargada de suas potencialidades, inclusive das suas não potencialidades, desenvolvendo em si o discernimento de saber quando é necessário insistir a si mesmo para que ocupe um ofício, ou, por outro lado, abandoná-lo quando este não lhe compete vocacionalmente.

O exame de si, conduzido pela solidão singular de um homem, possibilita que cada vida guarde em sua memória mais profunda a força motriz de sua vocação. No entanto, em termo rilkeano, é importante “Deixar amadurecer inteiramente, no âmago de si, [...], cada impressão e cada germe de sentimento e aguardar com profunda humildade e paciência a hora do parto de uma nova claridade: só isso é viver [...] na compreensão e na criação” (RILKE, 2013, p. 33). Sobre o tempo do amadurecimento de uma vocação, o poeta usa a seguinte metáfora:

[...] amadurecer como a árvore que não apressa a sua seiva e enfrenta tranquila as tempestades da primavera, sem medo de que depois dela não venha nenhum verão. O verão há de vir. Mas virá para os pacientes, que aguardam num grande silêncio intrépido, como se diante deles estivesse a eternidade. Aprendendo-o diariamente, no meio de dores a que sou agradecido: a paciência é tudo (RILKE, 2013, p.33).

A paciência é indispensável para o amadurecimento de uma vocação, ela ensina ao homem que ‘as estações da vida’ têm movimentos próprios, por isso é importante que ele saiba aguardar pelo despertar do ‘seu verão’.

Sertillanges (2019, p.59) também aconselha o solitário para melhor constituir a sua vocação:

[...] ‘Quero que sejas lento para falar e lento para dirigir-te ao parlatório’. ‘Não te preocupes nunca com as ações dos outros’. ‘Mostra-te amável com todos’, mas ‘não sejas familiar demais com ninguém, pois o excesso de familiaridade engendra o desprezo e dá ocasião para afastar-se do estudo’. ‘Não te envolvas de maneira alguma com as palavras e ações dos leigos’.

‘Evita sobretudo os passeios inúteis’. ‘Frequenta com amor tua cela, se queres ser introduzido na adega de vinhos’.

O conselho de Sertillanges (2019, p.59) possibilita que o solitário criador/estimador organize as etapas de sua vocação, experimentando falar lentamente quando se apresentar ao público e não se preocupar com os olhares alheios. Ele sugere algumas cautelas ao solitário para que não desvie dos estudos de si, considerando importante que ele fique atento à dosagem das coisas, por exemplo, quando e quanto se familiarizar com o outro. Por vezes, o filósofo francês entende que, para não desviar dos anseios de seu destino, nem todos os homens podem receber o cultivo da amizade do solitário, mas, “apenas aqueles cujo convívio é proveitoso”. Além disso, aconselha que o solitário evite passeios desnecessários.

Em outras palavras, o mais importante para se entender dessa recomendação de Sertillanges (2019, p.59) é que, ‘tornar-se quem se é’ não é um caminho fácil, por isso, é fundamental que o solitário criador aprenda a dizer não às coisas que lhe são supérfluas e, do contrário, selecionar as coisas que lhes são mais importantes. Todavia, selecionar e avaliar a hierarquia das coisas mais importantes não são tarefas fáceis, por isso, a autodisciplina é fundamental ao solitário, ou seja: “‘Frequenta com amor tua cela, se queres ser introduzido na adega de vinhos’”. Sobre isso, vale dizer:

[...] A adega de que se trata aqui [...] é o abrigo secreto da verdade, cujo perfume atrai [...] a alma ardente; é a morada da inspiração, o lar do entusiasmo, do gênio, da invenção, da busca calorosa, é o teatro das criações do espírito e de sua sábia embriaguez. Para entrar nessa morada, é preciso abandonar as banalidades, é preciso praticar o recolhimento (SERTILLANGES, p.59).

A indicação pedagógica de Sertillanges é a de que, exercitando a si mesmo pacientemente na dureza da solidão, o homem é introduzido na morada da inspiração, onde a criação se põe como uma fonte originária da sábia embriaguez.

Vale dizer que o sentido simbólico de embriaguez está ligado “[...] à fecundidade, às searas, à riqueza das colheitas, [...] engendra a perda do conhecimento de tudo que é alheio à Verdade” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.364).

Sendo assim, uma vez “[...] introduzido na adega de vinhos” (SERTILLANGES, 2019, p.59), por meio do duro trabalho da solidão, e sob a condução da “sábia embriaguez”, o homem acessa uma terra que está em contínuo cultivo, podendo colher dela o conhecimento necessário à alma, ao mesmo tempo em que se desfaz de conhecimentos que deformam ou que impedem o seu contínuo vir-a-ser. Acompanhado da potência da fertilidade que há na

“sábria embriaguez”, o solitário criador converte o seu olhar, de algo impróprio para algo próprio, e passa a concentrar em coisas que lhes são mais importantes e que dão frutos à sua vida.

Com isso, percebemos a potência formadora que há na solidão, através dela podemos alcançar a nossa altura mais elevada. No entanto, vale perguntar: se a solidão é tão importante para a formação humana como vimos até aqui com Nietzsche, com Sertillanges, com Rilke, por que ela está ausente da educação escolar e universitária?

Nietzsche constata, já no século XIX da Alemanha, a ausência da solidão nos estabelecimentos de ensino. No aforismo 443 de *Aurora*, ele afirma: “[...] a mais comum deficiência de nosso tipo de formação e educação: ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina – a suportar a solidão” (2004, p.230).

Fausto Zamboni (2016, p.115), que entende a “solidão” e os “diálogos interiores” como formadores da “personalidade”, também constata a ausência dela nas escolas e universidades brasileiras. Por isso, tal como Nietzsche (2011a), em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, em *Schopenhauer educador* e mesmo em *Zaratustra*, o professor Zamboni, aconselha a formar-se a si mesmo para além das instituições educacionais. Ultrapassando os limites de uma “obrigação curricular externa”, o estudante pode transfigurar a si mesmo e passar de alguém avaliado por outros para aquele que estima seus próprios valores, com isso, passa a examinar “[...] o próprio percurso educativo, para perceber e preencher os vazios, especialmente numa época em que a educação é fragmentária e desligada da realidade vital.” (ZAMBONI, 2016, p.281).

Recompondo as instâncias de seu percurso educativo, o homem, tomado por sua solidão criadora, percebe que existem coisas que “deve aclarar, outras que deve esquentar, e outras, enfim, que deve consumir ou fundir”. Esse dever não é regra geral, cada solitário, disposto a ‘tornar-se quem se é’, convoca as suas leis. Todavia, o importante, no entender de Lavelle, é “[...] dar sempre ao espírito todo o movimento e obrigá-lo a vencer as maiores distâncias a fim de que nos evite permanecer onde estamos e aí morrer” (LAVELLE, 2011, p. 80).

O movimento contínuo do espírito pode guiar o solitário a desconstruir hábitos que lhes foram incutidos por meio de uma educação alheia aos seus instintos, à sua inclinação. Com isso, ele passa a avaliar quais hábitos lhes são necessários à criação de si: “Saber dispor do próprio espírito é utilizar contra os hábitos outro hábito, mais fino e mais sutil” (LAVELLE, 2011, p.80).

Para Lavelle (2011, p.67), quando o homem desconstrói em si um hábito fraco que o desviava de sua vocação, e inaugura em sua existência hábitos mais refinados e que lhes são próprios, ele convoca para si um ‘estado de graça’, em que se pode “olhar tudo o que se nos oferece, em nós e fora de nós, como se víssemos pela primeira vez”.

Na concepção de Sertillanges (2019, p.61), os hábitos vitais, instituidores da vocação humana, são formados a partir de uma pergunta fundamental que o homem faz a si mesmo: “Para que vieste”?. Com essa questão instalada no espírito, o homem, “vivendo consigo, de muito perto, na solidão”, amplia o sentido da sua “formação, que é uma educação”, ou seja, amplia a sua “alma”, despertando-a para a sua vocação.

Vale notar que Sertillanges (2019), Lavelle (2011), Rilke (2013) e Nietzsche (2014), todos eles indicam ao homem, inserido na formação de si, a necessidade de constituir, por meio de atos valorativos, a firmeza de sua vocação. Todos eles lançam pistas para que o homem edifique a sua própria morada, e todos eles têm na solidão uma espécie de pedagoga, capaz de conduzir o homem para que ele seja acolhido por seu destino.

Em uma passagem de *Zaratustra*, por exemplo, Nietzsche (2014) narra uma conversa fabulosa entre o diamante e o carvão que mostra a importância do homem criar a firmeza de si:

Por que serei tão duro? – disse um dia o diamante ao carvão comum: ‘não somos próximos parentes?’
 Por que sois tão brandos? Pergunto-vos eu, meus irmãos: então não sois meus irmãos?
 Por que sois tão brandos, tão pegajosos, tão frouxos? Por que há tanta renúncia, tanta abdicação em vossos corações? Tão pouco alvo no vosso olhar?
 E se não quereis ser destinos, se não quereis ser inexoráveis, como um dia podereis vencer comigo?
 Pois os criadores são duros. E deve-nos parecer beatitude imprimir a vossa mão em séculos como em cera branda, e escrever sobre a vontade de milenários como sobre bronze – mais duros que o bronze, mais nobres que o bronze. Só o mais duro é o mais nobre.
 Meus irmãos, eu coloco sobre vós esta nova taboa: Tornai-vos duros! (NIETZSCHE, 2014, p. 280).

Diamante e carvão são feitos da mesma matéria prima, carbono. No entanto, um tem sua consistência frágil e o outro, o diamante, apresenta-se em sua inexorável dureza. Do mesmo modo parece ocorrer com os seres humanos: todos são feitos de carne e osso, todavia, grande parte (os isolados) escolhe a fragilidade como sustentação de sua existência, enquanto

poucos homens (os solitários) tornam-se duros, criando a firmeza de si e lapidando a si mesmos como um diamante.

Por fim, vale pensar o ‘homem diamante’ e o ‘homem carvão’ a partir de uma chave simbólica. O carvão, enquanto símbolo, é incapaz de reacender-se por si mesmo, uma vez apagada a sua brasa “é como uma vida extinta” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.196). Por outro lado, o diamante, simboliza a dureza,

[...] exprime a firmeza [...] o diamante é, mesmo, o auge da maturidade. Trata-se, então, de uma realização perfeita [...] é o símbolo [...] do invencível poder espiritual. [...] da realidade [...], ele [...] torna inoperantes todos os venenos e todas as doenças [...] simboliza a coragem em face da adversidade, o poder de libertar o espírito de todo temor, a integridade de caráter, a boa fé (CHEVALIER E GHEERBRANT, 2018, p.338, 339).

É possível dizer que todo homem carrega dentro de si essa tensão simbólica, de um lado carvão e do outro diamante. Assim sendo, cabe ao solitário encontrar suas próprias forças capazes de conduzi-lo à dureza de sua vocação.

2.4.1 Dos cuidados com a solidão

Para Louis Lavelle (2014a), em *A consciência de si*, toda a solidão do homem é conduzida por uma espécie de amor. Todavia, há uma tensão neste amor que pode tornar a solidão algo elevado ou algo vil, inferior. É como se pudéssemos, a depender do tipo de amor, enxergar a solidão em camadas, uma mais rasa na superfície, e outra mais profunda. Na solidão superficial, o amor-próprio⁶⁶ torna-se o guia do homem. No entanto, o amor-próprio, como é de sua natureza, tem o intuito de triunfar de modo isolado, fazendo da solidão a sua escrava, pois não busca compartilhá-la, retornando aos homens, tal como fez Zaratustra

⁶⁶ Vale dizer que a expressão ‘amor-próprio’ em Nietzsche ganha uma conotação positiva, diferentemente da perspectiva abordada por Lavelle (2014a), a que estamos apresentando. Jason de Lima e Silva (2007), em sua tese de doutorado, *Foucault além de Nietzsche: da moral como lei e norma à avaliação da moral como ética e estética da existência*, desenvolve o sentido nietzschiano de amor-próprio, compreendendo-o como uma ética da existência, em que ‘amor-próprio’ juntamente com o sentido de egoísmo ganham proporções positivas quando pensados para além do aspecto moral, na possibilidade de um cultivo de si. No entanto, vale dizer que, mesmo em Nietzsche, o sentido de amor próprio também mostra a sua faceta negativa, tornando-se positivo apenas em sentido ético-estético da existência, momento que o indivíduo, inserido na tarefa de cultivo de si, avalia eticamente a sua relação consigo mesmo, mostrando que o amor-próprio, longe de ser um amor isolado, como entende Lavelle (2014a), significa o amor àquilo que lhe é próprio. Em outras palavras, para Silva (2007, p.198), que dialoga com as perspectivas de Nietzsche e Foucault, o amor-próprio é o “princípio de avaliação autárquica em vista do que deseja fazer na história da própria vida, a despeito das contingências históricas que nos levam a ser quem somos enquanto identidades”.

(NIETZSCHE, 2014), que depois de dez anos alimentando-se a si mesmo de sua solidão, desceu de sua montanha para ensinar aos homens as dádivas que a solidão lhe presenteou.

Em sentido oposto, uma solidão afirmativa e elevada, dissolve o amor-próprio naquilo que Lavelle (2014, p.119-120) chama de “amor verdadeiro” que é, antes de tudo, “[...] um ato. Ora, todo ato olha para o futuro e contribui para criá-lo [...]. O amor próprio nos faz sentir dolorosamente nossos limites, ao passo que o amor nos leva sempre além”. Entregue ao “ato interior”, o “amor verdadeiro” pode reunir na ação do solitário “toda a sucessão de momentos do tempo”, e, envolto de uma solidão amorosa, ele “penetra a eternidade”.

No entanto, para ultrapassar as barreiras de uma solidão superficial, onde o amor-próprio tende a aprisionar o movimento do solitário, é necessário “[...] descer mais na intimidade para descobrir em si um mundo, no qual o amor-próprio, em vez de se refinar, se dissolve”. A segunda solidão, movida pelo amor sincero ao destino, entrega ao homem o desejo de comunhão, de fundir suas experiências mais sutis da realidade com outros homens, sendo este o momento em que “[...] nossa vida se ilumina e se transfigura”. Ao abolir o amor-próprio, a intimidade torna-se uma espécie de “[...] santuário interior ao qual todos os seres têm acesso conforme seu grau de sinceridade e onde eles reconhecem a identidade de seu segredo comum” (LAVELLE, 2014a, p.25, 26).

Esta tensão entre uma solidão positiva e elevada e outra negativa e vil é algo pouco examinada, e Lavelle (2014a) faz questão de expor o perigo que há nesta tensão. Diante desse alerta, questionamos a partir de uma situação hipotética: para que, e em quais circunstâncias, o homem retirou-se para a solidão? Se por acaso ele estava ressentido com os homens na sociedade, e, por isso, decidiu se isolar, provavelmente, no entender do filósofo francês, a solidão pode lhe fazer mal. Por outro lado, se a solidão é quem o convidou para mostrar-lhe os caminhos e as potencialidades de si, para então, tornar-se uma ponte entre a sua intimidade e os demais homens, se assim o for, então a solidão apresenta-se positivamente. Em outras palavras:

Nem todos os homens são capazes de fazer bom uso da solidão. Por vezes ela ainda agudiza um amor próprio que a sociedade decepcionou. [...] Mas sucede que o amor-próprio espere tirar um proveito mais consistente da solidão. Isso porque, em meio aos homens, ele nos levava a buscar vantagens ilusórias que nos eram contestadas, ao passo que, na solidão, pensa que todas as riquezas do mundo interior lhe serão reveladas como uma espécie de segredo. No entanto, tais bens espirituais e invisíveis, que crescem ao ser compartilhados, não podem servir de pasto ao amor-próprio: ele os afugenta tão logo quer deitar a mão neles. Sempre buscamos na solidão a presença de Deus; mas se quisermos captá-la, em vez de esquecer-nos nela, ela se retira. Ao mínimo esforço que fazemos para dela nos apropriar, ela nos escapa e sua

própria luz se obscurece. O verdadeiro progresso interior que se realiza na solidão não se reconhece pela alegria que uma contemplação separada pode dar-nos, mas por esse despojamento do amor-próprio e por essa resplandecência espiritual que nos permitem, quando retornamos para o meio dos homens, aniquilar entre eles e nós a rivalidade dos interesses e sentir apenas a comunidade dos destinos. O amor-próprio torna igualmente difícil para o homem viver na solidão e sair dela depois de a haver experimentado. Se lhe é tão difícil viver na solidão, é porque a vaidade o atrai para fora e o dispersa em meio a todos os objetos que o cercam. E, se lhe é tão difícil sair da solidão, é porque ele reduz tudo a si mesmo e experimenta diante de si um sentimento de orgulho do qual só consegue desfrutar sozinho. No entanto, se pode haver uma solidão que nos aprisiona no amor-próprio, existe outra que dele nos livra. Nela já se forma uma sociedade invisível que nos acompanha no interior da sociedade visível e a transfigura. O amor-próprio carrega consigo, até na sociedade, uma solidão que é miserável: mas o amor vai buscar na solidão a fonte, e já, a presença de uma comunhão com todos os seres (LAVELLE, 2014, p.103-104).

Fica então esclarecida que a solidão traz a tensão entre uma experiência que é estéril e outra que é fecunda. De um lado, ela tem as suas seduções que, por meio do amor-próprio, pode tornar o homem um ser vil, indiferente à comunhão sincera consigo mesmo e com os outros homens. E, por outro lado, envolta em um “amor verdadeiro”, a solidão pode elevar a vocação humana, refinando o sentido da vida e possibilitando ao solitário, tornar-se, consigo mesmo e no convívio com os outros homens, um ‘transfigurador da existência’(LAVELLE, 2014, p.120).

Como dito anteriormente, a personagem Zaratustra é um exemplo de homem que, revigorado em sua solidão (positiva, elevada), depois de permanecer por dez anos nas alturas da montanha, deseja novamente descer ao vale, à cidade dos homens e, com eles, mais uma vez, “tornar-se homem!” (NIETZSCHE, 2014, p.14). Inspirado por sua solidão, Zaratustra quer ensinar aos homens o *übermensch* (além-homem)⁶⁷. Vale dizer que o movimento contínuo da formação de Zaratustra está em subir a montanha, para a sua solidão (tornando-se um ser mais elevado, próximo da divindade), e, depois, descer ao vale, para, na pluralidade dos homens, tornar-se novamente homem.

Esse movimento formativo exercido por Zaratustra, entre a solidão na montanha, em que a personagem parece ‘deixar de ser homem’ e aproximar-se do divino, e a cidade ou o vale dos homens, em que Zaratustra deseja, novamente, distanciar-se do divino e tornar-se

⁶⁷ Nas palavras do tradutor de *Zaratustra*, Mário Ferreira dos Santos, O Além-Homem “é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem; [...] o além-homem é o transfigurador da existência” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.21).

homem, resgata, em certos aspectos, a tradição da filosofia e o grande tema da antropologia aristotélica que define o homem como um animal político ou social⁶⁸.

Na *Ética à Nicômaco*, livro I, 1097b10-15, de Aristóteles (s/d), encontramos a célebre passagem em que o estagirita define o homem como um animal político, ou seja, o homem, por natureza, é um ser vivo ou um vivente político: “[...] ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος.” (s/d, p.40-41). No entanto, é na obra *Política*, no livro I, 1253a1-10, que tal definição aparece de forma mais ampla destacando um aspecto da vida humana fora da pólis: “[...] ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διαφύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος [...]”⁶⁹ (ARISTÓTELES, 1998, p.60-61), ou seja, o homem, que por natureza e não por sorte ou acaso não tiver cidade, se naturalmente ele é inclinado à solidão, poderá, então, tornar-se um homem feio, vil, decaído, inferior; ou, por outro lado, poderá se tornar um homem mais forte, melhor, superior, sobre-humano.

Note que a palavra κρείττων (*kreítton*) é um adjetivo que significa “o mais forte, melhor”, e o substantivo κρείων (*kreíon*) significa “dono, chefe, rei, homem de ascendência nobre”. Tais palavras derivam do substantivo κράτος (*krátos*) que significa “força, robustez, solidez, vigor, domínio, poderio, império, vitória” (PEREIRA, 1998, p.332). E a palavra φαῦλός (*faulós*) é um adjetivo que significa “feio, malévolo, defeituoso, vil, grosseiro, insignificante, frívolo, ligeiro, indolente, preguiçoso, de posição inferior, simples, não complicado, fácil, cômodo.” (1998, p.608).

O mais espantoso de toda essa afirmação de Aristóteles (1998) é que ela contém dois aspectos sobre o ser humano: o primeiro enfatiza o homem como um animal que naturalmente participa da cidade e vive a política, ou seja, o homem como um animal político que só se realiza completamente quando está entre homens na cidade, em uma pluralidade de homens e se dedicando ao bem da pólis; o segundo aspecto destaca o homem que naturalmente não vive na pluralidade de homens na pólis e que, de certo modo, é o homem que vive na solidão.

Este segundo aspecto do homem, pouco lembrado e comentado entre os estudiosos de Aristóteles, desdobra-se em outros dois modos possíveis de ser do homem solitário: um inferior (pior) ou um superior (melhor). É possível situar o homem inferior, que vive fora da pluralidade da cidade, como o pior tipo humano, como uma besta ou uma fera humana, em outros termos o homem inferior faz de sua solidão um isolamento. De outro lado, quando

⁶⁸ Iniciamos esta análise sobre a solidão em Aristóteles (1998) articulando-a com o movimento formativo da personagem Zaratustra em nosso artigo *A solidão em ‘Zaratustra’ como elemento indicativo para a formação humana* (2019).

⁶⁹ “O homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um decaído ou sobre-humano [...]” (ARISTÓTELES, 1980, p.53-55). Os grifos no texto são nossos.

tentamos imaginar o segundo aspecto, ou seja, o do homem superior, é possível situá-lo como um homem que apresenta o melhor aspecto do ser humano, podendo, inclusive, identificá-lo com os seres divinos, portanto, a sua solidão, ao contrário do homem inferior, é um aspecto positivo.

Se aproximarmos esses dois aspectos da afirmação aristotélica (de que o homem é naturalmente um animal político, e que do contrário ele seria um homem da solidão, ou inferior, fera, ou um ser superior, divino), das afirmações que Nietzsche faz do *übermensch* (além-homem, super-homem, sobre-humano), e lembrando que uma das metas principais do trabalho de Nietzsche (2014) é anunciar e preparar o advento do *übermensch*, é possível afirmar que o pensador alemão, de modo semelhante ao pensamento aristotélico, buscou encontrar não apenas o homem mediano, que naturalmente vive social e politicamente na cidade, mas, principalmente, o homem de exceção, capaz de viver dentro e fora da cidade: não o pior homem, mas o melhor homem, o homem próximo do seu aspecto divino, ou seja, o homem capaz de enfrentar as vicissitudes da vida e viver positivamente na solidão e, por isso, retornar à pólis mais refinado.

Sobre isso, e reforçando ainda mais a relação entre Aristóteles (1998) e Nietzsche (2014), vale lembrar que no final da *Ética à Nicômaco*, no Livro XII, 1,177b-1.178a, ao falar sobre a suprema felicidade, enfatizando a via contemplativa e a abertura para o que há de mais elevado no ser humano, Aristóteles (1985, p.203) afirma que:

[...] não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos imortais, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta nossa parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto.

Essa passagem foi muito bem lembrada e comentada por Reale (2012, p.123) ao enfatizar que “a felicidade da vida contemplativa, ao contrário, de certa forma, leva para o além do humano; realiza, por assim dizer, uma tangência à divindade cuja vida só pode ser contemplativa”. Não seria a busca desse “agir como se fôssemos imortais”, ou “viver de acordo com o que há de melhor em nós”, ou a vida que nos “leva para além do humano” o que justamente Nietzsche está buscando em suas investigações? Não seria o aspecto mais elevado, o melhor aspecto do homem, o fio condutor que percorre todo labirinto do pensamento nietzschiano e que fica evidente quando, na obra *Assim falava Zaratustra* (2014), é anunciado o *übermensch*? Este além-homem, super-humano, sobre-humano, sintetiza a ideia de algo

superior ao homem, por isso, enfatizou Zaratustra: “Todos os seres, até agora, criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem?” (NIETZSCHE, 2014, p. 18). Ademais, em certos aspectos, não seria Zaratustra tanto o ser que na solidão encontra-se com seu aspecto mais divino e se situa além-homem, quanto o homem que anuncia a possibilidade do homem viver dentro e fora da pólis, na pluralidade humana e na solidão?

Os indícios presentes no prólogo de *Assim falava Zaratustra* parecem responder essa questão de forma positiva, na medida em que a primeira passagem do livro enfatiza, logo nas primeiras linhas, a saída de Zaratustra de sua cidade para a montanha. Ou seja, Zaratustra aos trinta anos quis deixar de ser homem e alimentar seu espírito na solidão por dez anos, deixando de ser homem e aproximando-se do aspecto mais elevado do humano, o aspecto divino. Depois de acumular sabedoria pela via contemplativa, “Zaratustra outra vez quer tornar-se homem” (NIETZSCHE, 2014, p.14) e, com isso, retorna para a cidade a fim de ensinar sua sabedoria acumulada: a do *übermensch* que, em outras palavras, implica a possibilidade de que o homem enquanto homem seja um vivente na e da cidade, e também que pode ser vivente para além da cidade, aproximando-se assim de seu aspecto mais elevado, mais divino (deixa de ser homem e aproxima-se do divino, na solidão).

Esse indício é reforçado mais ainda quando lembramos da predileção de Nietzsche (2014) pela busca de homens elevados, que reverbera, em certo sentido, na aceitação do estudo sobre a *mimese* presente na *Poética* de Aristóteles (2015). Pois, de certo modo, Nietzsche está buscando a *mimese* de homens de caráter nobre e elevado e não a *mimese* do caráter de homens inferiores⁷⁰, tal como aparecem nas definições de tragédia e de comédia propostas por Aristóteles (2015, p.67-69), em sua *Poética*.⁷¹ Neste caso, a busca pela formação do gênio, ou do espírito livre, ou do filósofo trágico, que perpassa as investigações de Nietzsche e parece culminar na noção de *übermensch*, reverbera tanto na definição de homem superior (*κρείττων*), presente na *Política* de Aristóteles, quanto na definição de

⁷⁰ Mesmo que Nietzsche esteja buscando a formação de homens elevados (além-homem), é importante notar que, em sua busca, ele também acaba investigando e compreendendo como se formam (deformam) os homens mais baixos.

⁷¹ Apesar de criticar alguns aspectos da *Poética* aristotélica, sobretudo a definição de catarse como purgante e não um tônico, Nietzsche parece estar muito mais alinhado às ideias do estagirita do que distante delas. Não estaria nisso o esforço nietzschiano para estabelecer um contato entre a vida ativa e a vida contemplativa? Ou então estabelecer um contato entre a vida sensível e a suprassensível? Em outros termos: um contato entre a solidão contemplativa e a pluralidade entre homens na vida ativa? Com isso, Nietzsche não estaria evitando cindir estes âmbitos e buscando olhá-los de maneira complementares tal como a relação entre Apolo e Dionísio presente em *O Nascimento da Tragédia* (2007)? Não haveria nisso o esforço nietzschiano para conectar o sensível ao suprassensível, semelhante ao que ocorre ao filósofo no Mito da Caverna de Platão (2016), que saiu da caverna, contemplou a verdade e o bem (divinos) e retorna aos homens para dizer-lhes (ensinar) a boa nova?

tragédia como *mimese* de homens de caráter elevado (*σπουδαίων*), presente na *Poética* aristotélica.

Vale notar, a partir dessa ótica, que a solidão é um caminho árduo, e, uma vez estando nele, cabe ao homem atentar-se para onde a solidão o está levando, e também atentar-se para quem ele está se tornando: o melhor ou o pior aspecto de si.

2.5 DA SABEDORIA TRÁGICA À SOLIDÃO CRIADORA⁷²

Nietzsche (2007, p.34), em sua obra *Nascimento da tragédia*, apresenta a sabedoria trágica que, de modo simplificado e em seu sentido elevado, significa a capacidade de transfigurar da dor à alegria, do feio ao belo, tal “como rosas a desabrochar da moita espinhosa”. Ou ainda, a sabedoria trágica significa aceitar as dores, os sofrimentos que compõem o movimento da vida, pois, aceitando o inevitável, o homem pode, mesmo que entre os espinhos, edificar e instituir as sutilezas vitais de sua existência.

A nossa impressão, quando olhamos para a formação humana sob a fresta dessa sabedoria, é a de que o homem, ao aceitar o sentido trágico da vida, coloca-se à mercê da solidão, podendo, desse modo, colocar-se a si mesmo nas instâncias da íntima criação. Ao deparar-se com os abismos que compõem a existência humana, o homem tem a possibilidade de entregar-se à morte ou de lutar pela edificação da vida. A partir do momento em que ele decide tornar a vida uma exaltação, a tragicidade é acolhida na sua íntima vivência, permitindo-lhe “dizer ‘sim’ à vida até nos seus mais profundos sofrimentos” (BARRENECHEA, 2014, p.39). Nessa hora, de profunda decisão, o homem, sozinho em sua escolha, recorda “a verdade do antigo adágio: todo homem está condenado a viver e a morrer sozinho” (LAVELLE, 2014, p. 93) e, com esta recordação pulsando em sua alma, estende a mão à solidão. Esta, por sua vez, se põe ao homem solitário como uma pedagoga, ou, na perspectiva de Lavelle (2014, p.92), como um “milagre” que faz nascer no homem o seu grande ‘Sim’ à vida.

Nietzsche (2007, p.33) expõe a sabedoria trágica por meio de Sileno, o sátiro e amigo do deus Dionísio que, através de um “riso amarelo”, diz ao rei Midas que o melhor e preferível ao homem é “não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. Por meio de um breve rastreamento da sabedoria trágica é possível

⁷² Neste tópico recuperamos as primeiras reflexões que tivemos para esta tese quando o problema a ser investigado ainda era a Educação Trágica. Aqui, tentamos mostrar a aproximação da solidão com o sentido de trágico que toda a vida humana está sujeita.

encontrar variantes de tal sabedoria e de sua possível transfiguração para a sabedoria de Aquiles (a sabedoria que afirma a vida, que prefere ser do que não ser). De um modo ou de outro, a sabedoria trágica estava intimamente inserida na cultura dos povos antigos, desde Homero até Platão.

Na *Iliada* (2013), Canto III, nos versos 35-45, por exemplo, há uma cena em que Páris desafia Menelau para um duelo, e o troiano subitamente se acovarda ao notar a força física do esposo de Helena. Heitor, seu irmão mais velho, percebendo que o irmão quer retirar-se da luta, e tomando a covardia de Páris como uma vergonha extrema para os troianos, afirma que o melhor para seu próprio irmão seria nunca ter nascido ou ter morrido antes mesmo de ter encontrado Helena.

De outro lado, na *Odisseia* (2014, p.257), versos 1-10 do Canto IX, durante um banquete no palácio do rei Alcino, ao belo som do canto de um aedo, Odisseu faz uma exaltação à alegria dizendo ao rei o que é a melhor de todas as coisas: “[...] não há na vida finalidade mais bela do que quando a alegria domina todo o povo, e os convivas no palácio ouvem o aedo sentados em filas; junto deles estão mesas repletas de pão e de carnes; e o serviçal tira vinho puro do vaso onde o misturou, e serve-o a todos em taças. É isto que me parece a melhor coisa de todas.”; ou então, no Canto XI, nos versos 485-495, que narra a descida de Odisseu para o Hades e seu encontro com o herói Aquiles, aparece a famosa sabedoria de Aquiles (ou ainda, a sabedoria trágica transfigurada), em que a vida é preferível à morte, ou o ser ao não ser: “Não tente reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses. Eu preferiria estar na terra, como servo de outro, até de homem sem terra e sem grande sustento, do que reinar aqui sobre todos os mortos.” (ODISSEIA, 2014, p.313).

Na tragédia *Prometeu acorrentado* de Ésquilo (2009, p.403), nos versos 745-755, Prometeu dialoga com Io e esta afirma que “Mais vale morrer de uma vez que sofrer todos os dias”; com Sófocles (2011), em *Édipo em colono*, versos 1435-1445, a sabedoria de Sileno aparece quase que de uma forma homônima à versão de Nietzsche (2007), e ela é proferida pelo Coro ao retratar a condição humana: “Melhor seria não haver nascido; como segunda escolha bom seria voltar logo depois de ver a luz à mesma região de onde se veio” (SÓFOCLES, 2011, p.171). Nesta passagem, o tradutor Mário da Gama Kury comenta que “Sófocles repete aqui, quase que literalmente, conceitos pessimistas contidos nos versos 425/428 do poema de Teôgonis (poeta moralista do séc. VI a.C.). Heródotos (1,31) atribui conceitos semelhantes a Croisos (Creso), rei da Lídia de 560 a 546 a.C.” (2011, p.198). Tal passagem aparece também em *Antígona* de Sófocles (2005, p.219), em versos 525-530, no momento em que ela mesma reconhece sua morte iminente e diz “[...] se me leva a morte

prematuramente, digo que para mim só há vantagem nisso. Assim, cercada de infortúnios, como vivo, a morte não seria então uma vantagem?”.

Curiosamente, na *República* de Platão (2016, p.577-578), justamente no livro VII, 516 d-e, no *Mito da Caverna*, Platão alude à sabedoria de Aquiles (melhor ser) adaptada ao contexto de sua filosofia e do filósofo liberto dos grilhões que, após ter contemplado as formas, o bem e a verdade, retorna para o mundo das sombras da caverna e prefere “viver empregado em trabalhos do campo, sob um senhor sem recursos”, a viver a antiga vida nas sombras.

É importante notar que a afirmação negativa (melhor não ser) e a afirmação positiva (melhor ser) sobre o juízo de valor da existência e da vida, aparecem no imaginário grego em um tipo de tensão entre a negação e afirmação do ser. Também vale notar que tal valoração da vida presente na cultura grega antiga aparece no imaginário de outros povos antigos, como podemos verificar em algumas passagens bíblicas em Mar. 14-21: “O filho do Homem vai, segundo o que dele está escrito, mas ai daquele homem por quem o Filho do Homem for traído! Melhor lhe seria que nunca tivesse nascido...” e em Ecle. 4-2;3, ao falar sobre os tormentos da vida humana, diz-se que: “E julguei os mortos, que estão mortos, mais felizes que os vivos que ainda estão em vida, e mais felizes que um e outro o aborto que não chegou à existência, aquele que não viu o mal que se comete debaixo do sol” (BÍBLIA, 1997).

No entanto, a sabedoria trágica exposta por Nietzsche (2007, p.33) nos desperta a atenção por dois motivos: quem a pronuncia e como ela é pronunciada. Como vimos anteriormente, Sileno revela a sabedoria – “melhor não ter nascido” – para o rei Midas por meio de um “riso amarelo”. Vale dizer que, em *O Banquete* de Platão (2018, p.175), Alcebiades, discípulo de Sócrates, compara o mestre a um Sileno, um sátiro, explicando que os sátiros são seres horrendos em seu exterior, no entanto, o interior deles é de uma elevada beleza, e nele habitam “várias estátuas da divindade”. Com isso, poderíamos compreender que Sileno, tal como Sócrates que não era um homem bonito em sua aparência, traz em si a tonicidade da transfiguração, do feio ao belo. Sobre o ‘riso’ de Sileno, entendemos que ele, em contraposição à sua feiura exterior, reverbera a beleza do seu interior, provocando, desse modo, o sentido real da sabedoria trágica, pois o riso parece revelar o contrário do que está sendo dito, ou, mais ainda, revela uma sabedoria de Aquiles, em que o herói grego prefere estar vivo, mesmo como um escravo, do que morto, no Hades (NIETZSCHE, 2007). Ou ainda, uma sabedoria socrática que, diferentemente de Aquiles, aposta na continuidade de uma vida suprema após a morte. Para Sócrates morrer e ir para o Hades continuaria sendo uma grande satisfação, pois, como ele mesmo diz: teria o prazer de “passar o tempo todo a

examinar e interrogar os de lá, como fiz com os daqui, para ver qual deles é realmente sábio e qual se considera sábio sem que o seja” (PLATÃO, 2015, 151).

O riso na face de Sileno atravessa a dureza da sabedoria trágica. Tal dureza pode ser representada pelo mito de Sísifo que é marcado pela “imagem do homem condenado a arrastar uma imensa rocha morro acima, que sempre despenca tão logo ele chega ao topo” (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2012, p.302). Esta imagem resume o movimento da sabedoria trágica, simbolizando os altos e baixos da vida humana, e, de algum modo, a sempre vontade de começar. Interpretamos que nessa vontade de começar está a potencialidade do riso de Sileno que, sob o efeito da ironia, intensifica nos homens a vontade de vida e, por isso, a sabedoria trágica é, para eles, transfigurada, pois, se antes a pior coisa era ter nascido, agora, em sentido aquiliano (e também socrático, porém diferente), “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, 2007, p.34).

O detalhe que Nietzsche (2007) traz sobre ‘o como’ a sabedoria foi revelada por Sileno ao rei Midas evidencia uma preferência à vida em detrimento à morte, uma superação do não querer viver para o querer viver para sempre. Por meio da sabedoria trágica anunciada com um “riso amarelo”, como muito bem traduziu Paulo César de Souza (2007, P.33), ou “com uma risada zombeteira”, como bem adaptou o biógrafo de Nietzsche, Julian Young (2014, p.146), o filósofo alemão rememora a importância da tensão entre ser e não ser. O juízo de valor negativo sobre a vida é, pelos antigos gregos, transfigurado e, por isso mesmo, aliviado pelo juízo de valor positivo, sendo este, como vimos, o aspecto constituinte da sabedoria de Aquiles (pensamos também na sabedoria socrática, pois ela, de modo diferente, também diz sim à vida). Essa transfiguração compõe o aspecto positivo da sabedoria trágica que transita do prefiro não ser para o prefiro ser. Não levar em consideração o modo em que Sileno proferiu a máxima é interpretá-la em sentido literal, o que compromete o entendimento da passagem e do quê Nietzsche (2007) está querendo dizer com isso.

Com a sabedoria trágica transfigurada do ‘Não’ para o ‘Sim’, Nietzsche (2007) retoma o profundo discernimento que os antigos helenos tinham sobre o valor da vida enquanto tal, e, com isso, ativa o problema ontológico do ser e o insere em um eixo axiológico⁷³, realizando

⁷³ O tema dos valores é caro ao Nietzsche, como podemos notar nesta obra inicial do pensador e ainda mais em suas obras futuras como em *Crepúsculo dos Ídolos* (2006) onde o valor dos valores, ou o fundamento dos valores, é alvo de suas marteladas filosóficas; ou então, seu famoso conceito “transvaloração de todos os valores” (RUBIRA, 2016, p.400) presente, sobretudo, na terceira parte de *Assim falava Zaratustra* (2014), e também no tópico 203 de *Além do Bem e do Mal* (2005c). Ou, enfim, como plano de uma obra intitulada *A Vontade de Potência (2011b) para realizar um ensaio* de uma transvaloração de todos os valores. É pertinente lembrar que a “axiologia” (MORA, 2004, p.2.970-2.971), ou a teoria dos valores, emerge como disciplina

uma espécie de axio-ontologia. Ou seja, o filósofo alemão está preocupado, ao que tudo indica, não apenas com a tradicional questão primordial do ser e do não ser, mas, sobretudo, com a questão do valor do ser e do valor do não ser partindo da própria existência humana e não de um ponto de vista transmundo ou fora do mundo, como se situando no lugar de Deus.

O riso irônico de Sileno provoca o homem a avaliar, por meio de sua própria experiência vital se, de fato, o melhor para ele seria não ser. A ironia reverberada pelo riso do sátiro desencadeia no homem o impulso da hierarquia vital que, acima de tudo, está a afirmação da vida. Com isso, o juízo de ‘valor negativo’ sobre a existência humana é transfigurado, pois, o homem, em sua própria experiência, diagnostica hierarquicamente que o melhor é ser e continuar sendo. Ao lermos em unidade tanto a sabedoria de Sileno quanto a sabedoria de Aquiles (e também socrática), notamos que há uma complementaridade entre o juízo negativo formado sobre a existência e a vida, e o juízo positivo sobre ela que pode ser formulado da seguinte forma: diante das adversidades da existência e da vida, e mesmo parecendo que o melhor é não ser ou deixar de ser logo, o melhor, verdadeiramente, é ser e afirmar a vida em todas as suas contradições.

Da potencialidade risonha que há na sabedoria trágica também compartilha o filósofo espanhol Miguel de Unamuno (2013, p.46/49), e a ela, o filósofo dá o nome de ‘sentimento trágico da vida’ que significa “o anseio de não morrer, a fome de imortalidade pessoal”. Este anseio pela vida, que seria o próprio ‘sentimento trágico da vida’, é o ponto de partida de todo homem que prefere ser do que não ser, “é a base afetiva de todo conhecimento e o íntimo ponto de partida pessoal”. O sentimento trágico povoa aquele lugar específico da dúvida humana, lugar em que não se pode, ou não se é tão facilmente provada a existência ou a não existência de algo, por isso, o sentimento trágico sussurra no ouvido do homem o caminho da prudência, dizendo “fique sempre na parte ensolarada da dúvida”. Em outras palavras, entre a dúvida do preferir ser e do preferir não ser, o sentimento trágico ou a sabedoria trágica aconselha o homem, por meio de um sorriso, escolher ser, escolher ‘tornar-se quem se é’.

É possível pensar que exercer a sabedoria trágica rindo significa uma entrada para a solidão criadora, enquanto que pronunciá-la sem o riso seria uma entrada para o isolamento (ou uma solidão negativa), para o aniquilamento de si e do outro. O riso que permeia a fala

filosófica relativamente autônoma em meados do séc. XIX nas obras de filósofos como Brentano, Meinong, Rickert, Lessing, Scheler, Hartmann, etc. Porém, a discussão sobre os valores e sua relação com o problema do ser tem suas origens mais remotas na antiguidade grega destacando-se com Platão. Nietzsche (2007) retoma justamente a relação entre o valor e o ser, e elabora um tipo peculiar de axio-ontologia, ou seja, um estudo sobre o valor do ser e do não ser, e um estudo sobre o próprio fundamento do valor enquanto tal.

trágica de Sileno apresenta-se como uma lição para a formação humana, pois nele está contido um tônico capaz de conduzir o homem à sua altiva solidão. Entre as frestas do riso de Sileno, Nietzsche (2007) reativa o sentido agonístico da vida e o reveste de um manto axio-ontológico, colocando em jogo a disputa entre o preferir ser e o preferir não ser.

Com isso, o filósofo alemão parece conduzir o seu leitor à porta do abismo, tal como descreve na aventura solitária dos jovens amigos em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* que, na travessia do abismo, iniciam uma jornada agonística consigo mesmo, com o intuito de tornarem-se íntimos da vida, ou em outras palavras, com o intuito de permanecerem à disposição das coisas mais importantes da vida. Segundo Roberto Machado (2006, p.204), em *O nascimento do trágico*, a noção de *agon* é uma “resposta épica à questão do sofrimento, da crueldade, da morte, [...] o *agon* é o combate individual que dá brilho à existência, tornando a vida do indivíduo digna de ser vivida”. Nesta perspectiva, o sentido agonístico que habita a sabedoria trágica evoca a vontade de vida, e, em termos nietzschianos, “a vida é a vontade de poderio” (HIRSCHBERGER, 1968, p.82).

Vale dizer que a vontade de poderio, ou a vontade de potência, como traduz Mário Ferreira dos Santos (in Nietzsche, 2011c, p.30), atua diretamente na intimidade do homem sob a condução da tensão trágica da vida. Para o filósofo brasileiro, em sintonia com a filosofia nietzschiana, a vontade de potência assume a tensão de um campo de batalha, uma vez que ela está posicionada entre duas grandes forças simbólicas: a ilusão (Apolo) e a dor (Dioniso). Entre as duas forças, encontra-se uma terceira: a vontade. Geradora de impulsos, a vontade instiga o *agon* entre a ilusão e a dor, ou, entre a medida e a desmedida, produzindo uma “luta de vida e de morte”, cabe dizer que essa luta, segundo Nietzsche (2005a, p.30), em *A visão dionisíaca do mundo*, tem “um fim extraordinário, criar uma possibilidade mais elevada da existência”. Entrelaçado ao movimento agonístico, o homem se depara com o conhecimento trágico, compreendendo que é do sofrimento que o conhecimento é gerado, ou ainda, “sofrimento é conhecimento” (NIETZSCHE, 2005b, p.79) e é da passagem pelo ato de sofrer que se pode afirmar a vida em todos os seus sentidos.

A imagem simbólica do *agon* entre Apolo e Dioniso tem sua origem nos gregos antigos que, ao aceitarem a sabedoria trágica, transfiguraram o pessimismo existencial, o terror titânico em poesia olímpica, afirmadora da vida. Esta passagem do feio ao belo significou o “grito de triunfo da cultura grega sobre o terror da época dos titãs” e, deste grito triunfal, nasceu a ilusão apolínea, ou, a “cultura trágica do apolíneo” que se sustenta na “luta contra a tristeza e a fealdade da vida objetiva” (SANTOS, p. 28, in NIETZSCHE, 2011c). Por outro lado, preenchendo a cultura trágica dos gregos, está Dioniso que, diante do pessimismo

da vida, convida o homem a aceitar a fatalidade da existência, e a transfigurar a dor em alegria, sem fazer do sofrimento um estandarte, um desespero e sim guardar o “sofrimento em silêncio, como se ele fosse o seu maior tesouro” (SANTOS, 1956, s/p). O homem, sabendo-se trágico e tonificado pelo impulso criador que há na tensão entre Apolo e Dioniso, pode dar à vida a merecida hierarquia que se desenrola em um eterno movimento nupcial. Em termos simbólicos, as núpcias do homem com a profundidade agonística da vida possibilitam a fecundidade e “a transmissão da vida” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.197). Essencialmente presente na arte trágica

‘O estado dionisíaco não é uma fusão bem-aventurada com a harmonia da natureza.’ (Esta é a interpretação de M. Felicien Challaye.) ‘É uma ruptura do eu’. ‘Assim, pois, sempre uma participação da fusão do indivíduo com o cosmos, das metamorfoses do eterno vir-a-ser e da morte. O estado apolíneo não é um tranquilo sono, mas uma misteriosa contemplação, de uma leveza e de uma felicidade divinamente liberadas da realidade do destino e da morte’. Para Nietzsche, Dioniso é o ‘ardor, a paixão, a violência e a voluptuosidade, o paroxismo, o ilimitado, o informe, o estático, e o roubo, a natureza, [...] a música, a hybris, que turba, fecunda e mata’. Apolo é a ‘arte da calma total, a claridade misteriosa, a transfiguração do real, a ilusão benfeitora, o despertar e o sonho, a ordem, a forma e a majestade da razão grandiosa’. [...] Dioniso é a intuição e as forças secretas do homem [...]. Nietzsche exalta o mito e exalta o símbolo. O homem necessita deles para falar uma linguagem mais profunda. (SANTOS, p. 29, in NIETZSCHE, 2011c).

Essa pulsão mítica e simbólica, que faz operar a tensão entre as forças apolíneas e dionisíacas, tem o poder de elevar o homem acima de si mesmo, mostrando a ele as coisas mais importantes da vida, sendo capaz de conduzir a existência humana e toda a cultura de um povo, tal como ocorreu com os gregos que transitaram de um valor negativo sobre a vida para um valor positivo dela, ao ato transfigurador. Para clarear este ato, Nietzsche (2007) apresenta ao seu leitor a metamorfose que ocorre no quadro *A Transfiguração* de Rafael de Sanzio⁷⁴:

Em sua transfiguração, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai das coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada vêem os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui temos, diante de nossos olhares, no mais elevado símbolo da

⁷⁴ O quadro está exposto na página 59, no tópico - 1.2.2 *A via simbólica: segunda parte da narrativa*. Naquela circunstância observamos o quadro a partir das noções simbólicas de céu e terra.

arte, aquele mundo apolíneo da beleza e eu substrato, a terrível sabedoria de Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade [...]. ‘Titânico’ e ‘bárbaro’ pareciam também ao grego apolíneo o efeito que o dionisiaco provoca: sem com isso poder dissimular a si mesmo que ele próprio, apesar de tudo, era ao mesmo tempo aparentado interiormente àqueles Titãs e heróis abatidos. Sim, ele devia sentir mais ainda: toda a sua existência, com toda a beleza e comedimentos, repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisiaco. E vede! Apolo não podia viver sem Dioniso! O ‘titânico’ e o ‘bárbaro’ eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo! (NIETZSCHE, 2007, p.37-38).

Vale atentar-se que, mais importante do que entender as forças apolíneas e dionisiacas, o fundamental está em compreender o mecanismo da transfiguração positiva da vida, ou seja, a ação que transita do ‘prefiro não ser’ para o ‘prefiro ser’, que faz emergir do profundo sofrimento uma vontade de vida, pois é a partir dessa compreensão que a formação humana pode ser tonificada. O próprio Nietzsche (2004), em sua obra *Aurora*, no oitavo aforismo, ao tratar da transfiguração, diz:

Os que sofrem desorientados, os que sonham confusos, os que se encantam com o sobrenatural – estes são três classes que Rafael divide a humanidade. Já não é assim que enxergamos o mundo – e também Rafael já não poderia vê-lo assim hoje: ele completaria uma nova transfiguração (NIETZSCHE, 2004, p.17).

