



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

PAULO BECHER JUNIOR

**FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO E PEDAGOGIA DA DESCONTINUIDADE A
PARTIR DE UMA PROPOSTA NIETZSCHIANA**

Florianópolis
2021

Paulo Becher Júnior

**FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO E PEDAGOGIA DA DESCONTINUIDADE A
PARTIR DE UMA PROPOSTA NIETZSCHIANA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de Doutor em
Educação.

Orientadora: Prof^a. Lúcia Schneider Hardt, Dra.

Florianópolis

2021

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

Becher Júnior, Paulo

Filosofia da orientação e pedagogia da descontinuidade
a partir de uma proposta nietzschiana / Paulo Becher
Júnior; orientadora, Lúcia Schneider Hardt, 2021.

217 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Nietzsche. 3. Orientação. 4.
Descontinuidade. 5. Decadência. I. Hardt, Lúcia
Schneider. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-graduação em Educação. III. Título.

Paulo Becher Júnior

**FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO E PEDAGOGIA DA DESCONTINUIDADE A
PARTIR DE UMA PROPOSTA NIETZSCHIANA**

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

Prof. Adilson Felício Feiler, Dr. (Examinador)
Instituição UNISINOS/RS

Prof. Aléssio da Rosa, Dr. (Examinador)
Instituição FSL/Brusque

Prof. Jelson Roberto de Oliveira, Dr. (Examinador)
Instituição PUCPR

Prof. João Paulo Pooli, Dr. (Examinador suplente)
Instituição UFPR

Prof. Santiago Pich, Dr. (Examinador suplente)
Instituição EED/CED/UFSC

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

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof^a. Lúcia Schneider Hardt, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 2021.

Este trabalho é dedicado aos meus filhos Gabriel e Gustavo, que a cada vivência me “jogam” novamente para a vida, e a Michele com quem desconstruí e reorientei minha existência.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que de diferentes formas e de muitas maneiras contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa. De modo especial ao meu primo Jair Becher, que literalmente abriu as portas da sua casa para a minha estada em Florianópolis, para descanso, partilha e caminhadas na orla dos Ingleses. Obrigado pelo incentivo e parceria.

Agradeço aos meus pais por sempre me incentivar e acreditar no estudo como uma forma de orientar-se através da vida. Agradeço aos demais familiares por demonstrarem interesse em saber a respeito dos caminhos que trilho no universo da Pós-Graduação. De modo ainda mais próximo, agradeço aos meus filhos e minha esposa por compreenderem algumas de minhas ausências em vistas da conclusão desse estudo. Com vocês e por vocês o desafio de descontinuar, de ajustar o rumo, sempre vale a pena.

Agradeço muito a todos os colegas do Grupo de Pesquisa BioGrafia Nietzsche, pelos momentos de convivência, partilha e estudos que juntos desenvolvemos. De maneira especial agradeço a Rosani, por compartilharmos o desafio de estudar e ao mesmo tempo continuar lecionando. Ao Falcão pela leitura pormenorizada dos textos Nietzsche. Ao Rodrigo, as oportunidades de compartilhar disciplinas, expectativas e realizações.

Agradeço a Professora Lúcia, minha orientadora, por ser uma presença fraterna, estimulante e de muita competência. A cada gestou seu, percebia a atenção, a liberdade e os freios, necessários para fazer pesquisa no doutorado. Muito obrigado!

Agradeço aos Professores Adilson Feiler, Aléssio da Rosa e Jelson Oliveira, pela disposição em ler o meu texto, apreciar a minha pesquisa e por estarem presentes neste instante, contribuindo grandemente para a minha condição de pesquisador.

É necessário um poder de reflexão certamente fora do comum para deixar de lado as atuais instituições de educação e olhar, mais além, para instituições completamente estranhas e diversas. (NIETZSCHE, 1874.)

RESUMO

Uma das principais características da educação na atualidade é a sua organização a partir do desenvolvimento de *habilidades* e *competências*, sustentadas pelo Estado e direcionada para o mercado. Este movimento parece dificultar um processo formativo genuinamente humano. A educação ao invés de forjar o humano, o minimiza e o entrincheira em conceitos vazios e abstratos, distanciando *formação* e *vida*. Como um contraponto a este modelo, pode se apresentar o pensamento de F. W. Nietzsche. Sua filosofia, na maior parte das vezes, parece ser compreendida como uma fórmula destrutiva de todos os valores presentes na cultura do mundo ocidental. Nietzsche está entre os filósofos que propõem a terapêutica filosófica para a cultura. Quando estabelece uma análise da filosofia no ocidente, entende que esta passa a ser gestada através de uma racionalidade forjada em uma proposta de racionalização e moralização da vida. Tal processo, lança o ser humano em um absoluto *vazio*, que o filósofo nomeia como *niilismo*. Esta condição coloca a humanidade em uma doentia situação de *negação da vida*, levando o indivíduo a acolher o sentido estabelecido pela moral cristã e pela racionalidade moderna como fatores de direcionamento da existência. Nietzsche entende que este processo sustenta uma condição contrária à da natureza humana. Enquanto “decadente”, o ser humano moderno, permanece *desorientado* e lançado à própria sorte. Ao estudar a filosofia de Nietzsche, a presente tese visa compreender a análise nietzschiana das condições que levaram o ser humano a uma condição de decadente. Evidenciando as propriedades curativas da filosofia em relação a cultura, também parece haver em Nietzsche a possibilidade do restabelecimento da *saúde*. Assim, se realiza o estabelecimento de uma *filosofia da orientação* em Nietzsche. Na medida em que a escola e os processos formativos que dela são derivados, vinculam-se à racionalidade moderna, então, pretensamente, também, a educação formalmente estabelecida, aposta em um “melhoramento do sujeito”. Sendo possível uma apreciação afirmativa das ideias de Nietzsche, busca-se propor uma *pedagogia da descontinuidade*. Nietzsche procura evidenciar a *vida* como uma experiência singular e irrepetível em cada indivíduo. Coloca-se como crítico ferrenho ao gregarismo e a sua capacidade em mitigar a vontade do ser humano e a sua autêntica experiência de existir. Em que pese sobre a escola o fardo de estar distante da *vida* dos estudantes e, conseqüentemente, mais destituída de sentido, tornando-se um espaço de “decadência” e “adoecimento”, uma pedagogia nietzschiana pode ser uma forma de devolver a saúde através de um olhar com outras perspectivas, ampliando as “margens de manobra” da sua ação, oportunizando um fluxo contínuo de *reorientação*.

Palavras-chave: Nietzsche. Orientação. Descontinuidade. Decadência. Saúde.

ABSTRACT

One of the main characteristics of education today is its organization based on the development of skills and competences, supported by the State and directed towards the market. This movement seems to hinder a genuinely human formative process. Education, instead of forging the human, minimizes it and entrenches it in empty and abstract concepts, distancing education and life. As a counterpoint to this model, the thought of FW Nietzsche can be presented. His philosophy, for the most part, seems to be understood as a formula that destroys all values present in the culture of the Western world. Nietzsche is among the philosophers who propose philosophical therapy for culture. When he establishes an analysis of philosophy in the West, he understands that it starts to be generated through a rationality forged in a proposal of rationalization and moralization of life. This process throws the human being into an absolute emptiness, which the philosopher calls nihilism. This condition places humanity in an unhealthy situation of denial of life, leading the individual to accept the meaning established by Christian morality and modern rationality as factors that guide existence. Nietzsche understands that this process sustains a condition contrary to human nature. As "decadent", the modern human being remains disoriented and cast to his own devices. By studying Nietzsche's philosophy, this thesis aims to understand Nietzsche's analysis of the conditions that led the human being to a decadent condition. Evidencing the curative properties of philosophy in relation to culture, there also seems to be in Nietzsche the possibility of restoring health. Thus, the establishment of a philosophy of orientation in Nietzsche takes place. Insofar as the school and the training processes that derive from it are linked to modern rationality, then, presumably, also formally established education bets on an "improvement of the subject". As an affirmative assessment of Nietzsche's ideas is possible, we seek to propose a pedagogy of discontinuity. Nietzsche seeks to highlight life as a unique and unrepeatable experience for each individual. He is a strong critic of gregariousness and its ability to mitigate the will of human beings and their authentic experience of existence. Despite the burden on the school of being distant from the lives of students and, consequently, more devoid of meaning, becoming a space of "decay" and "illness", a Nietzschean pedagogy can be a way to restore health through from a look with other perspectives, expanding the "margins of maneuver" of its action, providing opportunities for a continuous flow of reorientation.

Keywords: Nietzsche. Guidance. Discontinuity. Decadence. Health.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- A – Aurora
ABM – Além do Bem e do Mal
GM – Genealogia da Moral
EH – Ecce Homo
HH – Humano, demasiado humano
HH2 – Humano, demasiado humano. Volume II
VP – Vontade de Potência
CI – Crepúsculo dos Ídolos
GC – A Gaia Ciência
ZA – Assim Falava Zaratustra
NT – O nascimento da Tragédia
Co. Ext. II – Considerações Extemporâneas II
Co. Ext. III – Considerações Extemporâneas III
KSA – Fragmentos Póstumos

Esclarecimento sobre as citações das obras de Nietzsche

A forma de citação seguirá a sugestão do GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, nos *Cadernos Nietzsche*¹.

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de ZA, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso, por fim o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de CI e de EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Os fragmentos póstumos serão identificados a partir da versão crítica KSA, seguido de algarismos arábicos indicando o fragmento.