Com isso entendemos que, para cada alma humana e para cada cultura de um povo, a transfiguração se apresenta de uma forma singular, ou seja, não se trata de uma receita que se aplica em todas as épocas históricas da mesma forma. Cabe ao homem atentar-se para o trágico que se manifesta em sua época e padecer dele e com ele, sem, contudo, perder a alegria. O sentido trágico da vida é contínuo e acessa a existência de cada homem e de cada povo de um modo diferente. Vale dizer, juntamente com Hélder Souza (2017, p.102), que trágica “é a condição por excelência da vida humana pelo fato do homem ser um animal mortal e ao mesmo tempo saber da sua mortalidade e assim mesmo ter que enfrentá-la ou suportá-la sem, no entanto, negá-la”.

A transfiguração recomendada por Nietzsche (2004), mesmo que se modificada na sua forma, tem por finalidade afirmar a vida, amar o destino, alegrar-se com o sofrimento e dele instituir as alturas como a eterna morada do homem. Essa intervenção luminosa e misteriosa, que opera nos entremeios da transfiguração, permite ao homem acatar, como vimos anteriormente, que “sofrimento é conhecimento” (NIETZSCHE, 2005b, p.79). Com isso,

podemos dizer que o próprio interior do sofrimento cria condições para que o homem supere os seus abismos, desapegando-se de seu velho ‘eu’ para celebrar a vida com um ‘eu novo’, um ‘eu’ mudado, transformado, um ‘eu’ conhecedor da sua própria altura. Em outras palavras, no entender de Zaratustra: “eis em que consiste para mim o conhecimento: fazer subir toda a profundidade – até à minha própria altura” (NIETZSCHE, 2014, p.169).

A transfiguração (conduzida por uma solidão positiva), que prefere a vida em detrimento à morte, opera neste “fazer subir”, dando-lhe, como entende Pierre Hadot (2019, p.151-163), “um consentimento à existência”, dizendo “o sim ao devir e ao aterrador”, sem, no entanto, separar-se do “*amor fati*, amor do destino”. Sob à análise da filosofia de Nietzsche, Hadot afirma que uma atitude afirmativa diante das intempéries, mas também das alegrias da vida se expressa na “doutrina do retorno eterno de cada instante, que implica, [...], que se queira que cada instante, quer nos proporcione alegria, quer dor, se repita eternamente, que se queira e que se ame o que se é”.

O eterno retorno, uma declaração de amor à eternidade, é proclamado por Nietzsche (2000, p.79), em seu Ditirambo, *Glória e Eternidade*, da seguinte forma:

[...] Supremo astro do ser!
Painel de eternas configurações!
Tu vens até mim? –
O que ainda ninguém contemplou,
A tua silenciosa beleza –
Como? Não foge dos meus olhares? –

Emblema da necessidade!
Painel de eternas configurações!
– mas tu bem sabes:
O que todos odeiam,
O que só eu amo,
Que tu sejas eterna!
Que tu sejas necessária!
O meu amor só se inflama
Eternamente perante a necessidade.

Emblema da necessidade!
Supremo astro do ser!
Que nenhum desejo alcança,
Que nenhum não macula,
Eterno sim do ser,
Eternamente sou eu o teu sim:
Porque eu amo-te, ó eternidade!

Com este ditirambo, o filósofo alemão declama o seu amor pela vida, ele a quer eterna, com todas as suas configurações possíveis. Operando nos trilhos de um saber trágico, o

homem passa a “amar e acolher com alegria todos os acontecimentos que vêm ao seu encontro” (HADOT, 2019, p.164-165) e, com isso, tem o ímpeto para oferecer o sim à vida até mesmo na sua solidão mais profunda, momento em que “*O maior dos pesos*” (NIETZSCHE, p.2012a, p.205) está consigo face a face.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entra as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante intenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pensaria sobre os seus atos como o maior dos pesos. Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012a, p.205).

Para intensificar esta passagem que se faz notar o peso da doutrina do eterno retorno, utilizamos o método “se mágico” de Constantin Stanilavski (2014, p.92), o ‘como se’ (ou ainda, a analogia da experiência), para, de modo ‘fictício’ e hipotético, adaptá-la na vida particular de um professor, e assim, melhor refletir as preocupações intrínsecas a esta tese.

E ‘se’ um professor, depois de mais um dia de trabalho, chegasse à sua casa e ao sentar em seu sofá fosse tomado por uma devastadora e horrenda solidão; e ‘se’ ao lado dele chegasse o demônio e lhe fizesse recordar que tudo o que viveu dentro dos estabelecimentos de ensino não passou de uma antieducação, uma anticultura; que tudo o que ‘ensinou’ era falso, obtuso, enganador e nada tinha de conhecimento científico. E ‘se’ o demônio lhe enfatizasse que a sua escolha metodológica era apenas uma manipulação psicológica que fazia desviar o aluno da possibilidade de ser quem ele é. E ‘se’ o demônio lhe mostrasse claramente que a sua maior preocupação sempre foi com o salário no início ou fim do mês, mas nunca com a educação, de fato. E ‘se’ o demônio lhe recordasse que todo o ensinamento pregado em nome da liberdade, do diálogo, da pluralidade de ideias foi uma grande mentira, mostrando-lhe que sorrateiramente usou do termo liberdade para, na verdade, exercer em sala de aula uma censura velada; toda a pseudodefesa que fez em nome da liberdade de expressão era apenas uma estratégia para distrair os incautos. E ‘se’ o demônio fizesse com que o professor,

imerso em sua horrenda solidão, enxergasse que todo amor que proferiu à educação, à ciência e à filosofia, não passou de um mero estandarte; e ‘se’ o demônio lhe revelasse que esse amor que dizia ter, na verdade, encobria um ódio a todo tipo de conhecimento e mais que isso encobria um ódio e um desejo de vingança ao homem que ama verdadeiramente conhecer. E ‘se’ através dessa revelação o professor se deparasse com a sua abismal mediocridade, e o demônio lhe mostrasse que nunca foi um professor de verdade.

E ‘se’ depois de mostrar ao professor o quadro assustador de sua alma, o demônio revelasse-lhe que tudo isso que foi vivido por ele irá retornar incontáveis vezes, nas suas palavras: “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” (NIETZSCHE, 2012a, p.205).

A partir desse hediondo encontro com o demônio o que faria o professor? E ‘se’ ele amaldiçoasse esse encontro e preferisse fingir que isso nunca lhe aconteceu? E ‘se’ ele ignorasse a virada da ampulheta, ‘como se’ ela não interferisse em sua vida, ‘como se’ não fosse ele o grão de areia que está naturalmente conectado à ampulheta? Ou o contrário, e ‘se’ o professor, assustado e envergonhado com toda a baixexa de si revelada pelo demônio, afirmasse esse instante como a possibilidade de fazer tudo novo aquilo que ele é eternamente, dizendo sim à virada da ampulheta?

A partir desse exercício do ‘como se’ podemos analisar a passagem “*O maior dos pesos*” (NIETZSCHE, p.2012a, p.205) através de três instâncias investigativas: **Em que circunstância** o maior dos pesos aparece? **Quem é** que revela o maior dos pesos? **Como** ocorre o maior dos pesos? Na primeira instância, o maior dos pesos aparece ao homem (e também ao professor de nossa história) quando ele está tomado por uma **solidão devastadora**, é em sua solidão que ele vai escolher entre o sim e o não à vida. Na segunda instância, **o demônio** revela ao homem (ao professor de nossa história) o peso mais pesado da vida. Por fim, na terceira instância, vale dizer que o maior dos pesos ocorre por meio da **virada da ampulheta**.

Atentamo-nos um pouco mais nas segunda e terceira instâncias: **Quem é** que revela o maior dos pesos? **Como** ocorre o maior dos pesos?

Vale dizer que, em sentido simbólico, podemos pensar o demônio a partir da perspectiva dos gregos antigos e também a partir da referência cristã. Para os antigos gregos os demônios significam

seres divinos [...]. O *daimon* de qualquer um foi, assim, identificado à vontade divina e, em consequência, ao destino do homem. Depois a palavra

passou a designar [...] os espíritos maus [...]. Para a demonologia cristã, segundo Dionísio o Aeropagita, os demônios são anjos que traíram a própria natureza, mas que não são maus, nem por sua origem, nem por sua natureza. Se eles fossem naturalmente maus, não procederiam do Bem nem seriam contados entre os seres; e mais: como se teriam separado dos anjos bons se a sua natureza fosse má desde toda a eternidade?... A raça dos demônios não é, pois, perversa no que se conforma à sua natureza mas sim naquilo em que não se conforma. Eles se revelam inimigos de toda natureza, antagonista do ser (CHEVALIER; GHEERBRANT; 2018, p. 329-330).

A partir dessa referência simbólica e retomando a nossa história do ‘como se’ poderíamos entender que o professor, a depender de sua resposta (sim ou não) à virada da ampulheta, estaria escutando ou o demônio da perspectiva grega ou o demônio da perspectiva cristã. Ou seja, ‘Se’ o professor, após escutar as duras palavras do demônio, resolvesse examinar profundamente a si mesmo, buscando se esforçar para verdadeiramente amar o seu ofício, para, com toda a sinceridade e honestidade, fazer pela educação o seu melhor possível, ‘se’ assim o fizesse, o professor estaria dizendo sim à virada da ampulheta, que é o mesmo que dizer sim à vida e sim a quem ele é. ‘Se’ ele dissesse sim à vida, interpretamos que o demônio com o qual ele se deparou na sua mais horrenda solidão era o demônio dos gregos antigos, o *daimon*, uma vez que para a perspectiva dos antigos a voz do *daimon* é o símbolo da vontade divina que ajusta o homem ao seu destino.

Por outro lado, ‘se’ o professor, após escutar as palavras do demônio, imergisse em um ressentimento, intensificando o ódio de si e das coisas, negando que ele prejudicou a educação de muitos de seus alunos, negando que ele não tem o conhecimento necessário para educar outras pessoas, negando que ele despreza a pluralidade de ideias, negando que usa do termo liberdade apenas para aparecer, aos olhos dos outros, como o ‘bom’ e o ‘justo’, negando que ele cultiva uma inveja aos que verdadeiramente amam conhecer, e, por tudo isso, dissesse não à virada da ampulheta, logo, à vida e a quem ele é; ‘se’ assim o fosse, interpretamos que professor, em sua desoladora solidão, deparou-se com o demônio da perspectiva cristã, pois, tal como o demônio, o professor recusou a ser quem ele é. A natureza original do demônio é de anjo, mas ele preferiu ser demônio, ou seja, preferiu deixar de ser quem ele era. Portanto, nesta perspectiva, o professor ao dizer não à vida, ao dizer não a quem ele é, à sua natureza, assemelharia-se ao demônio que negou a sua natureza de anjo. Além disso, dizendo não à vida é o mesmo que dizer sim ao autoengano que é o contrário das máximas conhece-te a ti mesmo e torna-te quem tu és aprendendo quem és.

Atentemo-nos agora para a noção de ampulheta que responde à questão ‘*como ocorre o maior dos pesos?*’. A ampulheta “[...] simboliza a queda eterna do tempo; seu escoamento

inexorável que se conclui; no ciclo humano, pela morte. Mas significa também uma possibilidade de inversão do tempo, uma volta às origens” (CHEVALIER; GHEERBRANT; 2018, p. 48). Ou seja, pensando na figura hipotética do professor, a virada da ampulheta possibilitaria que ele dispusesse o seu coração ao retorno originário de questões essenciais, por exemplo: por que escolhi ser professor? Por que sou professor? Além disso,

a forma da ampulheta, com os seus dois compartimentos, mostra a analogia entre o alto e o baixo, assim como a necessidade para que o escoamento se dê para cima, de virar a ampulheta. Assim, a atração se exerce para baixo, a menos que revertamos a nossa maneira de ver e de agir. É oportuno notar a exiguidade da relação entre o alto e o baixo, estreito orifício pelo qual a relação pode se estabelecer em um momento contínuo. O vazio e o pleno devem suceder-se, há, portanto, uma passagem do superior ao inferior, isto é, do celeste ao terrestre e, em seguida, através da inversão, do terrestre ao celeste. [...] os dois vasos da ampulheta correspondem ao céu e à terra; o filete de areia, invertido quando o aparelho é virado, representa as trocas entre um e outro, a manifestação das possibilidades celestes, a reintegração da manifestação na fonte divina. O estrangulamento no meio é a porta estreita por onde efetuam-se as trocas, o pólo da manifestação. O término do escoamento marca o fim de um desenvolvimento cíclico (CHEVALIER; GHEERBRANT; 2018, p.48-49).

Com isso, percebemos que o sentido da ampulheta conversa nitidamente com a sabedoria trágica representada pelo mito de Sísifo (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2012), pois, ambos põem em tensão o alto e o baixo. ‘Se’ o professor de nossa história fictícia, tomado em sua solidão, decidesse por negar uma das metades da ampulheta, o ciclo da vida, o movimento natural da existência, seria interrompido. Podemos interpretar, através de nossa história hipotética, que a visita do demônio ocorreu ao professor quando a parte superior da ampulheta estava vazia e prestes a ser virada, por isso o “*O maior dos pesos*” (NIETZSCHE, p.2012a, p.205) é um momento de profunda decisão que gira em torno do Sim ou do Não, de aceitar os altos e baixos da vida ou recusá-los, fingindo que eles não existem; de aceitar o sofrimento da vida e com ele transfigurar a si mesmo ou desprezá-lo; de conhecer a si mesmo ou enganar a si mesmo, de tornar-se quem se é ou negar a si mesmo.

Por fim, “sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência” (NIETZSCHE, 2005b, p.81). Parece que Zaratustra, a personagem nietzschiana, exerceu profundamente essa consciência, seria ele, o mestre da solidão, um guia para os homens contemporâneos que queiram formar a si mesmos?

3 O PAPEL FORMATIVO DA SOLIDÃO EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRAS: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA

*A guerra é da natureza da própria vida.
(Coelho Neto – Joias do pensamento
brasileiro/Pandiá Pându).*

*Há múltiplos caminhos para a superação;
isto compete a ti!
(Nietzsche – Assim falava Zaratustra).*

*Oh! Solidão, solidão, minha pátria! Como é
divina e terna a tua voz que me fala!
(Nietzsche – Assim falava Zaratustra).*

3.1 A OBRA ‘ZARATUSTRAS’ COMO UMA NARRATIVA DE FORMAÇÃO ENTRE OS GÊNEROS LITERÁRIOS DITIRAMBO E TRAGICOMÉDIA

Nietzsche (2008, p.31), em *Ecce homo*, mostra a sua necessidade de solidão. Ela é o caminho para retornar a si mesmo e para recuperar a saúde de si. Com a solidão, o filósofo alemão experimentou o ar das alturas, onde a liberdade se põe leve e alegre. A solidão tornou-se a purificadora do filósofo, permitindo a ele um olhar clarificador sobre a vida. Tal clareza permitiu que Nietzsche suportasse as dores mais profundas da existência, e, com elas, inserido no ato depurador de sua solidão, ele pôde criar⁷⁵ o movimento ditirâmico e filosófico de suas obras, principalmente *Assim falava Zaratustra*, cuja obra ele mesmo afirma ser “[...] um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza...”.

Vale dizer que ditirambo é, segundo Massaud Moisés (2013, p.132), a “exaltação excessiva de um fato, das qualidades de uma pessoa, etc.”, ou seja, Nietzsche (2008, p.87), ao fazer da sua obra *Zaratustra* um ditirambo à solidão, realiza um ato de glória à solidão, ela é por ele intensamente exaltada. Para o filósofo alemão, *Zaratustra* é uma espécie de solilóquio e compreende que o ditirambo é a linguagem necessária para que o homem

⁷⁵ Nas obras de Nietzsche, o tema da criação, sobretudo em *Assim falava Zaratustra*, é algo que merece maior atenção, afinal, o filósofo, em *Ecce homo*, revela que foi por meio de suas caminhadas que lhe apareceu todo o seu *Zaratustra*, como ele diz: “Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele caiu sobre mim...” (NIETZSCHE, 2008, p.80). Com isso, entendemos que a criação para Nietzsche não é algo que nasce do nada, isso fica mais nítido na obra *Zaratustra* quando a personagem parece compartilhar da criação com algo que está para além dela, para além do homem quando, por exemplo, na segunda parte do livro, na passagem *A hora mais silenciosa*, os ‘sem voz’ comandam a vontade da personagem. Zaratustra parece criar a partir dessa voz interna que lhe instrui continuamente. Assim entendemos que para Nietzsche, sobretudo em sua obra *Zaratustra*, a criação humana só pode ser uma coparticipação numa criação mais elevada, que está para além do homem.

converse profundamente consigo mesmo, pois, como ele mesmo diz: “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do ditirambo. Eu sou o inventor do ditirambo”.

Em uma de suas principais obras da juventude, *Nascimento da tragédia*, Nietzsche (2007, p.31) afirma que seu ditirambo é dionisíaco e nele “[...] o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas”, ou seja, podemos dizer que o ditirambo encoraja o homem a atualizar em sua formação uma composição simbólica que pode, por meio de uma recordação originária (própria da camada simbólica), conduzi-lo ao fundamento da vida (às coisas mais importantes), para isso, “[...] um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos”.

A origem literária que reveste a forma do ditirambo não é totalmente clara. Há muitas conjecturas e dúvidas sobre o vocábulo ditirambo. Em uma das possibilidades significativas, o ditirambo teria nascido por volta do século VII a. C. e consistia num canto de louvor a Dioniso (MOISÉS, 2013), em outras palavras: “um canto lírico para glorificar Dioniso” (PAVIS, 2011, p. 107). Mais tarde, os cultos dionisíacos culminaram no nascimento da tragédia e, como afirma Aristóteles, na *Poética* (2015), o ditirambo dionisíaco é a raiz da tragédia. O primeiro poeta a compor ditirambos foi Arion, de Corinto, e as vozes poéticas que dão vida aos ditirambos são articuladas entre o coro, um corifeu (o solista) e mais cinquenta participantes. Entre essas vozes, Arion implantou o germe do diálogo e, mais tarde, já no século V a. C. essa forma literária, composta de antístrofe, ou seja, de um tipo de construção sintática que inverte os sentidos das palavras (exemplo: a miséria da filosofia; a filosofia da miséria), esteve presente nas odes entoadas pelo coro trágico. O ditirambo influenciou também outros poetas, entre eles: Laso, Píndaro e Simônides (MOISÉS, 2013).

A estrutura literária não tinha uma composição regular de versos e de rima. As palavras se entrecruzavam com a música e, por vezes, esta tomava a frente do movimento ditirâmico. Vale dizer que na estrutura do ditirambo

[...] aparece uma afetada desordem, querendo como inculcar o haver sido feita no meio de tal ou qual desarranjo de ideias, filho do estado, em que se acha o homem encandecido pelo vinho, quando bebido além da justa moderação: a mesma irregularidade se manifesta na qualidade dos versos, de que é formado o ditirambo; pois nele tem o uso admitido versos de todas as medidas, ora seguidos, ora alternados e variadamente enlaçados uns com outros, assim como também misturados com versos ordinários ou agudos e

até os esdrúxulos, por isso que estes, maiormente empregados junto ao fim do ditirambo, exprimem mais onomatopaicamente o vagaroso da pronúncia, e o emperramento da língua no estado da semiembriaguez (MOISÉS, 2013, p.132).

Essa linguagem inebriada que fundamenta o ditirambo contorna toda a obra *Zaratustra*. Nietzsche (2014) alterna a mais elevada beleza, a suavidade das palavras e do pensamento humano com o peso, a gravidade do espírito do homem. Duas passagens presentes na obra *Zaratustra* exemplificam bem essa nuance ditirâmbica composta pelo filósofo alemão. A primeira, *Canção para dançar*, promove, por meio de uma ‘sagrada embriaguez’, uma exaltação à vida e à sabedoria, e a segunda, *Das tarântulas*, Nietzsche compõe, entre os versos entorpecidos, um quadro assustador da alma humana.

Na passagem *Canção para dançar*, Nietzsche (2014, p.149), por meio de seu *Zaratustra*, compõe um canto para afastar o “espírito do Pesadume”, realizando um ditirambo de louvor à vida e à sabedoria, e, nas palavras de Mário Ferreira dos Santos (in Nietzsche, 2014, p.151): “Sem dúvida, é este um dos mais belos cantos de *Zaratustra* e profundamente expressivo da grande solidão e do profundo amor de Nietzsche, que não encontrava quem o quisesse receber”.

Por outro lado, a passagem *Das tarântulas* reverbera, por meio da gravidade ditirâmbica, a demasiada lassidão que contamina a alma humana.

As tarântulas são os cheios de ressentimento, de ódio e de desejo de vingança que pregam a destruição e querem gozar a tortura de suas vítimas. São os alucinados que acenderam fogueiras, forcas, pelotões de fuzilamento e campos de concentração. São aqueles que só aninham sonhos de liquidação de todos quanto odeiam. E como não podem realizar por si a sua vingança, açulam o ódio, no ressentimento dos fracos, para que eles também desejem, piedosamente, acender fogueiras, forcas ou constituírem os pelotões de fuzilamento ou serem guardiães dos campos de concentração. É este um invariante, na história, de todas as tarântulas (SANTOS, in: NIETZSCHE, 2014, p.138-139).

Entre as camadas da elevação e da baixeza humana, Nietzsche (2008, p.31), tomado pelo sofrimento de um ‘deus’, cria o embaralhamento poético-filosófico de seu *Zaratustra*, de seu “ditirambo à solidão”, e diz: “Coisa igual não foi jamais criada, jamais sentida, jamais sofrida: assim sofre um deus, um Dionísio” (2008, p.89).

Embriagado de uma força dionisíaca (símbolo do renascimento), Nietzsche (2008, p.90) fez da obra *Zaratustra* um ensejo de transfiguração, uma força capaz de superar o feio de si mesmo e alcançar a mais bela forma de ser do homem. Para *Zaratustra*, na interpretação

do próprio Nietzsche, “o homem é [...] algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor”.

Vale dizer que o ditirambo, por mais entorpecente que possa apresentar-se na estrutura de seus versos, não dispensa uma leitura em unidade. Por isso, o nosso entendimento é de que *Zaratustra*, um “ditirambo à solidão” (NIETZSCHE, 2008, p.31), é uma narrativa de formação⁷⁶ que une aspectos da filosofia, da literatura, da religião, da simbologia, etc., para narrar o percurso formativo de Zaratustra.

Entendemos que narrativa de formação é um gênero literário que flerta com o *bildungsroman*, ou seja, com o romance de formação ou romance de aprendizagem, que é uma modalidade literária alemã centrada nas experiências pelas quais passam as personagens durante as etapas de sua formação ou de sua educação. Na tradição literária, é considerado como o pioneiro nesse romance a obra

“[...] *Agathon* (1766), de Wieland, e o ponto mais alto, o *Wilhelm Meister* (1795-1796), de Goethe, mas a palavra para designar esse gênero de narrativa, *Bildungsroman*, foi empregada pela primeira vez em 1820, por Karl Morgenstern, e posta em circulação por Wilhelm Dilthey em 1870, na sua *Vida de Schleiermacher*. [...] No fio da tradição germânica, outros ficcionistas cultivaram o tema: Tieck, Novalis, Jean-Paul, Eichendorff, Keller, Stifler, Raabe, Herman Hesse. Em Língua Inglesa, citam-se: Charlotte Brontë, Charles Dickens, Samuel Butler, Somerset Maugham, James Joyce. Em Francês: Romain Rolland. Em vernáculo, podem-se considerar romances de formação, até certo ponto, os seguintes: *O Ateneu* (1888), de Raul Pompeia, *Amar, Verbo Intransitivo* (1927), de Mário de Andrade, os romances do ‘ciclo do açúcar’ (1933-1937), de José Lins do Rego, *Mundos Mortos* (1937), de Octavio de Faria, *Nome de Guerra* (1938), de Almada Negreiros, *Fanga* (1942), de Alves Redol, *Manhã Submersa* (1955), de Vergílio Ferreira, o ciclo *A Velha Casa* (1945-1966), de José Régio.” (MOISÉS, 2013, p.57).

É da característica do romance de formação impulsionar o autoaprimoramento, onde o homem educa-se a si mesmo com o intuito de melhor amadurecer a sua relação consigo mesmo e com a realidade.

Todavia, a narrativa de formação, que também tem como propósito o amadurecimento do homem e da cultura de um povo, estende-se para além do gênero romance e abarca outras modalidades literárias, tais como os épicos *Iliada* e *Odisseia* (HOMERO, 2013; 2011), as

⁷⁶ A investigação do termo ‘narrativa de formação’ aprofundou-se no projeto de pesquisa *Literatura e Filosofia: a narrativa de formação presente nas Tragédias de Sófocles*. Este projeto, que participei juntamente com alguns alunos do ensino médio, foi desenvolvido no Instituto Federal Catarinense - IFC, *campus* Brusque, coordenado e orientado pelo professor Dr. Helder Félix Pereira de Souza. O projeto iniciou em Agosto de 2017 e finalizou em novembro de 2019 com a publicação de seus resultados em um *E-book* (SOUZA; SOUZA, 2019).

tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, os ditirambos de Arion e as *Odes* de Píndaro (MOISÉS, 2013), todas essas narrativas foram indispensáveis na formação educacional dos gregos antigos; a *Eneida* (VIRGÍLIO, 2010), que foi a base literária que formou o antigo povo romano; o *Antigo* e o *Novo Testamento*, como narrativas que formaram o mundo medieval cristão; a literatura de Camões, que formou a base cultural do povo português.

As narrativas literárias, independente de sua forma poética, têm a potencialidade para formar o imaginário elementar dos indivíduos e com isso poderem compreender em unidade o mundo em que cada um está inserido, ao mesmo tempo em que se “amplia a sua inteligência e aumenta a sua compreensão.” (ADLER; DOREN, 2010, p.343).

Desse modo, entendemos que o romance ficcional não é a única narrativa que contém elementos formativos para o ser humano, mas qualquer texto literário, em prosa ou poesia, com maior ou menor grau pode contê-los, seja na forma poética lírica, épica, trágica e cômica, ditirâmbica, novela, conto ou crônica (MOISÉS, s/d; 1989).

Com isso, entendemos que o conceito de narrativa também ganha amplitude e passa a ser definido como a experiência humana de contar e expressar algo, seja em forma ficcional ou não, em poesia ou prosa (RICOEUR, 1994; BENJAMIN, 1987). Ademais, a narrativa exige também um ouvinte, alguém que escuta o que está sendo contado e tanto a obra pode conter elementos de narrativa de formação em si mesma, em suas personagens, por exemplo, quanto o leitor pode extrair aspectos formativos das narrativas, em passagens, em cenas, nas personagens ou na obra como um todo.

Vale dizer ainda que a noção de formação que permeia as narrativas literárias também adquire o espectro conceitual alargado, tal como proposto pelo filósofo Leonel Franca (2019b, p.16-18):

Quem diz *formação* diz esforço para adquirir ou comunicar uma forma. E forma tem, aqui, não o seu significado óbvio e corrente de feitio, figura, aparência externa das coisas, forma; mas o sentido mais profundo e filosófico de perfeição, atuação de uma potencialidade anterior. Formar-se é, no sentido amplo, adquirir novas qualidades, acordar perfeições que dormiam na possibilidade da nossa natureza. [...] Formação, pois, é cultura e cultura é desenvolvimento e atuação das nossas virtualidades. A formação implica antes de tudo e imediatamente a aquisição de técnicas.

É possível dizer, dentro desse contexto, que formação é o esforço humano para realizar a máxima délfica do *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) combinada com a sentença pindárica do *génoi oíos éssi mathón* (torna-te quem tu és aprendendo quem és).

A narrativa de formação estimula o desenvolvimento humano e é exatamente isso que ocorre em *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*⁷⁷.

⁷⁷ É importante indicarmos alguns trabalhos relevantes realizados por pesquisadores brasileiros que articularam a obra *Zaratustra* de Nietzsche com a educação, são eles: *A experiência da superação em Assim falou Zaratustra* de José Nicolau Julião (2007); *Silêncio e solidão* de Scarlett Marton (2000), texto em que a autora examina as passagens de *Zaratustra* juntamente com *Ecce Homo*, a fim de perceber a importância da solidão na formação do filósofo; *O eterno retorno do mesmo, 'a concepção básica de Zaratustra'*, também de Marton (2016); *O Incômodo*, artigo do professor Oswaldo Giacoia (2004); *A solidão como virtude moral em Nietzsche*, do professor Jelson Oliveira (2010), obra utilizada por nós no capítulo anterior. Embora a dedicação do professor Jelson não seja apenas à obra *Zaratustra*, ela é também analisada como uma desencadeadora da educação por meio da solidão. Vale indicar também a leitura do livro *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche* do professor José Weber (2011) que também, tal como Oliveira (2011) não é uma obra dedicada apenas para análise de *Zaratustra*, contudo é um livro que adentra minuciosamente na questão da educação em Nietzsche, conduzindo o leitor à formação como experimentação, uma tipologia pedagógica dedicada aos 'espíritos livres' em que "[...] eles legislam por si próprios, em si próprios, e criam suas tábuas de valores" (WEBER, 2011, p.169). Também indicamos a obra *Zaratustra: Tragédia nietzschiana* do professor Roberto Machado (2011). Vale esclarecer que embora todas essas pesquisas sejam relevantes sobre a filosofia nietzschiana, sobretudo os aspectos da obra *Assim falava Zaratustra* e sua articulação com a educação, nem sempre comungamos com algumas ideias contidas nelas, como é o caso, por exemplo, da pesquisa do professor José Julião (2007, p.89) que traz uma série de pensamentos opostos ao nosso. Em determinado momento do texto, a título de exemplo, o professor entende que a partir da sentença pronunciada por Zaratustra – 'Deus está morto' –, resta ao homem duas alternativas: a primeira é que ele se torne o último-homem, entendido por Julião como "a conservação do homem"; a segunda é que ele se torne o super-homem, entendido pelo professor Julião como "a superação do homem". Para a nossa perspectiva, o último homem jamais poderia ser o homem que se conservou como homem, pois entendemos que o último homem é aquele que está mais próximo do animal, ou seja, nem homem ele ainda é para se conservar enquanto tal. Entendemos também que o super-homem (Além-Homem) não é, como orienta Mário Ferreira em suas notas de tradução de *Zaratustra*, uma outra espécie, ou seja, o Além-Homem é antes de tudo um grande homem, capaz de continuamente superar a si mesmo, mas não de superar a espécie 'homem', em outras palavras, o Além-Homem é o homem que entregou-se à perene superação de si e, por isso, capaz de transfigurar a existência. Outro aspecto do artigo do professor, sobre o qual pensamos de modo diferente, gira em torno da seguinte afirmação: "Nietzsche põe fim ao preconceito contra o tempo e o reconhece como a única dimensão do todo, em oposição ao idealismo, que recusa o temporal em favor do atemporal, do ideal. Nesse sentido, o que Zaratustra quer ensinar é que o sentido da Terra se dá numa inserção fundamental no tempo imanente nela". Não entendemos, propriamente, o que o professor Julião quer dizer com "preconceito contra o tempo" (pois nos soa abstrato); em todo caso entendemos que Zaratustra é um amante da eternidade (e não entendemos isto como algo idealista), ele repete esse amor inúmeras vezes, principalmente no fim da terceira parte do livro e também na quarta parte. Todavia, a eternidade, ao menos em Santo Agostinho (2017), supera a noção de tempo, pois ela é a morada de Deus. Assim sendo, como poderia Zaratustra, que ama a eternidade, reconhecer o tempo como a única dimensão do todo? Além disso, quando o professor Julião afirma que Zaratustra quer ensinar aos homens a fidelidade à terra, e de fato o quer, não entendemos, tal como ele, que este ensinamento tem como propósito absoluto a imanência, uma vez que, ao analisar o ensinamento de Zaratustra a partir de uma perspectiva simbólica (que é a nossa escolha, a partir de Mário Ferreira), entendemos que a terra, enquanto símbolo, tende, por sua própria natureza, a unir-se com o céu, com o transcendente (e vice-versa), por isso, ser fiel à terra, significa uma fidelidade unida ao céu. Por fim, Julião entende que a personagem Zaratustra não tem um *telos*, uma meta a cumprir; todavia, para a nossa perspectiva, Zaratustra tem sim uma finalidade: ensinar o Além-Homem, sacrificando-se a si mesmo (ao mesmo tempo em que se torna quem ele é) pelo que vem (filhos, discípulos, amigos, e Além...). Vale assinalar também que além das pesquisas dos autores brasileiros, outras pesquisas contribuíram para a reflexão da obra *Zaratustra*, e de modo indireto nos fez pensar na dinâmica de nossa tese, são elas: *Assim falava Zaratustra: uma chave de leitura*, dos autores Rudiger Schimidt e Cord Sprecklsen (2017), pois, embora essa obra não trata especificamente sobre a questão da educação, ela oferece (assim como nós, porém diferente) uma leitura de *Zaratustra* em unidade. Por fim, destacamos uma obra, até então desconhecida por nós, mas sugerida pelo professor José Weber na qualificação desta tese que, embora não a utilizamos no corpo do texto, muito nos chamou a atenção: *Nietzsche's Zarathustra* de Carl Gustav Jung (1988). São notáveis as análises junguianas da obra *Assim Falava Zaratustra* de Nietzsche presentes nos seminários sobre Zaratustra proferidos entre maio de 1934 e fevereiro de 1939 pelo psiquiatra e psicoterapeuta suíço. Nesse ciclo de conferências, Jung (1988) investigou e analisou, a partir da psicologia analítica, materiais simbólicos e arquetípicos que indicavam a manifestação do inconsciente coletivo nos discursos de Zaratustra, e, com isso, buscou compreender a personalidade de Nietzsche e a sua identidade

Para a análise da obra *Assim falava Zaratustra*, escolhemos a tradução do filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos porque ele traz uma linguagem simbólica de *Zaratustra*, pouco explorada nos estudos nietzschianos, e, com isso, amplia as potencialidades da narrativa de formação presente na obra literária e filosófica de Nietzsche (2014). Por meio da via simbólica, ampliaremos a noção de solidão e com isso será possível vislumbrar de modo mais claro a importância da solidão na formação humana. Em *Nota sobre a tradução*, Luís Mauro Sá Martino (in: Nietzsche, 2014, p.10), um dos poucos estudiosos da filosofia de Mário Ferreira no Brasil⁷⁸, afirma que “As análises simbólicas de Mário Ferreira dos Santos reforçam a atualidade de Nietzsche, encontrando para as afirmações de ‘Zaratustra’ mais e mais lugares na época contemporânea”.

A tradução de *Zaratustra* realizada por Mário teve sua primeira publicação em 1957, o que faz do filósofo um dos primeiros difusores do pensamento de Nietzsche no Brasil. O filósofo brasileiro (e genial tradutor de Nietzsche), estranhamente esquecido da conversação universitária, é, nas palavras de Martino (in: Nietzsche, 2014, p.10):

[...] um filósofo de primeira grandeza. Seus livros, distantes do mercado há anos, reúnem em uma síntese original um amplo conhecimento da filosofia, de Aristóteles a Husserl, passando pela Escolástica, pela Patrística e pelos conhecimentos de simbólica. Santos caracterizou-se pela capacidade de reunir, em uma síntese original, Hegel e Tomás de Aquino, Nietzsche e Aristóteles – ou qualquer outro filósofo – para esclarecer alguma questão. Seus mais de cinquenta volumes publicados, além de dez mil páginas de inéditos, são indicadores desse processo.⁷⁹

profunda com *Zaratustra*, o que foge da proposta desta tese, pois a ênfase simbólica de Jung opera no aspecto psicológico de Nietzsche e a nossa tese direciona o olhar para *Assim falava Zaratustra* como uma obra literária, que não necessariamente manifesta a psicologia de Nietzsche. A perspectiva simbólica, com base na filosofia de Mário Ferreira, nos proporcionou um aprofundamento sobre importância da solidão para a formação humana. Contudo, repletos de análises psicológicas da obra nietzschiana, os seminários contêm uma rica análise simbólica dos discursos de *Zaratustra* e que vale a pena o estudo.

⁷⁸ Vale dizer que enquanto as obras de Mário, “O grande (desconhecido) filósofo brasileiro”, recebem pouca atenção dos acadêmicos brasileiros, na Europa ela é estudada desde a década de 1970. Nascido na Lituânia, o filósofo Stanislavs Ladusāns (1912-1993) que chegou a lecionar no Brasil, ao “recomendar a obra de Mário Ferreira dos Santos às Academias e sociedades de Filosofia da Europa fez a seguinte declaração: Estou realizando uma pesquisa sobre a situação atual do pensamento filosófico brasileiro, a fim de constatar, com objetividade, em que ponto se encontra a filosofia hoje no Brasil, como ela se desenvolve, que metas está visando e que objetivos deve atingir. Durante esta pesquisa científica, ainda em curso, descobri um pensador de extraordinário valor – Dr. Mário Ferreira dos Santos, nascido no dia 3 de janeiro de 1907 e falecido no dia 11 de abril de 1968. A descoberta deste filósofo solitário, dedicado a uma intensa atividade de pensamento e produção literária, surpreendeu-me não pouco e proporcionou-me a grata oportunidade de entrar em frequentes contatos pessoais com ele, homem que ainda não foi descoberto no Brasil” (LADUSĀNS, 2019, p.1).

⁷⁹ Para quem tiver o interesse em conhecer um pouco mais sobre o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, indicamos o artigo *Mário Ferreira dos Santos: leitor de Nietzsche* de Roger Moura dos Santos e Edmilson Alves de Azevêdo (2015). Nele, os autores apresentam um pouco da genialidade do nosso filósofo esquecido, de sua formação, da fundamental presença que o pai teve na decisão educacional de Mário. O pai, um ateu convicto, percebendo a inclinação que o filho, desde a infância, tinha para a filosofia, decidiu ignorar a sua repulsa clerical e arriscar perder o seu ciclo de amizade (todos os amigos ateus. Uma moda entre os intelectuais do Brasil já no

Além disso, Mário Ferreira faz um esforço de nos mostrar um Nietzsche mais próximo às nossas condições linguísticas, possibilitando, desse modo, que o leitor brasileiro possa apropriar com maior clareza e responsabilidade dos sentidos formativos presentes na obra do filósofo alemão. Sem perder de vista os arranjos da língua alemã, produzidos por Nietzsche, Mário os direciona para a compreensão singular do leitor brasileiro, afirmando:

Procurei por todos os meios ao meu alcance ser o mais fiel ao ritmo, ao estilo e às modalidades de expressão nietzschiana. E, se muitas vezes não a produzi, foi porque seria demasiadamente dura na nossa língua, e por me ter colocado sempre na posição de Nietzsche e como escreveria Zaratustra em português [...]. Procurei, tanto quanto me foi possível, e aqui estive o melhor da minha atenção e do meu trabalho ser o mais fiel ao pensamento, nunca sacrificando este em benefício do estilo [...]. Para a interpretação dos símbolos nietzschianos, servi-me de poucas fontes, e das mais seguras, dando minha contribuição, com o intuito de poder oferecer ao leitor brasileiro uma visão tão clara quanto possível do genuíno pensamento do filósofo-poeta de Sils-Maria (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.12).

Esclarecida a nossa preferência pela tradução de Mário Ferreira, que buscou manter a fidelidade ao pensamento nietzschiano, cabe a nós, antes de esmiuçarmos as camadas simbólicas da solidão (nos próximos tópicos deste capítulo) que há em cada parte da obra *Zaratustra*, tentar expressar, em termos de narrativa de formação, o sentido da totalidade da obra.

A obra *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* está dividida em cinco tópicos: um prólogo, dividido em dez passagens; a primeira e a segunda partes da obra com vinte e duas passagens cada uma; a terceira parte possui dezesseis passagens; e a quarta e última parte da obra possui vinte passagens (um total de oitenta passagens).

Podemos dizer, de modo claro e objetivo, que *Zaratustra* é uma obra de elevação. Ela trata do anúncio e da evocação do aspecto mais elevado que há no ser humano (Além-homem) e, ao mesmo tempo, ela mostra a baixeza do humano. Em termos aristotélicos, como vimos no capítulo anterior, estas duas formas de homem constituem a tragédia (homem superior) e a comédia (homem inferior) (ARISTÓTELES, 2015).

século XX) para iniciar o filho na escola jesuítica, pois sabia que lá seria o melhor lugar para que Mário pudesse se tornar quem ele é. Os autores dispõem na base bibliográfica do artigo inúmeras referências às obras do filósofo ainda desconhecidas por muitos de nós brasileiros, citamos algumas: *Análise dos temas sociais*; *A Sabedoria das Leis Eternas*; *A Sabedoria do Ser e do Nada*; *A Sabedoria dos Princípios*; *Assim Deus Falou aos Homens – e apólogos e fábulas*; *Certas Sutilezas Humanas*; *Cristianismo: a religião do homem*; *Convite à Filosofia e à História da Filosofia*; *Filosofia Concreta*; *Filosofia Concreta dos Valores*; *Filosofia e Cosmovisão*; *Filosofias da Afirmação e Negação*; *Filosofia e História da Cultura*; *O Homem que Nasceu Póstumo*; *O Homem Perante o Infinito*; *Tratado de Simbólica*.

Com isso, notamos que a linguagem ditirâmbica que move a narrativa de formação, de *Assim falava Zaratustra*, mescla-se com outros gêneros literários: a comédia e a tragédia. Ou seja, a obra nietzschiana não é apenas de um drama trágico, ou uma tragédia como destacou o professor Roberto Machado (2011), em sua obra *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, nem apenas uma paródia ou uma comédia. Entendemos, juntamente com Helder Souza (2017, p.102), que a narrativa de formação do filósofo alemão, além de ser um ditirambo, contém elementos tragicômicos, uma vez que,

Trágico e cômico, tragédia e comédia, entrelaçam-se em Nietzsche de tal modo que a forma cômica atravessa um conteúdo trágico cujo ápice encontra-se na obra *Assim falou Zaratustra* representada pela própria personagem Zaratustra: aquele que é capaz de ‘rir e dizer coisas graves’, capaz de enfrentar os mais profundos e escuros abismos e elevar-se às mais distantes e iluminadas alegrias. Se a tragédia entre os gregos, conforme o filósofo do martelo apresenta, é a forma bela de se apresentar o horrível e o aspecto lamentável da existência [...], de outro lado ou em complementação, a comédia é a forma bela de se apresentar o ridículo da existência humana [...]. A primeira forma artística causa o temor devido ao lamento por conta da existência trágica e a segunda forma causa o riso com a alegria da cômica existência humana.

Entrelaçadas a comédia e a tragédia no ditirambo à solidão, Zaratustra busca formar a si mesmo, enfrentando os maiores perigos em sua jornada para curar o homem e abrir o caminho para o Além-Homem.

Com isso, podemos dizer que *Assim falava Zaratustra* é também uma obra de medicina que luta contra a grande doença do ‘espírito do Pesadume’ (o niilismo puro e fatal), buscando a cura através da alegria e do grande riso, “a grande saúde” (NIETZSCHE, 2008, p.81). É possível relacionar o anseio pela grande saúde com o sentido da *Paideia* greco-romana que reverbera na máxima latina de Horácio (1988, p.73), em suas *Odes*: “Me dê o corpo são, e sã a mente”; e que depois foi desdobrada na famosa sentença do poeta romano Juvenal (1996, p. 142), em suas *Sátiras*: “*mens sana in corpore sano*”.

A cura, entoada por Zaratustra, acontece através da solidão e também da aplicação do ‘Eterno Retorno do mesmo’, compreendido como uma grande Ética, um modo de ser que parece recuperar outra máxima horaciana: ‘*Carpe Diem*’, ou seja, “[...] colhe cada dia [...]” (HORÁCIO, 2008, p.69). Vale dizer que a doutrina do eterno retorno integra os valores da

Teoria estóica (retirada provavelmente de Heráclito e por este das religiões asiáticas) segundo a qual, após um período de muitos milhares de anos (O grande ano), todas as coisas recomeçam, rigorosamente iguais àquilo que tinham sido [...]. Essa doutrina foi renovada por vários escritores

contemporâneos, particularmente por Nietzsche, que lhe atribui uma conotação moral: cada instante da vida é um fenômeno que passa, mas tem um valor de eternidade, porque teve lugar e deverá voltar tal como é um número infinito de vezes (LALANDE, 1999, p.962).

Em outras palavras, a doutrina do eterno retorno retoma o sentido originário de *Carpe Diem*, pois restitui o homem à presença factual da vida, onde o dia, em toda a sua singular extensão, possa ser preparado e colhido plenamente. O passado e o futuro da vida de um homem dependem de cada instante de sua vida, por isso, a doutrina do eterno retorno, praticada por Zaratustra, ensina o homem a avaliar, a perceber o peso do instante.

A personagem principal, como sabemos, é Zaratustra, e a narrativa destaca a sua jornada de formação e autoformação (processo de amadurecimento), mostrando como ocorre a máxima pindárica: *génoi oios essi mathón* – “torna-te quem tu és, aprendendo quem és” – (PÍNDARO, 2012, p.220). Para isso, a linguagem utilizada é a poético-religiosa, com muitos sentidos figurados e simbólicos, portanto, não se pode compreender a obra apenas em seu sentido literal.

Apesar da narrativa nietzschiana começar com a ascensão de Zaratustra para a solidão de sua montanha, juntamente com o seu acúmulo de sabedoria nas alturas, a ênfase de todo o prólogo da obra está na descida de Zaratustra ao mundo humano e passando por uma experiência ruim logo no começo. Durante a jornada de Zaratustra, que busca a elevação do homem, ocorrem diversas situações em que a personagem vence e sucumbe aos inimigos, e mesmo assim ela continua a sua jornada superando cada vez mais a si mesmo e aos seus inimigos.

A obra termina bem, como uma espécie de redenção, sendo esta uma característica da comédia (ARISTÓTELES, 2015). Ao final da narrativa de formação, Zaratustra está amadurecido e pronto para reencontrar e abençoar seus ‘filhos’ no Grande Meio-Dia.

Na mistura entre os dois gêneros, trágico e cômico, toda a narrativa de formação está estruturada como se fosse um movimento musical (ditirambo), como o próprio Nietzsche (2008) indica em *Ecce Homo*, há *crescendo* e *decrescendo*, ou seja, Zaratustra passa por altos e baixos, elevações (tragédia) e quedas (comédias), intensificações e desintensificações. Contudo, não se perde em momento algum a alegria e a afirmação da vida, uma vez que, afirmar a vida é, para Zaratustra, “o objetivo de sua peregrinação” (SCHIMIDT; SPRECKELSEN, 2017, p.27). Podemos notar este instante extasiado, no penúltimo canto da obra *Assim falava Zaratustra, O canto da embriaguez*:

Cantai agora o canto, cujo título é Ainda uma vez e cujo sentido é ‘por toda eternidade’. Cantai, Homens superiores, cantai o refrão de Zaratustra! Homem, escutai! Que diz a profunda Meia-noite? ‘Tenho dormido, tenho dormido! De um sono profundo despertei: O mundo é profundo, mais profundo do que o dia imagina. Profunda é a sua dor e a alegria mais profunda que o sofrimento! A dor diz: Passa! Mas toda a alegria quer uma profunda eternidade! (NIETZSCHE, 2014, P.397).

A contagiante superação de si, proclamada e exercida por Zaratustra, institui a plenitude de uma narrativa de formação que conduz o homem a tornar-se o melhor aspecto de si mesmo. Durante a narrativa, Zaratustra cresce e se transfigura, como, por exemplo, no prólogo e no primeiro discurso, em que Zaratustra revê seus planos e busca dirigir-se não mais para todos, pois ninguém o escuta, mas apenas para alguns, e, assim, esses poucos passam a escutá-lo; ou então, nos momentos em que Zaratustra tomba ao enfrentar o Profeta do cansaço, e consegue se recuperar e superar o niilismo pregado por aquele; também na última parte da obra, em que após compadecer-se com Homens Superiores, e conseguir curá-los com sua alegria, Zaratustra amadurece e surge o Leão como sinal do Grande Meio-Dia indicando que o mestre está pronto para reencontrar seus ‘filhos’: “Aspiro à minha obra. De pé! O leão é vindo, meus filhos se aproximam, Zaratustra está maduro, é chegada a minha hora” (NIETZSCHE, 2014, p. 401).

Assim falava Zaratustra é uma narrativa de formação em que o eixo central da narrativa é, como dito anteriormente, sobre a imprescindível elevação do homem e a sua luta contra si mesmo e contra um meio e um ambiente hostil e medíocre, tal como Nietzsche (2011a; 2011b) já havia destacado em *Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino* ou em *Schopenhauer educador*: como sobreviver e se elevar mesmo estando em um meio decadente e degenerado.

Nesse sentido, Zaratustra busca a formação mais elevada do homem, enfrentando, para isso, todas as adversidades que se lhe impõem, lutando principalmente contra ele mesmo. Zaratustra sacrifica-se por esta meta: o mais elevado do homem, o Além-Homem. Conseqüentemente, ele realiza também a máxima pindárica: ‘Torna-te quem tu és aprendendo quem és’.

Na obra vista como um todo não há uma precisão temporal sobre quanto tempo se passou desde que começou a jornada de Zaratustra. É possível dizer que Zaratustra dirigiu-se para a montanha e para a caverna aos trinta anos, e por lá ficou em via contemplativa na solidão por dez anos, depois desceu da solidão com quarenta anos e começou a difundir sua mensagem e sua sabedoria para os homens. Ele passou por pelo menos duas cidades

importantes, a primeira que não o escutou e a segunda que ele amou, a da *Vaca de Variadas Cores* (NIETZSCHE, 2014).

Depois ele retornou para sua montanha e sua caverna, para após algum tempo descer para as *Ilhas Bem-Aventuradas*. Na sequência, ele retorna para a Grande Cidade, passa pela cidade da *Vaca de Variadas Cores* (e por lá os que eram jovens já estão envelhecidos, o que denota que algum tempo se passou), e, por fim, retorna para a sua montanha e para sua caverna. Não é possível contabilizar com precisão o lapso temporal de todo esse percurso, mas é possível dizer que diversos anos se passaram, pois, ao final da obra, o protagonista está com os cabelos brancos. Não há uma linearidade temporal precisa, mas há uma linearidade espacial dos lugares que Zaratustra percorreu e lançou suas sementes e obteve aprendizado (NIETZSCHE, 2014).

O movimento é sempre este: ascensão e declínio, do mais baixo dos homens ao mais elevado dos homens, e novamente do mais elevado dos homens para o mais baixo dos homens. É movimento vertical, de subida e descida; e horizontal, quando ele está nas alturas, de cume em cume, e quando está nos vales, de cidade em cidade, ilha em ilha, mar em mar. Mesmo que a obra de Nietzsche (2014) pareça labiríntica e complexa, há nela um fio condutor que permite acessar a totalidade da obra em unidade. Uma unidade na multiplicidade de temas e cenas.

Zaratustra enfrenta o espírito do Pesadume, o niilismo puro e a mediocridade do último homem. Ele luta contra o aspecto mais baixo do homem, o homem ‘besta’ humana que não quer se elevar, mas quer se igualar com o mais baixo e mesquinho. A história não tem fim e quando ela ‘acaba’, parece que tudo apenas recomeçou de novo como aponta a passagem, presente nas primeiras linhas do *Prólogo* e repetida nas últimas linhas da obra: “Grande astro – disse como já o dissera outra vez –, olho profundo de felicidade, que seria de tua felicidade se te faltassem aqueles a quem iluminas?” (NIETZSCHE, 2014, p.13/ 398). Vale notar que a repetição não é algo mecânico, Zaratustra sempre recomeça a sua jornada, porém, transfigurado, mudado. Um ‘sempre outro’, do mesmo Zaratustra.

A leitura que realizamos da obra *Zaratustra* reverbera nas colocações que o próprio Nietzsche confessa em uma carta de 1884 a Heinrich Köselitz (Peter Gast): “Por enquanto *Zaratustra* tem um sentido muito pessoal: ele é meu **‘livro de edificação e de encorajamento’** – de resto, qualquer pessoa que o ler o achará obscuro, misterioso e ridículo.” (SLOTERDIJK, 2004, p.46-47). Portanto, *Assim falava Zaratustra*, é um livro de edificação e de luta contra o ressentimento, uma obra que prega, tal como salientou Nietzsche (2008, p.90), em *Ecce homo*, a “dureza do martelo [...] O imperativo: ‘tornai-vos duros’”.

O poeta-filósofo alemão conseguiu, por meio de *Assim falava Zaratustra*, nomear, por entre as palavras de seu “ditirambo à solidão” (NIETZSCHE, 2008, p.14/31), aquilo que a vida, por meio de símbolos, lhe mostrou aos sentidos, tornando a sua obra uma narrativa de formação capaz de impulsionar cada um de seus leitores, no exercício de sua íntima solidão, a tornarem-se quem eles são. A narrativa de formação pode formar um imaginário expressivo capaz de conduzir cada homem a encontrar, tal como encontrou Zaratustra, os desígnios de sua própria voz⁸⁰.

3.2 O PRÓLOGO: A SIMBOLOGIA DA SOLIDÃO NA FORMAÇÃO DE ZARATUSTRA

Todo o prólogo da obra *Assim falava Zaratustra* é composto por camadas de solidão. Isso é evidente, pois se o próprio Nietzsche (2008, p.31) define que *Zaratustra* é um “ditirambo à solidão”, ou, um ditirambo à “pureza”⁸¹, logo é certo dizer que não apenas o prólogo, mas todas as partes do livro são constituídas de camadas de solidão, pois ela é exaltada em toda a obra. No entanto, diferentemente das partes em que a solidão ora se sobressai, ora se esconde, no prólogo (e também na terceira parte do livro) a solidão é intensamente proclamada e de diversos modos.

Nas primeiras linhas da obra, Nietzsche (2014, p.13) revela que Zaratustra ao completar trinta anos abandona a sua pátria⁸² e sobe à montanha: “Ali, durante dez anos,

⁸⁰ A partir de agora, até o final deste capítulo, ativamos novamente o método “se mágico” de Constantin Stanislavski (2014, p.92), ou ainda, “a analogia da experiência” (ZAMBONI, 2016, p.221), com o intuito de, juntamente com Zaratustra e seus discursos, acessarmos as camadas íntimas da nossa formação.

⁸¹ Nietzsche (2008, p.31), em *Ecce homo*, diz que sua obra “Zaratustra é um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza...”. O filósofo alemão coloca a solidão como sinônimo de pureza. Vale dizer que a noção de pureza na Grécia antiga origina-se “com o culto de Apolo em Delfos” (CHEVALEIR; GHEERBRANT, 2018, p.747-748) e tem como propósito conduzir o homem a uma reta, íntegra e casta leveza moral, leveza de consciência. A pureza é também o processo de transfiguração daquilo que é impuro, da “mancha na alma” para o sincero “arrepentimento interior” que ocorre no ato de purificação. O homem que busca purificar a si mesmo tem o intuito de restituir as origens e conectar as forças simbólicas que unem céu e terra, pois o impuro tende a fechar-se ora para as forças celestes, ora para as forças terrestres, apostando demasiadamente em apenas uma das metades, como se a vida na terra fosse possível sem a presença do céu e vice-versa. A pureza simboliza o contato originário com a terra, “assim como uma aspiração de algum modo celeste e o retorno às fontes da vida”. O símbolo fundamental da pureza (solidão) é o fogo e, em *Assim falava Zaratustra*, a personagem passa dez anos alimentando-se de sua solidão, de sua pureza (símbolo do fogo) para depois levá-la ao Vale, ou seja, Zaratustra “precisa levá-la aos homens, transmitir o conhecimento, realizar a felicidade divina da criação [...]. Zaratustra quer levar o fogo, o símbolo dionisíaco da criação, para o vale (o mundo dos homens) para iluminar-lhes o Além-Homem que está nas cavernas da alma humana, pô-lo à luz meridiana, para que o homem atualize o que tem de mais alto” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.25). Vale dizer ainda que a pureza se relaciona com o estado de uma língua que não foi deturpada por barbarismos, nesse sentido, a noção de pureza aproxima Nietzsche com os vocábulos e expressões que lhes são fiéis à sua história, à sua íntima solidão.

⁸² A palavra pátria tem, na obra Zaratustra, camadas de sentido. No entender de Mário Ferreira dos Santos, ora ela significa a própria solidão, ora significa a casa dos pais. Neste primeiro momento, Nietzsche está dizendo aos leitores que Zaratustra exilou-se de sua pátria (terra, casa dos pais) para acessar a outra pátria (solidão).

alimentou-se de seu espírito e de sua **solidão**, sem deles se fatigar”. Passados os dez anos, o cálice de Zaratustra encheu-se de mel, que é a sua própria solidão transfigurada em sabedoria, e ele decide retornar ao vale, à cidade dos homens, para junto deles esvaziá-lo, e, com eles, tornar-se homem mais uma vez.

Desse pequeno trecho em que se origina o movimento formativo da personagem, atentamos para alguns aspectos simbólicos que atuam diretamente na formação de Zaratustra e que lançam luzes sobre as camadas da solidão, são eles: a simbologia do número trinta, pois é com esta idade que Zaratustra inicia a ascensão de si; a simbólica dos números dez e quarenta, pois, se por dez anos Zaratustra alimentou-se de sua solidão na montanha, logo, desceu ao vale com quarenta anos; também observaremos às simbólicas da montanha e do vale, do cálice e do mel (a solidão de Zaratustra). Antes, porém, de esmiuçar a via simbólica contida nesta breve apresentação do prólogo, é possível indagar: o que levou Zaratustra à sua solidão?

Como toda obra dramática, as respostas às questões que fazemos para melhor compreendê-la, encontram-se nela mesma. Nietzsche (2014) mostra para o leitor alguns indícios sobre os motivos que levaram Zaratustra para a solidão de sua montanha, e podemos encontrá-los nas passagens *Dos crentes em Além-Mundos* e *Dos poetas*.

Na primeira passagem, *Dos crentes em Além-Mundos*, Zaratustra narra aos seus amigos que ele, por um tempo, havia projetado sua ilusão em fantasmas, o mundo para ele parecia-lhe um sonho, tudo era como se fosse o poema de um deus inventado por ele. No entanto, quando ele descobre a farsa de sua invenção, ele decide abandonar o fantasma que lhe retirava o fundamento de seu destino e subir ao silêncio da montanha, à solidão, longe da tagarelice crescente entre os homens da cidade, afinal “[...] as grandes transformações são feitas no silêncio, sem o ruído das praças públicas” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.181). Zaratustra sofria com o seu ‘mundo melhor’ que não deu certo, no entanto, soube dominar a si mesmo e revela: “Eu que sofria, soube me dominar: levei minhas próprias cinzas à montanha; e uma chama mais clara inventei para mim. E vede! O fantasma de mim se afastou. Agora que estou curado, ser-me-ia um sofrimento e uma tortura acreditar em semelhantes fantasmas” (NIETZSCHE, 2014, p.48).

No mesmo horizonte, com o intuito de responder à questão – *o que levou Zaratustra à montanha, à solidão?* –, apontamos os indícios presentes na passagem *Dos poetas*. Zaratustra que, em conversa com um de seus discípulos, afirma ser, ele próprio, um poeta, diz estar cansado dos poetas (uma lamentação de Nietzsche sobre os maus poetas de sua época), pois eles mentem demais, e não apenas isso: projetam-se a si mesmos como se fossem deuses, e,

com isso, perdem a força inebriante das palavras e também a força da vida que se origina na fidelidade com a terra. Mesmo assim, consideram-se a si mesmos como ‘profundos’. Zaratustra que, antes de subir à montanha e nela viver dez anos em sua solidão, experimentou a si mesmo como um poeta decadente, afirma:

[...] os poetas supõem sempre que a própria natureza está apaixonada por ele; e que ela deles se aproxima para murmurar coisas secretas e palavras carinhosas. Disso se gabam e se gloriam, perante os mortais. Ai! Há tantas coisas entre o céu e a terra, que só os poetas sonharam! E ainda mais, acima do céu: porque os deuses são símbolos e artificios do poeta. A verdade é que sempre nos sentimos atraídos para o alto, para o reino das nuvens; e lá colocamos os nossos manequins de cores abigarradas, que chamamos de deuses e de super-homens. Como são bastante leves todos esses deuses e super-homens para poderem ocupar esses lugares. Ah! Como estou cansado de toda essa deficiência, que se empenha em ser importante a qualquer preço! Ah! Como estou cansado dos poetas! [...] para mim são todos superficiais, todos são mares sem profundidade. Não pensaram profundamente; por isso também não sentiram até o fundo. Um pouco de voluptuosidade e um pouco de tédio: eis ao que se reduziram as suas meditações. Os seus arpejos não têm mais realidade que a passagem furtiva de fantasmas murmurantes. Que sabem eles da alacridade dos sons? Também os acho pouco asseados; todos turvam suas águas para parecerem profundos. Gostam de se fazer passar por conciliadores, mas para mim, são sempre pessoas de meios-termos, de composições, e sórdidos realizadores de compromissos. [...] os próprios poetas talvez tenham surgido do mar. Certamente, neles, encontram-se pérolas: mas são eles mais semelhantes a duros crustáceos. E ao invés da alma, tenho visto, neles, frequentemente, espuma salgada. Também do mar aprenderam a sua vaidade: não é o mar o mais vaidoso dos pavões? Até diante do mais feio búfalo abre a sua cauda [...] Na verdade, o seu espírito é pavão entre todos os pavões e um oceano de vaidade. O espírito do poeta quer espectadores: fossem até búfalos! Eu, porém, enfastiei-me desse espírito, e prevejo um tempo em que eles se hão de enfastiar de si próprios. Já vi poetas transformarem-se, e lançar contra si mesmo o próprio olhar [...] (NIETZSCHE, 2014, p.174, 175, 176).

Com os indícios lançados por Nietzsche (2014) nas passagens *Dos crentes em Além-Mundos* e *Dos poetas*, podemos dizer que Zaratustra abandonou a sua pátria (a casa de seus pais, a sua terra) e subiu para a montanha (a pátria de sua solidão) com o intuito de se purificar, pois percebeu que estava impregnado de vaidades e de mentiras, ficando na montanha por dez anos, alimentando-se de sua solidão.

Esclarecido o possível motivo que levou Zaratustra a subir à montanha, podemos, agora, esmiuçar a simbologia dos números que assinalam a idade de Zaratustra anunciados nas primeiras linhas do *Prólogo*: com **trinta** anos, Zaratustra sobe à montanha e depois de dez anos, alimentando-se de sua solidão, desce ao vale, ou seja, com **quarenta** anos Zaratustra desce da montanha para ‘tornar-se homem’ na convivência com os outros homens da cidade.

Na obra, *Tratado de Simbólica*, Mário Ferreira dos Santos (1959) revela que o número **trinta** simboliza a organização cósmica, ou seja, a harmonia universal que se compõem a si mesma em suas próprias leis. Desse modo, podemos entender que Zaratustra, aos trinta anos, inicia um processo de avaliação de si, organizando a si mesmo com leis próprias que visam uma harmonia entre o homem e o mundo. A busca pela harmonia, simbolizada pelo número trinta, desperta a atividade ternária sobre o mundo, que significa, basicamente, a unidade dos opostos sem que, todavia, os opostos sejam negados, em outras palavras:

a ‘luta travada’ entre os opostos produz algo, um terceiro, que é o resultado decorrente do encontro dos contrários. Pode-se ademais considerar o ternário como a unidade dos opostos, ou a harmonização dos opostos. Todo ser é um na unidade, dois na polaridade dos contrários; três no seu processo, pelo relacionamento, dos opostos [...]. O três é o símbolo consequentemente da relação [...]. O três é o símbolo do dinamismo, porque se dois pode dar o equilíbrio, três será o rompimento dinâmico desse equilíbrio, sem destruir a diáda, a antinomia, mas que no interactuar, nas relações que se formam, expressa as modificações que uma sofre pela ação da outra e vice-versa, e, finalmente a diferença com que entra na nova relação, pela influência já sofrida pela ação da outra, que, por sua vez já é diferente, explicando assim o devir dinâmico que o dois apenas fundamenta, e o três capta como processo em seu desenvolvimento. [...] nos pitagóricos, e no simbolismo de todas as religiões, diz-se que não há conhecimento sem o três, que o conhecimento exige o ternário, e essa é a razão por que o três é o símbolo do conhecimento [...] Não se esgota aí a simbólica do ternário. Cronologicamente, o presente se opõe ao passado, mas são mediados pelo agora que os identifica. Nos seres vivos o tempo é visto ternariamente: juvenalidade, maturidade e velhice; ou começo, meio e fim. Ante os opostos contrários surge uma harmonia, ordem e até lei (SANTOS, 1959, p.148-149-150).

De modo mais claro, podemos entender que a representatividade ternária composta na simbólica do número trinta, a idade em que Zaratustra inicia o movimento ascensional de sua formação, significa, do ponto de vista da personagem nietzschiana, uma abertura ao processo de transformação de si. Zaratustra, ao tomar ciência da distância em que ele se encontrava das alturas do espírito, inclina-se à solidão para, nela, aprender a dispor-se a si mesmo à excelência do devir e do destino. Inserido entre os movimentos contraditórios que penetram o sentido da vida, Zaratustra, na potencialidade dos seus trinta anos, se põe a estimar as leis que organizam a sua própria voz. A simbólica do número trinta assinala, na formação de Zaratustra, o princípio daquilo que, com o tempo e em exercício da própria maturidade, ele se tornará. É possível exemplificar o princípio formativo que existe na simbólica do número trinta com os seguintes fatos: “Jesus foi batizado aos trinta anos, mesma idade em que João Batista começou a pregar, Ezequiel a profetizar, e José a governar os egípcios. Trinta anos é a

idade do fundador das religiões, quando inicia a sua pregação” (SANTOS, 1959, p.198). Portanto, os trinta anos de Zaratustra assinalam o início daquilo que ele é, e sobre isso, a própria personagem diz: “Vede: eu sou o anunciador do raio, sou uma pesada gota caída da nuvem; mas esse raio chama-se o Além-Homem” (NIETZSCHE, 2014, p.23).

Aos trinta anos Zaratustra sobe à montanha, lá fica por dez anos alimentando-se de sua solidão e depois ele desce ao vale, à cidade dos homens, para anunciar o Além-Homem. Logo, por sua vez, ele desce aos homens para ensiná-los o Além-Homem aos quarenta anos. Este fato passou despercebido até mesmo por Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p. 24) que, além de não atentar-se ao fato de que Zaratustra desce da montanha aos quarenta anos, diz que Zaratustra desce dela aos trinta. Todavia, a verdade é que ele sobe à montanha e não desce da montanha com a idade de trinta anos. Conferimos o que diz Mário Ferreira: “Zaratustra, ao alcançar a idade de 30 anos, resolveu descer aos homens do vale”⁸³. Com isso, podemos dizer que todo o desenvolvimento dos trinta anos de Zaratustra foi cultivado na solidão, no alto da montanha e, quando amadurecidos os trinta anos, uma vez que o número trinta é o “símbolo da maturidade”, então Zaratustra, passados os dez anos na solidão e já com quarenta anos, desce ao vale, aos homens da cidade, para anunciar e ensinar a eles o Além-Homem.

A respeito da idade de Zaratustra, Mário Ferreira nos orienta a percebê-la para além da noção cronológica do corpo e entendê-la no seu sentido místico, ou seja, “a idade do espírito” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.24). Com isso, podemos compreender a noção da idade do seguinte modo: todas as vezes em que Zaratustra sobe à montanha, para nutrir-se a si mesmo de sua solidão, a personagem vive simbolicamente o sentido formativo representado pelo número trinta e por sua atividade ternária, ou seja, no alto da montanha Zaratustra amadurece, modifica a si mesmo, lida formativamente com as alturas da contemplação. E, por outro lado, todas as vezes que Zaratustra desce da montanha e chega ao vale dos homens para ensinar-lhes o Além-Homem, é como se a personagem estivesse tomada pela simbólica do

⁸³ Vale notar que Paulo César de Souza, que também traduziu *Assim falou Zaratustra* (2011), tal como Mário Ferreira, se ateuve, em suas notas de tradução, sobre referência dos trinta anos do protagonista e deixou escapar o fato de que Zaratustra desce da montanha e anuncia o Além-Homem aos quarenta anos. Também como Santos, Paulo Souza entende que a idade de trinta anos representa os fundadores de religião e que, Zaratustra histórico, tal como a personagem de Nietzsche (2011a), também subiu à montanha aos trinta anos, ficando lá por dez anos para depois retornar à cidade. Para fins de curiosidade, o zoroastrismo é uma religião monoteísta que instiga o homem a buscar “a pureza física e moral” (ELIADE e COULIANO, 1994, p.292). Sem dividir o espírito da carne, ou a alma do corpo, esta religião parte da existência de um Deus bom (*Ahuramazda*) que tem como oponente o mau (*Angra Mainyu*), “é uma religião que inculca os mais altos ideais morais”. O homem que vive eticamente o zoroastrismo esforça-se por “cuidar dos aspectos materiais e espirituais de sua existência. [...] terá a obrigação de combater o mal de todas as suas formas”.

número quarenta que exprime uma atividade quaternária. Em sentido simbólico, a diferença entre uma atividade ternária e uma atividade quaternária é a de que

‘O ternário é o número da ideia; o quaternário é o número da realização da ideia’. Por esta razão o ternário – na organização [...] das direções do espaço – encontra-se situado na vertical [...], enquanto que o quaternário se encontra disposto na superfície, no plano que passa pelo mundo central, quer dizer, pelo mundo manifesto. Por isto o quaternário corresponde à terra, à organização material, enquanto que o três expõe o dinamismo moral e espiritual (CIRLOT, 2005, p.483).

Com esta diferenciação entre ternário e quaternário fica patente a movimentação formativa realizada por Zaratustra: com a atividade ternária ele eleva-se verticalmente, ascendendo em si mesmo em sentido moral e espiritual, e quando repleto de sua sabedoria (nutriente de sua solidão) atualizada no alto da montanha, ele desce ao vale, para torna-se, por meio da atividade quaternária e com os demais homens, um fiel à terra, produzindo e organizando o sentido da materialidade entre os homens. Em outras palavras, a idade mística ou espiritual de Zaratustra entrelaça as potencialidades simbólicas dos números trinta (subida à montanha, à sua maturidade) e quarenta (descida ao vale, realização do elevado sentido na terra). Assim sendo, é possível dizer que toda a narrativa de formação contida na obra *Assim falava Zaratustra* provoca uma alternância simbólica entre o número trinta (subida) e o número quarenta (descida). E ainda, de modo muito cuidadoso, e com toda a ressalva possível, podemos **suspeitar** que a formação de Zaratustra, em certos aspectos, é uma espécie de imitação de Cristo, uma vez que Cristo representa “a síntese dos símbolos fundamentais do universo: o céu e a terra, por suas duas naturezas – divina e humana; o ar e o fogo, por sua ascensão e sua descida aos infernos; o túmulo e a ressurreição” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.304)⁸⁴.

⁸⁴ Enfatizo o CUIDADO em se fazer a aproximação da formação de Zaratustra como uma espécie de imitação de Cristo, pois, como esclarecido anteriormente, alguns professores que compuseram a banca para a defesa desta tese insistiram que unir Nietzsche a algo que seja cristão, e não apenas cristão, mas algo que se refere a Deus, ou a qualquer tipo de transcendência, é um erro. Inclusive me orientaram a arrumar este erro para a versão final da tese. Todavia, sob a ótica simbólica, que é a escolha metodológica desta tese, é inevitável não fazer essa associação, uma vez que o símbolo de Cristo pode ser compreendido como a união entre a simbólica da montanha e do vale, lugares que fundamentam o movimento formativo da personagem Zaratustra. Essa interpretação é apenas uma remota possibilidade, ou seja, não estou afirmando categoricamente que a obra de Nietzsche é uma imitação da vida de Cristo e muito menos afirmando que Nietzsche é cristão, ou que acredita em qualquer tipo de deus. Ele pode ser ateu, como ele mesmo declara em *Ecce Homo*, mas a personagem Zaratustra, sob a ótica simbólica, dá vários indícios da presença de Deus (não o Deus adjetivado, mas apenas Deus) na vida imanente do homem. Insisto: não é propósito desta tese cristianizar Nietzsche. Além disso, a leitura que essa tese faz para a obra *Assim falava Zaratustra* foi conduzida, como explicada no tópico anterior, pela perspectiva de um gênero literário, uma narrativa de formação que não necessariamente precisa estar em sintonia com a vida psíquica do filósofo. Em certas partes, como em *O Canto Noturno*, por exemplo, é possível

O número **quarenta** tem grande relevância simbólica e formativa na história humana. Os escritores bíblicos, por exemplo, acentuam em diversas passagens da história da salvação a sua importância. Vale recordar que três importantes reis da história bíblica governaram por quarenta anos, são eles: Saul, Davi e Salomão (BÍBLIA, 1997). Além disso, o dilúvio acompanhou Noé em sua arca por quarenta dias; Moisés, aos quarenta anos, foi chamado por Deus e passa quarenta dias no cume do Sinai (interessante pensar que Moisés sobe à montanha aos quarenta anos para receber a criação das tábuas de valores e a personagem Zaratustra, anunciador do Além-Homem, desce da montanha aos quarenta anos para compartilhar com os homens da cidade o valor de sua solidão); a preparação para a ressurreição pascal, ou seja, a quaresma, dura quarenta dias; Jesus prega por quarenta meses; é tentado pelo demônio por quarenta dias; ressuscita depois de quarenta horas de permanência no sepulcro; aparece ressuscitado aos seus discípulos depois de quarenta dias após a sua Ascensão (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018). Vale dizer ainda, em sintonia com a história de Jesus, que o número quarenta simboliza a espera, a preparação, a provação. Outra característica simbólica do número quarenta que nos faz conectar, mais ainda, ao movimento formativo de Zaratustra é que este número marca a “realização de um ciclo, de um ciclo, entretanto, que deve chegar, não a uma simples repetição, mas a uma mudança radical, uma passagem a uma outra espécie de ação e de vida. É assim que Buda e o Profeta teriam começado sua pregação com 40 anos” (2018, p.757,758).

Zaratustra, tomado pela alternância simbólica dos números trinta e quarenta, permanece conectado a uma formação que une terra e céu. Estando na montanha, seleciona as

aproximar Nietzsche de Zaratustra, pois o próprio filósofo afirma isso em *Ecce Homo*. Todavia, de modo geral, a nossa leitura não toma a crença pessoal de Nietzsche, ou as suas questões psicológicas, como parâmetro do que pode ou não pode ser interpretado na obra. Se Nietzsche é ateu e pensou em escrever a sua obra como uma espécie de apologia ao ateísmo, a perspectiva simbólica, utilizada nesta tese, ultrapassa esse ateísmo e qualquer pessoa que enfrente a leitura de *Assim falava Zaratustra* por meio da perspectiva simbólica, acredito, chegará a conclusões semelhantes a desta tese. Ressalto: para esta tese, a obra *Assim falava Zaratustra* é uma narrativa de formação, com uma inesgotável fonte de sentido poético, filosófico e religioso, inclusive com a possibilidade de se pensar a noção de Deus, para além do bem e do mal. Se pensar a questão sobre Deus não fosse importante, por que a personagem Zaratustra fala tanto em Deus? Eis algumas menções: “Deus morreu” (NIETZSCHE, 2014, p.18); “Blasfemar contra Deus era outrora a maior das blasfêmias; mas Deus morreu e com ele mortos são os blasfemadores” (2014, p.19); “Eu não poderia crer num Deus, se ele não soubesse dançar [...]. Agora sou leve, agora voo; agora me vejo no alto, acima de mim, agora um Deus dança em mim” (2014, p.61); “Eu sou o advogado de Deus junto ao diabo [...] os que não têm medo de minha sombra descobrirão roseiras entre os meus ciprestes. E lá também encontrarão o pequeno deus que as jovens preferem” (2014, 149). Por que Nietzsche sugere alguns referentes, como a eternidade, por exemplo, que evocam a transcendência e a presença divina? Nietzsche pode ser ateu, mas a sua obra, tenho a impressão, não está presa em uma moral atea, tampouco em uma moral cristã. A sua obra, sob a ótica simbólica, está para além do bem e do mal em todas as circunstâncias. Os símbolos presentes em *Assim falava Zaratustra* são a matriz para todo o tipo de pensamento, inclusive permitem enxergar na formação de Zaratustra, que é amparada por sua solidão onipresente, onisciente e onipotente, traços divinos. Vale frisar que esta tese percorreu a obra de Nietzsche a partir da perspectiva simbólica, portanto, não dispensa qualquer possibilidade, uma vez que a simbólica é uma via rotatória que comunga olhares e não dispensa ou aniquila aquilo que é incompreensível à primeira vista.

doçuras de sua solidão para, então, com elas, descer novamente ao vale dos homens conduzindo-os à necessária fidelidade à terra.

Dois símbolos significativos presentes ainda no prólogo e que intensificam as simbólicas dos números trinta e quarenta, são: **montanha** (trinta) e **vale** (quarenta).

A **montanha** participa do simbolismo da transcendência por meio de sua natural característica: alta, elevada, vertical, próxima do céu. Ela é a morada divindade e marca o encontro com a terra, simbolizando “a ascensão humana” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.616). Além disso, a montanha provoca o “retorno ao Princípio”, ou seja, o homem, inserido na simbólica da montanha, tem a oportunidade de rever o sentido da vida, recordando seus aspectos mais importantes e reorganizando-os em uma harmônica hierarquia.

Segundo Chevalier e Gheerbrant (2018) a obra de arte que melhor representa o sentido simbólico de montanha é o quadro *A Virgem e o Menino com Santa Ana* (1508-1513) do pintor italiano Leonardo da Vinci (1452-1519). Na pintura de Leonardo, disposta abaixo, o menino Deus junto à sua mãe e à sua avó estão banhados da presença de picos rochosos que simbolizam a residência da divindade. Jesus, o menino Deus, tornar-se-á um homem, e a montanha assinala a presença formativa da evolução humana. Este lugar simbólico tem o poder de conduzir “o homem ao cume de seu desenvolvimento” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.619).



Figura 3. Leonardo da Vinci – *A Virgem e o Menino com Santa Ana* (1508-1513).

Em contraste com a montanha está o **vale** que, conectado à simbólica do número quarenta e da atividade quaternária, traz em sua imagem simbólica o vazio e acima dele tudo é aberto,

portanto, receptivo às influências celestes; o vale é uma cavidade, é um canal, para o qual necessariamente convergem as águas vindas das alturas que o cercam [...]. O vale é o complemento simbólico da montanha, [...] a Arca da Aliança foi revelada a Moisés na montanha, primeiro, e depois no vale, onde a comunicação excepcional do alto tornou-se habitual e familiar para ele. A elevação contemplativa sucede a descida da Epifania divina [...]. O vale é e simboliza o lugar das transformações fecundantes, onde a terra e a água do céu se unem para dar ricas colheitas; onde a alma humana e a graça de Deus se unem para dar as revelações e os êxtases místicos. A esposa do Cântico exclama: Sou [...] o lírio do vale. Mas que tome cuidado aquele ou aquela que se vangloria do seu Vale, esquecendo-se de que deve as suas riquezas a Deus (Jeremias, 49, 4). Este inconsequente seria como uma terra presunçosa que não quisesse mais a água. Todo o simbolismo do vale reside nessa união fecunda das forças contrárias, na síntese dos opostos no centro de uma personalidade integrada (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.929).

Tudo indica que Zaratustra, ao perceber a si mesmo como alguém que, seduzido pelas potencialidades do vale, praticava a desconexão entre montanha e vale, tornando-se uma mera vaidade que projetava a si mesmo como uma espécie de ‘dono do vale’, conseguiu voltar os olhos à graça das montanhas e então experimentar, de fato, a fidelidade com o vale, com a terra, tornando-se o anunciador do Além-Homem.

A solidão que Zaratustra levou ao vale serviu-lhe de alimento por **dez anos** nas alturas da montanha. Em termos simbólicos, o número dez retoma a sabedoria pitagórica, significando

um sentido de totalidade, de conclusão, termo, remate. O sentido de volta à unidade, depois do desenvolvimento do ciclo dos nove primeiros números. A dezena era, para os pitagóricos, o mais sagrado dos números, o símbolo da criação universal, [...] é, então, também, uma imagem da totalidade do movimento (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.333,334).

Com a simbólica da dezena, podemos interpretar que Zaratustra passa a ter uma visão de totalidade sobre a vida, tornando-se o anunciador do Além-Homem que não significa uma nova espécie de homem, mas

o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem; [...] o além-Homem é o transfigurador da existência [...]. O Além-Homem é algo que acontece à essência humana, é o seu grau intensamente mais elevado. O Além-Homem não nega a essência humana, apenas é a sua mais alta realização. Contido na essência humana, deve o homem procurar alcançá-lo. Ele se supera, a si mesmo. O Além-Homem é a mais alta afirmação do homem, é a lição de Nietzsche (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.21 e 24).

Os dez anos que cultivaram Zaratustra em sua solidão apresentaram-lhe o Além-Homem (o cultivador e transfigurador da terra), responsabilizando-o por anunciar e ensinar aos homens do vale o sentido pleno e elevado de ‘ser homem’. Zaratustra, formando-se a si mesmo na simbólica da criação universal (número dez), entendeu, na maturidade de seus trinta anos (atividade ternária), a importância de anunciar, por meio de uma visão de unidade, as alturas da condição humana aos homens do vale, pois são com elas que a fidelidade à terra é atestada.

A **solidão** foi o alimento indispensável para que Zaratustra realizasse a completude de sua formação na simbólica da dezena criadora. Mário Ferreira dos Santos entende que esta

solidão, proclamada por Nietzsche, é, em sentido simbólico, abastecida por um viés místico dionisíaco, capaz de conduzir o homem a uma espécie de retiro consagrado, em que a

[...] alma se encontra face a face com Deus [...]. A solidão [...] mística, é a do Um, símbolo de Deus, o grande solitário, porque é Um e Único, ao qual o iniciado (*epopter*, ‘do grau elevado’) alcança quando no estado epifânico, graças à intuição que ilumina, que descobre a verdade (*alétheia*), que, para os gregos, é o que está velado, esquecido. Palavra formada pelo alfa privativo ‘a’ e *lethés*, esquecimento, portanto o que é ‘des-esquecido’, a verdade do ser que torna a se alcançar, o retorno à verdade (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.16).

Com o ciclo da dezena formativa realizado no alto da montanha, a solidão possibilita que Zaratustra forme a si mesmo na mais elevada lembrança, possibilitando-lhe recordar das camadas mais altas da vida e dos aspectos mais altivos do ‘ser homem’.

A solidão de Zaratustra é concebida na simbólica da dezena, nascida nas alturas da montanha, ativada na maturidade dos trinta anos, em plena realização ternária e, então, a solidão, tornada mel, preenche o cálice de Zaratustra que, com quarenta anos e em plena atividade quaternária, é abençoado pelo sol, “símbolo de Deus, o que tudo vê” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.14), e desce ao vale para lançar aos homens as doçuras “douradas” de uma solidão formadora, distribuindo para “todos os lados o reflexo de tua delícia” (NIETZSCHE, 2014, p.14).

O cálice é o símbolo da bênção e também do sacrifício (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018) e, sacrificar-se pelo Além-Homem é o desejo de Zaratustra e o próprio ‘tornar-se Zaratustra’. O mel, por sua vez, simboliza o alimento formador, é alimento e bebida ao mesmo tempo,

é, antes de tudo, um símbolo vasto de riqueza, de coisa completa e sobretudo de doçura; ele se opõe ao amargor do fel [...]. É celebrado como agente principal da fecundação, fonte de vida [...] o mel estende a sua aplicação simbólica ao conhecimento, ao saber, à sabedoria, e seu consumo exclusivo está reservado aos seres de exceção [...]. Ele devolve a visão aos que a perderam, ele conserva a saúde [...]. Alimento inspirador, ele deu o dom da poesia a Píndaro, assim como havia dado o da ciência a Pitágoras (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.603-604).

A solidão de Zaratustra, simbolizada pelo mel, leva conhecimento para os homens do vale, ela tem a potencialidade de tornar a vida deles fecunda, de devolver-lhes a visão do espírito, conservando-os com saúde. A solidão de Zaratustra como mel tem o dom da poesia, e por isso, pode direcionar a vida do homem da cidade às alturas do espírito.

Compreendido o movimento simbólico que fundamenta as primeiras linhas de *Assim falava Zaratustra* presente por toda a obra, aprofundaremos nas camadas que têm a solidão nas demais partes dessa narrativa de formação.

3.2.1 O papel da solidão nas entrelinhas do prólogo

Zaratustra desce da sua montanha para anunciar e ensinar o Além-Homem aos homens do vale, no entanto, antes de chegar à cidade, Zaratustra encontra-se com o velho santo na floresta: “Zaratustra desceu sozinho da montanha sem encontrar ninguém. Ao chegar aos bosques, deparou-se-lhe subitamente um velho, que havia saído de sua santa cabana para procurar raízes na floresta” (NIETZSCHE, 2014, p.14). O solitário Zaratustra encontra-se com outro solitário, mas não qualquer solitário, e sim, o santo solitário. Com isso, percebemos que Nietzsche não escolheu aleatoriamente a primeira personagem a conversar com Zaratustra, mas especificamente um santo, outro tipo de solitário, nem melhor e nem pior, apenas outro.

O termo grego *ἅγιος* e o vocábulo latino *sanctus*, traduzidos por ‘santo’, designavam um recinto consagrado aos deuses e ao culto [...]. Há uma relação estreita entre a santidade e divindade. É certo que se pode entender o santo também como o que está sancionado (‘santificado’) por uma lei, e que esta pode ser uma lei humana [...]. Mas ainda assim se supõe que a [...] santificação tem sua origem na divindade. Segundo Kant, a santidade é a completa conformidade com a lei moral [...]. Na linguagem de Scheler, o santo é o supremo dos valores espirituais [...]. Segundo [William] James a santidade universal, própria de todas as religiões, oferece [...] os seguintes traços: sentimento de encontrar-se numa vida mais ampla que a dos egoístas interesses mundanos [...]; imenso júbilo e liberdade; elevação do centro emotivo rumo ao amor e as afeições harmoniosas (MORA, 2004, p.2592).

Santo é aquele que, “[...] por sua natureza dionisíaca, ou por amor religioso, procura a unificação com a vida espiritual. O Santo ergue-se a Deus por meio de seus louvores. Não são os ‘meios’ de Zaratustra para louvar a Deus, pois ele ‘quer’ outros” (SANTOS, In: Nietzsche, 2014, p.16). Com isso, entendemos que a diferença entre os solitários, o santo e Zaratustra, encontra-se no modo em que cada um busca acessar as instâncias mais elevadas da vida. Em uma conversa com Zaratustra, o santo diz que diferentemente dele que prefere dar presentes aos homens, ele prefere “[...] tirar-lhes parte do seu fardo, que os ajudará a levá-lo”. Além disso, Zaratustra busca, no alto da montanha, um deus que dança dentro dele, para que ele possa, face a face com deus, olhar a vida do alto, tal como ele diz: “Eu não poderia crer num

Deus, se ele não soubesse dançar [...]. Agora sou leve, agora voo; agora me vejo no alto, acima de mim, agora um Deus dança em mim” (NIETZSCHE, 2014, p.61). O santo, ao contrário de Zaratustra que dança com Deus ou que Deus dança dentro dele, relaciona-se com Deus cantando louvores, segundo ele: “Componho cânticos e os canto, e quando os faço, rio, choro e murmuro. Assim louvo a Deus. Cantando, chorando e murmurando, louvo a Deus, que é o meu Deus” (2014, p.16).

Como o próprio Mário Ferreira sustenta: a diferença entre os solitários não está na finalidade, ambos buscam elevar o sentido da vida, procuram estimar as camadas da existência colocando-as em ordem hierárquica, querem subir no mais elevado patamar que a beleza humana pode alcançar e amam os homens, como podemos verificar no diálogo entre o santo e Zaratustra: “Que queres agora entre os que dormem? Zaratustra respondeu: Amo os homens. Por que – disse o santo – me retirei para a floresta e para a solidão? Não é por acaso por amar demasiadamente os homens?” (NIETZSCHE, 2014, p.16). A diferença entre eles está no método, em como cada um faz para que seus objetivos sejam alcançados: o santo, que ama os homens, canta para Deus, louva e contempla aquilo que é mais elevado, e retira dos homens pequenos fardos; Zaratustra, que também ama os homens, tomado pela presença divina, e em face a face com Deus, dança entre os homens para ensinar-lhes (presentear-lhes) o Além-Homem.

O santo segue a inspiração contida na teologia escolástica, e, por isso, diferentemente de Zaratustra, compreende que “a beatitude dos seres humanos é apenas analógica”, ou seja, o homem, devido ao seu estado contínuo de queda, não pode alcançar a “*visio Dei essentiae*, a visão da essência de Deus” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.15), pois, o ensinamento escolástico entende que o homem não pode encontrar-se face a face com Deus (pois esta graça é possível apenas estando no céu). Por isso, o meio de elevação que o santo, em sua solidão, escolhe é o louvor, ou seja, seu método está em cantar glórias ao sentido mais elevado da vida, além de esperar do Deus exaltado e glorificado centelhas que possam iluminar e dar formas santas à sua vida e à vida de cada homem.

Por outro lado, Nietzsche cria para a sua personagem Zaratustra um relacionar-se com Deus de modo diferente dos escolásticos: “Deus é para Nietzsche A Suprema Vontade de Potência, vontade que é ser, que ordena o devir (o vir-a-ser) e do qual todas as coisas participam, porque o Cosmos é ‘vontade de potência’” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.16). Para ambos, o santo e Zaratustra, Deus é a atividade originária da criação por excelência, no entanto, Zaratustra parece inclinar-se mais a um sentido “panteístico” do divino, em que Deus e o universo são concebidos como realidades conexas. Para Mário

Ferreira dos Santos, esse afastamento de Nietzsche do sentido escolástico de Deus revela, mais do que uma busca pelo Deus verdadeiro, um desconhecimento do pensamento teológico do cristianismo. Para o filósofo brasileiro

Os poucos conhecimentos de Teologia, por parte de Nietzsche, exemplificam-nos a compreensão caricatural que fizera! Ele combateu apenas uma caricatura. Não é isso de se admirar quando se sabe que, na filosofia moderna, há tanta ignorância dos temas teológicos, daí a caricatura que faz do Deus dos cristãos (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.18)⁸⁵.

Para além da limitação nietzschiana sobre a noção de Deus⁸⁶ e sob a ótica da diferença entre os solitários, vale ainda atentar-se para a diferença simbólica entre os espaços que cada personagem representa: a montanha simboliza o espaço de Zaratustra (embora ele também

⁸⁵ Esta ‘acusação’ de Mário Ferreira dos Santos, em relação ao minguado conhecimento de Nietzsche sobre teologia e que aparece em toda a filosofia moderna, despertou em nós as ausências da nossa formação institucional. Muitos foram os preconceitos que deformaram o nosso olhar para algumas camadas do conhecimento e as palavras de Mário Ferreira nos faz enxergar alguns abismos da nossa (de)formação. Digo por minha própria experiência que os poucos acessos que tive, em toda a minha passagem nos estabelecimentos de ensino, sobre os ensinamentos filosóficos e teológicos de São Tomás de Aquino (um dos principais representantes da Escolástica), por exemplo, foram raros e, em grande parte, movidos a puro preconceito, podendo ser resumido em *Slogans* como: ‘O pensamento escolástico é ultrapassado’, faz parte da Idade das trevas; a visão escolástica é tradicional (tomando o sentido de tradicional como negativo e sem explicar o porquê); na Idade das trevas os ‘poderosos’ (?) criaram o conceito de Deus para limitar a liberdade do homem; a Igreja (a católica, principalmente) é do mal; etc. Com isso, entendemos que, ao findar desta tese, teremos um vasto caminho de autoformação, pois, muitas são as obras e autores que não nos foram apresentados nos estabelecimentos de ensino e, se o foram, apenas tivemos deles uma impressão ruim, pois nos foram mostrados com preconceito. Em outras palavras, pretendemos desconstruir (com muita paciência e ao longo da contínua vida formativa) as demasiadas ignorâncias que nos foram inculcadas na travessia do processo escolar e acadêmico e, por óbvio, tonificar as boas aprendizagens que tivemos.

⁸⁶ A questão sobre Deus em Nietzsche, especificamente em sua obra *Assim falava Zaratustra*, é muito complexa. Ainda no prólogo, depois de conversar e rir com o santo, a personagem Zaratustra, ao se despedir do velho santo, diz: “Será possível? Esse santo ancião não ouviu em sua floresta que Deus morreu?”. Ocorre que esta frase é um enigma para o desenrolar de toda a narrativa de formação. A que Deus Zaratustra se refere? Se for o Deus que os cristãos conhecem, só pode ser Jesus, pois é o único, enquanto carne e osso, que morre (ainda assim, ressuscita), uma vez que Deus (pai) é eterno e a morte é para ele inconcebível. Vale notar que, mais adiante no prólogo, Zaratustra é alimentado por outro solitário, morador da floresta, que lhe dá pão e vinho, o que simboliza, evidentemente, Jesus ressuscitado (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018), portanto, Deus está vivo, pois o pão e o vinho é a própria substância de Jesus (Deus). Ou seja, se, no início do prólogo, Zaratustra se refere ao Deus que é louvado pelo santo (o Deus dos cristãos), podemos dizer que Zaratustra desce da montanha no momento em que Jesus está morto, e, ao final do prólogo, quando recebe do solitário pão e vinho para se alimentar, Deus/homem está ressuscitado, e o próprio Zaratustra recebe o Deus vivo que revigora seu corpo e o que lhe faz mudar a sua estratégia educativa. No início, Zaratustra fala para todos os homens da cidade e ninguém o escuta (a não ser um morto), pelo contrário, zombam dele. Depois de alimentar-se de pão e vinho, simbolizando o corpo e o sangue de Cristo, ou seja, depois de preencher-se a si mesmo da ‘divina humanidade’, Zaratustra decide voltar aos homens e falar para poucos, para os amigos, ou seja, para os solitários, aqueles que, juntamente com ele, olham para a mesma direção: as alturas da vida. Depois de sua primeira descida ao vale, e após uma experiência pedagogicamente frustrante, Zaratustra, alimentado de pão e vinho, decide encontrar na cidade homens com o mesmo carisma: a solidão. Ou, como ele mesmo diz: “Cantarei aos solitários, e aos que são dois em sua solidão; e a quem tiver ouvidos para coisas inauditas” (NIETZSCHE, 2014, p.35). Por causa da repercussão deste item na defesa da tese, onde alguns professores da banca entendem esta passagem como uma paródia negativa que Nietzsche faz ao corpo e ao sangue de Cristo, esclareço: a interpretação que faço, associando o pão e o vinho a uma paródia positiva, é apenas uma possibilidade e não uma verdade absoluta.

compartilhe da floresta que é própria do santo e do vale/cidade que é própria dos homens) e a floresta simboliza o espaço do santo.

Com o sentido simbólico de montanha examinado anteriormente, entendemos que Zaratustra é um participante da transcendência, da totalidade contemplativa, seu instinto compartilha das alturas. A floresta, por sua vez, lugar onde habita o santo, constitui “um verdadeiro santuário [...]. Nas florestas, o santo encontra seu repouso”. As árvores, propriedades fundamentais das florestas, constituem “verdadeiramente a cabeleira da montanha”, com elas, a floresta tem o poder de “provocar a chuva, ou seja, os benefícios do Céu”. Vale dizer que a floresta, por meio de suas árvores, simboliza o intermediário entre o céu e a terra. Na terra “ela mergulha suas raízes, e a abóboda do céu, [...] ela alcança ou toca com sua copa” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.439).

A floresta simboliza a solidão do santo que, estando nela, olha para cima, contempla e glorifica a Deus que habita na simbólica da montanha, esperando Dele as graças para beneficiar a terra. Por outro lado, a montanha simboliza a solidão de Zaratustra, e estando nela junto à divindade, olha de cima para baixo, para o vale dos homens e nela se alimenta do mel (sabedoria) que será entregue aos homens da cidade.

A cidade simboliza a sedentarização dos povos, “[...] partindo de uma verdadeira cristalização cíclica. É por essa razão que as cidades são tradicionalmente quadradas, símbolo da estabilidade.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, P.238).

Com isso entendemos que a solidão do santo, morador da floresta, simboliza a conexão entre cidade e a montanha, e Zaratustra, por sua vez, que faz nascer a sua solidão nas alturas da montanha, movido pela atividade ternária que é própria do devir, coloca em movimento o que está sedimentado na cidade e costura em sua formação as camadas da solidão que estão ora na montanha, ora na floresta, ora na cidade.

Na travessia de Zaratustra pela floresta, o santo reconhece Zaratustra e percebe que ele já não é o mesmo de dez anos antes, dizendo: “Mudado é Zaratustra; tornou-se criança; despertou Zaratustra”. É da característica dos solitários perceberem-se uns aos outros. Nietzsche (2014, p.18), depois de mostrar a diferença entre os solitários, mostra que ambos, independente do modo em que cada um exerce a sua solidão, são homens de grandes valores. Depois de mostrarem suas diferenças, os dois solitários separam-se “[...] rindo como riem duas crianças”. Vale dizer que a criança, enquanto espírito mais elevado do homem, simboliza, para Nietzsche (2014, p. 42), a inocência, um “[...] novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação”, ou seja, a criança simboliza a divina criação, o riso que diz Sim aos altos valores da vida. Sendo assim, o santo e Zaratustra

compartilham da solidão criadora, tendo a brincadeira infantil do espírito como impulsionadora da alma, no entanto, escolheram modos diferentes para ‘brincar’, ou exercer “a inocência da sua própria espontaneidade” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, P.39): o santo canta para Deus e Zaratustra dança com Deus, tal como um “bailarino” (NIETZSCHE, 2014, p.15).