¹ Cadernos Nietzsche, São Paulo-SP, n.12, p. 110 – 113, 2012

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I CAPÍTULO – NIETZSCHE CONTRA O “MELHORAMENTO”: A DESORIENTAÇÃO DOENTIA DA RACIONALIDADE MODERNA E DA MORAL CRISTÃ.....	34
1.1 A PROBLEMÁTICA MORAL PARA NIETZSCHE.....	34
1.2 A MORAL COMO “INSTINTO DE REBANHO”: A ATIVIDADE MAQUINAL DA VIDA.....	39
1.3 O CANSAÇO EM RELAÇÃO À HUMANIDADE: O NIILISMO.....	52
1.4 A ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DA CULPA E DO RESENTIMENTO.....	58
1.5 A DESESTABILIZAÇÃO DA ORIENTAÇÃO – <i>GOTT IST TOTD</i> – “DEUS ESTÁ MORTO”	62
CAPÍTULO II – A FILOSOFIA ENQUANTO TERAPIA: ALGUMAS PROPOSTAS DE AÇÃO E O ESTABELECIMENTO DE UMA FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE	66
2.1 FILOSOFIA COMO TERAPIA.....	68
2.2 BELEZA E HEROÍSMO: A ORIENTAÇÃO CURATIVA ATRAVÉS DO ITINERÁRIO DA <i>ARETÉ</i>	69
2.3 DO SENTIDO DA ORIENTAÇÃO APRESENTADO NA ODISSEIA.....	75
2.4 A ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DOS “ENSINAMENTOS” DE TEÓGNIS.....	78
2.5 DA ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DA <i>ARETÉ</i> DOS VENCEDORES.....	80
2.6 ORIENTAÇÃO CURATIVA A PARTIR DA FILOSOFIA GREGA CLÁSSICA.....	84
2.7 O ARGUMENTO TERAPÊUTICO DE SÓCRATES.....	86
2.8 O ARGUMENTO PLATÔNICO	94
2.9 TERAPIA ATRAVÉS DO CULTIVO DA INTERIORIDADE.....	98
2.10 VIVER O “QUE AINDA SE É”: O PROCESSO TERAPÊUTICO DE EPICURO.....	100
2.11 O VALOR CURATIVO DA ESCOLHA: OS ESTOICOS	104
2.12 A TERAPÊUTICA ATRAVÉS DOS EXERCÍCIOS <i>ESPIRITUAIS</i>	107
2.13 A LEITURA DE MICHEL FOUCAULT.....	111
2.14 A TERAPÊUTICA FILOSÓFICA DE NIETZSCHE.....	115
III CAPÍTULO - ATRAVÉS DA FILOSOFIA UM ELOGIO À HUMANIDADE: FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE.....	123
3.1 DA IDEIA DE UMA FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE.....	124
3.2 <i>PERSPECTIVISMO</i> : O MODO DE NIETZSCHE OPERAR COM A FILOSOFIA.....	130
3.3 VIDA COMO DE VIR, EXPERIMENTAÇÃO E CONTRADIÇÃO.....	134
3.4 A SOLIDÃO ENQUANTO <i>ASCESE</i>	140
3.5 O INDIVÍDUO SOBERANO CONTRA O HÁBITO	144
IV CAPÍTULO - UMA EXPERIMENTAÇÃO FORMATIVA: PERFORMANCES PEDAGÓGICAS COM NIETZSCHE PARA O ESTABELECIMENTO DE UMA PEDAGOGIA DA DESCONTINUIDADE.	153
4.1 CONTRIBUIÇÃO NIETZSCHIANA SOBRE O “VALOR” DA EDUCAÇÃO	154
4.2 DA ATIVIDADE DO CULTIVO DE SI.....	159
4.3 PEDAGOGIA DA SOMBRA: O CONTRÁRIO E SUAS POSSIBILIDADES FORMATIVAS.....	165
4.4 PEDAGOGIA DA SAÚDE	171
4.5 PEDAGOGIA DA SOLIDÃO: PARA SE LER UM NIETZSCHE MAIS AFIRMATIVO.....	177
4.6 PEDAGOGIA DA <i>DESCONTINUIDADE</i>	183
4.7 <i>LENTIDÃO</i> E <i>NUANCE</i> : O MESTRE A PARTIR DE NIETZSCHE.....	190
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	201
REFERÊNCIAS.....	211

INTRODUÇÃO

A educação formal no Brasil, desde o final da década de noventa, desenvolveu de modo significativo a presença do conceito de *competência* no que diz respeito a concepção de aprendizado. Originalmente, tal conceituação, estava circunscrita ao campo da atividade profissional. Porém, migra para o campo educacional e rapidamente se torna um dos fundamentos mais presentes na composição da organização dos currículos na educação formal, trazendo no bojo de sua organização opiniões divergentes em relação a sua validade e constituição. De todo forma, este conceito acaba por ser um dos norteadores dos Parâmetros Curriculares Nacionais.

No Brasil, no que diz respeito especificamente a educação, a ideia de *competência* se apresenta em documentos oficiais que tratam da educação e, em especial na Lei de Diretrizes Bases da Educação Nacional – LDB, Lei 9394/96, e é amplamente reafirmada nos anos subsequentes. Entre tantas reformulações trazidas pela LDB, aqui se destaca a orientação para o desenvolvimento das *competências*. Esta categoria, a partir de então, passa a nortear a fundamentação dos currículos e a organização das instituições de ensino.

No campo educacional a ideia de *competência* está relacionada com o desenvolvimento de *habilidades*. E assim sendo, em certa medida, a vinculação entre *habilidades* e *competências*, procura garantir o desenvolvimento de aptidões nos indivíduos que passam pelo processo formativo, em vistas da realização efetiva de um aproveitamento prático dos conteúdos, sobrepujando “o ensino baseado na memorização”².

O aspecto instrucional da educação parece não mais realizar uma formação que desenvolva o ser humano na sua integralidade. Ou ainda, a profusão dos conhecimentos que na atualidade estão disponíveis, não realizam uma educação que esteja focada na dimensão humana do indivíduo. Mesmo assim, práticas que buscam decodificar e manejar o saber gozam de um status privilegiado. Em certa medida, isso significa uma condição de instrumentalização da formação em vistas de atender uma demanda instituída pelo mercado e também pelo Estado. Deste modo, “Ao pensar a escola sob a ótica empresarial, a educação passa a ser defendida como um requisito

² Felicetti; Silva, 2014, p.18

fundamental para o desenvolvimento econômico e para o progresso material dos indivíduos”³.

Esta mentalidade de uma educação direcionada para o aperfeiçoamento de habilidades que visam desenvolver competências para uma formação técnica, atinge igualmente a formação dos professores. Estes também são formados para o aperfeiçoamento de credenciais capazes de estabelecer um treinamento que atenda a demanda da sociedade mercadológica. Nesta direção, se apresenta como oportuna a seguinte consideração:

A abordagem de racionalidade técnica e instrumental, na formação docente, buscava descrever por meio de manuais, os caminhos metodológicos, estratégias e conteúdos delineados por especialistas em educação para o desenvolvimento do saber-fazer, pautados para a eficiência, eficácia e produtividade no processo ensino e aprendizagem. Desta maneira, os professores tinham a função de reprodutores de técnicas que contrariavam as necessidades da realidade da escola, mas respondiam às demandas do sistema educacional, que visava a alcançar os resultados pretendidos⁴.

Este modelo de educação parece privilegiar uma formação que não está voltada para o indivíduo e nem para a compreensão deste como sujeito do seu próprio aprendizado. O que este paradigma parece defender é a assimilação de conteúdos que irão viabilizar o desdobramento de competências aliadas com a expectativa da sociedade e do seu modelo de mercado, que perpassa todos os âmbitos do tecido social, inclusive a educação. E então, “Os conteúdos atitudinais estão presentes em todos os conteúdos escolares. As atitudes e valores são aprendidas mesmo que não haja intenção de ensino”⁵. O que se realiza, através desse mecanismo, parece ser uma educação que se apresenta como fixa em relação aos valores da sociedade de mercado e de seus objetos de realização.

A apreciação desse modelo de educação demonstra que ela está assentada na busca pelo desenvolvimento de *competências* que darão vazo a determinadas *habilidades*. E para garantir a sua realização existe uma estreita manifestação em torno da questão da condução. Ou seja, em vistas de garantir o objetivo para o qual se constitui, o modelo educacional da atualidade se apresenta como excessivamente controlador. Ou seja, os indivíduos que estão inseridos no âmbito dessa postura pedagógica, estão constantemente sendo conduzidos e orientados por um mesmo

³ Lopes; Zaremba, 2013, p.292

⁴ Behrens; Progos; Torres. *In* Falabretti; Oliveira, 2019, p.116

⁵ Felicetti; Silva, 2014, p.21

modelo único e também totalizador. Isto, para garantir a afinação entre *habilidade* e *competência* para a sociedade. Assim, a excessiva necessidade de *orientação*, faz com que na verdade, se esteja em um processo em que há o prenúncio de uma educação aparente, não verdadeiramente humana e enrijecida em relação aos processos pedagógicos. Então, o que atemoriza a educação, parece ser a “louca burocratização da escola sob o pretexto político da empregabilidade”⁶.

O que esse estudo busca é apresentar uma alternativa a esta concepção de educação. E para tanto, propõe uma *reorientação* em relação ao modelo educacional voltado para o mercado, apresentado pela modernidade, que fez surgir na verdade uma condição de desorientação do sujeito em relação a sua formação. Limitado pelo desenvolvimento das habilidades, portanto excessivamente orientado para um mesmo fim, o indivíduo permanece estranho a sua própria formação, distanciando-se do caminho que o conduz ao cultivo de si. Mas, Segundo Werner Stegmaier, “a desorientação força uma saída dela mesma, pois nela não se pode viver”⁷. E por isso, na apresentação das reflexões aqui consideradas, se busca o desenvolvimento de uma filosofia da orientação que oportunize o deslocamento do olhar em relação ao modelo formativo anteriormente apreciado.

Com o intuito de dar vazão à tarefa assumida, esta tese busca o seu aporte de fundamento e sustentação teórica na proposta filosófica de Friedrich Nietzsche. Ainda que o filósofo não seja estritamente um autor da pedagogia, seu pensamento permite movimentar a discussão em torno de uma filosofia da educação, onde seja possível vislumbrar diferentes temáticas para o trato da formação. Isso parece plausível, pois Nietzsche, através de sua filosofia, “não oferece qualquer teoria da verdade, mas redefine as margens de manobra”⁸. Isto é, permite que existam deslocamentos em relação ao modelo apresentado como elementar e fixado como único. Mas por quê uma opção por Nietzsche, sendo que comumente é lido como um autor que destrói valores ao invés de apresentá-los?

A verificação de haver possibilidades de propor Nietzsche no campo da educação surge ao interior do Grupo de Pesquisa Bio-Grafia Nietzsche, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal de Santa Catarina. De modo específico, este estudo está inserido em um projeto de

⁶ Masschelein; Simons, 2014, p.114

⁷ Stegmaier, 2014, p.106

⁸ Stegmaier, 2013, p.32

pesquisa que visa reconhecer possibilidades de uma filosofia da orientação a partir do pensamento de Nietzsche. E assim, ser capaz de entender que aos moldes nietzschianos este processo se caracteriza por diferentes performances de orientação, conduzindo o indivíduo a reconhecer-se sempre, na verdade, reorientado.

Ao longo do seu desenvolvimento, o Bio-Grafia Nietzsche, vislumbrou possibilidades formativas através do pensamento Nietzsche. Sem a intenção de apresentá-lo como o autor mais acertado, ou ainda encaixá-lo em um sistema pedagógico específico, a trajetória de investigação do grupo parece ter sido capaz de identificar contribuições da filosofia Nietzsche para o campo da educação. Da mesma maneira, que foi descobrindo que o autor não serve para sustentar, ainda que a fórceps, todas as iniciativas de todos os diferentes momentos da trajetória da educação formal. Porém, parece possível a leitura de um Nietzsche menos destrutivo e mais propositivo. Hardt, sustenta a ideia de que com uma pedagogia com caracteres nietzschianos seja possível desconectar-se de compreensões idealistas. Nesse sentido, a autora argumenta que:

A pedagogia nietzschiana rompe com o próprio indivíduo em estado de formação, instaura um cultivo de si com vistas a superar o que já é fruto de uma espécie de domesticação idealista. Essa resistência exerce uma vontade de potência que acumula força para criar, convoca o cérebro e o corpo para habitar o mundo e realizar a sua verdadeira destinação⁹.

A filosofia nietzschiana parece, então, capaz de sinalizar para outras perspectivas do processo formativo, permitindo o ajuste do olhar na direção de deslocamentos pedagógicos possíveis, vislumbrando nessa atividade o protagonismo de uma *descontinuidade*, em vistas de outra formação que não esteja aliada com o treinamento de habilidades e com o desenvolvimento de competências oriundas da visão mercadológica da sociedade contemporânea.

De certo modo, os desdobramentos das atividades de pesquisa sinalizaram para uma compreensão de um sujeito mais autônomo em relação à sua formação. E, também, distante dessa excessiva condução que orienta para o mercado de trabalho. Então, estabelece um sujeito detentor das próprias rotas, em relação aos seus percursos formativos. Isto é, um sujeito capaz de formar valores individuais. E para perseguir esta vontade, descontinuando esta formação embebida em valores

⁹ Hardt, 2013, p.345

gregários, por exemplo, “Nietzsche apresenta Zarathustra como um solitário, um solitário justamente no pensar, um solitário que tem coragem para essa solidão e encontra nela sua felicidade”¹⁰.