Ao despedir-se do santo na floresta, Zaratustra desce à cidade dos homens para compartilhar com eles da sabedoria de sua solidão, ensinando-os o Além-Homem. No entanto, diferentemente do encontro que Zaratustra teve na floresta, um encontro alegre entre solidões, no vale, ele teve uma surpresa desagradável: a solidão está escondida (ou mesmo ausente) entre os homens da cidade. Enquanto Zaratustra, entusiasmado, procurava ensinar aos homens da cidade o Além-Homem a partir daquele que é o seu antípoda, o último homem, os homens da cidade, que aguardavam o início da performance de um equilibrista na praça pública, sem nada entender da gravidade das palavras de Zaratustra, diziam, para a tristeza do protagonista: “Dá-nos este último homem, Zaratustra – exclamavam – faz-nos semelhantes a esse último homem! E damos de presente para ti o Além-Homem” (NIETZSCHE, 2014, p.29).

Se o Além-Homem ama as camadas mais elevadas do ser humano e faz, por elas, tudo para torná-las continuamente altivas, o último homem, antagonista do Além-Homem, se esforça pelo rebaixamento, pois odeia a humanidade e quer reduzi-la às suas camadas mais baixas (mesquinhas), e infelizmente, para a avaliação de Zaratustra, a “[...] sua espécie é indestrutível como a pulga; o último homem é o que viverá mais tempo” (NIETZSCHE, 2014, p.27).

Zaratustra, na sua primeira descida ao vale, tenta ensinar à multidão de homens a seguinte máxima: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-Homem [...]” (NIETZSCHE, 2014, p.22, 26, 29). No entanto, suas palavras ressoavam sozinhas no espaço, homem algum as escutava. O protagonista deparou-se no vale dos homens com os antisolitários que, por sua vez, invertem os valores da vida, desejando o pior como se fosse o melhor, mentindo em nome da verdade, homens que estão mais próximos do animal do que do Além-Homem. Com tristeza, Zaratustra olha para estas ‘bestas-feras’ da cidade e diz ao seu coração: “[...] ei-los que riem; não me compreendem, não sou a boca para tais ouvidos” e continua a conversar consigo mesmo: “Vivi demasiadamente nas montanhas; escutei demasiadamente os arroios e as árvores, e agora lhes falo como se fala aos guardadores de cabras”.

Enquanto Zaratustra refletia, com triste pesar, sobre a falta de altivez dos homens da cidade e sobre a ausência da solidão criadora na formação do vale, o equilibrista iniciou a sua

performance, e toda a multidão da praça direcionou o olhar para ele que “andava pela corda estendida entre duas torres” (2014, p.29-30). Ocorreu que o equilibrista precipitou-se em seu movimento e caiu de uma grande altura, a praça esvaziou-se, sobrando apenas Zaratustra que não se mexeu enquanto o corpo do equilibrista caía ao seu lado, “[...] o corpo caiu bem próximo a ele, destroçado, mas ainda vivo. Em poucos instantes o ferido recuperou a consciência e viu Zaratustra, de joelhos ao seu lado”.

Se na floresta Zaratustra encontrou-se alegremente com outro solitário (o santo); na cidade, o único solitário que a personagem trocou centelhas de humanidade foi o equilibrista que, confortado pelas palavras de Zaratustra depois de sua queda, agradeceu-lhe e logo morreu. Zaratustra, permanecendo por longo tempo ao lado do morto e sozinho na praça pública, mostra ao leitor, em profundo silêncio, uma cena onde a vida e a morte estão lado a lado e, ao que tudo indica, os homens da cidade esqueceram que a morte, um dia, há de chegar também para cada um deles. Ao lado do cadáver, Zaratustra parece intensificar a sua sabedoria sobre a inevitável morte e, justamente, por causa deste saber, a personagem intensifica o sentido hierárquico dos valores da vida. É sabendo sobre a morte que a vida humana pode se elevar e receber (e também criar) o devido valor hierárquico. Tomado por seus pensamentos, “Finalmente, sobreveio a noite, e um frio gélido soprou sobre o solitário. Zaratustra ergueu-se, e disse em seu coração: - Na verdade, Zaratustra fez uma bela pesca hoje. Não um homem, mas um cadáver” (NIETZSCHE, 2014, p.31). Com esta conclusão, o anunciador do Além-Homem, inebriado pela simbólica da noite (tempo das germinações), toma a decisão de enterrar o seu rígido e gélido companheiro. Levanta-se do chão da praça, coloca o cadáver às costas e põe-se a caminho, saindo da cidade, em direção ao bosque na floresta.

Após duas horas de andar a beira de bosques e de lagoas, já ouvia uivar os lobos famintos, e também a ele o atormentava a fome. Por isso passou ante uma casa isolada onde brilhava uma luz. – Assalta-me a fome como um salteador – disse Zaratustra. – A fome assalta-me nos meios dos **bosques** e das **lagoas** e das **noites escuras** [...]. Falando assim, Zaratustra **bateu à porta da casa**. Logo apareceu um velho, com uma **luz**, e perguntou: – Quem vem até mim e ao meu leve sono? – Um vivo e um morto – respondeu Zaratustra. – Dá-me de comer e de beber; esqueci-me de fazê-lo durante o dia. Quem dá de comer ao faminto, reconforta a própria alma. Assim fala a sabedoria. O velho retirou-se; mas voltou logo, e ofereceu a Zaratustra **pão e vinho**. – É má esta terra para os que têm fome – disse ele. – Eis por que habito nela. Homens e animais vêm até mim, o **solitário** (NIETZSCHE, 2014, p.33).

Esta passagem, que se encontra nos últimos momentos do prólogo, mostra a abundância simbólica da solidão na formação da personagem Zaratustra. Os termos bosques, lagoa e noites escuras, que desenham o cenário por onde Zaratustra caminha, simbolizam uma fecunda solidão que se intensifica, ainda mais, quando o velho, “com uma luz”, apareceu-lhe e serviu-lhe pão e vinho.

Para Lurker (2005), os bosques, já analisados no primeiro capítulo, simbolizam a proximidade entre o homem e a divindade e remetem a lugares sagrados. As lagoas simbolizam “os mistérios noturnos” e suas águas simbolizam “as forças permanentes da criação” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.533). E a noite, por sua vez, simboliza o começo do dia, “o tempo das gestações, das germinações, das conspirações que vão desabrochar em pleno dia como manifestação de vida” (2018, p.640). É no percurso da noite escura que Zaratustra, com o cadáver às costas, é assaltado pela fome.

Este cenário, em que Zaratustra parece estar mergulhado na sua mais profunda solidão, evoca o poema lírico *Noite Escura* do místico São João da Cruz (2014, p.21) que o escreveu enquanto viveu, por nove meses, no cárcere carmelitano de Toledo:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! Ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada,

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! Ditosa ventura!
Na escuridão velada,
Já minha casa estando sossegada,

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada!
Oh! noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Na travessia dolorosa da treva carcerária, São João da Cruz, inspirado na literatura bíblica *Cântico dos Cânticos*, testemunha a união mística que a condição humana pode realizar na experiência sincera e apaixonada com Deus, mesmo que em profundo sofrimento. Segundo São João da Cruz (2014, p.27) na

[...] noite escura começam a entrar as almas quando Deus as vai tirando do estado de principiantes – ou seja, o estado dos que meditam – e as começam a pôr no dos aproveitados ou proficientes – que é já o dos contemplativos – a fim de que, passando pela noite, cheguem ao estado dos perfeitos – o da divina união da alma com Deus.

A simbólica da noite escura fortalece no homem o seu vir a ser e ativa nele a vontade da divina comunhão. A passagem pela noite escura provoca no homem “[...] duas espécies de trevas ou purificações, conforme as duas partes da natureza humana, a saber: a sensitiva e a espiritual” (CRUZ, 2014, p.49). Talvez seja por isso que Zaratustra, na travessia de sua noite escura, afirma: “Assalta-me a fome como um salteador [...]. A fome assalta-me no meio dos bosques e das lagoas e na noite escura. Estranhos caprichos tem a minha fome” (NIETZSCHE, 2014, p.32), ou seja, a caminhada noturna de Zaratustra está purificando-o, uma vez que durante o dia, como ele mesmo constata, a fome, na convivência com os antisolitários, não lhe apareceu. É na noite escura que, segundo Faustino Teixeira (In: Cruz, 204, p.16), “a alma solitária”, com ‘fome’ do sentido mais elevado da vida, “começa sua jornada arriscada”.

Entornado pela simbólica da noite escura, ou seja, com ‘fome’ de purificar a sua natureza tanto espiritual como sensitiva, e depois de uma longa caminhada, ainda com o morto sobre o ombro, Zaratustra deparou-se com uma casa iluminada no bosque, a casa do “solitário”, e “bateu à porta da casa” (NIETZSCHE, 2014, p.33) para pedir-lhe de “comer e de beber”. Esta cena evoca de modo analógico um trecho do livro do *Apocalipse* 3,20 (BÍBLIA, 1997), onde o Espírito Santo (Deus) bate à porta (o coração humano) e diz: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e me abrir a porta, entrarei em sua casa e cearemos, eu com ele e ele comigo”. Nietzsche (2014) parece dialogar com esta passagem, no entanto de modo contrário, pois o homem, Zaratustra, bate a porta de Deus (o solitário) e recebe Dele alimento para a alma. Suspeitamos que este “solitário” do bosque simbolize a presença divina devido a algumas evidências: Ele, que diz habitar a terra para dar de comer aos homens e aos animais, aparece com uma **luz** para Zaratustra quando este lhe bate à porta pedindo-lhe de comer e de beber; o solitário oferece-lhe **pão e vinho** para que se alimente. É imprescindível

não deixar de notar que luz, pão e vinho são símbolos divinos por excelência (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018).

A luz simboliza “[...] constantemente a vida, a salvação, a felicidade dadas por Deus que é ele próprio a luz. A lei de Deus é uma luz sobre o caminho dos homens; assim também sua palavra” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.570).

Sob os cuidados da luz divina, Zaratustra, acolhido pelo velho solitário (Deus), recebe do alimento, o pão e o vinho, um tônico que lhe faz revigorar a sua alma, possibilitando-lhe que continue o seu trajeto: enterrar o companheiro morto e formular uma nova estratégia de acesso aos homens. O pão é,

[...] evidentemente, símbolo do alimento essencial. Se é verdade que o homem não vive só de pão, apesar disso, é o nome de pão que se dá à sua alimentação espiritual, assim como ao Cristo eucarístico, o pão da vida. É o pão sagrado da vida eterna, do qual fala a liturgia. Bem-aventurados, escreve São Clemente de Alexandria, aqueles que alimentam os que têm fome de justiça pela distribuição do Pão [...]. O pão – nas espécies eucarísticas – se relaciona tradicionalmente com a vida ativa, e o vinho, com a vida contemplativa; o pão, com os pequenos mistérios e o vinho, com os grandes mistérios; coisa que se pode aproximar do fato [...] de que o milagre do pão (sua multiplicação) é de ordem quantitativa, enquanto que o milagre do vinho (nas bodas de Caná) é de ordem qualitativa (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.681, 682).

Além disso, o vinho simboliza, tal como exaltado no *Cântico dos Cânticos*, “[...] a alegria, o Espírito Santo, a Sabedoria, a Verdade [...]. Na tradição bíblica, o vinho é primeiramente sinal e símbolo de alegria (Salmos, 104, 15; Eclesiastes, 9,7) e, por generalização, de todas as dádivas que Deus fez aos homens (Gênesis, 27, 28)” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, P.956, 957). Pensando com Mário Ferreira dos Santos, a simbólica do vinho, em *Assim falava Zaratustra*, não se esgota no símbolo cristão, pois segundo o filósofo brasileiro, Nietzsche (2014) ativa no movimento formativo de Zaratustra o símbolo dionisíaco da embriaguez iniciática, com isso, podemos dizer que a simbólica do vinho em Zaratustra combina as visões de Dioniso e de Cristo, enfatizando a sagrada alegria capaz de ativar em Zaratustra o poder do renascimento.

Entre a vida ativa, contida na simbólica do pão, e a vida contemplativa, contida na simbólica do vinho, Zaratustra, alimentado pelo solitário da floresta e com as forças revigoradas (renascidas), segue o seu caminho, enterra o morto e, encontrando um lugar sobre a relva, dorme tranquilo. Ao acordar, ainda sob os efeitos de uma edificante nutrição,

[...] abriu os olhos; surpreso, olhou o bosque e o silêncio. Surpreso, olhou para dentro de si mesmo. Levantou-se, rápido, como um navegante que vê a terra inesperadamente, e lança um grito de alegria; pois havia visto uma **verdade nova**⁸⁷. E falou assim ao seu coração: – Um raio de luz veio até mim; de companheiros preciso eu, e vivos, não companheiros mortos, e cadáveres, que os leve comigo para onde quero. É de companheiros, vivos, que preciso; companheiros que me sigam – porque desejam seguir a si próprios – por onde quer que eu vá. Um raio de luz veio até mim: não é a multidão que deve falar Zaratustra, mas a companheiros! [...] É aos criadores [...] que eu quero me unir; eu lhes ensinarei o arco-íris, e todos os degraus que levam ao além-Homem. Cantarei aos solitários, e aos que são dois em um em sua solidão [...]. Sigo para o meu fim, sigo o meu caminho [...]. Que meus animais me guiem!’ Depois de dizer estas palavras, Zaratustra lembrou-se das palavras do santo do bosque, suspirou, e falou ao seu coração: – Seja eu mais sábio! Seja eu mais profundamente sábio [...]. Assim começou a descida de Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p. 33, 34, 35, 36).

Depois da pesada jornada, da subida à montanha à descida ao vale, do encontro com o santo ao desencontro com os homens da cidade, do companheiro morto às costas às caminhadas noturnas que o conduziram para realizar uma boa refeição e uma boa noite de sono, Zaratustra acorda revigorado. Com os olhos abertos para a vida, a personagem olha para dentro de si e constata a sua mudança. Ele está tomado por uma alegria e confiante em sua nova estratégia de ensino: Zaratustra decide levar as gotas douradas de sua solidão não mais para a multidão de homens que invertem os valores da vida tratando o último homem como se fosse o Além-Homem e vice-versa, e nem para companheiros cadáveres, mas para poucos homens que, tal como ele, quer tornar-se íntimo da solidão criadora.

O fim do prólogo simboliza o início de um novo modo de ser de Zaratustra. As próximas partes do livro são cantadas aos solitários, àqueles que enfrentam profundos solilóquios e buscam elevar a sua formação.

3.3 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRAS: PRIMEIRA PARTE

A primeira parte de *Assim falava Zaratustra* está dividida em vinte e dois discursos proferidos pelo protagonista Zaratustra. Os discursos e seus temas são variados, tratando de diversos aspectos da existência humana que transitam entre as camadas mais elevadas e as mais baixas da vida do homem. Os ouvintes de Zaratustra são: ora seus discípulos, ora seus inimigos e ora ele mesmo, pois também fala para si. Todos os discursos terminam com a frase

⁸⁷ Ao dizer que Zaratustra viu uma “verdade nova” (NIETZSCHE, 2014, p.33), o filósofo alemão evoca uma das “Sete solidões”: “Uma consciência nova para verdades que até então permaneceram mudas” (NIETZSCHE, 2009b, p.11).

“Assim falava Zaratustra”, o que remete ao testemunho de um livro sagrado como a Bíblia ou o ensinamento de algum sábio religioso que foi testemunhado por alguém.

Nesta parte, Zaratustra utiliza os seus discursos para encorajar os homens da cidade, apontando-lhes caminhos para a elevação do espírito. A cidade de sua escolha chama-se *Vaca de Variadas Cores* e simboliza “[...] o saber múltiplo e complexo, dos *mystos*, iniciados nos arcanos” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.42, 43). A simbólica ‘vaca’ integra os sete princípios cósmicos, chamados também de “os sete planos”, que são divididos em dois grupos: os inferiores e os superiores. Os inferiores são “[...] o físico, o vital e o mental”, e os superiores são “[...] a Verdade, a Beatitude, a Vontade Consciente e o Ser divino do todo”.

Os sete princípios contidos na simbólica ‘vaca’, unidos às variadas cores (*A Vaca de Variadas Cores*) evocam, como entende Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.43), “a simbolização do saber (as sete cores do arco-íris)”. Ou seja, *Vaca das Variadas Cores*, uma cidade amada por Zaratustra, simboliza o enraizamento de uma força capaz de elevar as camadas da vida humana ao cume da sabedoria, é o lugar simbólico por excelência, pois, como princípio ativo do próprio significado de símbolo (recordar), a cidade é a recordação viva da “[...] mais alta esperança” (NIETZSCHE, 2014, p.65).

Acima de tudo, esta primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, evoca as alturas da esperança que, para Mário Ferreira, significa a liberdade. Em outras palavras, a “mais alta esperança” é o mesmo que “liberdade” e conquistá-la implica enfrentar um árduo caminho. A liberdade, a mais alta esperança, como vista no primeiro capítulo desta tese, “sempre foi amada pelos fortes, pelos que são capazes da grande responsabilidade de ser livres” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.66).

Dos vinte e dois discursos proferidos por Zaratustra na cidade da *Vaca de Variadas Cores*, selecionamos cinco para aprofundar o sentido simbólico e criador que tem a solidão na formação humana: o oitavo discurso – *Uma árvore na montanha*; o décimo segundo discurso – *Das moscas da praça pública*; o décimo quarto discurso – *Do amigo*; o décimo sétimo discurso – *Do caminho do criador*; o vigésimo segundo discurso – *Da virtude dadivosa*.

3.3.1 O papel da solidão em *Uma árvore na montanha*

A passagem, *Uma árvore na montanha*, revela uma solidão simbolizada. A simbólica da montanha, anteriormente analisada, representa a morada da divindade, lugar em que o homem experimenta o cume do seu desenvolvimento. E, por sua vez, a árvore simboliza o próprio homem que tem seu enraizamento na terra, na animalidade, na materialidade e, tal

como os galhos de uma árvore estende-se para o alto, “para o ar límpido, para o azul imaculado do céu” (SANTOS, 1959, p.230).

Nesta passagem, Zaratustra parece encontrar o seu primeiro discípulo, um jovem que sempre fugia de sua presença. Em uma tarde, “atravessando sozinho as montanhas que rodeiam a cidade chamada a ‘Vaca de Variadas Cores’, encontrou o jovem sentado junto a uma árvore, e dirigindo ao vale um olhar fatigado” (NIETZSCHE, 2014, p.63).

O jovem com um olhar cansado para o vale parece que toma a consciência da dificuldade que é em tornar-se um homem da solidão e sua fadiga demonstra o quão distante ele ainda está das alturas do espírito. Essa consciência parece atormentar a alma do jovem.

Ao ver o jovem exausto, Zaratustra abraça a árvore e diz: “– Se eu quisesse sacudir essa árvore com minhas mãos não o poderia. Mas o vento, que não vemos atormenta e dobra-a como quer. A nós nos dobram e atormentam duramente mãos invisíveis” (NIETZSCHE, 2014, p.63). Com isso, Zaratustra ensina ao jovem que a natureza humana tem um limite, ele pode esforçar-se ao máximo para conquistar a sua camada mais elevada, mas depois do seu árduo esforço é necessário que aguarde pela ação das ‘mãos invisíveis’ que podem auxiliá-lo a tornar-se quem ele é. A constituição humana tem um limite, uma lei própria, mas que na conexão com outras camadas da realidade que não chega aos olhos humanos, como o vento, por exemplo, pode tonificá-la.

A simbólica do vento promove uma tensão formativa: por um lado “[...] é um símbolo da vaidade, de instabilidade, de inconstância [...]. Por outro lado, o vento é sinônimo do sopro e, por conseguinte, do Espírito, do influxo espiritual de origem celeste” (CHEVALLIER, GHEERBRANT, 2018, p.935). Com isso, é possível interpretar que Zaratustra, ao mostrar ao jovem que as mãos humanas não podem tudo, ensina-o que, aceitando este fato, ele é capaz de unir, conforme indica a simbólica do vento, o seu natural limite humano à origem celeste.

A tensão presente na simbólica do vento, entre a instabilidade e a elevação do espírito, parece ser justamente o momento formativo em que o jovem discípulo vive, e Zaratustra, como um bom mestre, percebeu isso, dizendo-lhe: “Quanto mais quer subir às alturas e à luz, mais vigorosamente estende as raízes para a terra, para baixo, para o escuro e profundo: para o mal” (NIETZSCHE, 2014, p.63). Ao ouvir as palavras de Zaratustra, o jovem ficou admirado que ele tenha descoberto a sua alma e confessa:

[...] Não tenho mais confiança em mim desde que quero subir às alturas, e ninguém tem mais confiança em mim. Por que se dá isto? Eu mudo demasiadamente depressa – meu hoje contradiz meu ontem. Com frequência salto degraus quando subo, coisa que não me perdoam os degraus. E quando

lá em cima, sempre me encontro sozinho. Ninguém me fala; o frio da solidão me faz tremer. Que é o que desejo, pois, nas alturas? [...] Que cansado me sinto nas alturas (NIETZSCHE, 2014, p.63, 64).

A confissão do jovem a Zaratustra mostra que o caminho da ascensão de si é árduo, de repente as pessoas com as quais ele convivia perde a confiança nele e isso o deixa pensativo. Ele percebe que o seu olhar sobre as coisas se alteram rapidamente e com isso ele acaba sozinho, sem um outro para conversar. Ele sente o frio da solidão, sabe que deseja as alturas, mas ainda não sabe o porquê desse desejo, por isso ele se sente cansado⁸⁸.

Atento ao dilema pelo qual o jovem passava, Zaratustra, como um bom mestre da solidão e ao lado de seu discípulo,

olhou atentamente a árvore junto à qual se encontrava, e falou assim: – Esta árvore está sozinha na montanha. Cresce muito acima dos homens e dos animais. E se quisesse falar, não haveria ninguém que pudesse compreendê-la: tanto cresceu. [O] jovem[...] chorou amargamente. Zaratustra cingiu-lhe da cintura com o braço, e levou-o consigo. E quando haviam caminhado juntos, durante algum tempo, Zaratustra começou a falar assim: – Tenho o coração despedaçado. Melhor que tuas palavras, teus olhos me dizem todo o perigo que corres. Tu não és livre ainda, tu buscas ainda a liberdade. Essa busca te traz tresnoitado e desperta a tua consciência. Queres escalar a altura livre; tua alma tem sede de estrelas. Mas também teus maus instintos têm sede de liberdade [...]. Para mim, tu és ainda um prisioneiro que sonha com a liberdade. Aí, a alma de tais presos torna-se prudente, mas também astuta e má. Quem libertou o espírito necessita ainda purificar-se. Traz consigo sombras do cárcere e odor de mofo; ainda é mister que se purifique. Sim; conheço o teu perigo. Mas por meu amor e minha esperança, exorto-te não atires longe de ti teu amor e tua esperança! [...] em nome de meu amor e de minha esperança te digo: não repudia o herói que há em tua alma. Verá piedosamente a tua mais alta esperança!’ Assim falava Zaratustra. (NIETZSCHE, 2014, p.64,65, 66).

⁸⁸ Este dilema do jovem resgata as duas vias formativas narradas em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, em que aqueles que estão na primeira via esforçam-se para que todos pensem igualmente, tal como ocorre na sátira *A revolução dos bichos*, onde os animais, ao acatarem a ordem dos porcos, “absorviam tudo quanto lhes era dito e passavam adiante para os outros animais por simples repetição” (ORWELL, 2007, p.20). Além disso, os ‘animais’ (os que andam sobre quatro pernas e todos juntos) da primeira via tendem a enxergar como inimigos todos aqueles que deles se diferenciam, tal como ocorria na “Granja dos Bichos” (2007, p.36): “qualquer coisa que ande sobre duas pernas é inimigo” (2017, p.25), ou ainda: “Que haja entre nós, animais, uma perfeita unidade, uma perfeita camaradagem na luta. Todos os homens são inimigos, todos os animais são camaradas” (2007, p.14). Por outro lado, a segunda via, que parece experimentar o jovem de *Uma árvore na montanha*, ativa no indivíduo a importância de aderir à sua solidão, entendendo-a como expressamente necessária para que ele supere a si mesmo e torne quem ele é, porém, muitos de seus ‘companheiros’, percebendo-o diferente, o abandonarão. O jovem parece viver com este dilema a seguinte situação: imitar o Benjamin (o burro) de *A revolução dos bichos* que, mesmo percebendo o autoritarismo dos porcos e o perigo por trás do manipulador *slogan*: “Quatro pernas bom, duas pernas ruim!” (2007, p.93), ainda assim, preferiu o silêncio, fingindo não ver a manipulação que acontecia na “Granja dos Bichos” e continuar como integrante do grupo; ou imitar a Mimososa (a égua), a única que não vendeu a alma ao “animalismo” (2007, p.24) e escolheu não ser um “camarada”, mas, sim, ser quem ela era: uma amante de fitas, amante dos ‘lacinhos’ que tonificavam a sua beleza natural, enfeitando-lhe a sua crina e a sua cauda.

O mestre Zaratustra, em analogia à árvore solitária da montanha, ensina para seu discípulo que a solidão permite que o homem enxergue e escute coisas que outros homens, que estão distante da experiência do ‘estar só’, não conseguem ver e nem ouvir, por isso, a solidão é penosa para quem a exercita. Zaratustra ensina que ao iniciar uma experiência solitária é fundamental um enfrentamento contra os maus instintos, pois eles impedem o acesso às camadas mais elevadas do espírito. Além disso, é necessário reconhecer-se como com um prisioneiro do aspecto mais banal da vida, pois é a partir dessa consciência que a liberdade começa a aproximar-se do solitário, e quando se encontram é indispensável que o solitário se purifique, mantendo-se conectado à mais alta esperança, pois nela a liberdade é conservada.

3.3.2 O papel da solidão em *Das moscas da praça pública*

Zaratustra, na passagem *Das moscas da praça pública*, ensina ao seu amigo a importância de se proteger da mediocridade que há entre a tagarelice da praça pública, lugar onde parasitam as “moscas venenosas” (NIETZSCHE, 2014, p.81), para isso, ele propõe o refúgio na solidão. Podemos definir esta passagem como um hino à solidão, pois o protagonista parece entoar glórias a ela e apela ao amigo para que a tenha como condutora oficial de sua educação. Em contraposição ao zumbido das “moscas venenosas”, a solidão, aconselhada por Zaratustra ao amigo, tem por finalidade conduzi-lo à elevação do espírito. O contato prolongado com o zumbido dos medíocres pode tornar a alma torpe, por isso, Zaratustra encoraja o amigo a experimentar, juntamente com ele, a solidão, pois ela tem a potencialidade de restituir ao homem os trilhos de seu destino, mostrando-lhe que sua finalidade não é ser “enxota-moscas”.

Nesta passagem, a solidão tem um papel bastante definido: ela é a proteção contra a mediocridade. A análise de Mário Ferreira dos Santos sobre *Das moscas da praça pública* é muito esclarecedora, pois destaca a inquietação de Nietzsche sobre a quantidade de opinadores desqualificados que se aproveitam de ouvidos cativos para barganhar o seu sucesso⁸⁹. É demasiada a quantidade de palpiteiros que não examinam bem uma questão acerca de temas “[...] que exigem anos e anos de paciente e aprofundado estudo, como tema

⁸⁹ Platão (2016), na *República*, também já havia percebido que entre os filósofos (amantes da sabedoria) estão infiltrados os filodoxos (amantes da opinião). Enquanto os filósofos atentam-se à realidade, os filodoxos camuflam a realidade com suas opiniões sobre ela.

de Deus, da alma, da liberdade, do matrimônio, do divórcio, temas técnicos, econômicos, estéticos, filosóficos, etc.”, além disso, travestem-se de grandes personalidades e emitem opiniões como se fossem as de “Dirac, Plank, Bohr, [...] Einstein, etc.” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.81). Para o filósofo brasileiro, essa constatação de Nietzsche em relação à proliferação de opinadores (moscas zumbidoras) na cultura Alemã do século XIX, também pode ser averiguada em nossa atual sociedade brasileira, “[...] em que o sapateiro quer ir além da bota”. Nesse sentido, em sintonia com o filósofo alemão, Mário Ferreira entende que o “Espírito aristocrático, no bom e elevado sentido, não poderia pregar senão a solidão, para completo afastamento das moscas zumbidoras”.

No capítulo anterior, fizemos uma pequena referência sobre esta passagem, colocando como sinônimos as “moscas venenosas” (NIETZSCHE, 2014, p.81) e os isolados, o coletivo de indivíduos que não ama a solidão e, sobretudo, odeia quem a ama. Dito isso, entendemos que esta passagem, *Das moscas na praça pública*, é um alerta para que o solitário tome cuidado com os isolados (opinadores), pois eles costumam ser adutores,

[...] zumbem à tua volta: mesmo quando te louvam seus louvores são pura importunação. O que eles querem é estar próximos de tua carne e de teu sangue. Adulam-te como se adula a um deus ou a um diabo; choramingam ante ti como diante de um deus ou de um diabo. Que importa! São adutores e choramingas, e nada mais. Também costumam fazer-se amáveis contigo. Mas essa foi sempre a astúcia dos covardes. Sim; os covardes são astutos! (NIETZSCHE, 2014, p.79.80).

As moscas adutoras, os covardes, testam a fidelidade que o solitário tem com a solidão. Os louvores que elas tecem ao solitário são armadilhas para que ele se sinta como algo grandioso (um deus, por exemplo) e abandone o caminho da sua alta educação. Os isolados (as moscas), que não têm o senso da hierarquia, adulam o solitário como a um deus ou como a um diabo, pois, para eles, deus e diabo tem a mesma medida, o mesmo valor. Por não entenderem dos inumeráveis graus que estão presentes entre os valores dispostos no jogo entre bem e mal, belo e feio, verdade e mentira, sinceridade e falsidade, a precária consciência das ‘moscas zumbidoras’ fazem das camadas valorativas da vida nada além de meras fantasias. Para as moscas das praças públicas pouco importam os meios (deus ou o diabo), desde que o solitário renuncie a sua liberdade e diga sim à opinião permitida (e obrigatória) da praça pública, uma opinião geralmente regida pelos “homens da hora” (NIETZSCHE, 2014, p.79).

A adulação das “moscas venenosas” (NIETZSCHE, 2014, p.81) ao solitário é apenas uma estratégia para retirá-lo de sua solidão. Elas vasculham, por meio de seus impertinentes zumbidos, as atitudes e o comportamento do solitário, e, ao perceberem que ele não comunga do ‘coletivo das moscas’, fazem o possível, tal como fazem os membros da primeira via em relação ao solitário da segunda via, em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, para capturá-lo para a via delas, a via dos medíocres. Os isolados zumbidores rondam o solitário para roubarem dele uma opinião, e, mais do que isso, roubarem a sua liberdade de silêncio, “[...] eles oprimem a ti, [...] é só na praça pública que vos assediam para arrancar-vos um sim ou um não” (2014, p.79).

Por isso, Zaratustra insiste ao seu amigo solitário que mantenha a serenidade de sua solidão, pois ela o ajuda a não trocar a verdade (que se manifesta na realidade) por uma opinião passageira, pois, mesmo em seu breve passar, a opinião pode ser catastrófica na vida entre os homens. Uma opinião falsa, estrategicamente nascida do veneno das moscas, pode fazer ruir a continuidade do mundo. Nietzsche (2014, p.79), por meio de seu protagonista, concede ao homem da solidão o título de “[...] amante da verdade”, e ao distanciá-lo dos isolados (os filodoxos) e dos “homens da hora”, arremata: “Jamais a verdade se entregou nos braços dos intransigentes”.

Vale atentar-se que, neste ponto específico, Nietzsche (2014), além de exaltar a solidão, enaltece também a verdade, pois ela é, no seu entender, um atributo para os corajosos, porque ela resplandece a sua fortaleza naquele que a ama, no homem da solidão (o homem que não dispensa a realidade). Por outro lado, a verdade se afasta das moscas intransigentes, pois, adestradas em uma opinião coletiva e com a impressão de superioridade moral e intelectual, desdenham da verdade, dizendo, por vezes, que ela não existe ou que é relativa. Talvez essa indiferença com a verdade seja apenas o medo do que ela poderia lhes revelar, principalmente sobre si mesmos. Além disso, as moscas zumbidoras que dizem que a verdade não existe, contraditoriamente, fazem das leis, regidas através das meras opiniões dos “homens da hora” (2014, p79) e nascidas na mediocridade da praça pública, uma verdade absoluta.

Ao perceber que as praças públicas invertem as coisas mais importantes, modificando o caráter hierárquico da existência, Zaratustra recomenda ao amigo:

‘Refugia-te amigo, em tua solidão! Vejo-te aturdido pelo ruído dos grandes homens, e crivados pelos agulhões dos pequenos. Dignamente, contigo, sabem calar os bosques e as penhas. Assemelha-te de novo à tua árvore querida, à árvore de ampla remagem, que escuta silenciosa, suspensa acima

do mar. Onde cessa essa solidão, começa a praça pública, começa também o ruído dos grandes cômicos e o zumbido das moscas venenosas [...]. Volve ao teu asilo, longe dessa gente tumultuosa [...]. Lenta é a vida das fontes profundas; têm de esperar por muito tempo antes de saber o que caiu em sua profundidade. Tudo quanto é grande passa longe da praça pública e do renome. Longe da praça pública e do renome viveram sempre os descobridores de valores novos. **Refugia-te, amigo, em tua solidão**, vejo-te crivado por moscas venenosas. Foge para onde sopra o vento rijo. **Refugia-te em tua solidão!** [...]. Vejo-te fatigado pelas moscas venenosas [...]. Sangues desejariam elas de ti [...]; suas almas anêmicas reclamam sangue, e picam com a maior inocência. Mas tu que é profundo, sentes até as pequenas feridas, e antes de curar-te, corria já pela tua mão a mesma vermina venenosa. Parece-me demasiado altivo para matar a esses gulosos. Mas cuida que não seja o teu destino suportar toda a sua venenosa injustiça! [...]. Como tu és benévolo e justo, dizes: ‘São inocentes da pequenez de sua existência’. Mas as suas almas estreitas pensam: ‘Toda a grande existência é culpada’. Embora sejas benévolo para com eles, consideram-se ainda mais desprezados por ti, e te pagam os benefícios com ações dissimuladas. [...]. Guarda-te dos pequenos! Em tua presença, sentem-se pequenos, e sua baixeza arde em invisível vingança contra ti. Não notaste como costumam emudecer quando deles te aproximam, e parece que as forças os abandonam como o fumo abandona um fogo que se apaga? Sim, meu amigo; tu és a consciência roedora de teus próximos, porque não são dignos de ti. Por isso te odeiam, e bem quereriam chupar o teu sangue. Teus próximos serão sempre moscas venenosas. O que é grande para ti deve precisamente fazê-los mais venenosos e mais semelhantes a moscas. **Refugia-te, amigo, na tua solidão**, lá em cima, onde sopra um vento rude e forte. Não é teu destino ser enxota-moscas’. Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p. 78, 79, 80, 81).

Nota-se, nesta passagem, a quantidade de vezes que Zaratustra aconselha ao amigo que se refugie em sua solidão. Mais que um conselho, trata-se de um apelo. Como um grande condutor de almas, Zaratustra implora ao seu amigo que conserve a sua solidão como o seu mais alto abrigo, pois ela o protege dos venenos das moscas que zunem na praça pública. As moscas “Incomodando, zoando, mordendo sem parar, [...] são seres insuportáveis. Elas se multiplicam sobre o apodrecimento e a decomposição, carregam os piores germes de doença e desafiam qualquer proteção [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.623). As moscas provocam uma guerra principalmente contra os homens da solidão que constroem um abrigo mais eficiente contra as suas picadas.

Notando que o amigo está aturdido com as moscas da praça pública, Zaratustra aconselha-o a não perder de vista a semelhança que ele tem com a mais frondosa das árvores. A árvore, como símbolo do homem, retoma o digno movimento entre o mais profundo e o mais alto da potencialidade humana.

Em suma, o protagonista encoraja o amigo, que está trilhando a alta educação, a não ceder aos venenos das moscas das praças públicas que facilmente o enganam com suas

dissimulações. Para isso, Zaratustra, que é um grande intensificador da alma humana, insiste categoricamente que o amigo tenha em plena recordação as potencialidades de cura que estão continuamente a sua espera em seu mais elevado abrigo, a sua íntima solidão.

3.3.3 O papel da solidão em *Do amigo*

A passagem, *Do amigo*, pode ser compreendida como uma espécie de dois-em-um nietzschiano, pois, a personagem Zaratustra, tal como Sócrates, em seu dois-em-um socrático (como analisado no capítulo anterior), mostra a importância formativa do conversar amigavelmente consigo mesmo. O solilóquio nietzschiano estabelece uma conversa entre dois amigos, “[...] Eu e mim” (NIEZTSCHÉ, 2014, p.84), sendo este o ponto central desta passagem, ou seja, o ensinamento mais importante de Zaratustra, em *Do amigo*, é buscar educar a si mesmo em sua solidão, cultivando, na experiência com ela, uma sincera e profunda amizade consigo mesmo.

Esta passagem evoca a obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (1985), pois Nietzsche (2014), a exemplo do filósofo grego, buscou desenvolver, em *Do amigo*, o suprassumo da amizade. A obra do filósofo grego, dedicada à educação do próprio filho, Nicômaco, tem como finalidade oferecer caminhos à excelência de si, buscando adotar a justa medida entre a ação e a contemplação nos mais variados temas que constituem a formação humana, tais como: a felicidade, a justiça, o caráter, a responsabilidade, o prazer, a intelectualidade, a moral, a amizade. Para Aristóteles (1985, p.35), cada camada da vida humana é desenvolvida na medida em que nela atuamos, ou seja, “As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as – por exemplo, os homens se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente”. Do mesmo modo, a amizade se aprende sendo amigo.

A natureza da amizade “[...] é uma forma de excelência moral, [...], além de ser extremamente necessária na vida. Os amigos [...] ajudam [...] a evitar os erros” (ARISTÓTELES, 1985, p.153). Em termo nietzschiano, o amigo impede que o solitário se abisme “[...] nas profundidades” (NIEZTSCHÉ, 2014, p.84). Ou seja, amigo é aquele que auxilia a outra metade da amizade a tornar-se, de uma forma mais segura e protegida, quem ela é. Os amigos complementam-se um ao outro, tal como escreve Eurípedes, citado por Aristóteles (1985, P.154) em sua *Ética a Nicômaco*: “A terra seca ama a chuva, e o divino céu pleno de chuva ama molhar a terra”. Em outras palavras, enquanto um amigo, que precisa de algo, ama receber o auxílio do amigo, o amigo que dá, também ama dar aquilo que é

necessário para contribuir com o que está faltando ao amigo. A amizade, neste aspecto, é um jogo abundante entre o dar e o receber. Além disso, a amizade é constituída no entrelaçamento das intimidades,

[...] como diz a sabedoria popular, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’; as pessoas também não poderão manter a amizade umas com as outras ou ser realmente amigas enquanto cada uma das partes não houver demonstrado à outra que é digna de amizade e não lhe houver conquistado a confiança. [...] é entre pessoas boas que encontramos a confiança, o sentimento de que uma nunca fará mal à outra e tudo mais que se espera numa amizade sincera (ARISTÓTELES, 1985, p.157).

A sinceridade é a base da amizade, no entanto, ela é constituída ao mesmo tempo em que a confiança é formada. A amizade entre duas pessoas não é diferente da amizade de si consigo mesmo, ou seja, o ‘eu’ precisa tornar-se digno de sua própria amizade para então confiar a si mesmo às sutilezas de sua própria intimidade. Inclusive, tornar-se amigo de si mesmo precede a amizade com o outro homem, pois, alguém que se formou na amizade consigo mesmo e superou as desconfianças de seu próprio trajeto, torna-se um afirmador da vida, do passado e do futuro, podendo, desse modo, tornar-se útil ao amigo, afinal, uma das qualidades presentes na amizade é, conforme pensa Aristóteles (1985), a utilidade. O amigo quer que seu amigo se torne quem ele é, desse modo, um homem (amigo) que quer o bem de si mesmo não “[...] daria preferência a possuir o mundo todo se tivesse de tornar-se outra pessoa” (ARISTÓTELES, 1985, p. 178). Um homem que é amigo de si mesmo

[...] deseja possuir o que é bom com a condição de continuar a ser o que se é, seja ele como for; o elemento que pensa, existente no homem, parece constituir a sua individualidade [...]. É um homem assim deseja até estar a sós consigo mesmo, pois isto o alegra, já que pensar no passado lhe é agradável e suas esperanças quanto ao futuro são boas e portanto alegres. Seu espírito está igualmente provido de motivos para contemplação, e mais que qualquer outra pessoa ele se entristece e alegra consigo mesmo; [...] seus sentimentos em relação aos amigos são idênticos aos que ele tem em relação a si mesmo (na verdade, um amigo é um outro ‘eu’) (ARISTÓTELES, 1985, p.178).

O amigo de si mesmo dá a direção para que o dois-em-um da amizade de si, ou seja, para que ele próprio permaneça sendo quem ele é. O pensamento do amigo é sempre favorável à maturidade daquele que ele quer bem, e, por isso mesmo, suas palavras, por vezes, são amargas. O homem que se constitui na íntima amizade de si consigo mesmo gosta de estar

a sós, e percebe que, na autoconversação, ocorre sempre uma conversa entre amigos, mesmo quando o tom da conversa se eleva.

O paradoxo contido na passagem *Do amigo* é que a solidão, no entrelace da amizade, não deixa o homem ficar só. Este paradoxo faz jus à máxima do político e escritor latino Catão, como bem recorda Hannah Arendt (2010b, p.406), em sua obra *A condição humana*, que afirma: “[...] nunca se está menos só quando se está consigo mesmo”. Nesta direção, Zaratustra ensina:

Um é sempre muito perto de mim, assim pensa o solitário. Sempre, mais uma vez, um acaba, afinal, por tornar-se dois! Eu e mim estão sempre em conversação demasiado veemente. Como poderia suportar isso, se não houvesse um amigo? Para o solitário, o amigo [...] é a válvula que impede a conversação [...] de se abismarem nas profundidades. Ah! Existem demasiadas profundidades para todos os solitários! Por isso aspiram a um amigo, e de seu porte (NIETZSCHE, 2014, p.84).

A intimidade constituída no ‘estar só’ consigo mesmo é tão fecunda que o solitário parece multiplicar-se a si mesmo, é como se tivesse a possibilidade de ver-se a si mesmo nos olhos e então conversar consigo mesmo. A amizade entre o ‘eu e o mim’, ajuda o solitário a suportar o peso de sua solidão e converter o seu olhar das trevas para a luz. Quando o solitário começa a aprisionar-se a si mesmo nos abismos da sua própria profundidade, o amigo, que é a metade mais serena de si, ajuda-o a recuperar as alturas do espírito para que possa respirar novamente de forma tranquila. A solidão, neste caso, é o lugar em que o homem, entregue à amizade de si, tem a possibilidade de descer às profundezas do autoconhecimento e, por estar acompanhado de seu melhor aspecto, ele carrega consigo a potencialidade de converter-se a si mesmo para o alto, para o sentido iluminado da vida, sendo esta a característica fundamental do amigo. É por isso que a sabedoria de Aristóteles (1985, p.162-178) torna a passagem *Do amigo* ainda mais retumbante, pois, para o filósofo grego, o amigo tem a capacidade de livrar o seu “outro ‘eu’” do “mal”.

3.3.4 O papel da solidão em *Do caminho do criador*

Na passagem, *Do caminho do criador*, Zaratustra ensina a pedagogia da solidão, uma vez que, o caminho do criador é conduzido pela própria solidão, ou ainda, o caminho do criador é o mesmo que o caminho da solidão. Com o intuito de instigar o homem a escavar o

conhecimento de si⁹⁰, e, com isso, conduzi-lo à alta educação, a pedagogia da solidão pode ser considerada um trajeto fundamental de aprendizagem, pois auxilia o aprendiz a superar-se continuamente a si mesmo. A solidão, nesta passagem, torna-se uma vigorosa trajetória na formação humana, pois aponta caminhos para a transfiguração do homem em Além-Homem.

Para o discípulo que busca trilhar o caminho do criador, Zaratustra recomenda: “Queres, meu irmão, ir-te para a solidão? Queres buscar o caminho que leva a ti mesmo? Espera ainda um pouco, e me escute” (NIETZSCHE, 2014, p.92). Nesta primeira fala de Zaratustra ao discípulo, entendemos que a decisão de ‘criar’ a si mesmo exige um método, pois não é viável entregar-se à solidão de um modo leviano e displicente, ou seja, sem um preparo. Por isso, Zaratustra, que é um mestre da solidão, explica, pedagogicamente ao discípulo, as dificuldades que ele irá enfrentar.

A primeira barreira a ser enfrentada é a mentalidade de rebanho que opera dentro de si, pois a decisão de ir à solidão implica um deslocamento do modo de ser, ou seja, de rebanho para solitário criador. Se antes o discípulo fazia parte de um grupo onde a igualdade era a matriz do relacionamento, para sair dele será necessário amplo esforço. Para transitar do espaço gregário à solidão é necessário enfrentar um processo de ‘despertencimento’⁹¹ do rebanho, como bem instruiu Zaratustra: “[...] Tu pertenceste por muito tempo ao rebanho. Em ti ressoará ainda a voz do rebanho. E quando digas: ‘Já não tenho mais uma consciência em comum convosco’, será isso para ti uma queixa ou uma dor” (NIETZSCHE, 2014, p.92).

Não é fácil deixar de pertencer a um grupo para constituir as sutilezas de sua própria voz; por vezes, a tristeza será inevitável. Diante dessa realidade, o mestre da solidão, provoca o discípulo: “Mas, queres seguir o caminho de tua tristeza, que é o caminho para ti mesmo? Então, mostra-me o teu direito e a tua força para tanto” (NIETZSCHE, 2014, p.92). Ou seja, o caminho da solidão, do criador, não é a entrada para qualquer subjetividade que se sente oprimida entre o rebanho, não se trata de um caminho para a reclamação ou lamentação da falta de sucesso entre os gregários, pelo contrário, a estrada da solidão é uma via que dispensa olhares alheios. O destino do solitário é a maturidade de si, por isso, a decisão para percorrê-la não se pauta em ressentimentos e interesses escusos, mas na coragem, pois ela é a engrenagem necessária ao criador para que ele se torne quem ele é.

⁹⁰ Sobre a noção de conhecimento vale recuperar as palavras de Zaratustra, citadas no primeiro capítulo: “E eis em que consiste para mim o Conhecimento: fazer subir toda a profundidade – até à minha própria altura” (NIETZSCHE, 2014, p.169).

⁹¹ É como se, todo aquele que passa pelo caminho da solidão, tivesse que enfrentar uma espécie de *detox* do corpo e da alma.

Zaratustra promove uma espécie de entrevista com o seu discípulo, onde ele o questiona e, em silêncio, o discípulo responde com toda a sinceridade ao seu coração. A entrevista é como um pré-requisito para cursar o caminho do criador. Com toda a seriedade o mestre da solidão pergunta ao discípulo: “És tu uma força nova e um direito novo? Um primeiro movimento? Uma roda que gira sobre si mesma? [...]. Podes dar a ti mesmo teu bem e teu mal, e suspender tua vontade acima de ti, erigida em lei? Poderás ser teu próprio vingador de tua lei?” (NIETZSCHE, 2014, p.93). Tais questões obrigam o discípulo a examinar a profundidade do compromisso que ele tem consigo mesmo, com a sua maturidade, com quem ele é.

Depois de colocar ao discípulo severas questões que medem os limites de sua capacidade, o mestre da solidão fala com toda a franqueza sobre o que discípulo encontrará no caminho do criador:

Terrível é estar sozinho com o juiz e o vingador da própria lei, como estrela lançada no espaço vazio em meio do sopro gelado de ‘estar só’. Hoje ainda te atormenta a solidão, ó só [...]. Contudo, um dia te fatigará a solidão, um dia abater-se-á o teu orgulho, e teu brio rangerá os dentes. Um dia excluirás: ‘eu estou só!’ Um dia te fatigará a tua grandeza, a tua baixeza se aproximará demasiado de ti. Tua sublimidade te amedrontará como um fantasma. Excluirás um dia: ‘Tudo é falso!’. Há sentimentos que querem matar o solitário. Se eles não o conseguem, pois que o solitário os mate! Mas és tu capaz de ser assassino? Meu irmão, conheces já a palavra ‘desprezo’? E o tormento da tua justiça: ser justo para com os que te menosprezam? [...]. Deles te aproximastes e passaste além; isso não te perdoarão nunca. Tu te elevas acima deles; mas quanto mais alto sobes, menor te veem os olhos da inveja. E ninguém é tão odiado como o que tem asas [...]. Injustiça e baixeza é o que eles arrojam ao solitário. [...] afasta-te dos bons e dos justos! Eles gostam de crucificar os que inventam a sua própria virtude: odeiam o solitário. [...] eles gostam de brincar com o fogo...das fogueiras. E afasta-te também das ternuras do teu amor! O solitário estende a mão demasiadamente depressa ao primeiro que encontra. Há homens que não deves estender a mão, mas somente a pata, e quero que tua pata tenha também garras. Mas o pior inimigo que podes encontrar será tu mesmo: a ti próprio te aproximas nas cavernas e nos bosques. Solitário, tu segues o caminho que leva a ti próprio! E teu caminho passa diante de ti e de teus sete demônios! Serás herege para ti mesmo, serás feiticeiro, adivinho, louco, incrédulo, ímpio e malvado. É mister que queiras consumir-te em tua própria chama. Como renasceria, se ainda não te reduziste em cinzas? Solitário, segues o caminho do criador: um deus queres criar de teus sete demônios! Solitário, segues o caminho do amante: é a ti mesmo que amas [...]. Vai para a tua solidão, com o teu amor e com a tua criação, e só mais tarde te aproximará de ti a justiça, a capenga. Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, irmão. Eu amo aquele que quer criar algo superior a si próprio, e que dessa forma perece’. Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, P.93,94).

A solidão que transpassa o caminho do criador é apavorante, por vezes o solitário preferirá retornar à cegueira do rebanho, talvez ele prefira não ter nascido, pois o caminho do criador mostrará a ele toda a imundície de sua alma e toda a feiura de si. Ele terá que enfrentar o nojo de si e superar a sua doença, tanto a física, quanto a da alma. Quanto mais o solitário avança no caminho perscrutador de si, ele é tomado por um niilismo, ou seja, a falta de sentido começa a consumir sua alma, tornando sombria a sua visão sobre as instâncias da vida, tudo passa a ser, para a sua perspectiva adoentada e pesada, falso. Por causa dessas dificuldades, o solitário sofrerá com os sentimentos gregários aprisionados em sua alma, ele terá, por conta desses sentimentos, que escolher entre voltar para o rebanho, fingindo a si mesmo que a solidão não lhe deu acenos, ou transfigurar os sentimentos gregários em sentimentos que lhes são próprios.

Talvez seja por causa dessa dificuldade, presente no caminho do criador, que Nietzsche (2008), em seu *Ecce Homo*, enfatiza que a obra *Zaratustra*, um ditirambo à solidão, é, na verdade, um ditirambo à purificação. O processo de purificação é doloroso, pois se trata de um retorno a si, e o demasiado tempo em que o solitário passou com o rebanho confundiu-lhe a memória de si. Convivendo com o rebanho, ele aprendeu a ceder e deixar de ser quem ele era para agradar o grupo dos iguais, no entanto, *Zaratustra* ensina a necessidade do solitário em aprender a dizer não, basta. O ‘não’ que o solitário profere ao rebanho é o ‘sim’ que ele dá às alturas do espírito. Mas, dizer não é bastante difícil para quem foi domesticado a obedecer aos *slogans* dos ‘bons’ e dos ‘justos’. Além disso, dizer não implica lidar com a inveja e o ódio dos gregários e isso, certamente, não será fácil ao solitário, pois os invejosos, com suas adulações, buscarão tentá-lo, e, na angústia de sua solidão, estenderão as mãos oferecendo ‘socorro’, como se eles fossem seus amigos.

Todavia, pior que enfrentar os ‘bons’ e os ‘justos’, o solitário terá que enfrentar os ‘demônios’ de si, para desse enfrentamento poder criar a sua altura mais elevada. As tensões entre o certo e o errado, o bem e o mal, instigarão o solitário em sua trajetória, não será fácil medir, avaliar e dar à sua própria voz a hierarquia necessária para tornar-se quem se é. Para estimar a própria existência, a partir de suas próprias cinzas, é imprescindível que antes haja uma consumação de si, ou seja, o solitário, ao queimar a si mesmo no fogo de sua própria dor pode refazer-se a si mesmo nas alturas de si, alcançando a super-humanidade, ou então, nas palavras de Mário Ferreira do Santos (In: Nietzsche, 2014, p.94), para que o solitário trilhe de modo bem-aventurado o caminho do criador é preciso “deixar de ser para ser”.

3.3.5 O papel da solidão em *Da virtude dadivosa*

Da virtude dadivosa é a passagem que encerra os discursos de Zaratustra contidos na primeira parte do livro. Ela resume o cerne do ensinamento de Zaratustra aos discípulos, momento em que o mestre diz que aquele que deseja segui-lo ou imitá-lo, na sua mais elevada virtude, precisa seguir a si mesmo. De algum modo, o ensinamento de Zaratustra evoca a famosa passagem bíblica em que Jesus diz aos seus discípulos que aquele que não carregar a sua cruz não pode ser seu seguidor (BÍBLIA, 1997, Lc 14, 25-33), ou seja, Zaratustra, ao dirigir-se aos seus discípulos parece dizer-lhes: ‘tome, cada um de vocês, a sua solidão e me siga, pois aquele que não carregar a sua solidão não pode seguir-me, tampouco superar-me’. Para Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.112), encontramos, nesta passagem,

uma das melhores exposições do pensamento nietzschiano, que não quer nunca violentar a consciência nem seduzir. Afastar-se do mestre e levar por si, mais alto, a mais alta esperança, e superá-la, é o que deve fazer o discípulo para maior glória do mestre. É o sentido da superação constante do homem, que deve marcar para si esse desejo e realizá-lo. Ademais, o canto prega a máxima liberdade. O discípulo de Zaratustra deve ser totalmente livre, senhor de si mesmo e de sua vontade.

A solidão é o amparo para a liberdade, por isso, Zaratustra, ao despedir-se de sua cidade amada, *A Vaca de Variadas Cores*, e de seus discípulos, decide e orienta: “Agora, meus discípulos, vou sozinho! Segui vós sozinhos também. Quero-o assim” (NIETZSCHE, 2014, p.111).

A despedida de Zaratustra, narrada nesta passagem, está dividida em três tópicos e podemos chamá-los de: *O presente*, *A fidelidade à terra*, *Da caminhada solitária ao Além-Homem*.

No primeiro tópico, chamado por nós de *O presente*, Zaratustra, que está acompanhado de seus discípulos, chega “[...] a uma encruzilhada. Então Zaratustra lhes disse que queria ficar sozinho, porque era amigo das caminhadas solitárias” (NIETZSCHE, 2014, p.107). Neste lugar de decisão, simbolizado pela encruzilhada (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018), Zaratustra escolhe trilhar a amizade com a sua solidão. Todavia, seus discípulos, antes de verem o mestre partir, oferecem-lhe um presente: “um bastão, em cujo punho de ouro figurava uma serpente, enroscada ao redor do sol” (NIETZSCHE, p.2014, p.107).

Em sentido simbólico, o presente assinala “[...] a inauguração de um novo ciclo [...]; o oferecimento de um presente soleniza a inauguração ou o começar de novo” (CHEVALIER;

GHEERBRANT, 2018, p.740). É exatamente isso que ocorre com Zaratustra, pois a sua despedida assinala o retorno à sua montanha, à solidão das alturas, o presente recebido dos discípulos é o gesto de um recomeço. Além disso, o bastão serve de apoio para caminhadas dos pastores e dos peregrinos, é [...] signo de autoridade: o bastão do pastor e o bastão do comando” (2018, p.124) e, quando associado à serpente, recorda-se

os bastões de Esculápio e de Hígio, emblemas da medicina, e que representam as correntes do caduceu, as correntes da vida física e psíquica. Eles evocam o outro bastão de Moisés, que se tornará a serpente de bronze e uma prefiguração da Cruz redentora. O bastão é, ainda, considerado, símbolo do tutor, o mestre indispensável na iniciação. Servir-se do bastão para ‘empurrar para a frente o animal’ não significa que o mestre deve bater com ele no discípulo – seria deturpar o verdadeiro sentido do bastão –, mas sim que o discípulo avança apoiando-se nele, apoiando-se nos conselhos do mestre. Apoio, defesa, guia, o bastão torna-se cetro, símbolo de soberania, de poder e de comando, tanto na ordem intelectual e espiritual, como na hierarquia social. O bastão, signo de autoridade e de comando, não era reservado somente, na Grécia, aos juízes e aos generais, mas também, como marca da dignidade, a certos mestres do ensino superior, pois nós sabemos que os professores, encarregados de explicar os textos de Homero, usavam um bastão [...] (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.124).

Com isso, entendemos que os discípulos, ao presentear Zaratustra com um bastão, estão reconhecendo nele a autoridade de mestre, de professor, de guia. Além disso, no entender de Mário Ferreira dos Santos, o bastão com a serpente enroscada ao redor do sol simboliza

[...] o anel do devir, o devir que une todas as causas [...]. O sol é Apolo, símbolo dionisíaco de Dionísio, o herói solar, do qual o sol físico é apenas um símbolo do sol místico, do sol da Meia-Noite, da Profunda Meia-Noite dos iniciados antigos, sol que ilumina, que esclarece, sol das ideias (do verbo *ideyn*, em grego, ver) que permite deslumbrar a verdade, o saber do que se oculta aos olhos profanos. Esse bastão é o símbolo da sabedoria dionisíaca, da sabedoria dos grandes iniciados (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.107).

O presente que Zaratustra recebeu dos discípulos simboliza um novo ciclo na vida do mestre, o ciclo da autoridade instituída que o possibilita pastorear com maior precisão o devir do espírito humano.

Prestes a retomar o caminho de sua solidão, Zaratustra discursa aos seus discípulos:

Nosso caminho segue para cima [...]. Nosso espírito voa para cima; assim é o símbolo de nosso corpo, o símbolo de uma elevação. Os símbolos dessas elevações são os nomes das virtudes. Assim atravessa o corpo a história,

lutando e elevando-se [...]. Meus irmãos, estais atentos às horas, sejam quais forem em que vosso espírito quer falar em símbolos: então esta é a hora em que nasce a vossa virtude. Então é quando vosso corpo se eleva acima de si mesmo, e ressuscita. Sua alegria arrebatava o espírito que se torna criador; ele aprecia e ama, e prodiga seus bens e todas as coisas [...]. Quando vos elevais acima do louvor e da censura [...], então é nessa hora, que nasce a vossa virtude. Quando desdenhais o que é agradável, a cama branda, e quando podeis repousar bem afastados da moleza, então é esta a hora em que nasce a vossa virtude [...]. Verdadeiramente, é um novo bem e mal! Verdadeiramente é novo murmúrio profundo, e a voz de uma nova fonte! Força é nessa nova virtude; é um pensamento dominador, que envolve uma alma sagaz: um sol dourado, e, em torno dele, a serpente do conhecimento (NIETZSCHE, 2014, p. 109).

O mestre da solidão retribui o presente que recebeu dos discípulos com um elevado discurso. Conectados à virtude dadivosa do mestre, os discípulos são iniciados no caminho da elevação, do autoconhecimento.

No segundo tópico da passagem *Da virtude dadivosa*, nomeado por nós de *A fidelidade à terra*, acontece que Zaratustra, depois de proferir o seu primeiro discurso aos discípulos, permanece em silêncio por um instante e depois, olhando os discípulos com muito amor,

[...] prosseguiu falando deste modo, enquanto sua voz se havia transformado: ‘Meus irmãos, permaneço fiéis à terra com toda a força de vossa virtude! Sirvam ao sentido da terra o vosso amor dadivoso e vosso conhecimento. A tanto vos rogo e a tanto vos conjuro [...]. Que vossa inteligência e vossa virtude sirvam ao sentimento da terra, meus irmãos, e o valor de todas as coisas será renovado por vós. Para tanto, deveis ser combatentes! Para tanto deveis ser criadores! [...] Há mil caminhos que nunca foram palmilhados, mil fontes de saúde e mil terras ocultas da vida. Ainda não se descobriram nem se esgotaram o homem nem a terra dos homens. Vigiai e escutai, solitários! Sopros de adejos misteriosos vêm do fundo do porvir, e para ouvidos agudos chega uma boa mensagem. Solitários de hoje, vós que viveis afastados, sereis um povo algum dia. Vós, que haveis escolhido a vós mesmos, formareis um dia um povo eleito, e dele há de nascer o Além-Homem. Na verdade, a terra se fará algum dia um lugar salutar. E já a envolve um perfume novo, um eflúvio de saúde, e uma nova esperança’ (NIETZSCHE, 2014, p.111).

A fidelidade à terra é o caminho para mantê-la saudável, e ser fiel à ela é o ensinamento fundamental que Zaratustra transmite aos solitários. O mestre convoca os discípulos a combaterem “[...] a insanidade, a falta de sentido” (NIETZSCHE, 2014, p.110). A esperança de Zaratustra é de que um dia, a terra será povoada pelos eleitos, ou seja, por homens que querem a elevação, em outras palavras, por homens capazes de fazer nascer o Além-Homem. Contudo, a via de atualização dessa esperança está na ativa capacidade do

solitário em cultivar a terra, que por natureza tende a unir-se ao céu. Zaratustra ensina aos discípulos que a solidão é o caminho para tornar a terra fecunda, pois é da solidão que podem nascer as melhores sementes.

O terceiro e último tópico da passagem que encerra a primeira parte de *Assim Falava Zaratustra*, nomeamos de: *Da caminhada solitária ao Além-Homem*. Neste tópico, assim como na transição do primeiro para o segundo tópico, Zaratustra também fica por um tempo em silêncio e, na sequência, com o bastão na mão, começa a falar com os discípulos, e, assim como antes, sua voz havia novamente se transformado; ou seja, a passagem *Da virtude dadivosa* salienta a transformação de Zaratustra. Perplexo, ele diz aos discípulos que agora ele segue sozinho e orienta-os a também trilharem o caminho da solidão, pois assim ele o quer. Em outras palavras, prevalece o querer (autoridade) do mestre sobre o querer (obediência) dos discípulos. Com cada discípulo exercitando-se a si mesmo na solidão, Zaratustra não se torna um ídolo/estátua, e, assim, o caminho para o Além-Homem mantém-se saudável. Para isso, o mestre aconselha: “Cuidai-vos de que não vos esmague uma estátua! [...] Agora vos mando que me percais e que encontreis a vós mesmos; e só quando todos me tenham renegado voltareis para vós” (NIETZSCHE, 2014, P.112).

A despedida de Zaratustra aponta para a necessidade de que todos, tanto o mestre quanto os discípulos, precisam passar um tempo na solidão. Zaratustra transmitiu seu ensinamento com todo amor aos homens da cidade *A Vaca de Variadas Cores*, deixando para eles um presente: a semente da solidão.

O intuito do mestre, que se põe na condição de pastor, é deixar o tempo curar e nutrir seus discípulos, que são suas ovelhas, e, com o passar dos anos, reencontrá-las e ter por elas um outro amor, como ele mesmo diz:

Na verdade, meus irmãos, eu buscarei então com outros olhos as minhas ovelhas desgarradas; eu vos amarei então com outro amor. E um dia deveis ser meus amigos e filho de uma só esperança, então quero estar ao vosso lado [...] para festejar convosco o Grande Meio-dia. E será o Grande Meio-dia, quando o homem esteja à metade de seu trajeto, entre a besta e o Além-Homem, e celebrará como sua esperança suprema o caminho para o crepúsculo: porque será o caminho para um novo amanhecer. Então, no momento de perecer, ele se bendirá a si mesmo, a fim de passar para o outro lado, e o sol de seu conhecimento estará no Meio-dia. Todos os deuses morreram; agora queremos que viva o Além-Homem! Tal será um dia, ao chegar o Grande Meio-dia, o nosso último querer!’ Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p.112).

A solidão necessária ao mestre e aos discípulos configura o tempo da germinação, importante para que os discípulos tornem-se frutos maduros e o mestre conserve em si a altiva sabedoria. Zaratustra sabe o poder transfigurador que tem a solidão, por isso diz aos seus discípulos: ‘Ide, cada um de vós, para a sua solidão’. Passado o tempo de estar só, Zaratustra sabe que reencontrará seus discípulos, também chamados por ele de filhos de uma só esperança, pois o poder formativo da solidão une os olhares, convergindo-os para o mesmo amor, para o alto, para o altivo sentido da vida⁹².

3.4 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRAS: SEGUNDA PARTE

A segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, assim como a primeira, é constituída de vinte e dois discursos. Esta parte inicia com uma citação que recupera o final do último discurso da primeira parte da obra: “[...] e só quando me tenham renegado, voltarei para vós. Na verdade, meus irmãos, eu buscarei então com outros olhos as minhas ovelhas desgarradas; eu vos amarei então com outro amor.” (NIETZSCHE, 2014, p. 113). Tal citação resgata a importância que Nietzsche dá ao processo de maturidade dos discípulos e também do mestre. É no distanciamento entre eles que, com o passar dos anos, no exercício da solidão, discípulo e mestre poderão novamente caminhar lado a lado, e mais, o discípulo poderá, ainda, superar o mestre. A maturidade dos discípulos renovará o amor do mestre em relação a eles, um amor que espera alegremente por uma nova superação.

Nesta parte, Zaratustra anuncia o seu retorno para o vale. Ele está renovado, inebriado de sua solidão (o seu alimento regenerador) e desce da montanha em direção à Ilha Bem-Aventurada. No entanto, o mestre da solidão (Zaratustra) desce mudado, como se fosse uma tempestade.

Os discursos da segunda parte, aos poucos, vão se tornando profundamente poéticos e repletos de sentidos figurados e simbólicos, principalmente a partir do nono discurso, *Noturno*.

A partir de um profundo e contínuo autoexame, o mestre da solidão luta para afastar seus inimigos: os rebaixadores da vida, os ressentidos ou os espíritos pesados, a fim de

⁹² Ao final da obra, Zaratustra sente a chegada de seus filhos, eles estão mudados, maduros, atravessaram a solidão e se aproximam da sabedoria do mestre que parece irradiar uma força leonina, “Símbolo do poder, da majestade, da independência, do querer dionisíaco, que leva a vitória” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p. 39). É com eles, depois de passados anos, que Zaratustra, ao que tudo indica, celebrará o Grande Meio-dia que simboliza, no entender de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.112), a luz divina que impulsiona o devir humano, o Grande Meio-dia também simboliza “a vitória de Zaratustra [...], a iluminação total, a epifania”.

purificar-se e preparar a possibilidade do Além-Homem, intensificando a si mesmo e o seu ensinamento. O protagonista esforça-se para separar o joio do trigo.

Ademais, nesta segunda parte, aparecem conflitos e tensões no próprio Zaratustra, o que faz salientar o peso da solidão no seu processo de formação. Na passagem de *O profeta*, por exemplo, Zaratustra sucumbe a uma passividade niilista e padece de uma morte espiritual, porém, com auxílio de seus discípulos, ele recupera a sua saúde. Esta cena mostra a importância de amigos/discípulos para que o mestre possa recuperar o ânimo e o sentido ativo da vida. Outro conflito que o mestre da solidão enfrenta, ocorre no intenso diálogo com os ‘sem voz’ (uma vontade superior que habita em Zaratustra), na última passagem desta parte, *A hora mais silenciosa*, em que os ‘sem voz’ exortam Zaratustra, a contragosto, a retornar para sua solidão a fim de novamente amadurecer e poder, de fato, dar seus frutos.

Para analisarmos mais detalhadamente a importância da solidão na formação humana, nesta segunda parte, selecionamos seis passagens: a primeira – *O menino do espelho*; a nona – *Noturno*; a décima e a décima primeira – *Canção para dançar* e *Canção sepulcral*; a décima nona – *O profeta*; a vigésima segunda – *A hora mais silenciosa*.

3.4.1 O papel da solidão em *O menino do espelho*

A passagem, *O menino do espelho*, narra que, logo após a despedida dos discípulos na cidade *Da Vaca das Variadas Cores*, “Zaratustra voltou à montanha e à solidão de sua caverna, afastando-se dos homens; esperando como o semeador que atirou a semente” (NIETZSCHE, 2014, p.115). Ou seja, Zaratustra transita de sua atividade quaternária (um trabalho na superfície, no mundo manifesto), realizada no vale, na cidade dos homens, para a sua atividade ternária (dinamismo moral e espiritual, um trabalho contemplativo), nas alturas da montanha e no aconchego de sua caverna que simboliza, conforme entende Mircea Eliade, o “Arquétipo do útero materno”, é o lugar “[...] de renascimento e de iniciação” (CHEVALIER; GHEERBRANT, p. 2018, p.212).

Na cidade que tanto amou, Zaratustra encontrou amigos e para eles doou as gotas douradas de sua solidão, da qual ele próprio havia se alimentado por dez anos. Para cumprir o seu plano de ensino, ele retorna à montanha após iniciar os discípulos nas alturas do espírito. Este é o objetivo de Zaratustra desde o início da obra: presentear os homens com sementes de sabedoria e esperar que eles próprios às coloquem para germinar, dedicando-se a cultivá-las, para, então, trazê-las ao nascimento, à vida.

Despedir-se de seus discípulos, de sua atividade quaternária, para ativar novamente em si o modo ternário de formação, não foi fácil para Zaratustra,

[...] sua alma se encheu de impaciência e de desejo pelo que amava, porque ainda tinha muitas coisas para dar-lhes. E eis que é o mais difícil: por amor fechar a mão aberta e conservar o pudor ao dar. Assim transcorreram para o solitário meses e anos; mas a sabedoria crescia e fazia padecer de sua plenitude (NIETZSCHE, 2014, p.115).

Ausentar-se por um tempo da tarefa de doar presentes aos seus discípulos é fundamental tanto para a formação do mestre quanto para os discípulos. Estes aprendem a estimar o seu próprio desenvolvimento e o mestre, em sua montanha, volta a alimentar-se da solidão, purificando o seu olhar para a cidade dos homens.

Depois de passados alguns anos, revigorando a si mesmo nas alturas do espírito, o mestre da solidão tem um sonho que o fez despertar antes do amanhecer, e

[...] finalmente disse ao seu coração: – Por que, quando sonhava, assustei-me tanto que despertei? Não se aproximou de mim uma criança que levava um espelho? – Zaratustra! – disse-me a criança, olha-te no espelho! ‘Mas quando olhei no espelho, lancei um grito, e deu-me um baque o coração: porque não era a mim a quem vi, mas a carantonha sarcástica de um demônio. Na verdade, compreendo de sobra o significado e a advertência do sonho: minha doutrina está em perigo; o joio quer intitular-se trigo. Meus inimigos tornaram-se poderosos, e desfiguraram a imagem de minha doutrina, e, de tal modo, que meus preferidos se envergonharam dos presentes que lhes dei. Perdi os meus amigos! Chegou a hora de buscar os que perdi!’ (NIETZSCHE, 2018, p.115).

Com a solidão recomposta, Zaratustra tem uma visão por meio de um sonho macabro, mostrando que seu ensinamento, outrora dado aos seus discípulos, está em risco nas cidades. Tudo o que ele ensinou está sendo corrompido por meio de estratégias de seus inimigos: os espíritos pesados, as tarântulas, as moscas venenosas, o último homem, os ressentidos, os isolados, os gregários. Todavia, pior do que a corrupção de seu ensinamento, os seus discípulos estão com vergonha de permanecerem fiéis às suas instruções, eles estão com vergonha do presente que receberam do mestre. Essa visão é uma confirmação da realidade, o que faz Zaratustra sobressaltar “não como quem tem medo e perde o alento, mas como um visionário possuído do espírito” (NIETZSCHE, 2014, p.115), seu intuito é o de descer ao vale e separar o joio do trigo, salvando a sua doutrina. Diante do desafio, o visionário Zaratustra diz:

Não estou transformado? Não veio até mim a felicidade como uma tempestade? [...] Posso voltar a baixar ao lado dos meus amigos e também de meus inimigos! Zaratustra pode voltar a falar e a dar, e a fazer o bem àqueles que ama! Meu paciente amor se desborda em torrentes, precipitando-se desde o levante ao poente. Do alto dos montes silenciosos e das borrascas da dor, minha alma se retira gemendo para os vales. Por muito tempo, consumi-me de desejos, olhos perdidos na distância. Por muito tempo, a solidão me possuiu; agora esqueci de me calar. Todo me tornei como boca e ronco de um rio que salta de elevados penhascos: quero precipitar minhas palavras aos vales. E que o rio de meu amor corra pelo inflanqueável! Como um rio não encontraria afinal o caminho para o mar? Um lago há, sem dúvida, em mim, um lago solitário que se basta a si próprio; mas o meu rio de amor arrasta-o consigo-o para o mar [...]. Quero passar por vastos mares como uma exclamação ou um grito de alegria, até encontrar as ilhas bem-aventuradas, onde moram os meus amigos...E, entre eles, meu inimigos! Como amo agora a quantos posso falar! Meus inimigos também formam parte de minha ventura. E quando quero montar em meu mais fogoso cavalo, nada ajuda melhor aos meus pés que a minha lança. Sempre está pronta a servir-me a lança que lanço contra meus inimigos. Como agradeço aos meus inimigos poder lançá-la de novo! É muito grande a tensão de minha nuvem: entre os risos e os relâmpagos, quero lançar granizos às profundidades [...]. Verdadeiramente minha felicidade e minha liberdade sobrevêm como tempestades! Mas é mister que meus inimigos acreditem que o malignos se desencadeia sobre suas cabeças. Também a voz, meus amigos, vos espantará minha selvagem sabedoria e talvez voz entregueis à fuga como os meus inimigos. Ah! Saiba eu tornar a atrair-vos com flautas pastoris! Aprenda a rugir com minha ternura minha leonina sabedoria! [...] Minha selvagem sabedoria foi fecundada nos montes solitários; sobre as duas pedras partiu o mais jovem de seus filhos. Agora corre louca pelo deserto árido, e busca sem cessar as suaves alfombras, a minha cara e selvagem sabedoria. Sobre a suave alfombra de vossos corações, meus amigos...sobre as duras pedras partiu o mais jovem de seus filhos.’ Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p.116, 117).

A visão do demônio travestido de Zaratustra e dos joios entre os trigos transfigurou o ímpeto do mestre da solidão. A sua felicidade tornou-se tempestade e é com ela que Zaratustra quer novamente descer ao vale para retirar os fungos que brotaram em sua plantação. A tempestade é o “Símbolo teofânico manifestando a temível onipotência de Deus [...] é uma manifestação da cólera divina, e, às vezes, um castigo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.874). Além disso, “A tempestade, como tudo o que sucede ou desce do céu, tem caráter sagrado” (CIRLOT, 2005, p.556). Ou seja, Zaratustra, desce de sua montanha, tomado de uma ira sagrada, com o objetivo preciso de fazer retornar ao solo natural a força do Além-Homem. A solidão preparou Zaratustra para encarar todo e qualquer desafio que busca impedir a finalidade de seu ensinamento, ela não permite que ele perca de vista o que é o mais importante, pois possibilitou que nele fluísse “uma nascente com certeza

perene” (NIETZSCHE, 2008, p.85) e, tomado dessa certeza, Zaratustra confessa: “a solidão me possuiu” (NIETZSCHE, 2014, p.115).

A força tempestuosa de Zaratustra tem o propósito de “[...] fazer o bem àqueles que [ele] ama” (NIETZSCHE, 2014, P.116) e, sobretudo, tal como o Bom Pastor, resgatar as “suas ovelhas desgarradas” (2014, p.113). Na missão de mestre/professor, Zaratustra não titubeia, não tem medo de ensinar e conduzir seus discípulos ao caminho verdadeiro (que leva à maturidade de si), tampouco tem medo de aguçar o espírito de seus alunos para a direção do conhecimento. Na sua missão, que tem como propósito pastorear as almas para o cume da montanha, o mestre da solidão sustenta as mãos de seus discípulos conduzindo-as para o prazer de, verdadeiramente, conhecer.

3.4.2 O papel da solidão em *Noturno*

A passagem *Noturno* estabelece, como ressaltado por Nietzsche (2008, p.87), em *Ecce Homo*, e bem lembrado por Mário Ferreira dos Santos em suas notas de tradução de *Assim falava Zaratustra*, um diálogo entre a personagem Zaratustra e o próprio Nietzsche, que passou a sua vida à busca de almas amigas, com as quais pudesse compartilhar a intimidade de sua alegre solidão, mas raramente as encontrou.

O filósofo alemão e a sua personagem, movidos pelos sons do ditirambo, são agraciados pela força simbólica de Dionísio, “pela abundância de luz e poder, por sua natureza solar” (NIETZSCHE, 2008, p.86). O lamento de Nietzsche, e também de Zaratustra, sobre não ter com quem compartilhar a luz de sua solidão é o símbolo de “o Canto noturno”.

Vale dizer que a lamentação é “ao mesmo tempo, uma queixa e uma prece” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.534). A queixa de Zaratustra, e também a de Nietzsche, é a de que ele não sabe o que fazer com o seu amor, pois não há quem o queira receber. E da própria queixa nasce a sua mais elevada prece, onde o mestre da solidão espera por doces corações que saibam sorrir juntamente com ele, que saibam e queiram olhar para a mesma direção: para o Além-Homem, o transfigurador da existência; para o sentido mais elevado da vida.

A grande lamentação de Nietzsche, e que repercute na lamentação de Zaratustra, está sintetizada nas palavras de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.148):

Só, sempre só, vivendo a sua solidão como seu último recurso, até a última gota, saciado de saber e esfomeado de dar, sem encontrar quem o quisesse

receber, ansioso de dar presentes às mancheias, cheio de um amor que não encontra receptáculo, ele sente que vive o drama dionisíaco do eterno amante em busca de Ariadna. É o Dionísio disperso, que só o amor poderá reunir. Dionísio, quando só, é ele, porque, deus do devir é múltiplo. Nele encarna-se apenas a sua solidão, sua exuberante solidão cheia de luz, com sede de trevas, com sede do contrário, onde possa depositar o seu amor. Todo esse noturno é um grande lamento que exige vejamo-la através da simbólica dionisíaca, mas como uma simbólica também da alma do próprio Nietzsche.

Em Nietzsche e Zaratustra a solidão está repleta de luz, que busca incansavelmente um receptáculo para iluminá-lo. Assim lamenta Zaratustra:

Eu sou luz: ai, porque não sou trevas! Mas minha solidão consiste em estar envolta de luz. Ai, por que não sou sombras e trevas? Como aplacaria a minha sede nos seios da luz. [...] vivo encerrado em minha própria luz, reabsorvendo as chamas que jorram de mim. Minha pobreza é que minha mão nunca cansa de dar [...] Ó solidão dos que dão! Ó silencio de tudo o que luz [...]. É noite. Eis que se eleva mais alto a voz de todas as fontes fervilhantes. E minha alma é também uma fonte fervilhante. É noite. Eis que se despertam todas as canções dos amorosos. E minha alma é também o canto de um amante'. Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p.146-147).

Este canto de lamento mostra o peso de ser continuamente luz, o peso de viver a intimidade de sua solidão. Ao conversar consigo mesmo, nas profundezas da noite, e perceber a si mesmo como uma contínua fonte de luz, Zaratustra toma consciência do tamanho de sua solidão, quanto ele tem para dar e quantas almas que negam ou desdenham o seu presente.

Vale dizer que a simbólica da noite, na qual Zaratustra está imerso, mexe com a estrutura psicológica da personagem e que, sobretudo, “[...] convém à purificação do intelecto, [...] à purificação da memória, [...] à purificação dos desejos e afetos sensíveis, até mesmo das aspirações mais elevadas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.640). Em outras palavras, o lamento contido em *Noturno* é a intensificação de Zaratustra. Ele, o mestre da solidão, reconhece a dor de ser quem ele é (o solitário anunciador do Além-Homem), mas, sobretudo, a beleza fatídica (e solitária) de ser um eterno amante dos homens, com ou sem o reconhecimento deles. Este autoconhecimento de Zaratustra só é possível porque ele decidiu enfrentar o caminho do criador, ou seja, o caminho da solidão.

3.4.3 O papel da solidão em *Canção para dançar* e *Canto sepulcral*

Na passagem, *Canção para dançar*, Zaratustra continua transbordando a sua solidão, e sem encontrar pessoas que a queiram receber, a personagem ergue o tom de sua lamentação iniciada na passagem anterior, *Noturno*, e a transfigura em uma exaltação da vida e da sabedoria. Nas palavras de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.151), *Canção para dançar*, é,

Sem dúvida, [...] um dos mais belos cantos de Zaratustra e profundamente expressivo da grande solidão e do profundo amor de Nietzsche, que não encontrava quem o quisesse receber. É toda uma autobiografia sentimental, de uma elevação nietzschiana, em que a própria fraqueza se exalta num gesto eloquente e heroico, ante o que, para muitos, serviria apenas para lamentações infundáveis e monótonas.

Mais uma vez Zaratustra está unido à solidão de Nietzsche. A lamentação de Zaratustra é transfigurada em exaltação à vida, revelando os traços autobiográficos do filósofo alemão.

O querer de Zaratustra “[...] avança em silêncio, imutável ao longo dos anos” (NIETZSCHE, 2014, p.155), pois está ancorado nos “[...] instantes divinos” (2014, p.152). É deste querer imutável que parece tratar a passagem *Canção para dançar*.

Uma tarde, atravessava Zaratustra a floresta, como seus discípulos e, como procuravam uma fonte, eis que chegou a um verde prado, rodeado de árvores e de arbustos. Algumas jovens dançavam entre eles. Quando reconheceram Zaratustra, cessaram de dançar; mas Zaratustra aproximou-se delas, e com um ar amigável disse estas palavras: ‘Não deixeis de dançar, encantadoras jovens. Não é um desmancha prazeres, de olhar mau, que vem até vós, não é o inimigo das jovens. Eu sou o advogado de Deus junto ao diabo. O diabo é o espírito do Pesadume. Como poderia eu, jovens criaturas, ser inimigo de vossas danças divinas ou de vossos pés de jovens, de graciosos tornozelos? Certamente estou numa floresta de árvores sombrias e de trevas; mas os que não têm medo de minha sombra descobrirão roseiras entre os meus ciprestes. E lá também encontrarão o pequeno deus que as jovens preferem; ele repousa ao lado da fonte [...]. Ele vai certamente gritar e chorar; mas mesmo quando ele chora, ele faz rir. E será com lágrimas nos olhos que ele vos irá pedir que danceis; e eu acompanharei esta dança com um canção (NIETZSCHE, 2014, p.149).

Recordamos que a floresta, como analisada anteriormente, é o lugar em que mora o velho santo, a primeira personagem a dialogar com Zaratustra, e simboliza o lugar de repouso para os homens santos, ou ainda o lugar para louvar a Deus (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018). Podemos interpretar que, nesta passagem, Zaratustra parece passar por uma espécie de transição da sua solidão, pois se anteriormente, em plena juventude, tal como as jovens da

floresta de *Canção para dançar*, dançava como um deus, agora, que os anos lhe alcançaram o corpo, a personagem canta na floresta, tal como o velho santo do *Prólogo*, e assim eleva as suas forças e rejuvenesce a sua alma.

Na floresta, Zaratustra busca uma fonte para repousar e esta simboliza o “[...] manancial que brota no meio do jardim [...]. No constante dizer da tradição, a fonte da juventude nasce ao pé de uma árvore. Em virtude de suas águas sempre cambiantes, a fonte simboliza, não a imortalidade, mas sim um perpétuo rejuvenescimento (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.443).

O cenário de *Canção para dançar* forma, com a próxima passagem da obra, *Canto sepulcral*, uma força rejuvenescedora, o que faz Zaratustra chamar a juventude de “Olhares de amor, instantes divinos” (2014, p.152).

Para Mário Ferreira, Nietzsche compôs uma trilogia autobiográfica da solidão ao articular as passagens *Noturno*, *Canto para dançar* e *Canto sepulcral*. Como vimos, Zaratustra inicia seu pesado lamento do ‘estar só’ em *Noturno* e, na sequência, nas passagens *Canto para dançar* e *Canto sepulcral*, a solidão, em tom de lamento e prece, é elevada ao mesmo tempo em que o espírito de Zaratustra é renovado, ou seja, rejuvenescido. A solidão, nestas duas últimas passagens, é reabastecida pela força simbólica da fonte que recupera o sentido revigorante existente na natureza da jovialidade.

Na passagem *Canção para dançar*, Zaratustra canta enquanto a beleza das jovens é dançada; na passagem seguinte, *Canto sepulcral*, Zaratustra recorda, ao falar consigo mesmo, da alta esperança que a sua solidão plantou em seu coração quando ele ainda era jovem, e lamenta ao perceber-se distante dela:

Ó imagens e visões de minha juventude! Olhares de amor, instantes divinos! Como vos desvanecestes! Penso hoje em vós como mortos bem-amados! Vós exalais para mim um suave perfume, [...], um perfume que entenece o coração, e mareja-me os olhos de lágrimas. Na verdade, comove e entenece o coração do navegador solitário. Sou ainda o mais rico e o mais digno de inveja, eu, de todos o mais solitário. Pois vos possuí, e vós ainda me possuí. Que outro foi mais acumulado de maçãs vermelhas caídas da árvore? [...] ‘Todos os dias me serão sagrados’ – assim falava outrora minha jovem sabedoria, e certamente é bem essa a linguagem de uma alegre sabedoria. Mas, então, meus inimigos, vós me roubastes as minhas noites, vós me vendestes ao tormento e à insônia; para onde fugiu essa alegre essa alegre sabedoria? [...] Na verdade, foi sempre assim que agiste; vós sujastes o meu mel mais doce e o zelo de minhas melhores abelhas [...]. E o dia em que desejei dançar como jamais houvera dançado, e além de todos os céus, vós persuadistes o meu cantor preferido. E ele cantou uma melodia terrível e lúgubre; ah! Ela me roncou aos ouvidos como um corne rouco. Cantor assassino [...]! Eu me preparava para a mais bela das danças, quando teus

acentos vieram matar meus ímpetos. Não posso expressar senão pela dança as parábolas das verdades supremas, e agora minha mais sublime parábola ficou inexpressada em meus membros. Inexpressada, não liberada, minha suprema esperança permaneceu prisioneira. Eu vi desvanecerem-se todas as visões que haviam consolado a minha juventude. Como pude suportá-lo? Como pude resignar-me ante tais feridas e triunfar delas? Como minha alma pode ressuscitar do fundo desses túmulos? Certamente, trago em mim uma força invulnerável, incoercível, capaz de fazer estalar os rochedos; é o meu querer. Ele avança em silêncio, imutável ao longo dos anos [...]. Tu sobreviveste, pois, sempre semelhante a ti mesmo, paciente querer, espírito paciente. Sempre pudeste emergir de novo dos túmulos [...]; sob os traços da juventude e da vida, tu vens cheio de esperança [...]. Saúdo-te, meu querer. Pois só onde há túmulos, há ressurreições'. Assim falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2014, p. 152, 153, 154, 155).

Como bem observado por Mário Ferreira dos Santos, *Canção para dançar* tem seu complemento neste canto que acabamos de citar, *Canto sepulcral*, entendido pelo filósofo brasileiro como o “[...] momento culminante da sublime poemática de Nietzsche” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.151). Este canto, em que é desdobrada a lamentação solitária da personagem, intensifica a ação de Zaratustra no canto anterior, *Canção para dançar*, pois em *Canto sepulcral*, Zaratustra se recorda de sua elevada juventude que era engrandecida pelos “instantes divinos” que ‘dançavam’ nele, instantes de terno amor que nele habitavam. Ele recorda que o jovem, naturalmente tomado por seu querer impetuoso, que se une ao ‘querer imutável’ (Deus), dança no palco das “verdades supremas” (NIETZSCHE, 2014, p.154)⁹³. No entanto, o inimigo da fortaleza juvenil, que odeia a elevação contida em tais verdades, faz de tudo para frear a esperança que move a força do jovem, por isso que no canto anterior, *Canção para dançar*, Zaratustra (que, ao que tudo indica, não está tão moço como outrora) não quer limitar a dança das jovens como fizeram os seus inimigos enquanto ele era jovem. Pelo contrário, Zaratustra quer tonificar a dança que rejuvenesce a alma do velho e que intensifica a esperança do jovem, por meio de seu canto elevado, “[...] um canto que afaste o espírito do Pesadume” (2014, p.149), ou ainda, um canto que advoga para Deus. A beleza da passagem, *Canção para dançar*, é que Zaratustra quer conectar a solidão jovial simbolizada pela dança que significa “[...] processo, devir ou transcurso [...] símbolo do ato da criação” (CIRLOT, 2005, p.199), com a solidão do homem velho, mas que mantém o seu espírito

⁹³ Quando Nietzsche (2014) faz referência ao ‘querer imutável’, é inevitável não recordarmos das palavras de Santo Agostinho (2017), em *Confissões*, quando, conversando com Deus, o santo o referencia como o elevadíssimo imutável: “Com efeito, como tu és absolutamente, só tu sabes o que és imutavelmente, sabes imutavelmente e queres imutavelmente; e tua essência imutável sabe e quer; e tua ciência é e quer imutavelmente; e tua vontade é e sabe imutavelmente [...]. Por isso a minha alma é para ti uma terra sem água, porque, se não pode iluminar a si mesma, também não pode saciar a si mesma. Com efeito, em ti está a fonte da vida, assim como na tua luz veremos a luz” (AGOSTINHO, 2017, p.382).

jovem, por meio dos cantos de louvor que pressupõem “[...] conhecimentos da visão de mundo” (LURKER, 2003, p.469).

É por isso que as passagens *Canção para dançar* e *Canto sepulcral* estão sintonizadas em uma mesma solidão. A primeira evoca a lembrança da segunda, em que uma juventude foi propositalmente desencorajada por ardilosos inimigos e, sabendo disso, Zaratustra faz o contrário com as jovens que dançam na floresta. Além do mais, Zaratustra sabe que, apesar do esforço de pessoas invejosas e vingativas em querer matar a força rejuvenescedora que há em cada homem, os ‘instantes divinos’ que habitam o querer da juventude são eternos e prontos para renascer continuamente, desde que o homem, na sua derradeira mutabilidade, continue amando-os e desejando-os.

A fonte na floresta, em que se encontram Zaratustra e seus discípulos, revela a potência da juventude que dança e que é eterna e imutável, pois é conduzida pelo querer criador. A simbólica da fonte rejuvenesce o espírito do solitário, favorecendo-lhe o ímpeto da vida e a instauração de sua sabedoria, revigorando-lhe a saúde da “[...] Memória, local sagrado do Saber” e possibilitando-lhe “[...] uma juventude sempre renovada, a longevidade [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.444, 446).

As jovens que, sem medo do ensinamento de Zaratustra, dançam ao redor dele, percebem que ele é o “advogado de Deus” (NIETZSCHE, 2014, p.149) e que, por entre a sua sombria solidão, há belas roseiras onde descansa um pequeno deus. Essa imagem que o solitário Zaratustra lança sobre si mesmo permite-nos interpretar simbolicamente o sentido de rosa que, famosa por sua beleza, sua forma e seu perfume significa “[...] ou a taça que recolhe o sangue de Cristo, ou a transfiguração das gotas desse sangue” (CHEVALIER; GHEERBRANT; 2018, p.788, 789). Isso nos desperta o interesse, pois Zaratustra afirma que por entre seus sombrios ciprestes há várias rosas, e nelas repousa um pequeno deus, pelo qual Zaratustra advoga. Pensando no contexto de *Canção para dançar* e articulando com a simbólica da roseira, o deus que repousa no interior de Zaratustra está em processo de transfiguração, do cansaço para a renovação das forças, uma vez que é também da competência simbólica da roseira a “[...] regeneração [...]. A roseira, [...] é a imagem do regenerado [...]. É este simbolismo da regeneração que faz com que, desde a Antiguidade, se coloquem rosas sobre as tumbas”. Talvez seja por isso, pelo apoio poético-filosófico que há na simbólica da roseira, que Nietzsche, por meio de seu Zaratustra, ao fazer dialogar as passagens *Canção para dançar* e *Canto sepulcral*, afirma: “[...] só onde há túmulos, há ressurreições” (NIETZSCHE, 2014, p.155).

Com a simbólica da roseira ativada no canto/louvor de Zaratustra, entendemos que ele clama pela força de seu jovem espírito, pois nele moram os ‘instantes divinos’ de *Canto sepulcral* e o ‘pequeno deus’ que repousa entre as rosas de *Canção para dançar*. Eis que Zaratustra, tomado de sua elevada solidão, velho de corpo e jovem de alma, a exemplo do velho santo do *Prólogo*, cantou para ver dançar o querer da juventude (ímpetuoso e, paradoxalmente, imutável). O seu canto confunde e mescla, propositalmente, a vida com a sabedoria. Em sua cantoria, ele demonstra por elas, a vida e a sabedoria, o seu amor, ao mesmo tempo em que elas são para ele insondáveis, e, no entanto, é neste abismo misterioso, que une vida e sabedoria, que Zaratustra entrega-se a si mesmo no seu derradeiro ‘estar só’, a fim de criar o percurso de seu ensinamento e dar forma ao seu pequeno deus (o altivo sentido da vida, o ensinamento do Além-Homem). Para elas, para a vida e para a sabedoria, Zaratustra lança profundas questões, tais como: “Por qual razão? Para que fim? Por que meio? Para onde ir? De que maneira? Não é loucura viver ainda?” (NIETZSCHE, 2014, p.151); e, com essas questões costurando as entrelinhas de seu ditirambo, Zaratustra canta o lamento de sua solidão. Ao término de seu canto, a juventude que dança segue o ímpeto que brota da fonte, e Zaratustra, o velho solitário, repousa com seus discípulos na floresta, ao lado da fonte. Ambos participam do mesmo ‘querer imutável’, mas, a mutabilidade do jovem escolhe dançar o tal querer, e o velho (renovado) canta e repousa em tal querer. Por fim, a Noite, mais uma vez, volta a interrogar Zaratustra em sua solidão, a fim de, continuamente, conduzir a sua alma ao eterno rejuvenescimento.

3.4.4 O papel da solidão em *O profeta*

Na passagem, *O profeta*, Zaratustra escuta uma lamentação amargurada de um profeta e entende que a profecia lamuriosa serve para a confusão que está passando a sua alma. Eis as palavras do profeta:

‘...e vi uma grande tristeza invadir os homens. Os melhores cansaram-se das suas obras. Expandiu-se uma doutrina, que trazia consigo uma crença: ‘Tudo é vão, tudo é igual, tudo passou!’ [...] É verdade que temos colhido; mas por que apodreceram e minguaram os nossos frutos? Que caiu da má lua na última noite. O nosso trabalho foi inútil: o nosso vinho tornou-se veneno: o mau-olhado queimou e amarelou nossos campos e nossos corações. Todos secamos; e se caísse fogo em cima de nós, as nossas cinzas voariam em pó. Sim, cansamos o próprio fogo. Todas as fontes secaram para nós, e o mar recuou. Todos os solos se querem abrir, mas os abismos não nos querem tragar! ‘Oh! Onde haverá ainda um mar onde possamos nos afogar? Assim ressoa a nossa lamentação através dos pântanos. Na verdade, estamos

demasiado fatigados para morrer: despertados, continuamos a viver, em abóbadas sepulcrais.’ (NIETZSCHE, 2014, p.183).

Desolado com as palavras do profeta, Zaratustra enfrenta o seu crepúsculo, que significa “[...] o fim de um ciclo, e, em consequência, a preparação de outro [...]. O crepúsculo é a imagem espaço-temporal: o instante suspenso” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.300), ou seja, a personagem passa por um momento de suspensão de valores, por um breve momento de morte, e, nesse “instante suspenso”, Zaratustra marcha em direção à nova aurora. No entanto, para ver brilhar a luz do novo dia, a personagem enfrenta, como recomenda a simbólica do crepúsculo, “transformações tenebrosas”, ela própria, a personagem, confessa o seu tormento aos seus discípulos: “Como poderei salvar até o amanhecer a minha luz? Como farei para não se afogar a minha luz nessa tristeza? Ela se destina a iluminar mundos longínquos e noites mais longínquas ainda!” (NIETZSCHE, 2014, p.184).

Tomado dessa preocupação, e na companhia de seus discípulos, “Zaratustra começou a vaguear de uma para outra parte, e durante três dias não comeu nem bebeu, nem descansou, e perdeu a palavra. Por fim caiu num profundo sono” (NIETZSCHE, 2014, p.184). Na hora de seu crepúsculo, a amizade de seus discípulos foi fundamental, eles “[...] velaram-no durante as longas noites e aguardaram, inquietos, que ele despertasse e se curasse da tristeza” (2014, p.184).

O sonho assombroso de Zaratustra encheu a personagem de enigmas. Sonhou que renunciara à vida e que havia se convertido em vigilante de túmulos. Ele respirava uma “atmosfera de eternidades reduzidas a pó” (NIETZSCHE, 2014, p.184), e tinha a sua alma sufocada de pó. No seu sonho havia três companheiras: a meia-noite, a solidão e a morte. Em termos simbólicos a meia-noite representa “[...] o ciclo do devir, no qual se realiza a forma perfeita do Divino. É o momento final da procissão do regresso” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.187). Ao lado de suas companheiras, meia-noite, solidão e morte, Zaratustra carregava uma chave que abriria uma porta nada flexível, e quando foi aberta, escaparam lúgubres sons, além de despertar uma ave que soltou gritos repugnantes. O que mais espantou e oprimiu o coração do protagonista neste sonho, como ele mesmo diz aos discípulos, foi:

[...] o silêncio que se formava logo que esse grito calava, e eu tornava a me ver só, no meio daquele silêncio tenebroso. Assim, por mim passou o tempo, lentamente [...]. Mas, eis que sucedeu o que me despertou: três vezes soaram pancadas na porta como trovões, [...] aproximei-me da porta. – Alpa – exclamei. – Quem leva tua cinza para a montanha? [...] empurrei a porta [...] Então um vento uivante, sibilante, estridente, cortante abriu subitamente os

batentes e lançou sobre mim um negro ataúde. E silvando e rugindo, em gritos agudos, o ataúde despedaçou-se a vomitar mil gargalhadas sinistras. E vi mil rostos de crianças, de anjos, de corujas, de loucos e de borboletas do tamanho de crianças, que riam, zombavam e me injuriavam. Apavorado, tombei sobre a terra, e lancei um grito de terror como jamais havia lançado. O meu próprio grito despertou-me, e tornei a mim (NIETZSCHE, 2014, P.184-185).