No entanto, quem é Nietzsche para dele ser possível considerações propositivas em relação à formação. Teria sido tão simplesmente o “filósofo do martelo”? Ou ainda como muitos contemporâneos o consideravam, reconhecendo-o como “o pequeno pastor”? Entre outras possibilidades, seria ele “Um irracionalista”? Por fim, ainda seria “o último dos metafísicos”, assim como sugeriu Heidegger? Nas palavras do próprio autor parece possível encontrar os indicativos de resposta para o questionamento em relação a sua pessoa.

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o *prazer* de destruir em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*¹¹.

Nietzsche (1844–1900) é uma figura emblemática. Sua augusta capacidade do trato filosófico faz com que suas ideias sejam capazes de impressionar aqueles que se aproximam de suas propostas filosóficas. Quando se empreende pelo estudo da filosofia de Nietzsche e, então, com a leitura dos muitos textos onde estão expressas suas ideias, parece possível deparar-se, na terceira parte das conhecidas *Considerações Extemporâneas*, com um questionamento que interpela de modo direto os processos de formação, no que diz respeito à intenção para com a qual estes são pensados. Interroga-se o filósofo: “pois o que e quanto ainda pode realmente ser melhorado, no indivíduo e no geral?”¹². Tal questão parece vir de encontro ao que os próprios processos pedagógicos buscam realizar. Em dados momentos ligando a escola ao mercado de trabalho, também quando se restringe a escola ao sistema de ensino vigente¹³, o questionamento nietzschiano se mostra pertinente. De modo fundamental, todos os itinerários formativos, se debruçam na empreitada de fazer o indivíduo melhor, seja para a sociedade em geral, para si mesmo ou ainda, para o mercado de trabalho.

¹⁰ Stegmaier, 2009, p.15

¹¹ EH, Por que sou um destino, 2

¹² Co. Ext. III, 3

¹³ Masschelein; Simons (2014, p.13) pensando o contexto escolar delineiam alguns enfrentamentos, aos quais nomeiam como “acusações”, que a escola é obrigada a enfrentar ao longo do tempo. De um modo geral, uma condição de “artificialidade” é o que permeia a ligação entre a escola e o estudante.

O filósofo alemão, tendo diagnosticado uma racionalidade que tentara reduzir o intelecto à dimensão ascética da vida, negando “o espírito livre” que deveria estar presente na filosofia, que por sua vez acaba sucumbindo frente a moral e, deste modo, acaba estabelecendo um único modo de parametrizar o viver. Observa que sob esse prisma limitador de compreensão, deixa-se de perceber outras perspectivas também interessantes da vida. Reduz-se e encasula-se a atividade filosófica livre, potencialmente formadora. Pois, encontrar um sujeito puro do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo, pertence unicamente às fábulas contraditórias propagadas pela “razão pura”, da “espiritualidade absoluta” e do “conhecimento em si”.

Estas falsas concepções representam as visões limitadoras do conhecimento, tal como a limitada visão de alguém que possua apenas um olho para enxergar o imenso, diverso e harmônico horizonte do conhecimento que se manifesta à contemplação. Tais horizontes do conhecimento irão representar, sem sombra de dúvidas, apenas um tipo de conhecimento perspectivo. Para os defensores dessa proposta, cumpre-se considerar:

existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?¹⁴.

O filósofo tem dificuldade para admitir a arte de se fazer filosofia sob limites, em profunda contradição ao ato livre do olhar em muitas direções. Ou ainda, abdicar de toda a corporeidade, ou qualquer outra dimensão tendo em vista a busca de um reino da “verdade” e do “ser”, onde justamente a razão seja excluída.

Considerada desta forma, a proposta *perspectivista* encontrada nos escritos de Nietzsche, parece deixar transparecer uma maior liberdade ao ser humano na medida em que denuncia e se opõe a posicionamentos dogmáticos, inclusive em relação à *Orientação* dos processos formativos. E o fato da filosofia de Nietzsche não ser dogmática, ou justamente por ser antidogmática, o pensamento nietzschiano possibilita também a afirmação de valores. Suas ideias parecem não exigir sempre ser exclusivamente tratadas como postulados de negação. De modo oposto, podem

¹⁴ GM III, 12

abrir pistas para um singular posicionamento teórico, bem como para um autêntico e livre exercício prático em relação à maneira de se afirmar perante a vida e conduzir a existência.

Considerando estes pressupostos, a filosofia nietzschiana pode desvelar uma trajetória de uma *Filosofia da Orientação*¹⁵. Stegmaier afirma que o “o ser vivo não pode sobreviver sem permanentes performances de orientação”¹⁶. Em Nietzsche de modo contundente, como um fator de resistência ao absurdo e devastador *niilismo*, decorrente do *oco*, do absolutamente *vazio*, de onde o ser humano pode realizar uma escolha em vistas de algo que possa o *orientar*. Isso se justifica pelo fato de que “preferirá ainda querer o nada a nada querer”¹⁷. O ser humano parece, então, poder se *orientar*, ao ir além do niilismo, no sentido de afirmar a vida, onde “o ideal ascético mantém vivo o querer no homem, fechando as portas para um ‘niilismo suicida’, para a absoluta falta de sentido”¹⁸.

Uma possível *filosofia de orientação* em Nietzsche se permite perceber de maneira diferente, de onde a maioria pensa apenas em uniformidade. Para tanto, exige uma disciplina e preparação do intelecto para uma possível situação que ultrapasse uma visão desinteressada das coisas para a faculdade de percepção dos prós e contras da diversidade de perspectivas e interpretações afetivas que o acesso ao conhecimento pode proporcionar. Essa ampliação das possibilidades do conhecimento pode conduzir o sujeito, percebido em perspectiva, para além da ideia do “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”¹⁹, que se apresenta como razão pura, conhecimento em si e espiritualidade absoluta.

À tentação de um domínio unidimensional de todo e qualquer conhecimento, Nietzsche amplia a *orientação* para diferentes perspectivas onde a imaginação e a interpretação se apresentam como horizontes ampliados na tentativa de conceituar algo. Segundo o filósofo alemão, quanto mais se ampliar o olhar, quanto mais afetos sobre uma coisa demonstrar, quanto mais olhos diferentes saber utilizar para essa coisa, tanto mais expandido será o conceito sobre ela. A *vida* a ser vivida parece não ser fruto do predomínio de uma visão enviesada que exclui outras possibilidades ou

¹⁵ A categoria *Filosofia da Orientação* foi amplamente trabalhada por Werner Stegmaier, professor emérito pela Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, na Alemanha. Sua principal obra a respeito intitula-se *Philosophie der Orientierung*, publicada em 2008.

¹⁶ Stegmaier, 2013, p.307

¹⁷ GM III, 1

¹⁸ Paschoal, 2009, p.149

¹⁹ GM III, 12

perspectivas. O que faz os seres humanos realmente diferentes, o que os constitui, serão no fim das contas as suas *possibilidades*, não suas *uniformidades*. Teria o pensamento de Nietzsche capacidade para sustentar uma formação, múltipla, diversa e ampla? Ou de modo mais conciso, seria o pensamento nietzscheano uma forma de sustentação para uma *descontinuidade* do modelo educacional, voltado para as habilidades e competências?

Se a *interpretação* é para Nietzsche uma espécie de antídoto em relação à verdade acabada, o ideal prescrito pela moral nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera. Tal vida, busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência e em seu significado mais ácido, desemboca na condição doentia do tipo de indivíduo até agora existente graças aos efeitos da educação mercadológica. Isto é, contribui para surgir o homem “domesticado”. O ato de interpretar significa a possibilidade de se perceber as coisas em *perspectivas*, não absolutamente dadas ou fechadas no sentido de estarem prontas e acabadas. Interpretar significa desfazer-se de certas máscaras, mesmo que se adotem outras. Ainda assim, significa dar vida à personagem (reorientar) que, no ato criativo, do seu novo intérprete se abre às novas criações. Pode-se afirmar que o ato de *reinterpretar* dá chance à peça de não ficar velha e obsoleta pela corrosão do tempo. *Reinterpretar*, nessa perspectiva, é de alguma forma proporcionar um novo ato criativo frente ao que já está dado, mas não acabado em si mesmo. A educação formal suporta abrir espaço para a criatividade, a liberdade e a *reinterpretação*? Supõe-se que sim, desde que seja capaz de *descontinuar* em relação ao modelo mercadológico.

Assim sendo, uma *filosofia da orientação* através das ideias de Nietzsche, possibilita novas acepções, novos ângulos de visão sob prismas diferentes, para se perceber o sentido das coisas que estão em constante *devir*. Materializar o que a percepção e os sentidos abraçam das singularidades da formação, exige ainda deixar-se impulsionar pelo “espírito livre” e a “vontade de poder”, para assim, ser construtor de sua própria história, mesmo que sob o signo da suspeita. Ousar a criação de novos personagens, mais ricos e misteriosos, pois o decifrar sempre está em consonância com o ciclo do conhecer, criar, reinterpretar e *descontinuar*.

A formação acontece na relação complexa e desafiadora entre o *conservar* e o *superar*, entre ou *deixar para trás* e o *reinventar*. Nesse sentido, a formação nunca será estática, possuidora de uma formatação única. Mas, sim, dinâmica e transdisciplinar. Ampliar o alcance dos olhos significa querer ver outros ângulos,

perspectivas que estão além do já apresentado, do que já está alcançado. Significa tangenciar novos paradigmas que possam conduzir para destinos diferentes, ainda que se possa também percorrer um caminho comum.

Pensar a formação em *perspectiva*, capaz de *descontinuidade*, significa então superar a figura do negador da *vida*. Segundo Nietzsche, esta figura está representada pelo sacerdote que está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida degenerada. “Essa maneira fundamentalmente insalubre de viver – insalubre porque, no mínimo, um dos lados tem de ser negado para que o outro possa ser afirmado, no caso a vida”²⁰. Ainda que contrariamente, como uma forma de uma contradição existente, Nietzsche considera que “o não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de *Sins* mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*”²¹. Nietzsche pode se constituir como elemento que promova *saúde* através do remédio do “ir além de”.

A formação traz intrinsecamente um espírito de *autoinvenção*. Sua força criativa interior precisa ser como que despertada para fluir livremente sem amarras, tal como um casulo ao ser deixado para trás, ainda que no passado tenha servido de abrigo seguro. Nesse constante reinventar-se, a formação é enriquecida de um novo ciclo criativo gerador e portador de vida, com suas contradições e superações, mediante inflexões onde novamente surge um fortalecimento dos passos rumo a um novo destino.

Ao criticar a moral, Nietzsche não parece inutilizá-la por completo. O que considera fortemente é a condição de que ao *transvalorar* os valores que servem de alicerces de uma dada moral, se desenvolve uma maneira de constante *orientação*, ou de *reorientação*. E nessa dinâmica movimentação, se pode intuir que “a vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas na vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais”²², se faz presente, levando o ser humano a superar-se. A ir além de si mesmo, *descontinuando* e *reorientando* os seus valores e a própria existência. E desta maneira, ele parece capaz de direcionar-se,

²⁰ Mattos, 2013, p.219

²¹ GM III, 11

²² Ibidem

dando rumo, estabelecendo sentidos para mover-se. É como um “*contramovimento* do niilismo”²³, que o fixa e adocece.