Depois que despertou, o sonho tornou-se para Zaratustra um enigma e ele estava incomodado com isso, porém, seu discípulo mais querido tomou-o pela mão e pôs-se a interpretar o sonho do mestre, dizendo-lhe que a sua própria vida, a de Zaratustra, explica o sonho, pois o vento que uivava no sonho e o riso que nele transbordava simboliza, no entender do discípulo, o ímpeto do mestre capaz de despertar todos aqueles que ficam a guardar sepulcros. O sonho despertou o próprio Zaratustra para tornar-se livre e ser quem ele é, e, com o mestre despertado, todos aqueles que escutarem suas palavras tempestuosas podem também, por meio da contínua superação de si, colocarem-se à disposição do destino. Este sonho simbólico de Zaratustra significa, para a análise de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.188),

[..] um instante místico de silêncio e de solidão, em que o ser está só consigo mesmo, porque o ser, em si mesmo, é o grande e único solitário. Agônico silêncio, símbolo do estado de agonia do Ser que deixa de ser para penetrar no Ser e de onde surgirá outro ser. Agonia do devir, que o vive em cada instante, nas passagens dos diversos modos de ser, do potencial para o atual, mas que nas procissões não de coincidir, naquele último instante da emanação, que coincide com o último retorno, isto é da procissão de ida e da procissão de volta, círculo eterno da agonia do Ser, eterno sempre, no seu fluxo e refluxo eterno do devir [...].

O sonho simboliza o enfrentamento crepuscular de Zaratustra, onde ele deixa de ser para novamente Ser. Ele supera o niilismo para regressar a si mesmo. Atravessar as trevas, para alcançar a luz do novo amanhecer, como fez Zaratustra, é uma prática mística que, como bem notou Mário Ferreira dos Santos (IN: Nietzsche, 2014, p.188), podemos encontrar “[...] em muitos neoplatônicos, neoplatônicos-pitagorizantes, e sobretudo em Plotino”.

Essa prática mística, pela qual passou Zaratustra, assemelha-se ao processo de conversão de Santo Agostinho. O santo de Hipona, que recebeu influência do neoplatonismo, sobretudo de Plotino, aos dezenove anos de idade, entrou em contato com a obra *Hortensius* de Cícero, e, a partir desse contato, imergiu em um processo de via crepuscular, buscando incansavelmente o Deus que murmurava em seu interior e, aos trinta e dois anos, sofreu

profundamente o impacto de sua transfiguração (e conversão), tal como (porém, em aspectos diferentes) ocorreu com Zaratustra em *O profeta*.

Agostinho (2017), assim como Zaratustra, aturdiu-se, ele não enfrentou seu crepúsculo em um sonho simbólico como a personagem nietzschiana, mas, sobretudo, depois de ouvir a voz de Deus chamando-o para ele se tornar quem ele é. Por muito tempo, o santo de Hipona despistou a voz interior que falava com ele. Ela o chamava para que assumisse a si mesmo, mas ele sempre procrastinava, até o dia em que escuta: “Ó tu, que dormes, desperta e levanta-te de entre os mortos, que Cristo o iluminará” (2017, p.204). A princípio, quando Agostinho começou a escutar essa estridente voz que lhe instigava o ânimo, tal como Zaratustra, ele ficou desorientado, preocupado, vagando de um lado para o outro, e, também, como o mestre da solidão, Agostinho estava acompanhado de um amigo, o Alípio, ou seja, mais uma vez certificamos que, no tempo do crepúsculo de um homem, a amizade é o amparo indispensável ao solitário. Nestas horas, em que a voz interior movia Agostinho, ele se desesperava, como ele mesmo diz: “Via e me horrorizava, e não havia para onde fugir de mim mesmo [...]. Assim eu me roía por dentro, e era violentamente perturbado [...]” (2017, 208). Com o amigo ao seu lado, e com uma “rixa violenta” (2017, p.201) em sua morada interior, escolheu um canto para ficar sozinho:

Havia um pequeno jardim na casa [...]. O tumulto de meu peito me levou até lá, onde ninguém atrapalharia a luta impetuosa que eu engajara comigo mesmo [...]: delirava para ser salvo, e morria para viver [...]. Saí então para o jardim, e Alípio, um passo atrás: sua presença não coibia a minha privacidade. E poderia ele me abandonar, naquelas condições? Sentamo-nos o mais distante possível dos edifícios. Eu tremia no espírito [...] (AGOSTINHO, 2017, p.210).

Assim como ocorreu com Agostinho que precisou superar o maniqueísmo, o ceticismo, a sua vaidade (pois era um grande professor de retórica e recebia, por isso, muitos aplausos) para, por fim, chegar ao cristianismo, onde, ali, fez a sua morada e tornou-se quem ele é; Zaratustra, em *O profeta*, suportou e superou o niilismo para tornar-se quem ele é.⁹⁴ Tal como aconteceu com Zaratustra, o processo crepuscular de Santo Agostinho (2017, p.215, 216) também não foi fácil, como ele mesmo diz:

⁹⁴ O que importa, ao comparamos a luta de Zaratustra consigo mesmo com a luta de Santo Agostinho consigo mesmo, é perceber que embora as superações sejam de naturezas distintas (Zaratustra supera o niilismo para tornar-se quem ele é; e Agostinho supera o maniqueísmo e o ceticismo para tornar-se quem ele é), pois cada ser humano tem sua trajetória formativa, os dois enfrentam um turbilhão interior para conquistar a liberdade de ser quem se é: Zaratustra, o anunciador do Além-Homem; Agostinho, o santo.

Assim sofria e me torturava, acusando a mim mesmo com mais dureza do que nunca, revirando-me e debatendo-me para romper definitivamente o laço que já me prendia apenas por um fio; mas ainda prendia [...]: ‘Agora vai acontecer, agora vai’, e já ia me dispondo conforme minhas palavras. E quase me decidia, e não me decidia, porém já não recaía na situação anterior, ficava perto e retomava o fôlego. Voltava a tentar e por pouco não chegava lá e por pouco, já, já, não alcançava e conseguia; mas não chegava lá, nem alcançava nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e viver para a vida, e dentro de mim o que era pior, porém familiar, tinha mais força do que o melhor, mas insólito, e aquele preciso instante em que algo novo aconteceria, quanto mais se aproximava, tanto mais me despertava repulsa; mas não recuava e nem me esquivava, apenas permanecia em suspenso. Retinham-me ninharias de ninharias e vaidades de vaidades, velhas amigas, que puxavam minha veste carnal e sussurravam baixinho: ‘Vais nos deixar?’ e: ‘A partir deste momento deixaremos de estar contigo para sempre’ [...]! E já as ouvia pela metade, [...] como se murmurassem pelas costas e me beliscassem enquanto me afastava, para que me virasse. Atravessavam, contudo, meu esforço de me livrar arrancando-me delas, para ir ali onde era chamado, enquanto a violência do meu hábito dizia: ‘Julgas que poderás ficar sem elas? [...] Esse conflito no meu coração não era senão de mim contra mim mesmo. E Alípio, ficando ao meu lado, esperava silencioso o resultado de minha estranha comoção.

Zaratustra lutou contra o seu niilismo por ‘três’ dias, e depois caiu no sono profundamente simbólico, e Agostinho (2017) lutou doze anos contra a sua vaidade para então ser acolhido pela graça de sua voz interior.

O número ‘três’, que marca a travessia crepuscular de Zaratustra, serve, simbolicamente, tanto para a transfiguração da personagem como para a transfiguração de Agostinho, pois, em termo simbólico, o número três, segundo Mario Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.187), é o símbolo do conhecimento, além de simbolizar “[...] os três dias de Cristo no sepulcro”, ou seja, tanto Zaratustra, como Agostinho, experimentaram a morte para, posteriormente, ressurgirem com todo esplendor de ser quem se é. Santo Agostinho (2017, p.373) explica essa travessia crepuscular em uma conversa com Deus, dizendo: “Acesos pelo teu dom, somos levados para cima; ardemos e vamos. Subimos as subidas no coração e cantamos o cântico dos degraus”. E, para a perspectiva de Nietzsche, o discípulo amado de Zaratustra resume a travessia do crepúsculo do mestre com as seguintes palavras: “[...] tu te despertaste, e voltaste para ti” (NIETZSCHE, 2014, p.186).

Por fim, podemos dizer que a passagem *O profeta*, em sintonia com a conversão de santo Agostinho (2017), mostra que, ao enfrentar a si mesmo e vencer as trevas do crepúsculo, o homem iluminado pode tornar-se, para os demais homens da terra, uma estrela capaz de conduzi-los à sorte de ser quem se é, e mais: mostrar a cada um deles que é possível tornar, eles também, na comunhão entre os homens da terra, uma estrela orientadora no

mundo. Para santo Agostinho (2017, p. 383,385,388), por exemplo, é importante que, em resposta às luzes do firmamento, cada um de nós possa trabalhar e se esforçar para despontar em nossos semblantes a luz natural, e então: “apareçamos como luzeiros no mundo”. A uns serão manifestadas as luzes da ciência, “[...] a outros, a fé; a outros, o dom da cura; a outros, o poder dos milagres; a outros, a profecia; a outros, o discernimento dos espíritos; [...] e todos estes como as estrelas”. Aos homens transfigurados, mudados, que morreram e ressuscitaram, que atravessaram o crepúsculo e permaneceram fiéis à terra sob o amparo de novas auroras, o santo de Hipona aconselha: “Vós sois a luz do mundo [...]. Correi e anunciai a todos os povos”. A travessia de Zaratustra, em *O profeta*, parece fazer jus ao conselho dado por Santo Agostinho, pois, com a força luminosa da estrela que há em si, Zaratustra afastou-se do niilismo, da voz do cansaço, e pôs-se a recuperar a alegria de sua luminosidade, e, então, retornar à atividade de anunciar para todos (e para ninguém) o que há de mais elevado no homem: o seu Além.

3.4.5 O papel da solidão em *A hora mais silenciosa*

Zaratustra, em *A hora mais silenciosa*, finaliza a sua travessia na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, com a sua tormenta interna no auge de seu acontecimento. Esta segunda parte da obra não foi fácil para a formação de Zaratustra (e, de algum modo, o leitor que se entrega ao sentido transfigurador da vida, parece experimentar, também em si, as tormentas do seu interior), pois ele precisou enfrentar muitas e profundas intempéries e, em todas elas, esteve banhado de sua solidão.

Nesta passagem, Zaratustra é convocado pelos “sem voz” (NIETZSCHE, 2014, p.199) para uma espécie de solilóquio. Os ‘sem voz’, algo que murmura dentro de Zaratustra, ordenam-lhe que abandone mais uma vez o vale e seus discípulos e retorne à solidão de sua montanha (ou seja, transitando, outra vez, da atividade quaternária para a ternária), explicando-lhe que, embora seus frutos (filhos, discípulos) estejam prontos para edificarem-se a si mesmos, o mestre da solidão ainda não está maduro o suficiente para presentear perenemente os homens; assim dizem os ‘sem voz’: “Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás maduro para os teus frutos! Precisas voltar para a solidão” (2014, p.202).

O protagonista, mais uma vez, é tomado por um profundo movimento agonístico, exercendo, desse modo, uma disputa de si consigo mesmo. Ele não quer voltar à montanha, quer continuar a caminhada com os seus frutos/filhos, no entanto, os ‘sem voz’, como se

fossem os mestres no interior de Zaratustra, ensinam-lhe a importância da obediência e do saber mandar. Ou seja, os ‘sem voz’, uma força interna que dirige os passos da personagem, ensinam-lhe que é fundamental saber alternar o mandar e obedecer, o guiar e ser guiado, e que, agora, Zaratustra deve deixar seus discípulos no vale e retornar à sua solidão na montanha, para dar prosseguimento à maturação de si. Tal como ocorreu com santo Agostinho (2017), em *Confissões*, Zaratustra realiza um embate com as suas vontades internas, e, por fim, obedece ao murmúrio que há dentro de si (à vontade superior) e, com lágrimas nos olhos, avisa aos amigos que ele deverá, mais uma vez, seguir os passos do seu ‘estar só’, e “Entrando, à noite, afastou-se sozinho, e deixou os amigos” (NIETZSCHE, 2014, p.202).

As aflições em torno do amadurecimento de si são contínuas. O debate interior que Zaratustra, o mestre da solidão, desencadeia com os ‘sem voz’, ao resistir à ordem de retornar à solidão das alturas, significa, no entender de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.202), a

[...] manifestação do orgulho do *mystos*, do estado de alternância dos extremos, pois ao mesmo tempo se sente o mais alto e o mais baixo, águia e verme, Zenith e Nadir, píncaro e vale profundo, clara luz matinal e sombras da noite. [...] ‘As grandes admirações de si e os grandes desprezos e rebaixamentos de si vão juntos; o místico sente-se ora um Deus, ora um verme.

É justamente esta tensão interna que Zaratustra experimenta em *A hora mais silenciosa*. Até que ele recobra a consciência e diz aos ‘sem voz’: “Falta-me a voz do leão para mandar”, e os ‘sem voz’ “[...] responderam com um murmúrio: “São as palavras mais silenciosas que trazem a tempestade. Os pensamentos que vêm com os pés de pombas são os que dirigem o mundo” (NIETZSCHE, 2014, p.201). Ou seja, Zaratustra, que enfrenta a sua hora mais silenciosa, entende que nele ainda falta a independência leonina capaz de comandar a condução de si mesmo e de outros, e compreende essa ausência por meio da simbologia silenciosa que há na figura da pomba, uma vez que ela é símbolo dos conhecimentos “[...] místicos, do amor, da felicidade. E tudo o que é grande, realmente grande, no homem, como na ordem do Ser, vem em silêncio, com os pés de pomba, nos momentos mais silenciosos do homem. São neles que surgem as grandes ideias criadoras” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.201). Zaratustra percebe que há ainda muitos degraus a serem percorridos para criar o mais elevado dos valores e, assim, tornar-se quem ele é, por isso, no duelo com os ‘sem voz’

(uma força interna do próprio Zaratustra), o protagonista cede e decide retornar para a sua solidão.

Zaratustra esclarece aos discípulos/amigos o que está lhe acontecendo:

‘Que me sucedeu, amigos? Vedes-me, confuso, fustigado, obedecendo contrafeito, dispondo a retirar-me...a retirar-me para longe de vós! Sim; mais uma vez é preciso que Zaratustra volte para a sua solidão: mas é a contragosto que regressa agora o urso ao seu antro. Que me sucedeu? Quem me dá esta ordem? A minha dama irritada assim o quer: ela falou-me. [...] falou-me a Minha Hora mais silenciosa. [...] Nunca ouvi tal silêncio à minha volta: o meu coração estremeceu assombrado. Nisto disseram-me sem voz: ‘Tu o sabes, Zaratustra!’ E eu gritava de terror ao ouvir aqueles murmúrios [...]. E eu chorei, tremi como uma criança [...]. E tornaram a dizer-me em segredo: ‘Que importa a tua pessoa, Zaratustra? [...] Eu respondi: [...] Quem sou eu? [...] Tornaram-me então a dizer-me sem voz: ‘Que te importa? Ainda não és bastante humilde: a humildade tem a pele mais rijá’ [...] E eu retorqui: ‘Zombaram de mim quando descobri e segui o meu próprio caminho [...] E assim me disseram: ‘Esqueceste o caminho, [...] te esqueceste agora de caminhar. E de novo falaram-me assim: ‘Que te importam suas zombarias? Tu és aquele que se esqueceu de obedecer [...] (NIETZSCHE, 2014, p.199, 200, 201).

O protagonista explica aos seus amigos (filhos) que está sendo intimado por sua ‘hora mais silenciosa’ (a vontade forte que murmura dentro de si) a despedir-se do vale e retornar à sua solidão nas alturas da montanha, onde poderá recordar aquilo que é o mais importante. Em outras palavras, estando no vale, Zaratustra é profundamente contaminado pelas mesquinharias daqueles que o aborrecem e não é humilde o bastante para direcionar a si mesmo e os seus discípulos à plenitude das alturas do espírito. A sua ‘hora mais silenciosa’ o faz recordar que os seus sentimentos não são essenciais, pois o mais importante está naquilo que deve ser ensinado: o Além-Homem. Nas montanhas, exercitando novamente a atividade ternária, Zaratustra poderá recordar o gosto em obedecer à altivez do espírito para, quando mais uma vez retornar ao vale, poder guiar com maior precisão cada homem ao seu Além.

Vale dizer que, em termos simbólicos, a hora mais silenciosa “[...] é a hora em que despertam os ouvidos espirituais, é a hora que é silêncio para os mortos que se julgam vivos, mas é eloquente para os que têm ouvidos para ouvir” (SANTOS In: NIETZSCHE, 2014, p.199). Por isso, Zaratustra acata a ordem dos ‘sem voz’ (a vontade superior), entendendo que é o seu dever retornar à solidão das alturas, pois lá, e até mesmo antes na caminhada solitária que o levará até a montanha, ele entrará em contato com a trilha de seu necessário e contínuo amadurecimento. Esclarecendo o que lhe passou aos discípulos, Zaratustra, sozinho e à noite, tomou o seu percurso, rumo aos cumes da montanha.

3.5 A SOLIDÃO NOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA: TERCEIRA PARTE

A terceira parte de *Assim falava Zaratustra* é composta de dezesseis passagens, e todas estão repletas de referência à solidão. Diante dessa abundância, selecionamos a nona passagem, *O regresso à pátria*, para analisar mais detalhadamente o papel da solidão na formação de Zaratustra (e também na do leitor, uma vez que ele é um copartícipe dessa narrativa de formação, desse ditirambo à solidão, à purificação), pois entendemos que esta passagem narra o auge do encontro entre a solidão e a personagem. No entanto, antes de atentarmos, mais especificamente, para o papel da solidão em *O regresso à pátria*, mostraremos, por meio de um resumo reflexivo, o percurso que a solidão traça em toda essa terceira parte da obra.

Até chegar à sua pátria, Zaratustra intercala a sua caminhada entre vales (atividade quaternária) e montanhas (atividade ternária), pois assim, ele tonifica o seu espírito, exercitando em si várias camadas de inúmeros solilóquios, além de experimentar várias perspectivas de si: conversa consigo mesmo, briga consigo mesmo, conversa com o solitário dos solitários, conversa com a sua Alma, conversa com a Vida, conversa com a Eternidade.

Zaratustra começa a sua reflexão em *O viandante*, a primeira passagem desta terceira parte, retomando o final da segunda parte do livro, momento em que, como relatado anteriormente, a contragosto e em obediência aos ‘sem voz’ (a ativa vontade que orienta o seu interior), despede-se dos seus filhos (amigos e discípulos) para retornar à solidão de sua montanha e dela nutrir-se novamente a fim de alcançar a plenitude de sua maturidade.

Enquanto Zaratustra caminhava rumo à sua pátria, ele sobe uma montanha, e, durante a sua subida, pensava “[...] nas muitas viagens solitárias que fizera desde a sua mocidade, e nas muitas montanhas, cristas e cimos, que escalara”. Ele dizia: “Eu sou um viajante e um escalador de montanhas [...]. Tenho que seguir o meu mais duro caminho. Começou a minha viagem mais solitária” (NIETZSCHE, 2014, p.205). Toda a terceira parte da obra mostra esse derradeiro ‘estar só’ e um profundo amadurecimento da personagem.

Nesta primeira passagem, ele realiza, em uma caminhada noturna, um solilóquio peripatético, e consigo mesmo ele chora, ele ri, ele conversa. De um modo intimamente profundo, ele está imerso na tensão entre o temor e a alegria. Seus sentimentos estão confusos, ele está mudando e entrando em contato com uma elevação sublime. Seu propósito é chegar ao cume da montanha e ver abaixo de si o vale e o mar profundos, e diz a si mesmo:

Para ver muitas coisas é necessário aprender a olhar para o mais longe de nós: esta dureza é necessária para todos os que escalam os montes. Quem busca o conhecimento com olhos demasiadamente ávidos, como poderia ver as coisas além dos primeiros planos? Mas tu, Zaratustra, que querias ver todas as razões e o fundo das coisas, precisas elevar-te acima de ti mesmo, ascender, mais alto, até ver tuas próprias estrelas abaixo de ti! Sim! Ver-me a mim próprio, e até minhas estrelas, olhando para baixo! Só a isso chamo o meu cume: é esse o último: é esse o último cume que me falta escalar!’ Assim falava consigo Zaratustra enquanto subia, consolando o coração com duras máximas: porque, como nunca, doera-lhe tanto o coração. E quando chegou ao alto da crista, viu estender-se aos seus olhos o outro mar: permaneceu imóvel e calado por muito tempo. Naquela altura, estava a noite fria, clara e estrelada. ‘Reconheço a minha sorte’ – disse afinal com tristeza. ‘Seja! Estou pronto! Entrei na minha última solidão (NIETZSCHE, 2014, p.206).

Zaratustra adentra a sua última solidão, a sua solidão mais profunda, e com ela segue por toda a terceira parte da obra. Depois de testemunhar, por entre risos e lágrimas, que “É das profundidades supremas que as alturas supremas lançam-se às alturas” (NIETZSCHE, 2014, p.207), a personagem desce da montanha ao mar e, com saudades de seus filhos, entra em um barco e nele fica em silêncio por dois dias.

Vale dizer que quando Zaratustra entra no barco já estamos falando da segunda passagem, *Da visão e do enigma*. Nesta passagem, a personagem narra para os marinheiros, corajosos e amantes do perigo, que estão com ele no barco, o que lhe sucedeu quando, na passagem anterior, experimentou a sua profunda solidão: “[...] contarei o enigma que vi, a visão do mais solitário. Sombrio atravessei ultimamente o pálido crepúsculo – sombrio e duro, lábios contraídos” (NIETZSCHE, 2014, p.209). Ele conta que a sua solidão mais profunda, que o colocou diante de “[...] uma perversa senda solitária”, convocou-o para enfrentar o espírito do pesadume, um anão míope que o puxava para baixo. Em contraposição ao seu inimigo diabólico, a personagem, lutando contra ele, esforçava-se para elevar-se. Ao passo que Zaratustra crescia em sua coragem, o espírito do pesadume, que ficava no ombro do protagonista, ia, aos poucos, perdendo a sua força.

Zaratustra lutou na sua profunda solidão contra o niilismo. Encontrou a “senda solitária”, um pórtico que liga o homem ao divino, e, vale dizer que “Aquele pórtico marca duas eternidades: a eternidade do devir e a eternidade do ser. As duas ruas são os símbolos da alternância das positivities opostas, os dois modos de ser, que se encontram no instante” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.211). Nesse instante, momento de decisão de Zaratustra, o anão que estava em seu ombro salta ao chão e eles iniciam uma disputa, fazendo com que Zaratustra escolha um caminho entre duas possibilidades: ou ele diz sim à vida e

retoma com propriedade o ciclo de sua formação; ou diz sim ao espírito do pesadume e com ele amaldiçoa a vida.

Com os pensamentos assustadores que contaminavam a personagem, ela foi surpreendida pelo uivo de um cão que simboliza, conforme entende Mário Ferreira dos Santos, e já analisado por nós no primeiro capítulo, o cão do pastor místico que uiva à noite contra a serpente para afastar o niilismo. Zaratustra, sendo ele o próprio pastor, é tomado pelo ímpeto dionisíaco ressoado do uivo do cão, gerando em si uma elevada força afirmadora da vida. Ameaçado pela serpente negra, pelo pessimismo, a personagem morde a cabeça da cobra, cuspidando-a para longe de si e então, “[...] Transformado, transfigurado, ria! Nunca homem algum na terra riu como ele” (NIETZSCHE, 2014, p.214)⁹⁵.

Zaratustra narra aos marinheiros, a partir dessa visão enigmática, a libertação de sua alma por meio do grande riso de si mesmo, e deixa claro que foi a sua experiência na solidão que o conduziu para esse livramento. Nesse caso, Zaratustra, ao narrar a sua história, ensinou aos aventureiros do mar que a solidão tem a potencialidade de salvar o homem, libertando-o dos ‘venenos das moscas’ que há dentro de si, podendo transfigurar o ‘sangue-mosca’ em ‘sangue-homem’, sendo este o primeiro e indispensável passo capaz de conduzir o homem ao Além-Homem.

Na passagem seguinte, chamada *Da beatitude*, Zaratustra, depois de relatar aos marinheiros o enigma que a sua profunda solidão lhe custou, fica em silêncio por quatro dias. Mais distante ainda de seus filhos/amigos e das Ilhas Bem-Aventuradas, Zaratustra é tomado por uma alegria e “[...] falou assim à sua consciência: ‘Estou só, e assim quero estar! Só com o céu sereno e o mar livre; expande-se novamente à tarde à minha volta’” (NIETZSCHE, 2014, p.215). Foi no entardecer que ele encontrou, outrora, os seus amigos, e é também no entardecer que ele se encontra consigo mesmo, portanto, depois de enfrentar o niilismo, que teve início na segunda parte do livro, Zaratustra se encontra na luz da tarde que, por sua vez, significa a “[...] hora em que toda a luz se torna tranquila”.

O protagonista se recorda dos frutos/filhos que sua solidão já lançou ao mundo e entende que é por amor a eles que “[...] deve [...] completar a si mesmo. Porque ninguém ama de todo o coração senão seu filho e sua obra. Um grande amor de si mesmo é presságio de

⁹⁵ Esse riso, grande e claro, tão almejado por Nietzsche no percurso de suas obras soará, no entender de Mário Ferreira dos Santos, na hora em que o homem se libertará “[...] de toda a sua mentira, de toda a sua pseudociência, de toda a mentira política, de todas as utopias [...] um dia, e não está longe esse dia compreender-se-á que o caminho do homem está na sua elevação e no grande conteúdo que dê à sua vida interior, e não apenas em se tornar um grande número, uma engrenagem, da grande máquina social” (SANTOS, In: NIETZSCHE, p.214).

fecundidade [...]” (NIETZSCHE, 2014, p.216). Em conversa consigo mesmo, Zaratustra diz que seus filhos, das Ilhas Bem-Aventuradas, estão ‘plantados’, uns ao lado dos outros, no jardim que ele semeou, e lá ondulam juntos pela ação do vento e experimentam, cada um deles, a primeira primavera.

Em termos simbólicos, a primavera “Principia uma nova era [...], a passagem do caos ao cosmos. A primavera permanece como imagem do começo do mundo [...] e, ao mesmo tempo, torna-se símbolo da páscoa” (LURKER, 2003, p.565). A partir dessa referência simbólica, pode-se entender que os discípulos cultivam o amadurecimento e, a exemplo do mestre, transitam do caos à ordem de si, fazendo triunfar o sol em detrimento das trevas. Em outras palavras: estão realizando, na travessia da primavera, uma passagem da morte à vida. Discípulos e mestre passam por um momento transfigurador, e o mestre, todavia, aguarda pelo dia em que será possível ‘podar’ cada um de seus discípulos (árvores) “[...] separadamente, para que aprendam a solidão, a altivez e a prudência” (NIETZSCHE, 2014, p. 216). Zaratustra, nesta passagem, faz um exame de consciência e recupera a alegria, pois de si aproxima-se a força leonina que trará para ele a independência de ser o altivo anunciador do Além-Homem.

Na quarta passagem, chamada *Antes do nascer do sol*, Zaratustra ainda está no barco e é envolvido por um elevadíssimo solilóquio, entre o ‘eu’ e o “[...] solitário dos solitários” (NIETZSCHE, 2014, p.219). No entender de Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.219), Zaratustra está tomado pela simbólica dionisíaca que faz ressoar um “Canto místico de amor à noite mística, a noite divina, que se oculta aos olhos profanos, incapazes de vê-la”. Na sua conversa com o “solitário dos solitários”, Zaratustra declama, para ele, o seu amor, dizendo:

Não és tu a luz do meu fogo? Não és tu a alma irmã da minha inteligência? [...] E em minhas peregrinações solitárias, de que minha alma tinha fome ao longo das noites [...]?⁹⁶ E quando eu escalava os montes, a quem procurava nos píncaros senão a ti! E todas essas peregrinações, e todas essas ascensões de montanha [...] o que eu desejava era voar, voar em ti (NIETZSCHE, 2014, p. 219-220).

Zaratustra, tomado pela luminosidade de sua solidão noturna, declara-se ao solitário dos solitários, revelando-lhe que toda a sua vontade está configurada a ele. A personagem coloca a sua sustentação no solitário dos solitários, pois nele, onde emana a fonte de toda a

⁹⁶ Esta fala do protagonista recorda a cena do *Prólogo* quando ele, com fome na noite escura, é alimentado de pão e de vinho (símbolos divinos) pelo solitário da floresta.

bênção, está a “imensa e infinita afirmação que diz a tudo sim e amém”. (NIETZSCHE, 2014, p.220).

Ainda em seu solilóquio, Zaratustra diz ao “solitário dos solitários” (2014, p.219) que, em todo o seu percurso do ‘estar só’, precisou lidar com muitos ‘ladrões’ que faziam de tudo para roubar-lhe a ativa afirmação, além de induzirem-lhe a inverter a hierarquia dos valores. Segundo a personagem, esses “seres de meio termo”, que têm medo da plena afirmação (não sabem maldizer sinceramente, e muito menos bendizer de todo o coração) e não se posicionam ativamente nas camadas da vida, têm ojeriza da bênção, e por isso buscam, incansavelmente, frear o ensinamento de Zaratustra, uma vez que, nas palavras da personagem:

[...] sou daqueles que bendizem e afirmam sempre, quando tu me envolves, céu puro, luminoso de claridade! Ao fundo de todos, levo a minha afirmação que bendiz. Tornei-me o que bendiz e afirma: mas tive de lutar para ter as mãos livres para bendizer. [...] o que ensino é bênção (NIETZSCHE, 2014, p.220-221).

Zaratustra esclarece ao “solitário dos solitários” que o seu ensinamento nasce das bênções celestes. Dessa forma, entendemos que anunciar o Além-Homem implica, também, anunciar uma vida abençoada que se costura às graças divinas. Zaratustra tornou-se um homem que abençoa, e, mais ainda, ama as mãos que querem receber a sua bênção. A vontade de Zaratustra em exercer seu ensinamento está ancorada na bênção que provém do “solitário dos solitários”. Da bênção de Zaratustra aos seus discípulos nasce a fidelidade à terra, característica fundamental ao homem que quer alcançar o seu Além. Esta parte finaliza com Zaratustra à espera do amanhecer.

Na quinta passagem, *Da virtude amesquinhadora*, Zaratustra, ainda no barco, depois de exercer o altivo solilóquio entre ele e o solitário dos solitários, chega à terra firme. A personagem, antes de chegar à sua tão esperada pátria passa por uma das cidades em que ele já havia passado, e percebe nela uma mediocridade, os homens renderam-se ao “meio-termo” (NIETZSCHE, 2014, p.266). Ali, tudo ficou pequeno, os homens tornaram-se resignados, covardes, contudo, chamam a si mesmos de corajosos, acham que são duros como rochas, mas o solo em que estão plantados é “Demasiado fofo e mole [...]” (2014, p.228). Diante deste cenário mesquinho, Zaratustra diz com tristeza: “Tudo se tornou pequeno! Oh! Quando voltarei para a minha pátria onde já não terei de me curvar...onde não terei de me curvar ante

o pequeno?’ E Zaratustra suspirou, olhos volvidos para o longínquo”⁹⁷ (2014, p.223), ou, em outras palavras, seus olhos estavam voltados para a Esperança do Grande meio-dia, onde ele reencontrará seus filhos.

Distanciando-se dos medíocres, e pouco antes de chegar à sua pátria, Zaratustra volta a conversar consigo mesmo na sexta passagem, chamada *No Monte das Oliveiras*. Com repugnância dos resignados da cidade (que tagarelavam, dizendo, com uma impressão de superioridade moral, que Zaratustra era um homem sem Deus), a personagem sobe ao Monte das Oliveiras para tonificar o espírito.

Nele, Zaratustra enfrenta o frio do inverno, a quem ele chama de hóspede. Este frio, por mais que seja doloroso, permite que Zaratustra conserve em si a altivez do espírito. No alto das Oliveiras, embriagado de sua gélida solidão, ele ri e agradece ao seu hóspede por livrá-lo das “[...] moscas e [por] fazer calar inúmeros pequenos ruídos” (NIETZSCHE, 2014, p. 230). Zaratustra está em processo de recuperação da sua saúde, experimentando um profundo amadurecimento e a solidão que experimenta no Monte das Oliveiras permite que ele, diferentemente do que fez na segunda parte da obra, em que se deixou afetar demasiadamente pela inveja e pequenez das ‘moscas venenosas’, concentre-se no que é mais importante, afastando de si o ruído dos resignados. Vale dizer que a oliveira, em termos simbólicos, possibilita a “[...] paz, fecundidade, purificação, força, vitória e recompensa” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. 656).

Uma vez recuperada a fortaleza de sua alma, ele desce do Monte das Oliveiras e segue seu caminho rumo à sua pátria, à sua soberana solidão. Isso ocorre na sétima passagem, chamada *Do seguir adiante*:

Tendo percorrido lentamente muitos povos e cidade, voltou Zaratustra para a sua montanha e para a sua caverna. E eis que subitamente, às portas da Grande Cidade, surgiu ante ele, um louco furioso [...] a quem o povo chamava o ‘macaco de Zaratustra’ (NIETZSCHE, 2014, p.234).

Nas proximidades de sua montanha, um homem, que mais parecia um macaco de Zaratustra, blasfemava contra a Grande Cidade, dizendo que nela fermentava “[...] o purulento, o carcomido, o desconsiderado, o lascivo, o sombrio, o putrefato, ulcerado e subversivo” (2014, p.236-237). Zaratustra “tapou-lhe a boca” e exclamou: “Cala-te!”. Ao ‘macaco de Zaratustra’, a personagem ensina o seguinte: quando não se pode mais amar uma

⁹⁷ Esta cena recorda a primeira das “sete solidões”: “Novos **olhos para o mais distante**” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

cidade, um lugar, um grupo de pessoas, é importante saber retirar-se para a solidão, caso contrário pode tornar-se um “suíno grunhidor”. Em outras palavras: “onde já não se pode amar, deve-se...seguir adiante. Assim falou Zaratustra, e afastou-se deixando atrás de si o louco da Grande Cidade”.

Na oitava passagem, chamada *Dos trânsfugas*, Zaratustra realiza a sua última parada antes de chegar à sua pátria, na cidade que ele tanto amou, a cidade da *Vaca de Variadas Cores*. Contudo, para a sua decepção, a cidade que outrora foi alimentada do mel provindo de sua solidão está triste e cinzenta. Os jovens tornaram-se velhos cansados, seus primeiros discípulos estão pescando “[...] à margem dos pântanos, e se julgam profundos!” (NIETZSCHE, 2014, p.240).

O ensinamento do mestre, na cidade da *Vaca de Variadas Cores*, está pervertido, os discípulos com os quais ele conviveu intimamente tornaram-se covardes, no entanto, se julgam corajosos. Há na cidade uma inversão de valores, a hierarquia está corrompida, a ‘alta esperança’ deixou de habitar o céu e agora penetra o pântano. Eles cansaram de cultivar a altivez do espírito, pois é difícil ‘tornar-se um diamante’, e voltaram a ‘rezar’, de braços cruzados, pedindo, aos seus deuses mediocramente inventados, por mais facilidade em suas vidas. Cansaram de exercer a coragem, mas não cansaram de ser reconhecidos como corajosos, então, para não perderem o título de corajosos, escolheram um deus que permite tratar a covardia como se fosse coragem, que permite ao homem ‘sentar em uma cadeira’ e esperar a vida passar e, ainda assim, ser condecorado como se fosse um grande homem de coragem.

Por causa da nefasta situação em que se encontra a cidade *Vaca das Variadas Cores*, a voz da sabedoria (a força leonina) que sussurra dentro de Zaratustra o aconselha a sair da cidade. Ele obedece o conselho de sua voz e segue seu caminho e em dois dias de caminhada Zaratustra chegará à sua pátria, à sua solidão.

Analisaremos a nona passagem, *O regresso à pátria*, no próximo tópico. Para Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.271), esta parte da obra significa “Um dos mais belos cantos místicos de Nietzsche [...]. Há um tom amargo de toda a experiência psicológica de Nietzsche, tom que nem sempre o abandona, mesmo quando nos voos alciónicos paira sobre regiões mais altas”.

As próximas passagens, *Dos três males*, *Do espírito do Pesadume*, *Das antigas e das novas tábuas*, *O convalescente*, *Do grande anelo*, *Outra canção para dançar*, e, por fim, *Os sete selos ou: A canção do Sim e do Amém*, todas são narradas na pátria de Zaratustra, na sua altíssima solidão, na sua montanha.

Em *Dos três males*, Zaratustra tem um sonho. Nele, ocorre que o protagonista está em pé no promontório, e, com uma balança na mão, mede, julga e avalia o mundo. O promontório simboliza, como bem colocou Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014), a fusão com o divino, ou seja, o sonho mostra que Zaratustra está além do mundo e, é nessa distância com o mundano que ele exerce o dom de avaliar. Ele tomou o mundo como se fosse uma árvore de grandes ramos e vontade firme, que se curva à espera de uma avaliação caridosa, e foi assim que Zaratustra, no exercício solitário de seu sonho, avaliou o mundo, com o olhar de bondade: “uma boa coisa, humanamente boa: tal me pareceu hoje o mundo do qual tanto mal se diz” (NIETZSCHE, 2014, p.249).

Com isso, notamos que o repouso na altiva solidão revigorou a saúde de Zaratustra. Na solidão, o mestre recuperou o olhar saudável e alegre para o mundo, para o homem. O sonho que deslocou Zaratustra para observar o mundo, a partir de seu além, ensinou-o a exercer sobre as coisas a boa e a altiva perspectiva. Nesta passagem, Zaratustra não deixa de lamentar a ação daqueles que, estando no mundo, invertem os valores e afastam do homem o acesso ao verdadeiro bem: as alturas do espírito.

Segundo Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.253): “É este canto a expressão da alma dionisiaca de Nietzsche, que repele tudo quanto se afirma pseudamente de Deus, [...] que afasta o homem de sua grandeza e do seu grande amor cósmico, que é um caminho para a sua salvação”. A solidão tem o dom de purificar o olhar do homem sobre si mesmo e sobre o mundo, podendo iluminar e apresentar para ele “[...] caminhos mais altos”.

Em *Do espírito do pesadume*, o mestre da solidão permanece examinando a sua maturidade no acalanto de sua pátria e certifica-se a si mesmo de que ele é, com todas as forças, o inimigo do espírito do pesadume e se, por conveniência, o espírito do pesadume é aquele que fala por meio de uma linguagem pomposa (e mentirosa), Zaratustra, que é o oposto do seu inimigo, aprende, por meio do ensinamento de sua solidão, a falar a linguagem do povo, ou seja, uma “[...] linguagem forte e franca demais para os delicados” (NIETZSCHE, 2014, p.254-255). O espírito do pesadume, que tende a amaldiçoar o mundo, traveste a sua linguagem de adornos para encobrir “[...] as mentiras e hipocrisias [...]”, sua finalidade está em persuadir as almas para que elas repitam o macabro *slogan*: “[...] a vida é uma carga pesada”. Em contraposição a este olhar adoentado e mesquinho da realidade, a experiência com a solidão permite que Zaratustra tire a seguinte conclusão: “Aquele que um dia ensinar os homens a voar, destruirá todas as fronteiras; fará saltar pelos ares todas as fronteiras e dará à terra um nome, e chamá-la-á a Leve” (NIETZSCHE, 2014, p.255). Esta passagem reforça o

ensinamento da passagem anterior: a solidão purifica os olhos para que eles acessem a realidade como ela é, e não como o espírito do pesadume, que é medíocre, inventa que é.

Em *Das antigas e das novas tábuas*, Zaratustra se alimenta incansavelmente da doçura de sua solidão, está cercado da potencialidade criadora e daquilo em que nela faz mover a vida do homem: o bem e o mal. Sabendo disso, diz a si mesmo:

[...] como tenho tempo, falo comigo mesmo. Ninguém me narra coisas novas; por conseguinte, vou narrar a mim mesmo. Quando vim para o lado dos homens, achei-os fortificados numa [...] presunção: todos julgavam saber [...] o que é bem e mal para o homem [...]. Eu sacudi essa sonolência quando ensinei: Ninguém sabe ainda o que é bem e mal... a não ser o criador (NIETZSCHE, 2014, p.259).

Nesta passagem, Zaratustra ensina que para se tornar um criador, a paciência e a observação sincera da realidade são fundamentais. É necessário reconhecer quando algumas tábuas, que orientam os valores dos homens, estão quebradas e não têm mais o fôlego da criação originária. Porém, antes disso, é importante reconhecer quando a tábua de valores está ativa em sua beleza, e que melhor seria usufruir de sua força criativa do que, por presunção e irresponsabilidade, instituir novas leis. Esta passagem ensina o homem a ter prudência com o ato criador, pois ele vai mover, não apenas a sua vida, mas a vida de outros, uma vez que: “[...] o criador é aquele que cria um fim para os homens e que fixa à terra seu sentido e seu futuro [...]”. (NIETZSCHE, 2014, p.260).

Isso nos leva a pensar no perigo, muito bem alertado por Nietzsche (2008, p.108) em *Ecce Homo*, que há por trás das estratégias daqueles que buscam “‘melhorar’ a humanidade”, muitas vezes legislando contra a natureza humana e a favor do caos, do ressentimento e da vingança entre os homens. Ao contrário dos ‘salvadores do mundo’, que rompem com o senso da hierarquia e estão certos de que podem criar em um ‘pisar de olhos’, Zaratustra precisou de uma vida inteira para tornar-se um criador e aprimorar o seguinte mandamento: o homem “[...] deverá bendizer as horas do meio dia e da tarde; que são o caminho de novas auroras” (NIETZSCHE, 2014, p.261).

No acalanto de sua pátria, Zaratustra narra para a sua solidão que no tempo em que ele passou com os homens, ensinou-lhes a importância e o caminho da redenção e que agora, estando nas alturas de sua montanha, cultiva a sua “[...] própria redenção, para voltar pela última vez ao lado deles” (NIETZSCHE, 2014, p.262), ou melhor, para que os homens subam até ele.

Embebido do mais elevado mel, Zaratustra prepara em si mesmo a sua fortaleza e, no aguardo de sua hora criadora, ele se põe a “[...] imitar o sol poente, o opulento astro que derrama sobre o mar ouro de sua riqueza inesgotável, para que até os mais pobres pescadores remem com dourados remos” (NIETZSCHE, 2014, p.262). Zaratustra intensifica a sua formação, por meio da paciência de si, e tem como propósito se tornar um ‘diamante’, pois, tal como o diamante, os “[...] criadores são duros” (2014, p.280, 281). Na altivez de sua solidão, o protagonista clama à força de seu destino: “Ó destino de minha alma, tu que eu chamo destino, tu que estás em mim, acima de mim, preserva-me, reserva-me para um grande destino”. A personagem amadurece e espera pelo dia em que poderá derramar bênçãos sobre seus filhos e conduzi-los, a exemplo dele, para o poder responsável da perene criação. No alto de sua pátria, de sua solidão, Zaratustra está inebriante e sabe que a paciência, que move o seu ato criador, reservou-lhe “[...] uma grande e única vitória”.

Na décima terceira passagem, *O convaléscente*, ocorre que Zaratustra, em certa manhã dentro de sua caverna, se envolve em um solilóquio, e chama a si mesmo para um confronto, pronunciando estas palavras:

De pé, pensamento de abismo, que vens do fundo de mim mesmo [...] Levanta-te! A minha voz acabará por te despertar! [...] Escuta! [...] Esfrega teus olhos para afastar o sono e todo o vestígio de sua estupidez e cegueira. Escuta-me também com os teus olhos: a minha voz é um remédio até para os cegos de nascença (NIETZSCHE, 2014, p.282).

Com essa exortação, aconteceu que o pensamento mais profundo de Zaratustra apareceu, e o protagonista lutou contra ele, impulsionado pela tensão entre a felicidade e o nojo. A personagem que, nessa luta, definiu a si mesmo como “o advogado da vida, o advogado da dor, o advogado do ciclo”, depois de enfrentar, como louco, o seu mais profundo pensamento, caiu como morto, “Esteve durante sete dias neste estado; [...] seus animais⁹⁸ não o abandonaram, nem de dia nem de noite, a não ser quando a águia percorria os ares em busca de alimento” (NIETZSCHE, 2014, p.283). Esta passagem mostra o movimento da cura que se realiza em Zaratustra, além de revelar que ele ainda precisa amadurecer e vencer todo vestígio de niilismo que existe em seu interior.

Os sete dias necessários à restauração da personagem, na solidão de sua caverna, simboliza, conforme orienta Mário Ferreira, a evolução de Zaratustra e a realização de um

⁹⁸ Os animais de Zaratustra são a águia e a serpente, “a primeira é símbolo da alma: seu voo são as ascensões do Espírito ao mundo transcendente. Simboliza também a inteligência que ascende ao mais alto. A segunda é símbolo cônico da realidade terrestre, das potências telúricas” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.13).

ciclo. Além disso, na concepção de Santo Agostinho, o número sete, quando envolve a ação do homem na semelhança com o criador, “[...] indica o descanso, a cessação do trabalho”, o sete convida o homem “[...] a voltar-se para Deus a fim de descansar somente nele” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018, p.828). É exatamente isto que parece ocorrer com Zaratustra que, depois de enfrentar mais uma vez o espírito do pesadume, “[...] abençoa a si mesmo” e “[...] com os olhos fechados [...] conversava com a sua alma” (NIETZSCHE, 2014, p.289), para logo depois conversar com a Vida e, na sequência, com a Eternidade.

Após a sua convalescência, Zaratustra repousa a sua alma nas alturas do espírito, no aconchego de sua Pátria e, para bendizer o início desse novo ciclo, Zaratustra, nas três últimas passagens da terceira parte da obra, *Do grande anelo*, *Outra canção para dançar* e *Os sete selos Ou: a canção do sim e do Amém*, realiza elevados solilóquios movidos por uma contagiante alegria.

A décima quarta passagem, *Do grande anelo*, por exemplo, a personagem conversa de modo inebriante com a sua alma. Trata-se de um elogio à sua alma por tudo o que ela já enfrentou. Ele mostra todo o cultivo, toda a cura e toda a elevação de sua alma. O protagonista pede à alma para que ela cante, e, assim, junto dele, ela voltará para o inefável. Por fim, Zaratustra agradece à sua alma, pois, depois de tanta turbulência, está disposta a reconciliar-se com o destino, com o “*Amor fati*, o amor ao fado” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p.292).

O próximo solilóquio ocorre na décima quinta passagem, *Outra canção para dançar*, e nele, Zaratustra conversa intimamente com a Vida. A personagem realiza uma canção poética, de profunda exaltação à Vida. Por sua vez, a Vida revela-lhe que sente inveja da Sabedoria, pois, por causa da sabedoria, ele deixa de ser para ela (a Vida) totalmente fiel. A verdade é que a Vida e a Sabedoria se mesclam durante todo o percurso da obra, elas se confundem na própria constituição da personagem. A Vida diz invejar a Sabedoria porque quanto mais sábio fica Zaratustra, mais distante ele fica dela, pois se aproxima da morte. Este é o lamento da Vida a Zaratustra, pois ela sabe que, em breve Zaratustra a deixará. Depois deste lamento, a Vida contou um segredo ao protagonista, e juntos, na plenitude da solidão, olharam para o verde prado e choraram. Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.296) diz que o segredo que a vida revelou à personagem tem a ver com o próximo canto desta décima quinta passagem, em que o “Sino da meia noite” anuncia “[...] um ciclo do devir”; o segredo é anunciado da seguinte forma:

“Um! Homem, escuta! Dois! Que diz a meia-noite profunda! Três! ‘Tenho dormido, tenho dormido...’ Quatro! ‘De um profundo sono despertei.’ Cinco! ‘O mundo é profundo...’ Seis! ‘E mais do que o dia julgava.’ Sete! Profunda lhe é a dor...’ Oito! E a alegria mais que a tristeza.’ Nove! A dor diz: passa! Dez! ‘Mas toda a alegria quer eternidade...’ Onze! ‘... quer profunda eternidade!’ Doze! (NIETZSCHE, 2014, p.296, 297).

O segredo que a vida revelou a Zaratustra, no mais íntimo solilóquio, foi que a verdadeira hierarquia necessária ao dizer Sim ao devir está em perceber que a alegria, que quer a Eternidade, é sempre mais profunda que a dor.

Vale notar que o sino do devir badala doze vezes. O sino simboliza “o reflexo da vibração primordial” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018, p.835). Em sentido universal, o sino tem o poder de purificação e por meio de suas badaladas evoca “[...] tudo o que está suspenso entre o céu e a terra, e, por isso mesmo, estabelece uma comunicação entre os dois”. E o número doze, referindo-se à quantidade de vezes em que o sino do devir badala, simboliza a eleição. Pensando na Vida de Zaratustra, ele seria um eleito à Eternidade, um eleito a comungar do regozijo divino, uma vez que o doze simboliza, ainda, “uma realização do criado terrestre por assunção no incriado divino” (2018, p. 348).