Enfim, este movimento que estabelece a *descontinuidade* e, conseqüentemente, o constante redirecionamento do ser humano no bojo de uma *Filosofia da Orientação*, permite entender que a crítica nietzschiana em relação a moral não concebe ao filósofo a tarefa de negá-la de modo taxativo, ou até mesmo o de destruí-la. De outra maneira, é colocá-la em movimento, com o intuito dela continuar²⁴. Parece que não é o caso de se afirmar que a filosofia nietzschiana da moral se identifique como um esforço de uma espécie de aniquilamento de toda e qualquer moral. Antes disso, pode ser uma atividade que cria; que desvela; que deixa transparecer uma nova realidade até então encoberta. “A ação do martelo é antes uma forma de demolir uma prisão, de revelar uma figura que se esconde na pedra”²⁵.

Conforme sinaliza Paschoal²⁶, Nietzsche parece romper com os elementos já dados de modo trivial, quando consegue reinterpretar o sentido da compreensão até então dominante, na busca por outra *perspectiva* de movimentação. Nesse sentido ao se distanciar do cotidiano já cristalizado, pode ser alguém capaz de propor a capacidade do “eu singular” cuja a atividade construa valores para a sua própria *orientação*. De forma contrária ao que faz o sacerdote-asceta, autoriza a “cada ‘sujeito’ singular, a possibilidade de usar a sua razão e os seus sentidos para interpretar os ‘objetos’ que constituem o seu viver”²⁷.

Uma filosofia *da orientação* de Nietzsche, inicialmente organizada a partir da *descontinuidade*, possibilita o não ter que abrigar-se em uma das trincheiras das muitas polarizações da atualidade. Inclusive as existentes na pedagogia. Tal condição, não significa o mergulho no absoluto relativismo, ou mesmo a incorporação da indiferença. De outra *perspectiva*, *orienta* em não ter que assumir todos os discursos ou práticas apresentadas, como paradigmas necessários e definitivos. Nem sempre as lentes através das quais o outro enxerga o mundo são eficazes para todos, igualmente. Não necessariamente a vida que vale a pena ser vivida é aquela que vem como proposta exterior. As “verdades” de outrem parecem não ter que determinar a maneira como o eu experimenta, interpreta e significa a sua realidade pessoal.

²³ Gori; Stellino, 2014, p.123

²⁴ Paschoal, 2009, p.35

²⁵ Idem, 2000, p.5

²⁶ Ibidem

²⁷ Mattos, 2013, p.223

Possivelmente até mesmo a formação. Caminhar com Nietzsche uma trajetória de uma *filosofia da orientação* em alguns momentos traz a necessidade de afugentar aquilo que é dado como universalmente válido, que seja bom e desejado para todos. Tendo a possibilidade de fazer da existência algo particular, verdadeiro e que valha a pena ser vivido.

Enquanto herdeira da racionalidade moderna, poderia também a escola oportunizar caminhos de “adoecimento formativo”, aos moldes estabelecidos pela crítica de Nietzsche? Em que medida a educação formalmente estabelecida tem condições de se fundamentar em uma *filosofia da orientação* que possa estabelecer uma condição de *descontinuidade*, viabilizando uma “saúde pedagógica”? Esta, mais *perspectivista*, detentora de nuances que sejam capazes de permitir *deslocamentos*, abandonando a fixidez e abrindo “margens de manobra” para a sua realização. Estes são questionamentos e possibilidades que esta tese procura enfrentar.

O horror do niilismo parece estar no *vazio* que ele estabelece. Condição esta que coloca o ser humano em uma situação estranha, para com a qual nutre uma total indisposição. “O homem não suporta viver sem uma meta ou um sentido e mais, não suporta sofrer sem ter uma explicação, não suporta que o sofrimento não tenha um sentido”²⁸. Tantas vezes, o cotidiano escolar, sofre a imputação de semelhante consideração. Afirma-se que a escola se distancia da vida daqueles que a ela recorrem, negligenciando uma formação mais significativa para a realidade individual dos estudantes. Permeada por conteúdos que “não servem para a vida”, também vazia, nestes moldes, a formação não teria a capacidade de efetivar uma *orientação* em vistas de uma *pedagogia da descontinuidade*.

Uma educação também moralizada através do gregarismo mercadológico não correria o risco de fechar-se em si mesma, entendendo-se como um valor superior até mesmo em relação à própria vida? Vivenciar esta experiência no tempo, que é irrepetível, pode moldar definitivamente o indivíduo que dela participa. E o que nesse processo se valoriza? Para qual *vida* se deve formar? Seria para uma vida virtuosa? Nietzsche, por sua vez, pondera que:

Duas máximas de educação em voga em nosso tempo. Uma delas exige que o educador reconheça imediatamente o ponto forte de seu discípulo e que, então, oriente todas as forças e energias e todo o brilho de sol precisamente para lá, contribuindo para que aquela virtude alcance a maturidade e a

²⁸ Oliveira, 2018, p.55

fecundidade desejadas. A outra máxima pede, ao contrário, que o educador aproveite todas as forças disponíveis e as cultive, cuide delas e harmonize umas com as outras²⁹.

Parece que de fato há uma referência em relação à ideia de melhoramento moral. Se aposta na moral como ferramenta formativa, como uma forma de cultivo das virtudes “necessárias” e desejáveis para o bem viver do indivíduo, habilidoso e competente, em relação à sociedade na qual está inserido. De modo geral, o que se quer com os processos formativos é a garantia do cultivo das virtudes em vistas de um ser humano harmônico, gregário e obediente aos interesses da sociedade mercadológica. Nietzsche parece apostar em um pensamento que se desvirtua deste caminho.

Considerando estas possibilidades, esta tese se desenvolve com o intuito de investigar a respeito das possibilidades de se pensar uma *filosofia da orientação* a partir do pensamento filosófico de Nietzsche, propondo como desdobramento desta condição, uma *pedagogia da descontinuidade*. Parece que romper com aquilo que está dado como modelo único, isto é, com uma educação para o desenvolvimento de habilidades e competências, que estão voltadas para satisfazer os anseios de uma sociedade que se orienta para o acúmulo financeiro e a manutenção das suas condições de trabalho e emprego.

Assim, do ponto de vista metodológico, conceber uma *filosofia da orientação* a partir da proposta nietzschiana de se pensar filosoficamente, direcionou a pesquisa para o estabelecimento da reflexão ao entorno da categoria *vida*. E assumindo essa conceituação, deparar-se com a ideia de *descontinuidade*, enquanto uma possibilidade pedagógica pertinente para se estabelecer uma alternativa à educação voltada para o alinhamento entre conteúdo, habilidade e competência.

O conceito *vida* na perspectiva de Nietzsche, em alguma media, serve como uma maneira de afirmação do indivíduo alquebrado frente a sua existência. Isso posto, a partir da compreensão de que o intelecto cumpre uma espécie de função enganadora, privilegiando o *conhecimento* em detrimento da *vida*. No arcabouço de seu pensamento, Nietzsche parece estabelecer que o conhecimento traz uma condição de permanência a este indivíduo, por ele mesmo, reconhecidamente enfraquecido. Isto é, o intelecto parece manter a condição mitigada do ser humano. E

²⁹ Co. Ext. III, 2

aqui, Nietzsche possivelmente apresente o seu pensamento como uma via de oposição a esta proposição. Para o filósofo, é sim, o intelecto que deve estar em função da *vida* e não o contrário³⁰.

Nietzsche parece atribuir à *vida* uma condição diferente em relação ao que estabelece para o *conhecimento*. No texto *Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida*, deixa transparecer a sua opção ao destilar o seu desprestígio em relação ao “ensinamento sem vivência”³¹. Na sua perspectiva filosófica, a *vida*, então, parece se apresentar como o mote através do qual se constitui a sua reflexão filosófica. Nietzsche denuncia que aqueles que apostam integralmente no intelecto “instruem sem ampliar ou vivificar nossa atividade: sem provocar o surgimento de uma atividade congênere”³².

Assim, supõem-se que uma formação que esteja estruturada de modo que a instrução a respeito de cada conteúdo seja capaz de desenvolver uma determinada *habilidade*, gerando como ato contínuo do seu aprendizado uma igualmente estabelecida *competência*, igualmente não produz um efeito vivificador autêntico. O que ela parece fazer, é atender uma demanda de uma construção coletiva, voltada para interesses igualmente coletivos, orientados pela lógica estatal e mercadológica, constituindo um indivíduo gregário e, não, um sujeito autêntico.

A *vida* impossibilitada de se realizar por um sujeito que se faz autônomo, transforma-se em uma aparente experiência de viver. Ou seja, acaba se realizando como uma condição inautêntica de existência, que assume critérios absolutos e basilares apenas em condições de forjar uma vida coletivamente organizada, distanciando o ser humano das possibilidades outras de seu existir. E por assim ser, também, acaba por enfraquecer a vontade humana em relação a vida. Ao invés de fazer viver, esta formação parece contribuir para a mitigação, para o apequenamento e para a subserviência do indivíduo frente aos valores gregariamente estabelecidos.

Frente a isto que foi considerado, a alternativa que se apresenta ao ser humano é a de mudança em relação a sua condição, forçada pela educação mercadológica e estatal. Para tanto, Nietzsche pode fomentar através de sua filosofia a possibilidade de “ganhar novas margens de manobra para o pensamento”³³, fazendo

³⁰ Dicionário Nietzsche, 2016, p. 412 (Grupo de Estudos Nietzsche – GEN, fundado por Scarlet Marton no Departamento de Filosofia da USP em 1989)

³¹ Co. Ext. II, prefácio

³² Casanova, 2003, p.73

³³ Stegmaier, 2013, p.263

vislumbrar a possibilidade de se desvincular dessa artificial formação anteriormente considerada. E este movimento se constitui como possível quando se estabelece uma *filosofia da orientação* a partir do pensamento de Nietzsche, pois sua proposta filosófica pode inspirar “decisões próprias de orientação”³⁴.

Orientando-se pela filosofia nietzschiana, com o intuito de se realizar uma investigação formativa através de suas propostas, surge a possibilidade de se operar pedagogicamente com Nietzsche. Para tanto, intui-se que para a realização de tal propósito, seja necessário redefinir a intenção e os meios pelos quais se estabelecem as trilhas formativas. Ou seja, buscar-se-á romper com a trivialidade da gregária formação estatal, para que seja possível o estabelecimento de uma educação genuinamente vivificadora e não apenas instrutiva. Assim, uma *filosofia da orientação* aos moldes nietzschianos, parece sustentar uma condição de *descontinuidade* para a pedagogia.

Uma *pedagogia da descontinuidade* parece oportunizar o rompimento com os valores únicos da formação subsidiada pelo mercado e pelo Estado. A ação de *descontinuar* sugere a iniciativa que busca readequar os procedimentos na busca por uma proposta formativa, autorreferencial, em relação aos seus valores. Isto porquê, “jamais o Estado pensa no melhor para a humanidade, para a cultura”³⁵. O máximo que parece realizar é formar segundo os seus objetivos previamente estabelecidos e realizados. Uma conversão em direção à humanidade, à vivificadora experiência de existir será realizável na medida em que for possível para a pedagogia *descontinuar* em relação ao modelo que até então fora obrigada a assumir.

A busca por outra alternativa, *descontínua* em relação ao modelo afirmado pelo Estado, parece subsidiar uma condição mais elevada ao ser humano, no que diz respeito à sua humanidade. Mesmo que algum momento este rompimento exija uma certa violência, para extirpar os valores açodados pela iniciativa estatal e ratificados pelo mercado. Esta possibilidade se apresenta ainda como uma forma de superação do próprio ser humano em relação a si mesmo. Segundo Nietzsche, nas *Considerações Extemporâneas III* deixa entender que o empreendimento da *descontinuidade* se faz premente. Segundo o filósofo, a ação de romper “mostra que o gênio não deve temer colocar-se na mais hostil contradição com as formas e

³⁴ Stegmaier *In* Nasser; Rubira, 2017, p.296

³⁵ Hardt, 2020, p.274

ordenamentos estabelecidos se quiser trazer à luz a ordem e a verdade mais elevadas que nele habitam”³⁶.

Uma elevação autorreferencial se mostra possível através da *descontinuidade* em relação a um modelo que apenas treina para o desenvolvimento de habilidades, que aparentemente, melhor adaptam o indivíduo para que ocupe um lugar de destaque no interior dessa formação voltada para a satisfação das necessidades do mercado, traduzidas em oportunidades de trabalho. Assim, o ser humano não desenvolve a sua condição de humanidade, mas, sim, de um instrumento habilmente afinado aos interesses do Estado, que se traduzem em educação.

A condição imposta ao ser humano pela educação estatal, faz com que este permaneça em uma situação de debilidade. Pois ao tirar a força propulsora do desenvolvimento das múltiplas possibilidades criativas da pessoa, o indivíduo se afasta da sua condição natural, passando a ficar debilitado em relação à sua humanidade. Então, débil em relação a multiplicidade de potencialidades para seu desenvolvimento, o sujeito assume uma condição patológica. Dessa forma, inserido em um modelo único e enclacrado em si mesmo, o ser humano perde sua condição de normalidade. E aqui, parece ser útil a discussão nietzschiana a respeito da *grande saúde*. Pois através dela, o filósofo reorienta a sua observação, fazendo seus leitores pensar o quanto de filosofia é possível com a falta de saúde. Nesse sentido, se faz oportuno ressaltar que:

À primeira vista pode parecer que Nietzsche distingue uma filosofia do doente e uma do saudável, mas não podemos cair nessa armadilha. O que pretendo demonstrar, e isso ficará mais claro, é que o que está em questão aqui é se a fraqueza ou a força estão dispostas a filosofar, independente do fato da pessoa estar doente ou não. No caso da fraqueza, então a filosofia é utilizada como um apoio, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si, pois a filosofia é um objeto para um utilitarismo pessoal, não de vivência. No caso da força, a filosofia é um luxo, uma triunfante gratidão, pois a filosofia é gerada da força e não se afasta de si, pelo contrário, se aprofunda a ponto de mesmo na doença afirmar a si mesmo³⁷.

Nietzsche utiliza a filosofia como uma condição de superar as debilidades que lhe são apresentadas. Nietzsche busca na filosofia uma espécie de remédio para as pestes decorrentes do gregarismo estatal, que impactam diretamente na cultura. Esta, não está saudável. Pelo contrário, adoecida por uma formação que está voltada para

³⁶ Co. Ext. II, 3, 30

³⁷ Amusquiva Junior, 2020, p.134

os interesses do mercado, mantém o ser humano em uma situação decadente, doentia e mitigada. E então, o pensamento de Nietzsche se apresenta como uma forma de enfrentamento de tudo isso sem negar nenhuma de suas particularidades. Antes disso, é a maneira pela qual o ser humano pode elevar-se, superando os caracteres que a ele foram impostos. Em certa medida, com a *descontinuidade* possível por meio da filosofia de Nietzsche, o ser humano vai além de si mesmo, tornando-se descontinuamente outro. Pois, “a filosofia abre ao homem um asilo em que nenhuma tirania pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do peito: e isso incomoda os tiranos”³⁸.

A proposta de uma *pedagogia da descontinuidade* se encarrega de uma forte crítica à ideia de unidade. E neste contexto, considerar a noção de unidade, é colocar limites para a atividade humana que, em nenhum momento, acontece de forma única. A humanidade dos indivíduos não se constitui a partir de um paradigma único ou de um modelo engessado de educação. Outra vez mais, parece que com Nietzsche se torna possível refletir sobre isso. E nesta direção, parece oportuno considerar que:

A ideia de igualdade, para Nietzsche, é outra abordagem polêmica. A doutrina da igualdade é um veneno. A desigualdade está no corpo, na leitura, na escrita, na argumentação. Exigir ou ter expectativas de que todos terão as mesmas condutas é uma espécie de violência contra o ser humano. E certamente se converterá em um controle dos indivíduos. Nesse contexto, o ataque é contra a igualdade, que Nietzsche toma como uma ideia inadequada³⁹.

Seguindo esta inspiração, a ideia de *descontinuidade*, supõe-se, sustentar uma formação que privilegie o sujeito, único em relação a sua constituição, mas que se encontra diante de uma variedade múltipla de possibilidades para a sua realização. Assim, na medida em que recupera a multiplicidade de direcionamentos, o ser humano está em uma condição saudável para a sua existência. Assim, romper com o modelo gregário e unívoco, parece ser uma forma de elevação do ser humano, em direção à sua humanidade.

Com o intuito de propor uma *filosofia da orientação* e uma *pedagogia da descontinuidade* a partir de uma perspectiva nietzschiana, o primeiro capítulo desta pesquisa está organizado de modo que seja possível verificar a crítica do filósofo alemão em relação a moral. Nietzsche buscou problematizar as questões referentes

³⁸ Co. Ext. II, 3

³⁹ Hardt, 2013, p.346

a moralidade. Na sua visão, a moral cumpre com um processo formativo que mergulha o ser humano em uma condição decadente. Moralizado, o indivíduo vai perdendo a sua capacidade de ser um sujeito autônomo, inserindo-se cada vez mais em um rebanho manso e obediente.

Esta moral de rebanho conduz o indivíduo para uma situação de inconsistência em relação a si mesmo. Oferece verdades que são estabelecidas com formas definitivas. Está carregada por um modelo único que distancia o sujeito da sua potente humana condição. Assim, o ser humano assume a mediocridade como forma de vida, tendo uma experiência empobrecida do seu próprio existir.

Este modelo de vida, segundo a inspiração do filósofo alemão, conduz o ser humano para uma espécie de cansaço em relação a vida. O mergulha em um fastio de si mesmo que, por sua vez, o abandonará em um vazio insuportável. Em certa medida, o ser humano perde-se de si mesmo, ficando como que dissolvido no interior do rebanho obediente. Desprezando a sua vida, o ser humano parece que acaba por desprezar-se a si mesmo. O *niilismo* no qual se encontra parece fruto da falta de aspiração por algo que o jogue para a vida, de modo que valha a pena vivê-la. Desta maneira, resta ao ser humano viver um caminho através da *culpa* e do *ressentimento*, enquanto efeitos derivados do *niilismo* estabelecido. O esgotamento dessa forma de vida parece se expressar através do anúncio da morte de Deus, que revela a doentia condição humana. Assim sendo, seria possível considerar possibilidades para a retomada da saúde do ser humano, através de algum modelo de orientação?

Assim, o segundo capítulo da presente pesquisa busca responder o questionamento que finaliza o parágrafo anterior. Inicialmente, se busca compreender a filosofia como uma forma de terapia, isto é, de recuperação da vitalidade. Deste modo, são possíveis diferentes abordagens. No entanto, parece que a Grécia, seja ela no tempo dos poetas ou marcada pela presença dos diferentes filósofos, transparece um esforço pedagógico formativo voltado para o cultivo das virtudes. A virtude *heroica*, a virtude *racional* e a virtude *curativa* das filosofias de vida são todas elas, encaminhamentos para a cristalização de um tipo específico de vida, único em relação aos seus direcionamentos, e voltada para “melhorar” o ser humano.

Porém, todos estes encaminhamentos revelam, em alguma medida, possibilidades terapêuticas para a filosofia. A filosofia enquanto um estilo de vida que é orientado por ideias, parece buscar a retirada do ser humano da condição da normalidade, daquilo que é comum, elevando-o, conduzindo-o para uma outra

condição. De diferentes modos, a filosofia pode ser uma espécie de *descontinuidade* em relação ao modelo dado. Ainda que em certos momentos sugira a ideia de um melhoramento do ser humano.

Nietzsche, por sua vez, mergulha de modo profundo nos questionamentos e antagonismos possíveis, presentes na discussão em relação a este espírito de melhoramento moral. A racionalização da vida possivelmente permita também estragar ao invés de somente melhorar. Assim, em um momento posterior, no desenvolvimento do segundo capítulo, se apresenta a compreensão de Nietzsche em relação aos possíveis prejuízos para o ser humano a partir do momento que se efetiva a *valoração da vida*. O filósofo não se compromete em subscrever uma análise da cultura ocidental concordando com os elementos que a efetivaram ao longo da história. Sobretudo no que diz respeito à racionalidade moderna e a moral cristã. O vínculo entre elas pode sugerir um distanciamento das categorias *vida* e *ser humano*. De outro modo, Nietzsche busca um contraponto da moral que possibilite uma análise não comprometida com um determinado sistema moralizante único e modelar.

O filósofo alemão identifica traços de uma doentia condição que assola o ser humano no momento em que este mergulha no *niilismo*. Em condições doentias o ser humano aceita os encaminhamentos da moral cristã e da racionalidade moderna, por não ter alternativa diante da *desorientação* em que se encontra. Mitigado em relação à “vida verdadeira” o ser humano demonstra um domesticado “comportamento de rebanho”. A modernidade aliada a moral, sobretudo a cristã, retirou do ser humano a possibilidade de uma existência autêntica, esgotando o seu modelo de *orientação* por não conseguir realizar a contento aquilo que prometia.

Como pensar um Nietzsche menos destrutivo e mais afirmativo? Tendo presente este questionamento, o terceiro capítulo deste estudo, busca estabelecer uma alternativa ao vácuo do niilismo. Vislumbrar-se-á a compreensão de um Nietzsche mais afirmativo, com possibilidades de resgatar o ser humano do processo de “decadência” para o qual foi encaminhado. Partindo do pressuposto que o ser humano possui um pavor em relação à falta de metas, projetos e, sobretudo de sentido, para existir, há que se compor uma *filosofia da orientação* em Nietzsche. Desprendendo-se de “ressentimentos” ou de uma “má consciência”, apostando na “vontade de vida”, o ser humano, segundo Nietzsche, é capaz de “ir além do bem e do mal”. Então, supostamente há uma possibilidade de se evidenciar elementos orientadores a partir dos postulados nietzschianos.

O filósofo propõe uma alternativa ao niilismo. Não deixa o ser humano abandonado à própria sorte assim como fez a racionalidade moderna, gestada desde os gregos. Nietzsche enquanto orientador da vida detém uma potencialidade formativa capaz de contribuir para o estabelecimento de processos pedagógicos. Por isso, no quarto capítulo, apresenta-se uma operação pedagógica com Nietzsche. Sem a pretensão de ser compreendida em carácter de manual, uma pedagogia a partir de uma filosofia da *orientação nietzschiana*, abre vistas para um carácter com mais *perspectivo* para a formação. Uma pedagogia a partir da filosofia de Nietzsche pode ser menos diretiva, ao mesmo tempo em que possibilita uma maior “margem de manobras”. Por exemplo, Nietzsche serve de inspiração para processos formativos que possibilitem um espaço maior para o erro, enquanto acontecimento formativo.

Esta pesquisa se desenvolve a partir do ponto de vista nietzschiano de que o pretense “melhoramento moral” do ser humano é uma falácia. Na verdade, seu efeito é contrário ao que se destina realizar. Frente a esta *desorientação*, doentia e hospitalar, Nietzsche apresenta a possibilidade de uma saúde para a cultura e a formação. Uma *filosofia da orientação* aos moldes da filosofia de Nietzsche coloca a própria *vida* como problema filosófico. Uma pedagogia nietzschiana parece ser muito mais desafiante sim, porém não menos afirmativa, positiva e genuína.