A relação de intimidade, entre a Eternidade e Zaratustra, fica mais clara na última passagem da terceira parte, *Os sete selos Ou: a criação do sim e do Amém*, quando o protagonista declara o seu amor à Ela.

Esta passagem está subdividida em sete pequenas partes (sete selos), em que Zaratustra entoia um hino de louvor e amor à Eternidade, promovendo o seguinte refrão: “Porque eu te amo, ó Eternidade!” (NIETZSCHE, 2014, p. 298-299). As sete vezes em que Zaratustra declara o seu amor à Eternidade selam o amor ao destino e ao compromisso que Zaratustra tem com a bênção eterna, pois ele quer selar ele próprio e seus frutos na Eternidade. Ele tem “[...] o desejo do nupcial anel dos anéis, o anel do retorno”. Este desejo, do modo como está escrito, se repete nos sete selos e significa um anel de casamento com a Eternidade. Também é repetida, nos sete selos, a seguinte declaração de amor que Zaratustra faz à Eternidade: “Ainda não encontrei mulher de quem quisesse ter filhos senão esta mulher a quem amo, porque eu te amo, Eternidade!”.

No entoar do primeiro selo, Zaratustra faz um resumo do que ele é e do que ele fez até aqui. Diz para a eternidade que é um profeta que caminhou pelas mais altas sabedorias, e como nuvem disposta a soltar seu raio que diz sim e que ri perenemente, Zaratustra está disposto a acender a tocha de seu vir a ser, tudo por amor à Eternidade.

No segundo selo, para seguir adiante, Zaratustra diz sim a todos os seus atos, mesmo àqueles em que ele atuou como um destruidor e profanador. Todas as vezes que ele usou do sarcasmo para varrer os espíritos pesados, tudo o que ele foi e fez se deu por causa de seu amor à eternidade. Sua finalidade é selar-se com e na Eternidade (a sua mulher, a sua Grande Vida).

No terceiro selo, Zaratustra fala do seu poder de criação e diz que todas as palavras inovadoras que lançou sobre a terra foi por amor à Eternidade.

No quarto selo Zaratustra recorda de todas às vezes que precisou misturar coisas que são distantes umas das outras, como o fogo e o espírito, o prazer e a dor, as piores coisas com o supremo bem, o bem e o mal, pois sabia de que era um pequeno grão de sal redentor e fez isso por amor, pelo seu desejo nupcial com a Eternidade.

No quinto selo, a personagem fala sobre o seu amor pelo mar, pois ele gerou e gera na vida de Zaratustra muitas aventuras que simbolizam o descobrimento do desconhecido. A sua paixão investigadora é a marca de sua coragem e tudo isso é feito em nome do amor à Eternidade.

No sexto selo, Zaratustra sela o seu amor à Eternidade falando sobre a virtude de ser um bailarino e também do seu riso irônico que faz dançar a sua santificada beatitude. Fala também de seu início e de seu fim, seu “[...] alfa e ômega é tornar leve tudo quanto é pesado, tornar dançarino todo o corpo, e pássaro todo o espírito [...]” (NIETZSCHE, 2014, p.301).

No sétimo e último selo, o mestre da solidão revela que levou, para todos os que são pesados, céus tranquilos. Todas as vezes que mergulhou em mares profundos, foi para lançar luzes aos pesados e tonificar o canto para os leves, e tudo isso fez por amor à Eternidade (à sua Esposa).

Os sete selos, que certificam o amor de Zaratustra à Eternidade, são, para Mário Ferreira dos Santos (In: Nietzsche, 2014, p.298), selos místicos e representam “[...] os sete planos do conhecimento, que surgem aos olhos do iniciado [...]. O Sim e o Amém são afirmações dionisíacas à vida”. Vale dizer ainda que o símbolo do selo mostra o valor daquele que subscreve um texto, além de instituir o “[...] sinal de poder e de autoridade” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018, p.811), ou seja, Zaratustra, ao selar o seu amor à Eternidade, afirma-se como autor de sua ação, de suas palavras e de seu amor. O selo marca uma pessoa e lhe concede a legitimidade, além de mostrar uma relação de pertencimento e de proteção, no caso de *Os sete selos Ou: a criação do sim e do Amém*, Zaratustra, ao selar sete vezes seu amor com a Eternidade, coloca-se sob a proteção dela, mas também a protege; eles pertencem um ao outro e juntos formam uma ponte para a travessia dos seus filhos.

Para Clemente de Alexandria, o selo marca o homem como propriedade de Deus (do Eterno) e, assim, a ação do homem é protegida e justificada pela autoridade da Eternidade (Deus) (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018). Com isso, podemos dizer que toda a ação de Zaratustra esteve e está selada na autoridade divina. Além disso, os sete selos evocam o livro de *Apocalipse* (BÍBLIA, 1997), pois nele sete selos são abertos. Sem entrar no mérito do conteúdo de cada selo, vale observar que um documento “[...] lacrado por Deus só pode ser aberto por um indivíduo munido da inteira autoridade divina: o cordeiro, quer dizer, o Cristo” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018, p.812). Sendo assim, o mestre da solidão, à semelhança de Cristo, parece ser um escolhido da Eterna autoridade e se casa com Ela. Esposo e esposa formam uma só autoridade, um só amor, uma só solidão e no selo que une esposo (Zaratustra) e esposa (Eternidade), o

[...] o esposo não impõe a sua lei de fidelidade, ele convida a esposa a gravar no seu coração e nos seus braços, com traços de fogo que nada consegue apagar, o sinal de seu amor mútuo, que os entrega um ao outro numa união definitiva como a morte. Não é mais obediência, mas um compromisso voluntário (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p.812).

Zaratustra e Eternidade tornaram-se um só amor e uma ponte para os seus filhos.

3.5.1 O papel da solidão em *O regresso à pátria*

De toda a obra *Assim falava Zaratustra*, a nona passagem da terceira parte, *O regresso à pátria*, é a que mais diretamente revela a importância da solidão na formação humana. Zaratustra retorna ao lar e se entrega ao acalanto de sua solidão depois de uma longa travessia pelos vales de ressentimentos, de cansaços, de vinganças, de nihilismos, de invejas, de vaidades, de ódios, de inversões de valores, de covardias, de pseudociências, de pseudofilosofias.

A primeira ação de Zaratustra, ao encontrar-se com a sua pátria, com a sua solidão, é entoar para ela um elevadíssimo hino, anunciando as seguintes palavras: “Oh! Solidão, solidão, minha pátria! Vivi muito tempo selvagem em selvagens países estranhos, para não regressar a ti sem lágrimas.” (NIETZSCHE, 2014, p.243). Este recital de Zaratustra à solidão evidencia como ela lhe promove a sua perene formação, ela é, para ele, a sua terra natal, o seu

lugar de nascimento e, por isso, de eterno acolhimento. Zaratustra faz da sua solidão o seu berço e é por ela serenamente acalantado, tal como fazem as mães com os seus filhos⁹⁹.

Talvez seja por isso que a solidão, a sua pátria, é personificada, por Nietzsche (2014), por meio de seu Zaratustra, em mãe, capaz de apontar o dedo ao filho e ao mesmo tempo acolher os seus sofrimentos e as suas alegrias. A mãe (a solidão) fala ao filho (a Zaratustra) que sabe de tudo o que ele aprendeu entre os homens e que já sabia o que ele aprenderia; enternecida, ela o acolhe em seu retorno. Parece que Zaratustra realiza, ao chegar à sua pátria, à sua mãe Solidão, uma espécie de *Parábola do filho pródigo* (BÍBLIA, 1997), com a diferença que, uma vez gastando os seus bens (a sua dourada solidão) entre os homens, não retorna à casa do pai, mas da mãe.

Em termos simbólicos, a palavra mãe é polissêmica, entretanto, por sua vez, é o símbolo de toda a “[...] raiz cósmica do homem. Ela é a terra, a fonte, a origem que gesta, que ampara, que sustenta, que acompanha, que alimenta, que dá aconchego [...]. Todo desejo de paz, tranquilidade, de beatitude, etc. tende a figurar-se no símbolo da mãe” (SANTOS, 1959, P.226). Vale dizer ainda que o simbolismo da mãe está ligado ao do mar, “na medida em que eles são, ambos, receptáculos e matrizes da vida [...]. A mãe é a segurança do abrigo, do calor, da ternura e da alimentação [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANTE, 2018, p.580). Diante dessa abertura simbólica e em conexão com a cena nietzschiana é possível evocar o quadro *Madonna della Segiola* (1513-1514) de Rafael Sanzio...

⁹⁹Partimos de um sentido simbólico de mãe que significa, por excelência, acolhimento (CHEVALIER, GHEERBRANT; 2018).



Figura 4. Rafael Sanzio – *Madonna della Segiola* (1513-1514)

Esta obra mostra o filho sob a terna proteção materna, o olhar da virgem parece afastar todos aqueles que poderiam tentar algo contra o seu filho e, por outro lado, convida aqueles que querem participar deste colo que protege e acolhe. No artigo, *Os pintores de Schopenhauer e Nietzsche*, Jair Barboza (2012, p.197), ao analisar esta mesma *Madonna* de Sanzio, observa que a ternura com que ela “envolve Jesus e nos mira” é “como se nos convidasse a partilhar de sua alegria”, é um convite à calma jubilosa. Deste modo, regressar à pátria, à solidão significa regressar, simbolicamente, ao colo da mãe. E é isso que ocorreu com Zaratustra (filho) que, ao chegar à sua casa, depois de passados longos anos em terras estranhas, é recebido por sua mãe (solidão) e, em profunda intimidade, conversam:

Ameaças-me agora com o dedo, como ameaçam as mães, sorrís-me agora como sorriem as mães, e apenas dizes: ‘e quem foi que em tempos fugiu do meu lado como um furacão? E ao retirar-se exclamou: Vivi demasiado

tempo em companhia da solidão; e desprende de calar-me? Foi, sem dúvida, o que ora aprendeste? Ó, Zaratustra, sei tudo, e sei que te sentias mais abandonado, só, na multidão, do que jamais estiveste comigo. Uma coisa é o abandono, e outra a solidão; eis o que aprendeste agora. E que entre os homens te sentirás sempre selvagem e estranho – selvagem e estranho mesmo que te amem; porque o que querem antes de tudo, é que se lhes guarde consideração (NIETZSCHE, 2014, p.243).

Zaratustra percebe o sentido materno de sua solidão que, mesmo à distância, sabia de tudo o que o filho passou entre os homens, além de ensinar ao filho que solidão e abandono não são as mesmas coisas. O abandono preenche o homem de vazio, torna-o esmorecido, enquanto que a solidão, estranhamente, não permite que o homem fique só. Este ensinamento da mãe para o filho retoma, mais uma vez, a máxima do político e escritor latino Catão que diz: “[...] nunca se está menos só quando se está consigo mesmo” (ARENDR, 2010b, p.406). Em outras palavras, o homem, paradoxalmente, nunca fica sozinho quando está amparado por sua solidão, diferentemente do abandono, pois ali o homem, preenchido de dor, está só, negativamente só. Tal como ocorreu com Jesus Cristo que, na cruz, pouco antes de morrer eleva a sua voz ao Pai e o questiona, com profunda tristeza, por que Ele o havia abandonado (BÍBLIA, 1997). No abandono, o sentido da vida fica turvo, enquanto que na solidão o sentido da vida é tonificado. No abandono, o homem não encontra ente algum para conversar com ele, por outro lado, a solidão é tornada ente, ela é pátria, é mãe e é viva, por isso que nela, diferentemente do abandono entre os homens, Zaratustra recupera as suas forças e tonifica o seu vir a ser.

Ao filho, que retornou ao lar, a solidão (mãe) fala:

Aqui, porém, está na tua pátria e na tua casa; aqui podes dizer tudo e expandir-te à vontade; aqui ninguém se envergonha de sentimentos ocultos e tenazes. Aqui podes falar com franqueza a todas as coisas, e, na verdade, é um elogio aos seus ouvidos, quando lhes fala com franqueza (NIETZSCHE, 2014, p.243).

A mãe explica ao filho que, estando com ela, ele pode torna-se franco, livre para exercer toda a sua altiva singularidade. Ela explica-lhe a diferença entre abandono e solidão, dizendo que com ela, com a solidão, Zaratustra pode expandir a si mesmo, enquanto que no abandono, o filho é ameaçado e aos poucos perde a vontade de vida. A mãe (solidão) narra ao filho vários exemplos de quando ele, em todo o seu convívio entre os homens, esteve abandonado. Ela o faz recordar de uma situação, que aconteceu ainda no prólogo, quando Zaratustra esteve indeciso, sem saber para onde ir, pedindo para que seus animais o guiassem e conclui dizendo que isto que ele viveu era o abandono. Ela narra ao filho outro exemplo em

que ele foi abandonado, trata-se de quando Zaratustra esteve na Ilha Bem-Aventurada e vertia ensinamentos, mas não tinha retorno. Também relembra junto ao filho outro momento de abandono, quando, em sua hora mais silenciosa, a vida segredou-lhe que ele iria morrer logo. Com isto, a solidão mostra a sua onisciência, onipresença, e onipotência, pois mesmo o filho tendo-a deixado em sua pátria, ela o protegeu, o acompanhou, mesmo quando ele sentia o pior dos abandonos. Por isso que estar só, pode ser compreendido como estar na presença de algo onisciente, onipresente e onipotente, um ser divino, afinal é assim que Zaratustra parece reconhecer a solidão quando dirige para ela tais palavras:

Oh! solidão, minha pátria! Como é **divina** e terna a tua voz que me fala! Nós não nos interrogamos, não nos queixamos em ao outro: francamente passamos juntos por portas abertas de par em par. Pois tudo em ti é franco e iluminado, e as próprias horas deslizam aqui mais rápidas. Pois, na obscuridade, o tempo parece que nos pesa mais que na luz. Aqui se me revela a essência e a expressão de todas as coisas: tudo o que existe quer exprimir-se aqui, e tudo o que está em véspera de existir, quer aprender a falar em mim (NIETZSCHE, 2014, p.244).

Ao contrário desta franqueza e luminosidade que ocorre na convivência com a solidão, a convivência com os homens da cidade foi para Zaratustra, em grande parte, obscura. A palavra do protagonista dirigida aos homens tornou-se rapidamente vazia de significado, infrutífera. Sob o acalanto materno, Zaratustra desabafa em sua pátria dizendo que entre os homens, na política da praça pública, o ar é pesado, entre eles tudo é falado e nada é escutado. Todavia, na altiva solidão é o contrário: há o silêncio, um hálito puro que não se rende à vil tagarelice. Com isso, Zaratustra faz um elogio para a sua solidão, dizendo: “Ó bendito silêncio que me envolve! Ó puros aromas que me cercam! Ó puro silêncio que arranca de meu peito um hálito puro! Ó como escuto este bendito silêncio!” (NIETZSCHE, 2014, p.245). Para Zaratustra, estando entre os homens, facilmente o significado de ‘Ser-Homem’ é esquecido, por isso o retorno à pátria, ao silêncio e à proteção simbolicamente materna é imprescindível ao homem, pois, no acalanto de sua solidão, ele se recorda de quem ele é.

Os homens, gananciosos pelos palanques da praça pública, invertem os valores primários, chamando a si mesmos de bons quando, na verdade, estão agindo sob o gerenciamento do mal. E para Zaratustra, a estupidez dos maus disfarçados de homens bons “[...] é insondável” (NIETZSCHE, 2014, p.246-247). Depois de contar para a sua mãe (solidão) o que aprendeu entre os homens, Zaratustra sente o ar límpido de sua montanha. Ali voltou a respirar bem e libertou as suas narinas da baixeza e da estupidez que há entre os

humanos. Ele lamenta a mesquinha que reina na cidade dos homens e faz isso na alegria de sua solidão, portanto, a solidão restaura o olhar de Zaratustra aos homens. É ali, nas alturas da sua pátria, que a alma do protagonista exclama contente “[...] à tua saúde!”; ou seja, ele brinda à saúde de sua perene solidão, pois ela é o caminho purificador que o leva à sua mais alta esperança, além de purificar o seu olhar para os homens e, mais que isso, para a sua tarefa: com as devidas bênçãos e sacrifícios, transmitir aos seus filhos o ensinamento do Além-Homem.

3.6 A SOLIDÃO NA QUARTA PARTE DE ASSIM FALAVA ZARATUSTRAS

A quarta e última parte da obra *Assim falava Zaratustra* mostra a personagem com total intimidade com a sua solidão, com a sua montanha, pois nela, Zaratustra sobe e desce, vagueia pelos bosques e florestas, pelos vales próximos dela, e retorna ao pico da sua pátria com total destreza. Ele está curado, tornou-se quem ele é: homem que se sacrificou pelos filhos e uma iluminada ponte. O sacrifício é sinônimo de purificação da alma e tem um sentido muito particular: “A vida deve ser continuamente preferida à morte; o sacrifício da existência [...] só tem valor na medida em que se trata de sacrificar a vida mortal para testemunhar uma vida superior na Unidade Divina” (CHEVALIER;GHEERBRANT, 2018, p.794). Já a ponte, “[...] como aquilo que permite passar de uma margem à outra, é um dos [símbolos] mais difundidos universalmente. Essa passagem é a passagem da terra ao céu, do estado humano aos estados supra-humanos, da contingência à imortalidade [...]” (2018, 729-730). Zaratustra tornou-se uma resistente ponte, um convite para que o homem percorra a via estreita “[...] onde ele encontra inexoravelmente a obrigação de escolher. E sua escolha ou dana ou o salva”.

Desde que ele retornou à sua pátria na nona passagem da terceira parte da obra, em *O regresso à pátria*, Zaratustra não voltou mais à cidade dos homens, agora, são os homens que sobem até ele. Nas alturas de sua pátria, com os cabelos brancos, pois muitos anos se passaram, ele apenas aprimora a si mesmo na sua solidão e aguarda pacientemente pela presença de seus filhos, que estão separados dele desde o final da segunda parte da obra, nas Ilhas Bem-Aventuradas.

Com base no próprio Nietzsche (2008), em *Ecce homo*, reiteramos que *Assim falava Zaratustra* é uma obra do altivo sacrifício do pai para o filho, do mestre para o discípulo, do professor para o aluno. Por isso, para compreender um pouco do que seja seu Zaratustra é

preciso estar “[...] com um pé além da vida...” (2008, p.25), ou seja, é preciso ser ponte e, ao mesmo tempo, acessar as sutilezas que estão para além dela, na Eternidade.

Vale recordar que na sexta passagem da parte três da obra, *No monte das Oliveiras*, Zaratustra que está cansado dos resignados, invejosos e vingativos da cidade, recebe a visita de um hóspede, o vento frio, e este, por sua vez, curou Zaratustra de sua tristeza, de seu niilismo. Agora, na última parte da obra, Zaratustra está disposto a curar seus hóspedes, o profeta, o rei da direita e o rei da esquerda, o burro (um presente dos reis ao Zaratustra), o espírito do escrúpulo intelectual, o ator sedutor, o último papa, o homem mais feio, o mendigo voluntário, a sombra. Zaratustra está potencialmente saudável, pronto para amar e presentear os homens com as gotas douradas de sua solidão e também pronto para ajudar quem dele se aproximar.

Nietzsche (2014, p.303) inicia a quarta parte de sua obra retomando um pensamento enunciado em *Dos compassivos*, uma passagem da segunda parte da obra, que diz: “...Onde no mundo se cometeu maiores loucuras do que entre os compassivos? [...] Infelizes dos que amam se não têm uma altivez que paira acima da sua compaixão!”. Zaratustra entende que irá passar, antes de receber os seus filhos, por sua última tentação, que é a sua compaixão por cada um de seus hóspedes, os homens superiores.

Em termos etimológicos, a compaixão vem do latim *commiseratio* e significa participar do sofrimento alheio não por uma identidade ou contágio emocional, mas por solidariedade (ABBAGNANO, 2018). Nietzsche (2014) critica a compaixão, entendendo-a como um mal, uma multiplicadora da miséria humana, no entanto, a crítica que ele faz é no modo que a compaixão é exercida entre os homens da cidade: fraca, tibia e dissimulada, geralmente há um interesse nocivo e medíocre no ato de compadecer. Segundo Mário Ferreira dos Santos, o filósofo alemão defende uma compaixão viril em oposição à compaixão frágil e é isso que faz Zaratustra. O protagonista exerce a dureza da compaixão, pois como ele mesmo diz, há algo anterior e mais altivo que conduz a verdadeira compaixão e é isso que ele faz ao se compadecer com cada sofrimento trazido até ele pelos seus hóspedes, que são os homens superiores da cidade.

Cada hóspede lamenta para Zaratustra as suas fraquezas, seus desvios, suas covardias, suas vergonhas, mas Zaratustra, diferentemente dos homens da cidade, não acoberta o erro de nenhum deles, ao contrário, a verdadeira compaixão está em mostrar a feiura do homem para que ele possa enfrentar, com sinceridade e honestidade, os desvios de si mesmo. Ao ser sinceramente compassivo com cada homem superior, Zaratustra ensina-os a curar a si mesmo, transfigurando a feiura, a vergonha, a doença de si em beleza, expansão e saúde de si. Os

homens superiores são regenerados através da altiva solidão do mestre que não esconde o que tem que ser dito, pelo contrário, revela o que os mediócras ‘compassivos’ esconderam.

Nesta última parte da obra, destaca-se a noção de tempo e de eternidade. Toda a cena, da primeira à última passagem, acontece em um dia, e Zaratustra, que está com os cabelos brancos, diz não perceber o tempo passar. Nas *Confissões* (2017), Agostinho explica que o tempo é um atributo humano, não está objetivamente no mundo, mas está em cada homem, seu alicerce é no presente, podendo ser estendido para o passado e para o futuro por causa da memória do homem, por isso o tempo é uma característica humana. Por outro lado, a eternidade está além do humano, ela é marcada pelo instante que não muda nunca, ou seja, ela é um contínuo presente. Quando Zaratustra diz não perceber o tempo passar, podemos interpretar que ele permanece unido à Eternidade, e por isso, ele está para além do sentido temporal da existência. Inclusive, na nona passagem desta última parte, *O canto da embriaguez*, o protagonista volta entoar seu amor à Eternidade. Além disso, as noções de tempo e de eternidade estão conectadas na simbólica do número Um, e, como vimos, toda a última parte de *Assim falava Zaratustra* acontece em Um dia:

UM – Símbolo do homem de pé: único ser vivo que usufrui essa faculdade, a ponto de certos antropólogos fazerem da verticalidade um sinal distintivo do homem, ainda mais radical do que a razão [...]. o Um encontra-se [...] nas imagens da pedra erguida, [...] do bastão vertical: representa o homem ativo, associado à obra da criação. O Um é também o Princípio [...] o princípio ativo; o criador. O Um é o local simbólico do ser, fonte e fim de todas as coisas, centro cósmico e ontológico. Símbolo do ser, mas também da Revelação, que é a mediadora para elevar o homem, através do conhecimento, a um nível superior. O Um é também o centro místico, de onde irradia-se o Espírito como um sol” (CHEVALIER;GHEERBRANT, 2018, P.918).

O número ‘um’ é o símbolo do homem, mas também de algo que está para além dele. É também o símbolo da pedra e do bastão, o que nos chama a atenção, pois Zaratustra inicia o dia sentado em uma pedra e termina o ciclo de um dia também sentado na mesma pedra, simbolizando o homem ativo, associado à obra da criação. Quanto ao bastão, vale lembrar que Zaratustra, ainda na primeira parte da obra, recebeu um como presente de seus discípulos, e, agora, na última parte da obra, o bastão reaparece servindo para o velho Zaratustra como um apoio para que ele possa percorrer com destreza toda a sua montanha (solidão) que ele chama, repetidas vezes, de seu domínio e de seu reino. Além disso, com o auxílio do bastão, o protagonista encaminha os homens superiores para a sua caverna.

Nesta quarta parte, dividida em vinte passagens, Zaratustra está extasiado com a sua solidão: “O mel que tenho nas veias é que torna mais espesso o meu sangue e mais silenciosa a minha alma” (NIETZSCHE, 2014, p. 306-307). Ele quer novamente transbordar a sua sábia solidão entre os homens. Sentado em sua pedra, no alto de sua montanha, Zaratustra lança a sua vara ao mar dos homens e então pesca e puxa para as alturas de sua pátria “[...] os mais prodigiosos peixes humanos”, e diz: “Porque eu sou, originária e fundamentalmente, força que puxa, que atrai, que levanta, que eleva: guia, corretor, educador, e não foi em vão que um dia disse a mim próprio: ‘Torna-te o que tu és’”. E foi assim que Zaratustra pescou os homens superiores (símbolo do mais elevado entre os homens da cidade) e os protegeu com a sua verdadeira compaixão, guiando-os até a sua caverna para curá-los, dizendo a cada um deles: “Vamos! Lá em cima é o caminho que conduz à caverna de Zaratustra: não está muito longe. Não queres vir a minha caverna para curar as tuas feridas?” (2014, p.318).

Zaratustra estabeleceu uma conversa singular com cada homem pescado por ele, ouviu a história de todos e disse a cada um a verdade que lhe cabia. Ao homem que se dizia ser o “Espírito do Escrúpulo Intelectual” (2014, p.318) ou o especialista em cérebros de sanguessugas, e que se vangloriava disso, Zaratustra, por meio de sua compaixão, fez com que ele percebesse que o mundo é muito maior do que a sua pequena especialidade. Sobre esta cena, Mário Ferreira dos Santos (In Nietzsche 2014, p.319) entende que Nietzsche está ridicularizando a prepotência dos especialistas de sua época que julgavam a si mesmos seres superiores por conhecerem bem uma coisa, ignorando outras tantas. Todavia, nem todo especialista era medíocre como Nietzsche fazia crer, acontece que o filósofo alemão “[...] fora vítima de muitas incompreensões por parte de especialistas, e aqui fala mais alto a sua paixão que a sua justiça”.

Zaratustra também aprendeu mais sobre si com os homens superiores que subiam até ele. O último papa, por exemplo, buscava pelo santo da floresta que era um homem piedoso, mas, estando ele morto, resolveu procurar por Zaratustra: “[...] o mais piedoso de todos”. O papa afirma que Zaratustra é o homem mais leal para as coisas elevadas e Zaratustra fica impressionado com a visita do papa, sobretudo porque o chamou de piedoso. O protagonista contempla as mãos do papa, e com admiração questiona-o dizendo como poderia o papa, cujas mãos sempre abençoaram, buscar por Zaratustra que é tão “[...] ímpio”. E o papa, muito agradecido por encontrar Zaratustra, diz:

Vês tudo quanto te está reservado! Teus olhos, mão e boca que estão predestinados a abençoar de toda a eternidade. Não é só com as mãos que se

abençoa. A teu lado, embora queiras ser o pior dos ímpios, percebo um secreto aroma de incensos e de dilatadas bênçãos, e ao mesmo tempo doloroso para mim. Permite-me ser teu hóspede uma só noite, Zaratustra! Em nenhuma parte da terra me sentirei melhor que a teu lado! Amém! Assim seja! – exclamou Zaratustra, admiradíssimo. Ali em cima está o caminho que conduz à caverna de Zaratustra. Na verdade, gostaria de te conduzir, Santo padre, pois estimo todos os homens piedosos. Agora, porém, chama-me para longe de ti um grito de angústia. Nos meus domínios a ninguém nada de mau deve acontecer; a minha caverna é um bom porto (NIETZSCHE, 2014, P.330-331).

Da segunda passagem, *O grito de angústia*, até a nona passagem, *A sombra*, Zaratustra ‘pescou’ seus homens superiores e os direcionou rumo à sua caverna, com uns riu, com outros entristeceu, com outros, ainda, esbravejou. E depois de realizada esta tarefa, antes de voltar à sua caverna e reencontrar com todos os seus hóspedes, Zaratustra precisava de um tempo sozinho, repousando *Ao meio-dia*:

Finalmente se encontrou só, gozando a sua solidão, e pôs-se a pensar, em boas coisas durante horas inteiras. Ao meio-dia, porém, quando o sol se encontrava exatamente sobre a sua cabeça, Zaratustra passou perto de uma velha árvore, retorcida e nodosa, enlaçada e envolta pelo exuberante amor de uma vinha que a envolvia toda. E dessa árvore caíam, abundantes, dourados cachos que se ofereciam ao viandante. Zaratustra teve desejos de acalmar a sede que sentia, e arrancar um cacho de uvas, e já estendia a mão, quando o dominou outro desejo, ainda mais violento: o desejo de se deitar ao pé da árvore, em pleno meio-dia, para dormir. E assim fez: e enquanto esteve estendido no meio do silêncio e do mistério da florida erva, esqueceu a sede e adormeceu. [...]. Contudo os olhos conservavam abertos. [...]. Entre os seus devaneios, Zaratustra falou assim ao seu coração. Silêncio! Silêncio! Não acaba de alcançar o mundo a sua perfeição? [...] o sono dança em mim. Não me fecha os olhos, deixa a minha alma desperta. Na verdade, é leve, leve como uma pena [...]. Com sua mão carinhosa afaga a minha fibra mais íntima. Domina-me. Sim; domina-me e obriga a minha alma a dilatar” (NIETZSCHE, 2014, p.347, 348, 349).

Na altivez de sua solidão, Zaratustra está embriagado de eternidade, sua alma iluminada pelo raio de sol se eleva e paira entre duas grandiosas pulsões simbólicas da sagrada embriaguez: a vinha e o Meio-dia. Na tensão entre os dois desejos, a alma se entrega à contemplação da eternidade, uma vez que o Meio-dia é o “[...] símbolo do eterno” (SANTOS, In: NIETZSCHE, 2014, p. 348). O protagonista é dominado pela Eternidade a ponto de dizer: “– Ó céu! [...] Escutas minha alma singular? [...] Poço de eternidade, alegre abismo do meio-dia, que faz estremecer...quando absorverás em ti a minha alma?” (NIETZSCHE, 2014, p.350). Zaratustra, com seus cabelos brancos, tem um pé além da vida e se regozija com o que se tornou a sua alma.

Depois de regozijar-se com a luz do Meio-dia, o mestre da solidão segue para a sua caverna, na décima primeira passagem, chamada *A saudação*, com o intuito de reencontrar seus hóspedes. Para eles, Zaratustra ensina o dom do sacrifício e esclarece-lhes que não são os verdadeiros hóspedes que ele espera:

A outros espero nestas montanhas e sem eles não me arredo daqui a não ser em sua companhia; espero outros mais altos, mais fortes, mais vitoriosos, mais alegres, retangulares de corpo e alma: os leões risonhos que virão. Hóspedes meus, homens singulares, ainda não ouvistes falar dos meus filhos? Não ouvistes dizer que encaminham para aqui? Falai dos meus jardins, das Ilhas Bem-Aventuradas, da minha bela e nova espécie [...]. E quanto daria para ter uma coisa: esses filhos, essas plantas vivas, essas árvores da vida, da minha vontade e da minha mais alta esperança! (NIETZSCHE, 2014, p.356).

Estas ‘boas-vindas’ um tanto desagradável de Zaratustra aos seus hóspedes é fundamental, pois ensina a importância de que cada um olhe para a sua limitação e sacrifique-se a si mesmo para algo além de si.

Depois de receber seus hóspedes com um ensinamento duro e necessário, Zaratustra e os seus convidados participam de uma ceia farta. O protagonista fala aos hóspedes que os seus seguidores devem ser fortes e robustos, e, para isso, a saúde é o fundamento para todo enfrentamento. O protagonista, através de suas palavras, parece fazer jus à máxima horaciana: “Me dê o corpo são, e sã a mente” (HORÁCIO, 1988, p.73).

Depois de saciados, os hóspedes ficam à vontade na caverna de Zaratustra, e entre risos e lágrimas, elevações e miséria da alma passam por uma convalescência. Zaratustra aproveita o movimento ascensional dos homens superiores e profere para eles, em *Do homem superior*, uma série de máximas:

- A) “Homens superiores, aprendei isto de mim: na praça pública ninguém acredita no homem superior. E se teimais em falar lá, a população retruca: ‘Todos somos iguais’” (NIETZSCHE, 2014, p.360);
- B) “Tendes coragem, meus irmãos? Estais decididos? Não falo da coragem perante testemunhas, mas da coragem de solitários, a coragem de águias, do que não tem [...] espectador” (2014, p.362);
- C) “É preciso que morram cada vez mais e os melhores de vossa espécie: porque é preciso que o vosso destino seja cada vez mais duro e doloroso” (2014, p.363);

- D) “Livrai-vos também dos doutos! Odeiam-vos porque são estéreis! Têm olhos frios e secos [...]” (2014, p.364);
- E) “Se quereis subir, servi-vos apenas de vossas pernas! Não vos deixeis levar ao alto; não subi nas costas nem na cabeça de outrem!” (2014, p.364);
- F) “Homens superiores, homens que criais! Não trazemos em nós senão o próprio filho [...], o fruto, é isso que o vosso amor protege, conserva e alimenta [...]: não deixeis induzir a falsos valores” (2014, p.365);
- G) “O que cresce na solidão é o que cada um leva consigo, inclusive a besta interior. Por isso a muitos é preciso desaconselhar a solidão” (2014, p.366);

E por último, o mestre da solidão orienta:

Aprendei a rir-vos de vós mesmos, como é preciso rir! Ó homens superiores, quantas possibilidades permanecem ainda. E, realmente, quantas coisas alcançaram bom êxito! A terra é rica de pequenas perfeições, de afortunados resultados! Rodeai-vos de pequenas coisas boas e perfeitas. Homens Superiores. A sua dourada maturidade cura o coração. As coisas perfeitas ensinam-nos a esperar [...]. Elevai: elevai cada vez mais os vossos corações, meus irmãos! E não vos esqueçais das pernas também. Erguei também as pernas, bons bailarinos, e mais ainda, dançai sobre a vossa cabeça! (NIETZSCHE, 2014, p. 367, 368, 369).

Estas máximas anunciadas por Zaratustra é uma espécie de resumo do que o protagonista enfrentou. Ele transmite aos homens superiores o seu ensinamento, alertando-os do perigo de ser um homem da solidão que, em termos aristotélicos: ou se torna uma ‘besta’ ou algo muito próximo a Deus.

Após proferir as sentenças aos homens superiores, Zaratustra se retira da caverna, e, na sua ausência, os hóspedes, entre risos e lágrimas, mediocridades e elevações do espírito, melancolias e exuberâncias, reestabelecem a saúde do corpo e da alma. O espírito do pesadume, que estava no ombro de cada um, começa a ir embora. Ao retornar à caverna, mesmo diante de ações inusitadas de seus hóspedes, como, por exemplo, saudar o burro como se fosse um deus¹⁰⁰, Zaratustra se alegra e diz ao seu compassivo coração, em *O despertar*:

Estão alegres [...] que importa? São velhos; curam-se à sua maneira, riem ao seu modo; os meus ouvidos já suportaram coisas piores. Este dia foi uma vitória. Já retrocede, já foge o espírito do Pesadume, meu antigo inimigo

¹⁰⁰ Nesta idolatria ao burro, Nietzsche (2014) parece fazer uma crítica àqueles que trocam de religião como se fosse roupa, buscando nela aquilo que lhe convém e agrada. Além de alertar que, uma vez ‘matando Deus’, coloca-se no lugar dele qualquer quinquilharia.

mortal! [...] Ó, meus singulares hóspedes, vós que vistes até mim! [...] Eles mordem, e o meu alimento faz efeito; também deles foge o inimigo, o espírito do pesadume. Já aprenderam a rir de si mesmos [...] não os alimentei com legumes ocos, mas com a carne que convém aos guerreiros, aos conquistadores: neles despertei desejos. Novas esperanças estão em suas pernas e em seus braços; neles o coração dilata-se. Encontram novas palavras; e em breve o seu espírito respirará a audácia [...]. Foge o tédio desses homens superiores; tanto melhor, eis minha vitória. Sentem-se seguros no **seu reino**¹⁰¹; perdem a falsa vergonha, expandem-se livremente. Expandem os corações: para eles retornam os bons momentos; divertem-se e ruminam: tornam-se agradecidos. Eis o que é aos meus olhos o melhor dos sintomas; aprenderam a agradecer. Não passará muito tempo e inventarão festas e erigirão monumentos comemorativos às suas antigas alegrias. São convalescentes! (NIETZSCHE, 2014, p. 382-383).

Alegres, Zaratustra e seus hóspedes, “[...] de coração consolado e valoroso”, todos se sentindo “[...] tão bem na terra” (NIETZSCHE, 2014, p.390), saem da caverna para contemplarem a noite. Nesta passagem, *O canto da embriaguez*, o sino da Meia-noite volta a badalar; o som do sino subia lentamente na profundidade da noite, e Zaratustra diz:

‘Vinde! Vinde!’ Aproxima-se a Meia-noite!’ e sua voz transformou-se; mas continuava ele imóvel no mesmo lugar. Então o silêncio e o mistério redobram, e todos prestaram ouvidos [...] ‘Homens superiores, aproxima-se a Meia-noite: quero-vos dizer uma coisa ao ouvido, como ao ouvido me disse aquele velho sino: um segredo terrível e reconfortante como o que me disse esse sino da Meia-noite, cuja experiência é maior do que a de qualquer homem, e que já cantou as palpitações dolorosas dos corações de vossos pais. [...] Silêncio! Silêncio! Ouvem-se muitas coisas que não se atrevem a erguer a voz durante o dia; mas agora o ar é puro e se calou também o ruído dos nossos corações. Agora as coisas falam e se fazem ouvir, agora se introduzem nas almas noturnas e lúcidas [...] Oh! Homem! Escuta!’ ‘Ai de mim! Para onde foi o tempo? Em que profundos poços cai? [...] Já estou morto. Tudo findou. [...] ‘Vejo-me arrebatado; a minha alma dança [...]. Soa o sino; ainda o coração anela [...]. Velho sino! Suave lira! Todas as dores têm desfibrado o coração; a dor de pai, a dor dos antepassados, a dor dos primeiros pais; a tua voz amadureceu como o dourado outono e a tarde, como o meu coração de solitário [...]. A dor diz: ‘Passa! Vai-te, dor!’ Mas tudo que sofre quer viver para amadurecer, regozijar-se, e anelar, alenar o mais longínquo, o mais alto, o mais luminoso. Quero herdeiros (assim fala

¹⁰¹ É interessante notar que durante toda a quarta parte da obra, Zaratustra, ao dirigir-se aos seus hóspedes, repete, muitas vezes, que eles estão no seu reino, no seu domínio, ou seja, no reino e no domínio (solidão) de Zaratustra. No entanto, a personagem diz, pela primeira e única vez, que seus hóspedes estão seguros no reino deles, cada um no seu, ou seja, cada hóspede está seguro em sua solidão. O interessante é notar a transição da atividade solitária: primeiro, os homens (discípulos, alunos, filhos) têm seu porto seguro na solidão do mestre (pai, professor), mas, a partir do momento em que eles aprendem a rir de si mesmos, eles transitam da solidão (reino, domínio) do mestre para a sua própria solidão/pátria. É como aprender a andar: primeiro os pais dão suporte à mãozinha do filho e depois o filho, sozinho, é capaz de, alegremente, andar. Esta é uma bela cena, em que o mestre ensina ao discípulo a engajar-se a si mesmo na sua própria solidão. É justamente a ausência deste ensinamento nos estabelecimentos de ensino que Nietzsche (2004, p.230), em *Aurora*, no aforismo 443, profere uma lamentação: “[...] a mais comum deficiência de nosso tipo de formação e educação: ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina – a suportar a solidão”.

todo aquele que sofre), quero filhos: não sou eu a quem quero [...]. A dor é também uma alegria [...]. Pois toda a alegria se estima a si mesma; por isso, quer também o sofrimento! Ó felicidade! Ó dor! Desfibrate o coração! Aprendei-o, Homens Superiores: a alegria quer a eternidade [...]. Cantai-me agora o canto, [...] cujo sentido é ‘por toda a eternidade’ [...] De um profundo sono despertei: o mundo é profundo, mais profundo do que o dia imagina. Profunda é sua dor e a alegria mais profunda do que o sofrimento! A dor diz: Passa! Mas toda a alegria quer uma profunda, profunda eternidade” (NIETZSCHE, 2014, p. 391-397).

Mais uma vez, o protagonista está inebriado da Eternidade, do altivo sentido que lhe inflama a alma e que o leva para além de si mesmo. Esta cena mostra a ligação do homem, que é temporal, como algo que é eterno, que está para além do homem e que permite a continuidade das obras humanas. Depois de alcançadas as centelhas Eternas disponíveis na noite escura, Zaratustra e hóspedes, embebidos da mais elevada alegria e entornados da altiva solidão, dormem.

Na última passagem, em *O sinal*, enquanto os hóspedes ainda dormem na caverna, Zaratustra acorda vigorante e olha para o Grande astro, o sol. A ele, o protagonista proclama as mesmas palavras que, quando jovem, ainda no prólogo da obra e no alto de sua montanha proclamou: “Grande astro – disse como já o dissera outra vez –, olho profundo de felicidade, que seria de tua felicidade se te faltassem aqueles a quem iluminas?” (NIETZSCHE, 2014, p.398). Zaratustra se prepara para o grande sinal da chegada de seus filhos, pois eles serão seus herdeiros e continuarão a sua obra: anunciar, ensinar e buscar ser a cada dia um pouco do Além-Homem. Enquanto os homens superiores dormem, o mestre da solidão, que exerceu plenamente o seu último desafio, a compaixão por eles, sofre a sua grande transfiguração: Zaratustra amadurece perfeitamente quando “Chega o sinal” que é “[...] um rugido, um prolongado e suave rugido de leão” (2014, p.399). O símbolo do leão, na perspectiva de Dionísio, o Areopagita, evoca o anjo: “a forma do leão torna compreensível a autoridade e a forma invencível das inteligências santas, este esforço soberano, veemente, indomável, para imitar a megestade divina” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2018, p.538); além disso, o leão se manifesta na pessoa de Cristo, a cabeça e a parte anterior do leão “[...] correspondem à natureza divina de Cristo, a parte posterior – que contrasta por sua relativa fraqueza – à natureza humana”. Podemos interpretar que o sinal, o rugido do leão que chega a Zaratustra, é o convite para que o protagonista torne-se um participante da Eternidade, unindo a sua pequenez e fragilidade humana com a grandiosidade divina.

Ao ouvirem o rugido do leão, os homens superiores acordam na caverna e assustados “[...] desapareceram num abrir e fechar de olhos” (2014, p.399/400/401). Zaratustra

permaneceu na sua altiva solidão, e, com o coração transbordando, disse: “estão perto os meus filhos. E depois emudeceu completamente: mais sentiu o coração aliviado, e dos seus olhos correram lágrimas que lhe banhavam as mãos”. Pôs-se de pé, uma vez que estava sentado em sua pedra, e diz: “Aspiro à minha obra. De pé! O leão é vindo, meus filhos se aproximam, Zaratustra está maduro, é chegada a minha hora. Eis a minha alvorada, meu dia que surge. Sobe, sobe ao céu, Grande Meio-dia! Assim falou Zaratustra”.

Zaratustra cumpriu a sua tarefa, percorreu vales e montanhas a fim de amadurecer a sua alma e conduzir os homens ao sentido mais elevado da vida. Tomado de sua sabedoria leonina (união entre o Eterno e o homem) e entornado pela luz divina (Meio-dia) está pronto, livre e independente para, apossado de sua alvorada, abençoar seus filhos e com eles iniciar, por meio da doçura de sua solidão, um novo ciclo, solitário e altivo.

Em suma, toda a formação de Zaratustra pode ser sintetizada no contraste entre as duas pinturas: *Tre età dell'uomo* (1512-1514) do pintor italiano Ticiano Vecellio (1490-1576) e *Jacob Blessing the Sons of Joseph* (1656) do pintor holandês Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669).



Figura 5. Ticiano Vecellio – *Tre età dell'uomo* (1512-1514)



Figura 6. Rembrandt Harmenszoon van Rijn – *Jacob Blessing the Sons of Joseph* (1656)

O primeiro quadro, *Tre età dell'uomo*, sob a ótica da vida de Zaratustra, mostra aquilo que a personagem não permitiu, por meio de um árduo trabalho de amadurecimento de si, que lhe acontecesse, ou seja, Zaratustra, que superou continuamente a si mesmo, chega ao final da vida distante da melancolia de um homem sem realizações e sem um herdeiro para receber seus estimados presentes. Em outras palavras, notamos que a cena do quadro narra as fases da vida de um homem que passou bem a infância e a juventude, mas chega na velhice resignado, melancólico, olhando para uma caveira, como se a vida se resumisse em um triste pesar e uma triste passagem. Esta não foi a vida de Zaratustra.

Contudo, a segunda obra, *Jacob Blessing the Sons of Joseph*, retrata exatamente aquilo que se tornou Zaratustra: um homem que passou pelas três fases da vida humana – infância, juventude e velhice – e que chegou com sabedoria e feliz na hora de sua morte, pois tem alguém para que ele possa abençoar. A criança que foi abençoada está potencialmente preparada para continuar e mesmo superar as boas obras iniciadas por aquele que a abençoou. A obra de Rembrandt, inserida no contexto formativo e afirmativo de Zaratustra, ao contrário da obra de Ticiano, mostra a união entre a terra e o céu, entre o vale e a montanha, entre o

homem e Deus, além de uma vida que continua e que é transmitida de pai (mestre) para filho (discípulo). Zaratustra foi um homem que se fez ponte para que seus filhos pudessem cultivar na vida o além dela, acenando para a Alegre Eternidade. A benção que o velho derrama sobre a cabeça da criança revela a alegria que é sacrificar-se por alguém, além de ungi-la na mais alta Esperança. Abençoar um filho é unir-se com ele no Eterno sopro da vida e é isso que Zaratustra, sinceramente e com todo amor, fez em sua vida. Este é o ensinamento de Zaratustra: ser ponte (homem) para que outras Esperanças possam nascer e fazer com que o mundo permaneça a girar. Este ato de Zaratustra simboliza o seu Grande Sim à vida.

Em sentido educacional, podemos dizer que Zaratustra é um modelo de professor a ser imitado, pois faz de sua solidão um método silencioso do cultivo de si e, com isso, dispõe-se a semear a terra e esperar por frutos que o supere. *Assim falava Zaratustra* é uma obra que abençoa o ser humano, instigando-o, por meio da dourada solidão do protagonista, a superar o niilismo, a inveja, a vingança, a vaidade, o ódio, o endeusamento de si, a pseudociência, a pseudofilosofia, a impressão de superioridade moral e intelectual, o espírito do pesadume, o desejo de controlar o outro, o desejo de ‘melhorar a humanidade’, para, então, tornar-se altivo, elevado, alegre e Além...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa pesquisa, *Do espanto com a educação brasileira à importância da solidão na formação humana: um olhar simbólico para o papel da solidão em Assim falava Zaratustra*, que investigou a importância da solidão na formação do homem, tornou possível um itinerário que nos mostrou o porquê de investigar a noção de solidão, ao mesmo tempo em que foi possível compreender o quão imprescindível é a solidão para elevar a vida humana. Ao detectarmos que há algo de errado com a educação brasileira, que parece desviar o aluno do acesso de uma alta educação, recorremos à solidão com o intuito de saber se ela poderia ajudar o homem em sua formação, e descobrimos que, em seu aspecto positivo, a solidão é capaz de sustentar a dignidade da pessoa humana, abrindo portas para a realização de uma educação plena. Encontramos na obra *Assim falava Zaratustra*, sob uma perspectiva simbólica a partir de Mário Ferreira dos Santos, um arquétipo de como a solidão, em seu aspecto positivo, atua profundamente na formação humana.

Para que pudéssemos enfrentar a questão *Qual a importância da solidão na formação humana?* foi necessário, primeiramente, encarar outra questão: *o que está acontecendo com a educação brasileira?* Ou ainda, *por que a educação brasileira nos levou a pensar a solidão?* A nossa impressão inicial de que havia algo de errado com a educação brasileira, algo que mais parecia atrapalhar a educação do que auxiliá-la, foi confirmada ao longo da pesquisa. Percebendo isso, questionamos: *o que a solidão pode fazer pela formação humana que os estabelecimentos de ensino parecem não fazer?* E, mais ainda: *o que a solidão de Zaratustra, analisada sob uma perspectiva simbólica, pode ensinar para a realização da formação humana?*

A nossa constelação metodológica, que uniu a via simbólica, a ‘ontologia da vida’, a fenomenologia e o ‘como se’ ou analogia da experiência possibilitou a seguinte descoberta: a solidão, em seu aspecto positivo, é fundamental para a formação humana, ela encaminha o homem para a liberdade. Em outras palavras, a solidão é imprescindível para a realização da máxima délfica ‘conhece-te a ti mesmo’ combinada com a sentença pindárica ‘torna-te quem tu és aprendendo quem és’.

Para respondermos a questão – *Qual a importância da solidão na formação humana?* – foi necessário percorrer três grandes capítulos.

No primeiro capítulo, partimos da experiência de tentar compreender o que é a educação e descobrimos que ela é um instrumento poderoso para a transfiguração da vida humana, ela faz da criança um homem. Sua finalidade, desde os primórdios até a atualidade, é

tornar o homem perfeito, e isto significa trabalhar a favor de seu destino e também de sua natureza, cultivando-a, exercitando-a, desenvolvendo-a, fortificando-a e polindo-a.

Com Buber, percebemos a importância de educar bem o caráter do aluno, pois ele é o alicerce que sustenta todo o seu vir a ser, ele restitui ao aluno à unidade de si e o direciona ao que é mais elevado. Todavia, o autor alertou-nos da dificuldade que há nas escolas atuais para que seja possível educar verdadeiramente o caráter do aluno: o coletivismo. A educação do caráter tem por finalidade cultivar o aluno para as coisas eternas, para a linguagem universal, além de ensiná-lo a importância da responsabilidade, porém, o coletivismo, uma orientação declaradamente política, impede que o caráter seja formado plenamente. Com Buber e Hannah Arendt, ativamos em nossa consciência a cautela em misturar política e educação. A alta educação, que ensina os alunos a estimar continuamente os valores da vida, ou melhor, que busca formar o homem no seu mais alto valor, não alimenta a alma do aluno engajando-a politicamente, mas, conforme nos aconselhou Sócrates, alimenta de conhecimento. O homem é naturalmente disposto à educação e é a partir dessa disposição que, em termos pindáricos, é possível conduzi-lo às alturas do espírito, à liberdade.

Com isso, buscamos em Nietzsche, mais especificamente nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, um exemplo de alta educação. As conferências nos mostraram a precarização dos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX, a decadência cultural, intelectual, moral e espiritual que estava se instalando neles, e isso nos fez conferir que tal diagnóstico realizado pelo filósofo alemão atualiza-se, de modo mais alarmante, na educação brasileira. Todavia, na redação desse ponto da nossa tese, suspendemos, por ora, o espanto com a precariedade dos estabelecimentos de ensino para experimentarmos, por meio do método ‘como se’, um distanciamento dos nossos problemas de formação e enxergarmos, através de uma imersão simbólica, caminhos alternativos para elevar a nossa educação.

A primeira conferência de Nietzsche nos mostrou, através da experiência formativa dos ‘jovens amigos’, que a solidão (‘lugar solitário’) pode conduzir o homem para o amadurecimento de si. Ficamos atentos aos detalhes cênicos da narrativa e ao abrirmos as simbólicas do rio, da cor verde, do sopro, da amizade, da vigília, do bosque, do sol, do verão, do outono, do uivo, da porta, do abismo, do ocaso, da honra, da música, do céu, da terra, das mil cores, do carvalho, da árvore, do pentagrama, da nuvem, do silêncio, do velho e do novo, alargamos o nosso horizonte a respeito da formação humana.

Na sequência do capítulo, suspendemos um pouco mais o enfrentamento com a educação brasileira para tentarmos compreender o que está acontecendo com o mundo, afinal

é dele que surgem as diretrizes político-pedagógicas que gerenciam os estabelecimentos de ensino. Descobrimos que a contemporaneidade, influenciada pelas ideias da modernidade, está inclinada ao barbarismo e que o homem está aprofundando a sua crise. Isso nos levou a perguntar: *o que está acontecendo no mundo que vem provocando uma manifestação bárbara capaz de aprofundar a crise moral, intelectual e cultural do homem?* Entendemos, com Leonel Franca, Giovanni Reale, Mário Ferreira dos Santos e Nietzsche que passamos por um profundo niilismo que nos faz negar os altos valores. A recusa hierárquica dos valores desestabiliza a esperança do homem nas coisas mais elevadas, intensificando a crise de sua existência. Em outras palavras, o homem moderno (e contemporâneo) ‘matou Deus’ e agora procura o seu substituto nas profundezas do abismo. Estamos imersos numa época de inversões de valores, o joio ‘tornou-se’ trigo, e vice-versa. Somos conduzidos por vias negativistas que apostam tudo na materialidade da existência e fazem isso escarnecendo das coisas mais santas e elevadas. O homem passa a não querer mais enxergar a realidade em unidade e, por isso, separa a matéria do espírito, aniquilando o sentido elevado da vida, e inventando novos valores a partir da camada mais baixa da existência.

Com isso, chegamos à espantosa educação brasileira e enfrentamos as seguintes questões: *o que está acontecendo com a educação brasileira? Por que a educação brasileira nos levou a pensar a solidão?* O percurso investigativo nos permitiu que confirmássemos a nossa impressão inicial: há algo de errado com a educação no Brasil. As últimas estatísticas educacionais revelaram que o Brasil encontra-se entre os piores países, os alunos não aprendem mais o básico: português, matemática e ciência. O nível de alfabetização é precário e muitos dos formados no ensino superior, conforme demonstrou o *Indicador de Alfabetismo Funcional* (INAF), são analfabetos funcionais, o que é preocupante, pois com isso se estabelece um ciclo vicioso na educação: pessoas não proficientes em sua própria língua cuidarão do processo de alfabetização de outras pessoas.

Não obstante, a atual educação brasileira, tal como a educação da Alemanha do século XIX, foi capturada pelo controle estatal, nivelando a cultura por baixo. Nietzsche nos alertou que os estabelecimentos de ensino gerenciados pelo Estado trazem uma tensão, chamada por ele de encruzilhada: de um lado, a que abrange mais pessoas, o aluno e o professor são capturados por *slogans* igualitaristas e, por isso, passam a agir gregariamente, preferindo os baixos valores como se fossem valores altos e odiando tudo o que lhe é estranho aos seus instintos; por outro lado, há uma via mais escarpada, que convidam alunos e professores a ultrapassarem os limites estatais para terem acesso à camada formativa que se encontra na sua íntima solidão. Contudo, esta segunda via é árdua, por isso poucos a enfrentam.

O nosso agravante, em relação à educação alemã da época de Nietzsche, é que hoje não apenas o Estado controla a educação, mas há também um agenciamento global que visa fins lucrativos e um constante apelo para uma transformação social. Em outras palavras, a educação que outrora se pautava pela liberdade individual, pela elevação humana, pelo desenvolvimento intelectual, agora busca ‘melhorar a humanidade’, transformando-a socialmente e planejando-a economicamente.

Percebemos que no Brasil, desde a instalação da República, somos orientados por correntes pedagógicas de cunho revolucionário. Analisamos, mais profundamente, o positivismo, introduzido nos estabelecimentos de ensino do Brasil por Benjamim Constant em 1890, e o pragmatismo, também conhecido por progressismo, introduzido nas escolas e universidades do Brasil, em 1932, pelo professor Anísio Teixeira. Compreendemos que a educação revolucionária se pauta pela instância do novo, do estatismo, do ‘realismo’ e do laicismo, seu propósito original é o de romper com a metafísica. O positivismo substituiu Deus pela natureza e o pragmatismo relativizou a verdade, ambos romperam com o velho sentido de conhecer a si mesmo e as coisas. Por causa dessa preferência exacerbada pelo novo problematizamos: *estaria a educação brasileira sob os efeitos da ausência de memória?*

Com a advertência de Ortega y Gasset e Hannah Arendt sobre o perigo que há em nos esquecermos da história humana, inclinamo-nos a acompanhar a defesa que fez Hannah Arendt sobre a importância de uma educação que não busca romper com o passado, mas conservar as instâncias do mundo para que o aluno possa, no decorrer de sua maturidade, escolher que caminho traçar.

Entendemos que os estabelecimentos de ensino brasileiros, gerenciados pelo Estado, por separarem velho e novo, alto e baixo, céu e terra, tolhem a nossa percepção da realidade, dificultando a possibilidade da realização de uma educação plena, e, por isso, com a vontade de praticar uma alta educação, direcionamos o nosso olhar para a solidão, o que nos fez perguntar: *o que a solidão pode fazer pela formação humana que os estabelecimentos de ensino parecem não fazer?*

No segundo capítulo, apresentamos a solidão e compreendemos a importância que ela tem para a formação humana. Realizamos um breve mapeamento da solidão, mostrando que ela acompanha a vida humana desde a sua origem até a atualidade, oscilando entre uma solidão positiva, capaz de conduzir o homem à liberdade, e outra negativa, que faz do homem um prisioneiro. Vimos que na modernidade e contemporaneidade a solidão negativa é intensificada devido à recusa da transcendência; cresce o número de divórcio, causando uma solidão conjugal; aumentam os sintomas depressivos por causa dos eventos de massa

(totalitarismo, mídia, lazer, desemprego); o liberalismo exacerbado dificulta o acontecimento de uma solidão positiva, prevalecendo entre os homens, 'livres' em teoria, o abandono. Além disso, vimos a interferência estatal, através do governo francês, que, ao considerar a solidão apenas em seu aspecto negativo, busca 'curar' seus cidadãos retirando-os de sua solidão.

Compreendemos que a solidão e o isolamento são coisas diferentes e chamamos os praticantes da solidão de solitários, e do isolamento de isolados. A solidão, em seu aspecto positivo, é uma espécie de pedagoga que encoraja o homem a tornar-se quem ele é, enquanto que os isolados buscam impedir, com calúnias, que o solitário se torne quem ele é; a solidão intensifica a relação consigo mesmo e com tudo, enquanto que no isolamento prevalece a ausência de relação, a angústia e o medo; a solidão evoca o homem pelo nome próprio e no isolamento a base existencial é o coletivismo. A solidão é a condição ordinária do homem, e, por isso, ela é para ele a sua morada, permitindo que recorde continuamente da sua condição de único, onde só ele, e mais ninguém, pode atravessar a ponte de sua vida. Ela também se manifesta através do símbolo 'deserto', mostrando a sua contínua tensão entre provação e purificação, esterilidade e fertilidade, verdade e falsidade. Em seu aspecto positivo, a solidão tonifica a vida e a formação humana, enquanto que no isolamento prevalece a ausência de vida e de alegria, conduzindo o homem ao abandono e à descrença absoluta. O isolamento mantém o homem recluso em um ressentimento, um desejo de vingança, inveja e ódio. Os isolados, também chamados por Nietzsche de tarântulas, moscas venenosas, ressentidos, gregários, costumam caluniar os homens da solidão, pois eles odeiam a individualidade e a diferença entre os homens.

Exemplificamos, com a vida de Nietzsche, que a solidão, em seu aspecto positivo, assume um papel de conservar a natureza do homem nos trilhos de seu destino. Ela permitiu ao filósofo alemão frequentar ambientes hostis sem que a sua alma fosse corrompida. A intimidade de Nietzsche encontrou asilo na solidão, que lhe mostrou as coisas que lhes são próprias e importantes. Com o poder de curar os desconfortos fisiológicos, a solidão inclinou o olhar do filósofo às sutilezas da realidade. Ele lutou continuamente para curar a si mesmo e tornar-se quem ele é por meio de longas caminhadas solitárias e da lembrança ativa da presença paterna. A solidão fez com que ele entendesse a necessidade de dizer não a certos 'alimentos', como, por exemplo, às obras literárias que pudessem desviá-lo de seu destino, ou, ainda, dizer não à sua atuação como professor em lugares que o impediariam de ser quem ele é. Com a solidão como pedagoga, o filósofo alemão enfrentou aqueles que invertiam os altos valores e que amaldiçoavam a vida, e que, por isso, negavam a natureza do ser humano. A solidão fez de Nietzsche o homem que ele é, possibilitando-lhe que enfrentasse o niilismo que

despontava em sua época e o espírito do pesadume que o puxava para baixo, conduzindo-o, assim, à afirmação da vida em todos os seus sentidos.

Além do filósofo alemão, outras personalidades, que experimentaram profundamente a solidão, ensinaram-nos, por meio do exemplo de suas vidas, a tomarmos a solidão como aquela que sustenta e dignifica a vida humana, são elas: Sócrates, Santo Agostinho, Petrarca, Viktor Frankl, Edith Stein. A solidão, por meio de intensos solilóquios, conduz cada homem de um modo bastante singular, pois ela está conectada com a vida de cada um: a Sócrates, ela deu o ímpeto de conhecer a si mesmo, examinando profundamente a sua consciência; a Agostinho, de enfrentar o maniqueísmo e o ceticismo, por meio de íntimas conversas com Deus, e tornar-se o santo que ele é; a Petrarca, de escrever poesias, cartas, tratado da solidão enquanto inspirava-se por meio de sublimes paisagens naturais; a Viktor Frankl, de enfrentar os horrores do campo de concentração sem perder a dignidade e a beleza de ser homem; a Edith Stein, que na intimidade com Deus, configurou o sentido de sua vida. Mesmo que para cada homem a solidão se põe de um modo diferente, notamos que ela foi, para essas e outras personalidades, a sustentadora da liberdade.

Na sequência, um quarteto de autores, Sertillanges, Nietzsche, Rilke e Lavelle, indicou-nos caminhos para, no exercício da solidão, organizarmos a nossa vida intelectual, e edificarmos, por meio do árduo trabalho de valorar as camadas da vida, a nossa vocação. É preciso ser duro como um diamante para nos tornarmos quem nós somos e a solidão é a base que sustenta este caminho difícil. Ela nos ensina a buscarmos nas alturas do espírito valores que vão nos orientar no percurso formativo. Além disso, a solidão nos aloca como testemunhas da realidade e a nossa vida intelectual é tonificada à medida que confessamos a nós mesmos, com toda a sinceridade, quem somos e o que vamos ser.

Através da perspectiva de Lavelle e Aristóteles fomos alertados sobre perigo da solidão, que pode, por um lado, em seu aspecto positivo, elevar o homem na sua máxima altura, tornando-o semelhante a Deus; mas por outro lado, caso o homem não seja prudente, a solidão, em seu aspecto negativo, pode induzi-lo a tornar-se um homem vil, baixo, prisioneiro de seu amor-próprio. A solidão em seu aspecto negativo aproxima o homem de sua condição animalesca, portanto, distante de sua condição divina.

Por fim, neste segundo capítulo, trabalhamos o sentido de solidão articulado com o sentido de sabedoria trágica, como era a nossa intenção no início dessa pesquisa, e percebemos que a solidão, exercida dignamente, ajuda o homem a preferir a vida em detrimento à morte. Como pedagoga, a solidão segura o homem pela mão e atravessa com ele

momentos aterradores, ensinando-lhe a dizer sim à vida, não apenas nos momentos de alegrias, mas também em momentos de profundos sofrimentos.

No terceiro capítulo percorremos a obra *Assim falava Zaratustra* em unidade, e para ela perguntamos: *o que a solidão de Zaratustra, analisada sob uma perspectiva simbólica, pode ensinar para a realização da formação humana?* Compreendemos a obra nietzschiana como uma narrativa de formação, um gênero literário que se desdobrou a partir da noção do romance de formação, que tem por finalidade tonificar a formação humana. Além disso, entendemos que a narrativa de formação, *Zaratustra*, articula dois gêneros poéticos: o ditirambo e a tragicomédia. O primeiro promove uma oscilação entre a leveza e a gravidade da vida humana. Já o sentido tragicômico transita entre os exemplos de homens baixos, medíocres (comédia) e homens elevados, de altos valores (tragédia). Entendemos *Assim falava Zaratustra* como uma obra de encorajamento e de elevação.

Após visualizarmos a obra no seu todo, fizemos a experiência simbólica de compreendê-la detalhadamente, passando pelo prólogo, pela primeira, segunda, terceira até a quarta e última parte. A condução simbólica de Mário Ferreira dos Santos permitiu-nos um olhar atento aos pormenores da obra e, com isso, tivemos uma dimensão alargada do sentido formativo da solidão.

Descobrimos que os trinta anos, que remete à ascensão de Zaratustra à montanha, simboliza a plenitude do amadurecimento humano e se articula com o símbolo da montanha que significa a morada da divindade, onde o homem pode realizar o cume de seu desenvolvimento. Nas alturas da montanha, a solidão de Zaratustra tornou-se mel, que significa sabedoria, e ela foi disseminada, por meio do ensinamento do protagonista, entre os homens do vale.

Percebemos, através do contraste entre o santo da floresta e Zaratustra, que a solidão move cada vida humana de modo singular, mas a finalidade dos solitários é sempre a mesma: elevação do espírito. O santo busca as alturas da vida amando os homens e retirando deles pequenos fardos, além disso, louva a Deus; Zaratustra busca as alturas da vida amando os homens e oferecendo-lhes pequenos presentes, além disso, dança com Deus, ou como se fosse Deus. Nietzsche nos mostrou que entre os solitários, mesmo que escolham modos diferentes para elevarem-se a si mesmos nas alturas do espírito, há um reconhecimento que ocorre através de um riso compartilhado, permitindo que o espírito criança, que é a camada mais ativa do homem, possa surpreendê-los afirmativamente.

Outra cena que nos chamou a atenção, ainda no prólogo, é que Zaratustra, depois de se deparar com homens na cidade e perceber que eles preferem o pior como se fosse o melhor,

encontrou-se com um solitário da floresta que, através da via simbólica, interpretamos como uma manifestação divina. Este solitário, que apareceu segurando uma luz, oferece a Zaratustra, que está cansado e triste, pão e vinho, um alimento simbolicamente divino que tonificou a alma do protagonista, possibilitando-lhe que redefinissem o modo de realizar o seu ensinamento aos homens da cidade. Com esta reavaliação estratégica, Zaratustra decidiu não falar mais para todos, e sim, para os solitários, os que querem participar com ele da sua íntima solidão.

Nas demais partes da obra, selecionamos passagens específicas em que Zaratustra revela a importância da solidão na formação humana. Ela aparece de vários modos e desencadeia para a personagem diversos solilóquios, onde ele conversa consigo mesmo, confronta a si mesmo, conversa com o espírito do pesadume, com a sua alma, com a vida, com o solitário dos solitários, com a Eternidade (a sua esposa), e até mesmo com a solidão.

A cena em que Zaratustra conversa com a solidão, em *O regresso à pátria*, é a que melhor revela a importância da solidão na formação do homem. Depois de se expor por muito tempo entre a baixeza dos homens, de enfrentar os seus piores inimigos, o espírito do pesadume, as moscas venenosas, as tarântulas, os caluniadores, os invejos e os odientos, Zaratustra retorna à sua pátria, à sua solidão e a chama de mãe. Enquanto mãe, a solidão ensina à personagem que ela é diferente de abandono: o abandono torna a vida humana sem sentido, esmorecida, adoentada; a solidão, paradoxalmente, não deixa que o homem fique só. Aproximamos a solidão com a pintura *Madonna della Segiola*, de Rafael Sanzio, por entender que, tal como a imagem do quadro, a solidão foi para Zaratustra o seu acalanto, o seu porto seguro, o lugar onde Zaratustra pode continuamente ser quem ele é. Este parece ser o maior ensinamento do que a solidão pode fazer pela formação humana: ela conduz o homem para a liberdade de ser quem ele é. No diálogo que Zaratustra realiza com a solidão (a sua mãe) é nos revelado que ela sempre esteve presente com ele, mesmo quando Zaratustra decidiu caminhar ‘sozinho’ por entre os homens. Isso nos fez perceber que a solidão tem atributos divinos: onipotência, onipresença, onisciência; e que só não participa ativamente da vida e da formação do homem caso ele a negue.

A solidão de Zaratustra ensinou-nos o poder do sacrifício, o desejo de abençoar, de unir simbolicamente, na atividade de nossa vida e de nossa formação, céu e terra. Entendemos que este ensinamento, que transborda da solidão de Zaratustra, é um caminho possível para tornar-se quem se é.

Por fim, entendemos que essa pesquisa é apenas o início de uma longa caminhada, pois, se compreendemos bem, a solidão é um cultivo e uma tarefa para a vida toda.

Defendemos a ideia de que a solidão, em seu aspecto positivo, é a verdadeira pedagoga do homem que não o abandona no meio do caminho, não tolhe o seu amadurecimento, não manipula os seus instintos, não o desvia das coisas que lhes são mais importantes, não censura a sua liberdade e, mais do que não censurar a liberdade, a solidão direciona o homem para tornar-se, verdadeiramente, livre. Em outras palavras a solidão direciona o homem para a Alta Esperança.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: editora WMF Martins fontes, 2012.
- ADLER, Mortimer. **A arte da leitura: diálogos sobre livros**. Tradução de Margarita Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2017.
- ADLER, Mortimer; DOREN, Charles Van. **Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente**. Tradução de Edward Wolff e Pedro Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO. **Solilóquios**. Trad. de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução de Ítalo Mauro; prefácio de Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Trad. Cesar Almeida, Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 11. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- ARENDT, Hannah. **O que é Política?**. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARISTÓTELES. **Métaphisica**. Vol II. Tradução do texto grego de Giovanni Reale; tradução de Marcelo Perine. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. **Política**. Edição bilingue. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilingue. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Edição bilíngue. Diretor Antonio Truyol Serra. Colección Clássicos Políticos. s/d.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. In: BRUNA, Jaime. Teatro Grego. Seleção e tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

ÁVILA, Santa Tereza d'. **As moradas do castelo interior**. Tradução Antonio borges. São Paulo: É Realizações, 2014.

AYLLÓN, José Ramon. **9 ateus mundam de ônibus**. Tradução de Emérico da Gama e Roberto Martins. São Paulo: quadrante, 2013.

BALEEIRO, Aliomar. **Constituições brasileiras**. Vol II. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições técnicas, 2018.

BANDEIRA, Manoel. **Seleta em prosa e verso**. Organização de Emanuel de Moraes, Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

BARBOZA, Jair. **Os pintores de Schopenhauer e Nietzsche**. Cadernos Nietzsche 3, 2012.
BBC. **Pisa: como o desempenho do Brasil no exame se compara ao de outros países da América Latina (3 de dezembro de 2019)**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50646695>. Acesso em 22/12/2019.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Sobre a educação e juventude**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. **Estado de crise**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BECKER, Kalinca; KASSOUF, Ana Lúcia. **Violência nas escolas públicas brasileiras: uma análise da relação entre comportamento agressivo dos alunos e o ambiente escolar**. Nova Economia v.26 n.2 p 653-677. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/neco/v26n2/1980-5381-neco-26-02-00653.pdf>.

BENEDETTI, Kátia Simone. **A falácia socioconstrutivista: por que os alunos brasileiros deixaram de aprender a ler e escrever**. Campinas, SP: Kírion, 2020.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas. Magia, Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERNARDIN, Pascal. **Maquiavel pedagogo ou o ministério da reforma pesicológica**. Tradução de Alexandre Müller Ribeiro. Campinas/ SP: CEDET, 2013.

BETHLÉEM, Abade René. **Catecismo da educação** (1919). Edição de Gabriel Barreiro; revisão de Leticia de Paula. ISBN: 978-85-64734-14-2: Castela Editorial. 2017.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. Centro Bíblico católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1997.

BLOOM, Allan. **O declínio da cultura ocidental**. Tradução João dos Santos. São Paulo: Best Seller, 1989.

BLOOM, Harold. **Como e por que ler?** José O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BRASIL. **Exposição de Motivos nº 00084/2016/MEC**. Brasília, DF: 2016. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Exm/Exm-MP-746-16.pdf – Acesso: 26/11/2018.

BRASIL – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, de 05 de outubro de 1988.

BUBER, Martin. **Sobre a educação do caráter**. Tradução de Enio Giachini. Revista filosófica São Boaventura, Curitiba, v.9, n.1, p.123-135, jan./jun. 2015.

BURNHAM, Douglas. **The Nietzsche Dictionary**. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

CAMÕES, Luís de Camões. **Poesia Lírica**. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos?** Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPREGHER, Glaucia; LONGONI, Lucas Schonhofen. **A natureza humana do comportamento individual nos primórdios do pensamento econômico: uma comparação entre Hume, Smith e Bentham**. Economia e Sociedade, Campinas, v. 26, n. 1 (59), p. 111-139, abr. 2017.

CARAZZAI, Estelita Hass. **Adolescente é morto por colega em escola ocupada em Curitiba, diz polícia**. Jornal Folha de São Paulo. São Paulo/SP Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2016/10/1825767-adolescente-morre-em-escola-estadual-ocupada-por-estudantes-em-curitiba.shtml>. Acesso em 3/12/2018.

CARON, Débora; SOUZA, Fabiana; SOUZA, Rodrigues. **Jhon Dewey e Paulo Freire: uma análise sobre educação e democracia**. Cadernos da Fucamp, v.15, n.22, p.100-107, 2016.

CARPEAUX, Otto Maria. **A cinza do purgatório**. Balneário Camburiú, SC, Livraria Danúbio Editora, 2015.

CASTRO, Gabriel de Arruda. **O QI brasileiro pode estar diminuindo, e a culpa é da escola**. Jornal Gazeta do Povo. Curitiba/PR 09/08/2017. Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/o-qi-brasileiro-pode-estar-diminuindo-e-a-culpa-e-da-escola-5mlh1nfcw3fkoijjsqzgnlqfd/>: Acesso em 26/11/2018.

CARVALHO, Olavo. **O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

CHERUBIN, Felipe. **A redescoberta da filosofia no Brasil II – Mário Ferreira dos Santos**. Ano 2010. Disponível em <http://www.dicta.com.br/a-redescoberta-da-filosofia-no-brasil-ii-mario-ferreira-dos-santos/>. Acesso em 29/05/2019.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **O que há de errado com o mundo**. Tradução de Luíza de Castro Monteiro Silva Dutra. Campinas – SP: CEDET, 2013.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim. 31ªed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2018.

CIRLOT, Juan Eduardo. **Dicionário de Símbolo**. Tradutor Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

COLLINS, Randall. **The Credential Society: Na Historical Sociology of Education and stratification**. Columbia: Columbia University, 2019.

COCH, Phillip. **Solitude: a Philosophical Encounter**. Chicago: Open Courts, 1997.

COSTA, Lorena. **Você também pode ser um autodidata**. Gazeta do Povo, 19/01/2018. Disponível em: www.gazetadopovo.com.br/educacao/voce-tambem-pode-ser-um-autodidata-saiba-como-bko1znoofulpeqdfwsnj4rqp/. Acesso em 25/03/2019.

COSTA, Fabrício França. **Conheça 6 autodidas que fizeram diferença na história literária brasileira**. Laparola, novembro25, 2015. Disponível em: <https://laparola.com.br/escritores-autodidas-da-historia-literaria-brasileira>. Acesso em 25/03/2019.

CROCCE, Benedetto. **Estética como ciência da expressão e linguística geral**. São Paulo: É realizações, 2016.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2007.

CRUZ, São João da. **Noite escura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

ECKERMANN, Johann Peter. **Conversação com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823 – 1832**. Traduzido por Mário Luiz Frungillo. São Paulo: editora UNESP digital, 2017.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução Gilson Cesar de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ELÍADE, Mircea; COULIANO, Ioan. **Dicionário das religiões**. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994;

ELIOT, T.S. **Notas para a definição de cultura**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2011.

EMPÉDOCLES. **Fragmentos**. In: Os Pré-Socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996 (Os Pensadores).

ÉSQUILO. **Tragédias**. Prometeu Prisioneiro. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

FERNANDES, Sueli. **Fundamentos para educação especial**. Curitiba: InterSaberes, 2013.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 3. Ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FERREIRA, Adelino. **Do isolamento à solidão: a novidade totalitária segundo o pensamento de Hannah Arendt**. Revista filogênese. UNESP, 2014, p.83-94.

FIOROTTI, Aduaty. Introdução à obra Solilóquios. In: Agostinho. **Solilóquios**. São Paulo: Paulus, 1998.

FOREQUE, Flávia. **Ensino médio está falido e não agrega conhecimento, diz ministro sobre resultados de matemática e de português**. Globo.com. America Latina. 30/08/2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2018/08/30/ensino-medio-esta-falido-e-nao-agrega-conhecimento-diz-ministro-sobre-resultados-de-matematica-e-de-portugues.ghtml>. Acesso em 11/12/2018.

FRANÇA, Euler. **O centenário de Nelson Rodrigues**. Revista BULA, 28/04/2012. Disponível em: <http://acervo.revistabula.com/posts/colunistas/o-centenario-de-nelson-rodrigues>. Acesso em 25/03/2019.

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. São Paulo: Ecclesiae, 2019a.

FRANCA, Leonel. **A Formação da Personalidade**. Porto Alegre: Hugo de São Vítor, 2019b.

FRANCHINI, A.A; SEGANFREDO, Carmem. **As melhores histórias da mitologia**. Vol. II. Porto Alegre: L&PM, 2012.

FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido**. Tradução Walter Schlupp e Carlos aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2015.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Global, 2006.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução Paulo de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUNDACRED – Fundação de crédito educativo. **Quanto e como é o gasto do Brasil com educação** (2019). Disponível em <https://www.fundacred.org.br/site/2019/04/16/quanto-e-como-e-o-gasto-do-brasil-com-educacao/>. Acesso em 22/12/2019.

GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo símbolo e festa**. Tradução de Celeste Ainda Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GATTO, John Taylor. **Emburrecimento programado: o currículo oculto da escolarização obrigatória**. Tradução de Leonardo Araújo. Campinas – SP: Kírion, 2019.

GAUME, Mons. J. **O verme roedor: ou o paganismo na educação**. São Paulo: Katechesis, 2017.

GIACOIA, Oswaldo, Jr. **O incômodo**. *verve*, 6: 11-22, 2004.

GOLDING, William. **O senhor das Moscas**. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GUÉNON, René. **A crise do mundo moderno**. Tradução de Bete Torii. Lisboa: Editora Veja, 1977.

GROS, Frédéric. **Caminhar: uma filosofia**. Tradução de Lília Silva. São Paulo: Loyola, 2010.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver**. Tradução de Lara Mlimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, Pierre. **Não se esqueça de viver**. Tradução de Lara Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2019.

HARDT, Lúcia Schneider. **A genealogia da estupidez**. *Revista Contrapontos – Eletrônica* – Vol. 19/ nº1. Itajaí, jan-jun 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol I. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emanuel C. Leão e Márcia Shuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança paulista: Editora universitária São Francisco, 2012. (coleção pensamento humano).

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HERLER, Eva. **A psicologia das cores: Como as cores afetam a emoção e a razão**. Tradução de Maria Lopes da Silva. 1.ed. São Paulo: Gustavo Gili, 2013.

HERÁCLITO. **Fragmentos**. In: Os Pré-Socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996 (Os Pensadores).

HIGHET, Gilbert. **A arte de ensinar**. Tradução de Lourenço Filho. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1973.

HIRSCHBERGER, Jhoannes. **História da filosofia contemporânea**. Tradução Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1968.

HOLDERLIN, F. Volta ao lar. In: WERLE, Marco Aurélio. **Poesia Pensamento em Holderlin e Heidegger**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HORÁCIO. **Odes**. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Cotovia, 2008.

HORÁCIO. **Odes**. IN: Mesquita, Ary de. O livro de ouro da Poesia Universal. São Paulo: Ediouro, 1988.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2011.

HUIZINGA, Johan. **Nas sombras do amanhã**: diagnóstico da enfermidade espiritual de nosso tempo. Tradutor Manuel Vieira. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva & C – Editores, 1946.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Tradução Lino Vallandro. São Paulo: Globo, 2014.

INSTITUTO PAULO MONTENEGRO (IPM). **Indicador de alfabetismo funcional (INAF)**. Estudo especial sobre o alfabetismo e mundo do trabalho. São Paulo: 2016. Disponível: <https://drive.google.com/file/d/0B5WoZxXFQTCRRWFyakMxOTNyb1k/view>: Acesso em 26/11/2018.

INSTITUTO PAULO MONTENEGRO (IPM). **Indicador de alfabetismo funcional (INAF)**. Estudo especial sobre o alfabetismo e mundo do trabalho. São Paulo: 2018. Disponível: <https://drive.google.com/file/d/1ez-6jrlrRRUm9JJ3MkwxEUffltjCTEI6/view>: Acesso em 26/11/2018.

ISERBYT, Charlotte Thomson. **A idiotização proposital da América**. Tradução de Amanda Carasco e Ademir Amaral. São Paulo: Shophia Perennis, 2019.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

JARDIM, JOÃO. **Para o dia nascer feliz**. Documentário – Globo filmes, 2005.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

JACOBY, Russell. **Os últimos intelectuais**. São Paulo: Edusp, 1990.

JULIÃO, José Nicolau. **A experiência da superação em Assim falou Zaratustra**. Revista O que nos faz pensar n021, maio de 2007.

JUNG, C.G. **Nietzsche's Zarathustra**. Notes of Seminar given in 1934-1939. Two Volumes. Princeton: Princeton University Press, 1988.

JUVÈNAL. **Sátiras**. Bilingue. Tradução de Bartolomé Segura Ramos. Madri: Consejo Superior de Investigaciones científicas. 1996.

KANT, Immanuel. O que é esclarecimento. In.: **Textos seletos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p.63-71.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. [orgs]. **Os filósofos pré-socráticos. História crítica com seleção de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LADUSÂN, Stanislavs. Rumos da filosofia no Brasil. IN: **Espaço Mário Ferreira dos Santos**. 2019. Disponível em: <http://akademosagathoi.wordpress.com>. Acesso em 15 de setembro de 2019.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução de Fátima Correia, Maria Aguiar, José Torres, Maria Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAVELLE, Louis. **Regras da vida cotidiana**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

LAVELLE, Louis. **O erro de Narciso**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: É Realizações, 2012a.

LAVELLE, Louis. **A presença total**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2012b.

LAVELLE, Louis. **A consciência de si**. Trad. De Lara de Malimpensa. São Paulo: é realizações, 2014a.

LAVELLE, Louis. **O mal e o sofrimento**. Trad. De Lara de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014b.

LEHMANN, João Batista. **Na luz perpétua**: Vidas de Santos. Vol 2. Juiz de Fora – Estado de Minas: Edição revista e aumentada. 1935.

LENVAL, Helena Lubienska de. **A educação do homem consciente**: Desenvolvimento físico, psíquico e espiritual. Tradução de Valeriano de Oliveira. Campinas/SP: Kírión, 2018.

LOBACZEWSKI, Andrew. **Ponerologia: Psicopatas no poder**. Tradução de Adelize Godoy. Campinas, SP: Vide editorial, 2014.

LONERGAN, Bernard. **Método em Teologia**. Tradução Hugo Longone. São Paulo: É realizações, 2012.

LURKER, Manfred. **Dicionário de simbologia**. Tradução de Mário Krauss e Vera Barkow. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MAGGI, Armando. Chapter ten: You will be my solitude. Solitude as prophecy. De vita solitária. In.: MAGGI, Armando; KIRKHAM, Victoria. **Petrarch**. A Critical Guide to the Complete Works. Chicago: University of Chicago Press, 2009, p.179-195.)

MARROU, Henri Irénée. **História da educação na antiguidade**. Tradução de Mário Casanova. Campinas, SP: Kíron, 2017.

MARTINS, Evandro Silva. **A etimologia de alguns vocábulos referentes à educação**. Revista Olhares e Trilhas, Uberlândia, Ano VI, n.6, p. 31-36, 2005.

MARTON, Scarlett. **Silêncio, solidão**. In.: *Cadernos de Nietzsche*, 9, p.79-105, 2000. Dispon. em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_09_04%20Marton.pdf.

MARTON, Scarlett. **O eterno retorno do mesmo, ‘a concepção básica de Zaratustra’**. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46, julho/setembro, 2016.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Nota sobre tradução. IN: NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MEC – Ministério da educação. **Pisa 2018 revela baixo desempenho escolar em Leitura, Matemática e Ciências no Brasil** (3 de dezembro de 2019). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/211-noticias/218175739/83191-pisa-2018-revela-baixo-desempenho-escolar-em-leitura-matematica-e-ciencias-no-brasil>. Acesso em 22/12/2019.

MELLO, Mário Vieira de Melo. **Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos**. São Paulo: EDUSP, 1993.

MOISÉS, Massaud. **A criação literária: poesia**. São Paulo: Cultrix, 1989.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2013.

MOISÉS, Massaud. **A criação literária: prosa**. São Paulo: Cultrix, s/d.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. Maria Gonçalves, Adail Sobral, Marcos Bagno, Nicolás campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. Maria Gonçalves, Adail Sobral, Marcos Bagno, Nicolás campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. v.III. Trad. Maria Gonçalves, Adail Sobral, Marcos Bagno, Nicolás campanário São Paulo: Loyola, 2010.

MORENO, Ana Carolina. **Brasil cai em ranking mundial em ciências, leitura e matemática**. Globo.com. America Latina. Disponível em <http://g1.globo.com/educacao/noticia/brasil-cai-em-ranking-mundial-de-educacao-em-ciencias-leitura-e-matematica.ghtml>. Acesso em 4/12/2018.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário de sinônimos**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2018.

NASSER, José Monir. Prefácio de O Trivium. In: JOSEPH, Miriam. **O Trivium**. Tradução e adaptação de Henrique Paul. São Paulo: É Realizações, 2008.

NETO, A. S; MACIEL, L.S.B. **O ensino jesuítico no período colonial brasileiro**: algumas discussões. Revista Educar, Curitiba, n.31, p.169-189, 2008, Editora UFPR.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O caso Wagner**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ditirambos de Díonisos**. Tradução de Manuela Souza. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A visão dionisíaca de mundo**. Tradução de Marcos Fernandes e Maria de Souza. Martins fontes, 2005a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano demasiado humano**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.

NIETZSCHE, Friedrich. **Visão Dionisíaca do mundo**. Tradução Marcos Pereira e Maria de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005d.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução Paulo Cesar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Anticristo**. Maldição contra o cristianismo. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich W. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. IN: MELO, Noéli Correia de (org.). **Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011a.

NIETZSCHE, Friedrich W. Schopenhauer educador. IN: MELO, Noéli Correia de (org.). **Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Vontade de potência**. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011c.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889**. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887**. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e prólogo de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano demasiado humano II**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **A ideia de verdade e a educação**. Campinas-SP: Kírión, 2019.

OAKESHOTT, Michael. **Ser conservador**. Tradução de Rafael Borges. São Paulo: Gabinete de Estudos Gonçalo Begonha. s/data.

OLIVEIRA, Jelson. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2010.

ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?** Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP. Vide editorial, 2016a.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas.** Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP. Vide editorial, 2016b.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos.** Tradução Heitor Aquino Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ORWELL, George. **1984.** Tradução Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PACEPA, Ion Mihai; RYCHLAK, Ronald J. **Desinformação.** Tradução de Ronald Robson. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

PACHECO, Antônio de Pádua. **A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia.** Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

PAIVA, Wilson Alves de. **O projeto político-pedagógico de Rousseau:** algumas considerações. Educ. Soc., Campinas, v. 37, n.º. 134, p.245-262, jan.-mar., 2016

PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro.** Tradução de Maria Pereira, Guinsburg, Rachel Fuser, Eudynir Fernandes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego.** Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PETRARCA. **La vita solitária.** Livro 1 e 2. Bolonha: Gaetano Romagnoli, 1879.

PÍNDARO. Odes Píticas. In: ANTUNES, Carlos Leonardo Bonturim. **Métrica e Rítmica na Odes Píticas de Píndaro.** Tese de doutorado em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 338 p. 2012.

PISA – Programa Internacional de avaliação de estudantes (2018). **Relatório Brasil no Pisa:** versão preliminar. Brasília: INEP/MEC, 2019. Disponível em http://download.inep.gov.br/acoes_internacionais/pisa/documentos/2019/relatorio_PISA_2018_preliminar.pdf. Acesso em 22/12/2019.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Carlos Alberto Nunes; 4.ed. Belém: Ed.UFPA, 2016.

PLATÃO. **Protágoras.** In: Platão. Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. Ufpa, 2015.

PLATÃO. **O Banquete.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles.** Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

REALE, Giovanni. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais**. Tradução Silvana Leite. São Paulo: edições Loyola, 2014a.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. IX: **Léxico da filosofia Grega e Romana**; tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

REIS, Alexandre H. **Nietzsche, filósofo da religião**. Outramargem: Revista de filosofia, Belo Horizonte, n;2, 1º semestre de 2015, p. 161-175.

RELATÓRIOS ECONÔMICOS OCDE: BRASIL (2018). Disponível em <http://www.oecd.org/economy/surveys/Brazil-2018-OECD-economic-survey-overview-Portuguese.pdf>. Acesso em 21/12/2019.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Tradução de Cecília Meirelis, Paulo Rónai. 4ed. São Paulo: Globo, 2013.

RIBEIRO, Bernado Guimarães. **Nadando contra a corrente**. Santo André, SP: Armada, 2018.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo 1. Tradução de Cosntança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1994.

RODRIGUES; Maria Fernanda. **44% da população não lê e 30% nunca comprou um livro, aponta pesquisa Retratos da Leitura**. Jornal O Estadão. São Paulo/SP. 18/05/2016. Disponível em <https://cultura.estadao.com.br/blogs/babel/44-da-populacao-brasileira-nao-le-e-30-nunca-comprou-um-livro-aponta-pesquisa-retratos-da-leitura/> Acesso em 26/11/2018.

ROTHBARD, Murray. **Educação: livre e obrigatória**. Tradução Filipe Celeti. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013.

RUBIRA, Luis. Transvaloração de todos os valores. In.: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlet Marton. São Paulo: Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

SAMPAIO, Evaldo. **O filósofo e o polemista**. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 1º semestre de 2011 – Vol. 4, nº 1, pp. 37-53.

SANTOS, Mário Ferreira dos santos. **Dicionário de Pedagogia e Puericultura**. Vol I. São Paulo: Editora Matese. 1965.

SANTOS, Mário Ferreira dos santos. **O homem que nasceu póstumo**. São Paulo: Editora Logos, 1956.

SANTOS, Mário Ferreira dos santos. **Tratado de Simbólica**. 2ªed. Sem nome de editora: s/cidade, 1959.

SANTOS, Mário Ferreira dos santos. Prefácio. IN: NIETZSCHE, Friedrich W. **Vontade de potência**. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SANTOS, Mário Ferreira dos Santos. Nota de rodapé. In: NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e prólogo de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SANTOS, Mário Ferreira dos Santos. **Filosofia da crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.

SANTOS, Mário Ferreira dos Santos. **Invasão vertical dos bárbaros**. São Paulo: É Realizações, 2012.

SANTOS, Theobaldo Miranda dos Santos. **Manual de filosofia**. 12ª ed. São Paulo: companhia Editora Nacional. 1961.

SANTOS, Theobaldo Miranda dos Santos. **Noções de história da educação**. 10ª ed. São Paulo: companhia Editora Nacional. 1964.

SANTOS, Theobaldo Miranda dos Santos. **Noções de filosofia da educação**. 11ª ed. São Paulo: companhia Editora Nacional. 1966.

SANTOS, Roger Moura; Azevêdo, Edmilson Alves. **Mário Ferreira dos Santos: Leitor de Nietzsche**. *Problemata: R. Intern. Fil.* v.6, n.2 (2015).

SCHIMIDT; Rudiger; SPRECKELSEN, Cord. **Assim falava Zaratustra**: uma chave de leitura. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SCHWAB, Gustav. **As mais belas histórias da antiguidade clássica**: os mitos da Grécia e de Roma. Tradução Cláudi Stein. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

SCRUTON, Roger. **Beleza**. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013.

SCRUTON, Roger. **Arte e imaginação**: Um estudo em filosofia da mente. Tradução Luiz Rouanet, São Paulo: É Realizações, 2017a.

SCRUTON, Roger. **O que é conservadorismo?** Tradução de Guilherme Araújo. São Paulo: É Realizações, 2015a.

SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador?** Tradução de Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Record, 2015b.

SCRUTON, Roger. **Uma filosofia política**: argumentos para o conservadorismo. Tradução de Guilherme Araújo. São Paulo: É Realizações, 2017b.

SÉGUR, Monsenhor de. **A escola sem Deus**. São Paulo: Editora Katechesis, 2018.

SERTILLANGES, A. D. **A vida Intelectual**. Tradução de Lila Ledon da Silvia. São Paulo: É Realizações, 2010.

SERTILLANGES, A. D. **A vida Intelectual**. Tradução de Roberto Mallet. Campinas-SP: Kirion, 2019.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Tradução de Péricles Eugênio da Silva. São Paulo: Editora Abril, 1976.

SILVA, Natal Esteves da. **Educação e política em Rousseau, caminhos para a construção da liberdade**: Em estudo sobre o sentido político do projeto pedagógico do Emílio de Rousseau. 2008. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

SILVA, Jason de Lima. **Foucault além de Nietzsche**: da moral como lei e norma à avaliação da moral como ética e estática da existência. Tese de doutorado. Pós-Graduação em filosofia – PUC/RS. 2007.

SILVEIRA, Marina Lemos da. **Há coerência entre a vida e a obra de Viktor Frankl?** Revista da associação brasileira de logoterapia e análise existencial 1 (2), 115-127, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **O quinto “evangelho” de Nietzsche**. Tradução de Flávio Beno. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SÓFOCLES. **Antígone**. Tradução de J.B de Mello e Souza. Fonte digital. 2005.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SOUZA, Helder Félix Pereira. **Do problema do direito em Agamben à mundivisão tragicômica da vida humana**. Tese de doutorado/ Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

SOUZA, Helder Félix Pereira de (Org.); SOUZA, Valquiria Vasconcelos da Piedade (Org.). **Literatura e Filosofia**: A narrativa de formação presente nas tragédias de Sófocles. Brusque – SC: Editora do Intutudo Federal Catarinenese, 2019. Dispon.: http://editora.ifc.edu.br/wp-content/uploads/sites/33/2019/11/Ebook_LiFil_S%C3%B3focles.pdf . Acesso em: 22 de novembro de 2019.

SOUZA, Helder Félix; HARDT, Lúcia Schneider; PIEDADE, Valquiria Vasconcelos. **A solidão em ‘Zaratustra’ como elemento indicativo para a formação humana**. Educação & Formação, Fortaleza, v. 4, n. 11, p. 41-59, maio/ago. 2019

SPONVILLE, André Conte. **Dicionário Filosófico**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SPRING, Joel. **Como as corporações globais querem usar as escolas para moldar o homem para o mercado**. Tradução Ana Galvan. Campinas, São Paulo: vide editorial, 2018.

STEGMAIER, Werner. **Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche 25, 2009, p. 11-51.

STEIN, Edith. **Teu coração deseja mais**. Tradução de Enio Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

STORR, Anthony. **Solidão: a conexão com o eu**. São Paulo: Benvirá, s/d.

TEIXEIRA, Joaquim Sousa. **A filosofia moral de São Tomás**. Faculdade de Ciências Humanas de Lisboa. *Didaskalia* xxxviii (2007)1. 345-361.

TESOURO NACIONAL. **Aspectos fiscais na educação da Educação no Brasil** (2018). Dispon.<http://www.tesouro.fazenda.gov.br/documents/10180/318974/EducacaoCesef2/eb3e416c-be6c-4325-af75-53982b85dbb4>. Acesso em 22/12/2019.

TOLKIEN, J.R.R. **Árvore e folha**. Tradução de Ronald Kyrmse. 2ªed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2018.

UNAMUNO, Miguel. **Do Sentimento Trágico da Vida**. Tradução de John O’Kuinghttons. São Paulo: Hedra, 2013.

VERGEZ, André; HUISMAN, Denis. **História dos filósofos**. Tradução Leia de Almeida. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984.

VERÍSSIMO, José. **Um Nietzsche diferente**. Caderno Nietzsche, São Paulo, v.I, n.35, p.125-132, 2014.

VEZNEYAN, Sérgio. **Genocídios no século XX**. Uma leitura sistêmica de causas e consequências. Tese de doutorado ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 2009.

VOEGELIN, ERIC. **Hitler e os alemães**. Tradução de Eldípio Fonseca. São Paulo: É Relações, 2008.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo: Editora 34, 2010.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina/PR: Eduel, 2011.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia Pensamento em Holderlin e Heidegger**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica**. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ZAMBONI, Fausto. **Contra a escola**: Ensaio sobre a literatura, ensino, e Educação Liberal: Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016.

FIGURAS UTILIZADAS

Figura 1. SANZIO, Rafael. **Tranfiguração de Gesù Cristo** 1516–1520. Disponível em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Transfigura%C3%A7%C3%A3o_\(Rafael\)#/media/Ficheiro:Transfiguration_Raphael.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Transfigura%C3%A7%C3%A3o_(Rafael)#/media/Ficheiro:Transfiguration_Raphael.jpg). Acesso em 10/09/2018.

Figura 2. FRANCESCA, Piero Della. **The nativity** (1470-1475). Disponível em <https://artsandculture.google.com/asset/the-nativity/WgGiAy4Sm222BQ?hl=pt-BR>. Acesso em 24/11/2018.

Figura 3. VINCI, Leonardo. **A Virgem e o Menino com Santa Ana** (1508-1513). Disponível em <https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/santana-a-irmem-e-o-menino-leonardo-da-vinci/>. Acesso em 11/09/2019.

Figura 4. SANZIO, Rafael. **Madonna della Seggiola** (1513-1514). Disponível em https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/09/Raphael_Madonna_della_seggiola.jpg. Acesso em 22/10/2019.

Figura 5. VECCELLIO, Ticiano. **Tre età dell'uomo** (1512-1514). Disponível em https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/61/Tizian_002.jpg. Acesso em 08/11/2019.

Figura 6. RIJN, Rembrandt Harmenszoon van. **Jacob Blessing the Sons of Joseph** (1656). Disponível em https://en.wikipedia.org/wiki/Jacob_Blessing_the_Sons_of_Joseph#/media/File:Rembrandt_-_Jacob_Blessing_the_Children_of_Joseph_-_WGA19117.jpg. Acesso em 09/11/2019.