Como ato contínuo a proposição de uma *filosofia da orientação* a partir de Nietzsche, parece oportuna igualmente, a consideração de uma pedagogia com uma inspiração nietzschiana. Pois, segundo o que parece possível considerar, o autor é detentor de potencialidades pedagógicas de rico significado e relevância. Percorrer esta possibilidade, é o intento do quarto capítulo deste estudo. Para tal, a nomenclatura que se apresenta a esta contribuição é a perspectiva da descontinuidade.

A possibilidade de se construir uma experimentação formativa com Nietzsche, sugere a superação de um modelo estabelecido e a inauguração de outras condições para se apresentar a formação. Assim, buscar-se á na reflexão nietzschiana possibilidades de identificar condições de sustentação de uma contribuição de Nietzsche para se pensar o valor da educação. A categoria *valor* ocupa um espaço importante dentro do panorama filosófico nietzschiano. Também, ao campo específico da educação, este é um conceito central quando se pensa a respeito da formação. A crítica do filósofo em relação ao ensino e a formação de um modo geral, podem servir como inspirações para se buscar outras possibilidades pertinentes ao processo

educativo. Parece que enquanto a educação privilegia o comum, o ordinário, Nietzsche está em defesa do extraordinário.

As propostas filosóficas nietzschianas estão em consonância a perspectiva do cultivo de si. Elas, suas propostas, parecem ratificar a iniciativa que busca uma condição de maior autenticidade para o indivíduo, no que diz respeito à sua existência. A atividade do indivíduo consigo mesmo se apresenta como uma condição de superação do gregarismo da formação estatal. Seria então, a possibilidade de se percorrer outros caminhos para a formação.

E neste caminho, onde se busca encontrar possibilidades formativas diversas, parece possível encontrar no “contrário”, potencialidades formativas interessantes. Assim, deixar de lado a hiper valorização do acerto, ao mesmo tempo que se descobrem as propriedades pedagógicas do erro, aquilo que está “a sombra” passa a ocupar um lugar de destaque. No lugar de aprendizado que é a escola, outras formas de relação entre professor, aluno e objeto de estudo são sempre indicativos importantes.

Por assim conduzir a reflexão nietzschiana através da pedagogia, se propõe uma ação pedagógica que esteja voltada para a saúde do indivíduo. Ou seja, uma formação que seja capaz de tirá-lo da macambuzia condição para onde a formação estatal o conduziu. Uma pedagogia que o livre de tornar-se um decadente, patologicamente disperso em relação a sua potencialidade humana e relegado a um hábil e competente cooperador do modelo formativo voltado exclusivamente para o mercado de trabalho. E por causa dessa condição, está culturalmente doente, permanecendo cativo nesse lugar para onde fora conduzido. A filosofia de Nietzsche parece capaz de descontinuar esse processo, fomentando a descontinuidade que o leva a ser ele mesmo, superando esta possível “deformidade contemporânea”⁴⁰.

Esta formação que prioriza as atividades que são *descontínuas* em relação ao modelo formativo do Estado e do mercado, parece não acontecer em meio ao gregarismo sustentado pela deformidade promovida pelo Estado em favor da educação. Deste modo, um experimento formativo com inspirações nietzschianas, apresenta a *solidão* como um fator que gera desenvolvimento. Em certa medida, a *solidão* se apresenta como uma condição de força do sujeito. É maneira pela qual ele pode romper com o modelo da educação para as habilidades, recuperando a si

⁴⁰ Co. Ext. II, 7

mesmo e a sua humanidade. A *solidão* se apresenta então, como um genuíno antídoto ante as propostas totalizantes que são empreendidas pela educação forjada pelo Estado. O efeito formativo da *solidão* se apresenta como uma forma de assepsia em relação aos valores gregários e estatais que vão sendo incorporados ao ser humano na medida em que participa do modelo formativo que o degenera, em relação a sua humanidade.

Por estas razões, um empreendimento formativo a partir da filosofia de Nietzsche, se apresenta em vistas de uma *descontinuidade* da formação estatal, voltada para o mercado. Parece inoperante a busca por uma formação que exalte o sujeito e sua capacidade de ser autorreferencial, dando continuidade ao gregarismo formativo do Estado. Romper com aquilo que está dado e posto como um paradigma cristalizado é o modo pelo qual o ser humano será capaz de ir além de si mesmo. Isto é, superar a condição em que está orientando-se para uma outra condição, onde consiga elevar-se em relação a competência para o mercado.

A *descontinuidade* da pedagogia pode ampliar o leque de possibilidades do desenvolvimento do indivíduo, estabelecendo a possibilidade de superar o gregarismo sufocante da educação estatal, que parece através de uma performance única voltar o seu foco para o *conteúdo* e para a *habilidade*, deixando a formação do *sujeito* à margem da sua realização. Supõe-se que o modelo estatal não oportuniza o desenvolvimento humano do *sujeito*, apenas o deixa hábil para atender a uma lógica de trabalho construída pelo Estado.

Para a efetivação de uma proposta *descontínua* de formação, um elemento em destaque da sua realização, é o papel do mestre. Será a filosofia de Nietzsche capaz de inspirar um mestre, com possibilidades de uma *orientação* para a *descontinuidade*? Pensar a maestria com Nietzsche é percorrer uma trajetória que está vinculada aos detalhes, as *nuances* que fazem do mestre não um absoluto em relação ao processo de formação. Mas alguém que seja capaz de fazer do *tempo* um itinerário formativo dotado de profundas potencialidades formativas. O mestre com aspirações da filosofia de Nietzsche se apresenta capaz de romper com a racionalidade técnica da modernidade, dando vistas a possibilidades formativas voltadas para a humanização do *sujeito*.

Enfim a presente pesquisa tem como seu escopo fundamental a busca por operar com uma pedagogia a partir da filosofia de Nietzsche. Não necessariamente sob o pretexto de se desenvolver uma proposta formativa mais acertada, ou ainda

mais completa. Antes disso, fazendo uso do valor heurístico presente na reflexão filosófica, ousa buscar uma reflexão em torno da educação, que seja capaz de superar o modelo apresentado através do alinhamento entre *conteúdo*, *habilidade* e *competência*.

I CAPÍTULO – NIETZSCHE CONTRA O “MELHORAMENTO”: A DESORIENTAÇÃO DOENTIA DA RACIONALIDADE MODERNA E DA MORAL CRISTÃ.

“Quisera ser alguma outra pessoa”, assim suspira esse olhar: “mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? No entanto – estou farto de mim!” (GM III, 14.).

1.1 A PROBLEMÁTICA MORAL PARA NIETZSCHE

Ao se ter contato com a ocupação filosófica de Nietzsche em relação a moral, parece possível surgir uma conclusão marcada por diferentes considerações: primeiro, a de que o autor se apresenta como um contumaz *irracionalista*. Nesta perspectiva, por exemplo, sinalizam as considerações de Anatol Rosenfeld (1912-1973)⁴¹. Depois, os posicionamentos em que Nietzsche se configura como uma espécie de opositor da moral. E desta maneira, pode ser considerado, como quem apresenta um discurso imoral. Ou seja, defende de modo definitivo um posicionamento que finalize a moral vigente, criticando seus fundamentos e os impactos destes para a vida do sujeito, conforme o próprio filósofo indica no Prólogo números 5 e 6 do texto da *Genealogia da Moral*. E em uma terceira consideração, na esteira do desdobramento anterior, como um segundo ato, suas reflexões podem sugerir uma proposta amoral. Nem contrária ou em conformidade com uma determinada moral. De outro modo é um a quem falta moral, ou que dela não tem nenhum senso.

Considerar o trato de Nietzsche em relação à moral não é ocupar-se com um tema eminentemente novo. No entanto, as considerações estabelecidas pelo filósofo em relação à moral servem, neste estudo, como um indicativo da necessidade ou não de *orientação*. Particularmente a esta tese, há a inclinação para a primeira opção: ou seja, da inevitabilidade de se considerar performances de *orientação*. Isto acontece quando se entra em consonância com as palavras de Werner Stegmaier quando afirma que: “a desorientação força a uma saída dela mesma, pois nela não se pode

⁴¹ Tratando do *irracionalismo* de forma ampla, o autor destaca a sedução realizada pela filosofia e pelos escritos de Nietzsche. Considerando que a forma nietzschiana de ver o mundo não passa por uma matriz filosófica, mas, sim, estética. Assim, Nietzsche enquanto representante do irracionalismo, provoca o que o autor chama de “Revolução Total”. Pois na visão de Rosenfeld, a análise da filosofia de Nietzsche considera que “a única realidade absoluta que existe é a vida como vontade de poder e essa vida nada quer senão a si mesma, nada fora de si, nada acima de si”

viver”⁴². Então, tratar da reflexão realizada por Nietzsche em torno da moral, é uma forma de reconhecer esse processo de *desorientação*. Ao mesmo tempo, em que pese, pensar que se inauguram possibilidades *orientadoras* a partir da própria filosofia de F. Nietzsche⁴³.

Ao se considerar as diferentes aproximações realizadas em torno da análise da moral, a partir das inspirações oportunizadas com a filosofia de Nietzsche, e em tantas circunstâncias, parece possível se deparar com uma característica comum, reveladora de uma espécie de amarrilho que une a todas as múltiplas abordagens possíveis a esta temática. A saber, os diferentes estudos da moral parecem ter o seu impulso inicial na própria moral⁴⁴. Nietzsche não vê um distanciamento analítico entre os filósofos e a moral, ainda que reconheça a necessidade deste. Então, para que em relação a moral seja possível uma problematizadora aproximação, parece que dela é necessário um afastar-se, de modo que se torne possível “não admitir como dado inquestionável o valor desses valores”⁴⁵. Nietzsche ao colocar para si o problema moral está rompendo com esta gama comum de aproximações existentes em torno do tema. O autor estabelece críticas ao posicionamento dos filósofos que se dispuseram a estudar a moral. Segundo a análise de Nietzsche⁴⁶, há uma carência por parte destes estudiosos em tratar a moral como um “problema” realmente constituído. E na avaliação de Nietzsche ainda, esta ausência sequer foi percebida por parte dos estudiosos. Segundo as palavras do próprio Nietzsche:

O que os filósofos chamavam de “fundamento da moral” e o que de si exigiram era, se observado com exatidão, apenas uma forma doura da sua *fé* na moral de sua respectiva época, uma nova maneira de expressar a sua *fé*, e conseqüentemente um fato existente até dentro de uma moral determinada, mas, em última instância, uma espécie de negação de que tal moral pudesse conceber-se como problema; em todo caso, era o oposto do exame, de uma análise, de uma dúvida, de uma vivisseccção justamente dessa *fé*⁴⁷.

⁴² Stegmaier, 2014, p. 106

⁴³ A crítica estabelecida por Nietzsche em relação àqueles que se ocupam de estudar a moral não precisa ser entendida como um estandarte da neutralidade em relação a moral. Nietzsche não parece reivindicar para sua abordagem em relação a moral na sua mais genuína expressão, distante ou depurada de qualquer tipo de influência. “Sua ênfase a esse aspecto se dá evidentemente no contexto de uma contraposição (Gegensatz) à própria pretensão destes filósofos-morais à neutralidade...”. (Paschoal, 2009, p.91). Nesta compreensão, Paschoal sugere que a abordagem nietzschiana não postula algum tipo de neutralidade em relação a moral. Isso já seria um “contrassenso” em relação à própria filosofia elaborada por Nietzsche. Nietzsche parece não sugerir nenhuma forma de isenção quando trata da filosofia.

⁴⁴ Paschoal, 2009, p. 90 – 91

⁴⁵ Giacoia *apud* Feitosa; Barrenechea, 2000, p.89

⁴⁶ ABM, 186

⁴⁷ ABM, 186

De certa forma, pode-se até afirmar que Nietzsche sugere a necessidade de uma espécie de “autocrítica” quando se trata da moral. A perspectiva nietzschiana parece denunciar a existência de um tipo de compromisso entre os estudiosos com a própria moral, no sentido de não a desautorizar. Ou ainda não a ela fazer uma crítica onde se esteja totalmente desconectado⁴⁸ dos valores provenientes desta moral. Como vislumbrado na citação acima, os filósofos, na visão de Nietzsche, acabam por ratificar a moral da qual são devedores. E desta maneira, não fazem dela um problema a ser estudado, propriamente dito. Enquanto agem como confessores de uma determinada moral, os filósofos a reverberam com um tom de pregação e de devotamento.

Nietzsche não se entende como devedor desse compromisso com a moral, nem mesmo com a necessidade de sempre a ter como um substrato necessário em absoluto⁴⁹. Nietzsche enquanto filósofo não parece furtar-se a questionar os valores que são decorrentes das diferentes abordagens morais. Seus escritos também não parecem sugerir uma aproximação “pura” da moral. Ou dela uma teoria nestes mesmos termos. Na I Dissertação da *Genealogia da Moral* (de 1887), é possível entender que o autor até expõe o desejo de que os filósofos sejam capazes de uma magnânima condição, de que o tratar da moral, os fizesse capazes de não simplesmente devotar-se a uma delas, de que sejam capazes de não encampar nenhuma tendência ou apelo pessoal para uma determinada verdade. Que tenham a grandeza de desejar “a toda verdade, até mesmo à verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã...⁵⁰”. Porém, esse desejo parece não se confirmar quando Nietzsche desenvolve sua análise dos estudos em torno da moral. Segundo ele, como afirmado

⁴⁸ A respeito do modo como Nietzsche salienta a relação entre os filósofos e a moral, denunciando esta espécie de estreitamento dos posicionamentos destes estudiosos com o seu objeto de estudo. Quando aqueles que pretendem problematizar a moral dela não se separam, na verdade não acontece um estudo despretenso, ou ainda, não vicioso, desta mesma moral. Neste aspecto onde se realça a necessidade de se distanciar de uma moral para dela se fazer um problema, se faz oportuna a importante reflexão de Paschoal (2012, p.91), que afirma: “ao abordar a moral em seus escritos os filósofos sempre tiveram, como ponto de partida, uma espécie de confiança inicial na moral e, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação à possibilidade de colocá-la (ou os seus valores) em questão”.

⁴⁹ É possível considerar que quando se questiona o valor da moral está se colocando uma interrogação em relação a sua consolidada presença. Existe uma “desconstituição de sua brônzea evidência”. (Giacóia *apud* Feitosa; Barrenechea, 2000, p.89).

⁵⁰ GM I, 1

anteriormente, não se evidencia um distanciamento⁵¹ entre esses dois polos: o filósofo e a moral.

Na esteira dos argumentos desenvolvidos até então é que se entende o posicionamento do próprio Nietzsche em relação a moral, quando este afirma: “Eu sou o primeiro imoralista”⁵². Enquanto alguém que se coloca o propósito de analisar a moral de modo objetivo. Para não ser vítima da sua própria constatação, Nietzsche rompe com a moral em vigência (ou com qualquer outra premissa moral), tendo a coragem de realizar o que chama de um processo de “desvalorização da valorização”⁵³. Isto é, passa a duvidar da absoluta validade estabelecida para os valores existentes em quaisquer posicionamentos morais. Segundo Nietzsche, “bom”, “verdadeiro” e “aceitável”, por exemplo, foram valores constituídos a partir de uma nobre elite que cristalizou a sua perspectiva, tornando-a um conjunto de valores válidos universalmente e, por isso mesmo, como dados absolutos. “Como um imoralista, Nietzsche declara-se como um tipo peculiar de moralista – em particular, um moralista que pode inverter a autoridade da moralidade contra ela mesma”⁵⁴.

E desta maneira, Nietzsche se torna apto a realizar uma investigação filosófica da moral que é destoante dos demais formatos de aproximação em relação ao tema dos valores e da moral que os sustenta. “Nietzsche denota um *phatos de distância*”⁵⁵, uma tentativa de olhar para a moral sem com ela envolver-se, sem se deixar conduzir por ela mesma – espécie de objetividade na análise moral e afirma que “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram para si e a seus atos como bons”⁵⁶. Em certa medida, na visão do filósofo, a moral é a imposição de uma perspectiva. Segundo a sua análise, os estudiosos da moral, pelo fato de tê-la sempre como força propulsora inicial de suas reflexões, ou mesmo como escopo das mesmas, não conseguiram distanciar-se da moral. Assim, somente sendo um “imoralista” Nietzsche poderia tratar do tema dos valores morais de uma maneira objetiva, não absoluta ou impositiva.

⁵¹ No operar de Nietzsche com a moral é uma condição básica a possibilidade de “colocar alguma suspeita sobre a moral, o que é um fator indispensável no procedimento de Nietzsche”. (Paschoal, 2009, p.92)

⁵² EH, Porque sou um destino

⁵³ GM I, 2

⁵⁴ Conway in Nasser; Rubira, 2017, p.49

⁵⁵ Paschoal, 2009, p.92

⁵⁶ GM I, 2

Dentro da ideia fundamental que orienta e busca sustentar esta tese, surge a possibilidade de colocar o entendimento proposto pela filosofia de Nietzsche como uma crítica de oposição para com a formação para as virtudes, e ao estabelecimento de uma moral como válida ou até mesmo como necessária. Neste sentido, o processo formativo grego, por exemplo, pode ter se apresentado como uma tarefa realizada por uma parcela nobre da população seja em posicionamento social ou em condições de pensamento. Nietzsche fala na I Dissertação da *Genealogia da Moral*, de aspectos de “utilidade” e “hábito” na constituição de uma dada moral. O processo elitizado de estabelecimento da formação do mundo grego parece ter seguido esta cartilha. Respeitando as particularidades culturais, políticas e históricas de cada momento do seu desenvolvimento, os gregos, sinalizaram para uma constante que parece inequívoca: a imposição de valores culturais por parte da elite social, sempre presente.

Ao criticar a moral, Nietzsche não parece inutilizá-la. Ao contrário, considera até mesmo o ascetismo como uma forma de orientar o ser humano para além da mediocridade. Ao *transvalorar* (ou ainda se pode dizer: desvalorizar uma valoração existente), os valores que servem de alicerces de uma dada moral, se desenvolve uma maneira de constante *orientação*, ou de *reorientação*. (vale lembrar outra vez a ideia de impossibilidade de se permanecer sem uma *orientação*). E nessa dinâmica movimentação, se pode intuir que “a vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas na vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais”⁵⁷ se faz presente, levando o ser humano a superar-se. Assim mesmo, *reorientando* os seus valores e a própria existência. E desta maneira, ele se torna capaz de direcionar-se, dando rumo, estabelecendo sentidos para mover-se. É como um “*contramovimento* do niilismo⁵⁸”.⁵⁹

Conforme sinaliza Paschoal⁶⁰, ao tratar da moralidade, Nietzsche parece romper com os elementos já dados de modo trivial, quando consegue reconsiderar o sentido da interpretação até então dominante, na busca por outra perspectiva de movimentação. Nesse sentido ao se distanciar do cotidiano já cristalizado, pode ser alguém capaz de propor a capacidade do “eu singular” de construir valores para a sua própria *orientação*. De forma contrária ao que faz o sacerdote-asceta⁶¹, autoriza a

⁵⁷ GM III, 11

⁵⁸ Gori; Stellino, 2014, p. 123

⁵⁹ A respeito da categoria “niilismo” o presente estudo vai ocupar-se mais à frente.

⁶⁰ Paschoal, 2000, p.5-6

⁶¹ Conforme discorre na III Dissertação da obra *Genealogia da Moral*.

“cada ‘sujeito’ singular, a possibilidade de usar a sua razão e os seus sentidos para interpretar os ‘objetos’ que constituem o seu viver”⁶².

1.2 A MORAL COMO “INSTINTO DE REBANHO”: A ATIVIDADE MAQUINAL DA VIDA

Com o intuito de pensar com o “filósofo do martelo” questões pertinentes à moral, é possível entrar em contato com a sua reflexão em relação aos *ideais ascéticos*, presentes no texto da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Nietzsche possui um modo próprio de operar com a filosofia. Assim o faz, com a perspectiva de compreender a moral, não na forma onde se estabelece uma “verdade definitiva”, conforme já elucidado anteriormente. Mas, sim, tendo a consciência de que “introduzir a verdade é um processo *in infinitum*, uma determinação ativa, e não o tornar-se consciente de alguma coisa que seja ‘em si’ estável e determinada”⁶³. Conforme afirma Zarathustra: “é tempo de que o homem visualize um objetivo para si”⁶⁴. Desta maneira a compreensão nietzschiana da moral parece não se associar com uma ideia de estagnação ou ponto fixo, nem mesmo como uma verdade que se dá de forma derradeira e que “já estava” antes da própria pessoa.

Ao se fazer uma aproximação da temática específica do projeto formativo da moral na modernidade, surge à intuição de que este possa se valer de uma racionalidade com pretensa validade universal. Em alguma medida, no desenvolvimento de sua filosofia, Nietzsche pondera a respeito de um posicionamento diverso em relação a esta concepção filosófica dos tempos modernos. Segundo Stegmaier⁶⁵, Nietzsche considera que o destino do filósofo seja pensar. No entanto, o “pensar” nietzschiano não demonstra apresentar-se com pretensões à universalização. De modo diferente, pensa e constrói conceitos que estão vinculados a diferentes contextos, onde seja possível “não cair na própria armadilha de um suposto ‘otimismo’, da defesa incondicional de um valor”⁶⁶. Ou seja, assumir de modo definitivo uma determinada perspectiva moral, onde os valores que dela decorrem são

⁶² Mattos, 2013, p.223

⁶³ Marques, 2003, p.12

⁶⁴ ZA, Prólogo, V

⁶⁵ Stegmaier, 2010, p.250

⁶⁶ Hardt, 2016, p.12

compreendidos como critérios absolutos de avaliação e condução da vida de toda a humanidade, de maneira irrestrita e incondicional.

Em alguns momentos, parece que o resultado desta compreensão moderna da realização do projeto moral, se apresenta com caracteres de uma moralidade não autônoma. Ficando perceptível que o sustento ideológico da articulação moderna passa por uma moral dos iguais, sugerindo uma espécie de condição de totalidade moral aos indivíduos. E, igualmente, parece articular um direcionamento filosófico/moral e formativo absoluto, pretensamente único e modelar. Através da filosofia de Nietzsche pode-se avançar com uma possibilidade diversa, onde “conhecer, representar, categorizar é o mesmo que ocupar um lugar, um ponto de vista entre outros possíveis num vasto complexo de perspectivas”⁶⁷. Desta forma, assumindo a análise nietzschiana como mote inicial, a *filosofia da orientação* decorrente de uma moral gestada em perspectiva, parece, por sua vez, também, um movimento em constante processo de modificação e reorientação. Que traz no bojo da sua realização a condição de não estar encalacrada em si mesma.

O posicionamento filosófico de Nietzsche quando denuncia as condições estabelecidas no momento em que os valores de uma determinada moral são assumidos na sua integralidade, colocam a moral em um status de “decadência”. Consequentemente, o ser humano quando assume um conjunto moral de forma absoluta e cristalizada, também é um decadente. O ser humano, ao valorizar valores que lhe são impostos, decai da sua própria condição humana. Declina da possibilidade de livremente eleger as condições de *orientação* da sua existência. Por assim dizer, deteriora o seu espírito e vontade, em face daquilo que a ele é apresentado. “O incuravelmente medíocre e insosso”⁶⁸ toma o espaço daquele que possui a força de ser capaz de promover a vida⁶⁹. A *filosofia da orientação* que decorre da moralidade é prejudicial ao ser humano. O faz menor menos capaz e mais compassivo.

A moral realiza uma condição de diminuição das possibilidades humanas, transformando os seus instintos, que deveriam atuar como propulsores para a vida, em uma forma de desgosto. Ao não realizar essa perspectiva para a qual é vocacionado, ou seja: de vibrar com a existência dentro de um processo de liberdade e autonomia, o ser humano passa a nivelar-se “por baixo”. Isto é, se torna um

⁶⁷ Marques, 2003, p.46

⁶⁸ GM I, 11

⁶⁹ Ibidem

“decadente”, pois abriu mão de assenhorar-se da própria vida e de *reorientar* as suas perspectivas, em função de aceitar de modo compassivo aquilo que os outros propunham como modelo e *orientação*. Aceitou a condução de outrem, deixando que escolhessem os valores necessários para a sua vida. Ao “perderem a fé em si mesmo” os seres humanos abrem mão de uma existência autônoma e de fato consciente dos seus próprios valores.

O aforismo 19 de *Além de bem e mal* assevera que a moral pode ser compreendida como a “doutrina das relações de domínio e obediência, nas quais tem origem o fenômeno ‘vida’”⁷⁰. Parece possível compreender que o filósofo apresenta dificuldades para conceber como saudável o ato de assumir uma moral como critério absoluto e universal da condução da vida. Nietzsche parece intuir que a condução dessa existência é um ato individual. Em certa medida todos obedecem às determinações que dão sentido para o viver, a partir de valores orientadores. Agora, deixar este protagonismo ao encargo de um agente “outro”, acaba por empobrecer a experiência humana, que traz no bojo da sua realização, o desejo de assenhorar-se do estabelecimento e da própria *orientação* dos valores que pautam a existência de cada um.

Uma vida obediente, por assim dizer, vai apequenando os anseios humanos em relação à vida. Este acontecimento vai como que esvaindo as suas forças, levando o ser humano a diminuir as suas potencialidades, deixando-o amedrontado frente ao feito que é a sua própria vida. No aforisma 199 de *Além de bem e mal* Nietzsche dá destaque para o efeito negativo desta obediência. Textualmente afirma que:

Em todos os tempos, enquanto houve gente (ligações sexuais, povoações, tribos, povos, Estados, igrejas), e sempre foram em número incomparavelmente maior os súditos que os governantes de maneira que a obediência foi sempre exercitada e criada entre os homens, e há razão para admitir que conosco nasça a necessidade da obediência como uma consciência formal que predomina: “deves fazer isto incondicionalmente”, “deves omitir aquilo incondicionalmente”, sempre “deves”, “deves”. Tal necessidade trata de saturar-se e de preencher com seu conteúdo uma forma. E para alcançar isto, absorve com todas as suas forças, cheia de impaciência e de tensão, sem discernimento, com fome canina, tudo o que lhe sugerem os que mandam: os pais, os mestres, as leis, os preconceitos de classe e de opinião pública, e que lhe é gritado ao ouvido. A estranha pequenez do desenvolvimento humano, a vacilação, a parada, que muitas vezes retrocedem e circulam à sua volta, tudo isto acha sua explicação no fato de se transmitir por herança o instinto de obediência melhor que todos os outros e a expensas da arte de mandar⁷¹.

⁷⁰ ABM, 19

⁷¹ ABM, 199

O autor deixa transparecer com suas palavras o alto preço que o ser humano acaba pagando por não assumir o leme que direciona a sua própria vida. Por assumir devotadamente os deveres que lhe são atribuídos, Nietzsche considera que o indivíduo abre mão da sua própria obra prima a partir do momento que a humanidade cristaliza um espírito de obediência. Quando este espírito acaba por ocupar um espaço e dá forma a esta condição de subserviência aos valores estabelecidos por estes entes outros que se tornam senhores da vontade de cada pessoa, instalam uma espécie de tirania da valoração de certas formas de vida, quando apresentam os seus valores como vetores únicos e definitivos. Para Nietzsche⁷², “um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um ‘o’”⁷³.

Nietzsche considera que este processo de padronizar um posicionamento moral como absoluto acaba por estabelecer uma condição de opressão daqueles que ditam os valores morais sob aqueles que os aceitam como fatores de orientação. “A vontade de uma só moral consiste, portanto, em ser a tirania de uma só espécie”⁷⁴. Ao padronizar uma única moral e igualar a valorização dos valores desta mesma moral, segundo a perspectiva de Nietzsche, se está diante de uma condição de domínio e controle. Sendo ainda mais mordaz, o autor fala de uma verdadeira “destruição”. A tirania realizada pela moral única aniquila a *vida* do ser humano. Inaugura um “rebanho”⁷⁵ que se comporta em conformidade com a vontade daqueles que em relação a moral se tornaram senhores, e da sua vontade particular, estabeleceram um modelo único.

Na esteira da análise nietzschiana da moral parece impossível não considerar o próprio ser humano sobre o fenômeno de acontecimentos patológicos em que sua

⁷² A empreitada de realizar a vida é uma perspectiva entre muitas possíveis. Nietzsche considera que “o quadro da vida”, mesmo sendo obra de um renomado artista é apenas um prisma, e não a único, com o qual seja possível a aproximação do olhar.

⁷³ HH2. I, 19

⁷⁴ VP, 205

⁷⁵ Em alguns momentos, para falar dessa condição de vida moral, que não está diretamente ligada com a condição natural do ser humano, Nietzsche faz uso da expressão “malnascidos”. Quando se lê o aforismo 228 da obra “Vontade de Potência”, depara-se com a visão do autor em relação a esta moral não natural. Ou segundo as suas próprias palavras, “antinatural”. Neste sentido é que se fala de uma condição patológica para estes “degenerados” que aceitaram os valores morais que lhe foram impostos como um dever a ser cumprido. Nietzsche desconfia até mesmo da capacidade comunitária destes seres humanos doentes, dada à condição de improdutividade em que estes estão mergulhados. Parece possível também a compreensão de que esta situação tende a piorar com o passar do tempo. Pois, na avaliação nietzschiana, esta doentia geração tornará a sua descendência ainda mais degradada. Por isso neste contexto se fala de destruição da vida.

vida está mergulhada. De certa forma, não se está diante do ser humano no seu formato genuíno e autêntico. Este ser já nomeado como *degenerado* tornou-se algo que ele não é. Pacato e conformado aceitou uma dinâmica de vida que não está inscrita na sua natureza. Conforme assevera Nietzsche através das palavras que estão no texto do aforismo 11 da *Genealogia da Moral I*, que afirmam:

Pode-se ter completa razão, ao guardar temor e se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda a raça nobre: mas quem não preferiria mil vezes temer, podendo ao mesmo tempo admirar, a *não* temer, mas não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados? E não é este o nosso destino? O que hoje constitui nossa aversão ao “homem”? – pois nós sofremos do homem, não há dúvida. – Não o temor, mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme “homem” ocupe o primeiro plano e se multiplique; que o “homem manso”, o incuravelmente medíocre e insosso, já tenha aprendido a se perceber como apogeu e meta – que tenha mesmo um certo direito a assim sentir, na medida em que se perceba à distância do sem-número de malogrados, doentios, exaustos, consumidos, de que hoje a Europa começa a feder, portanto como algo ao menos relativamente logrado, ao menos capaz de vida, ao menos afirmador da vida...⁷⁶

Friedrich Nietzsche apresenta um panorama no qual o ser humano está em uma condição não natural: “verme”, “manso”, “medíocre” e “insosso”, são categorias que remetem a uma condição, até certo ponto, desesperadora. Não há mais com o que se arrecear frente ao ser humano. Já não é mais digno de temor nem mesmo de admiração. O que parece persistir em se apresentar é um quê de um marasmo, proveniente desta mansidão e mediocridade com as quais os seres humanos se apresentam. “A incapacidade de *não* reagir a um estímulo é propriamente outra forma de degenerescência”⁷⁷. Nietzsche revela a dificuldade de se esperar algo diferente deste ser humano tiranizado pela imposição de uma moral. Doente e sem forças para buscar o que o cura, o ser humano está diante de um vácuo que o imobiliza, degenera, o apodrece a ponto de cheirar mal, segundo a intuição do filósofo.

O direito do ser humano de se sentir como um “verme” é uma das constatações mais preocupantes da parte de Nietzsche. Na medida em que o indivíduo se sente confortável na condição antinatural na qual se encontra, não mais estranha o fato de outros valorizarem a sua vida à revelia da sua vontade que deveria orientar as suas escolhas. E em assim agindo, já não há mais uma vibração frente às possibilidades da existência. A humanidade de modo geral, não visão nietzschiana,

⁷⁶ GM I, 11

⁷⁷ CI, Moral como contranatureza, 2

tem “vontade de nada”⁷⁸, conforme consta na *Genealogia da Moral* III, 14. E isto está em uma situação diametralmente oposta em relação àquilo que Nietzsche entende como pertencente à natureza do ser humano, orientado por uma moral não doentia. Pois, “toda moral *saudável* é dominada por um instinto de vida”⁷⁹. Falar de uma condição natural para a moral na filosofia de Nietzsche é constatar que ela seja capaz de propor e afirmar a vida. Mas esta não é a conclusão que ele chega ao analisar o tratamento recebido pela moral desde os gregos até os seus dias. Uma formação para a moralidade é sempre uma imposição tirânica e limitadora. Capaz de adoecer os seres humanos e os afastar da sua *vida* genuína.

Uma *Filosofia da Orientação* sustentada no *perspectivismo*⁸⁰ parece, então, poder questionar o estatuto moral vigente. Não exclusivamente pelo fato de Nietzsche criticar a apresentação dos valores morais, sugerindo que a autonomia e a liberdade do indivíduo foram suplantadas pela obediência aos costumes e valores morais que lhe foram impostos. Mas também por revelar um ser humano que vingou na medida em que consegue *transvalorar* os valores. O filósofo se coloca na condição de um veemente questionador dos valores morais estabelecidos. E, por assim o fazer, sua atitude possibilita a ideia de se “colocar alguma suspeita sobre a moral, o que é um fator indispensável no procedimento de Nietzsche”⁸¹. Assim, ao apresentar-se como “filósofo da suspeita”, Nietzsche oportuniza a desvalorização dos valores vigentes sem necessariamente ficar preso ou imobilizado por romper com o que está dado. Oportuniza ainda, através da sua desconfiança, defender a possibilidade de se considerar “a liberdade perspectivista”⁸². Onde é perceptível a experiência de um ser humano detentor de um estatuto moral não imposto e mais autônomo, em relação às possibilidades de entender e interpretar a realidade que o circunda, inclusive a si mesmo.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* se constata um grande esforço do filósofo para a valorização da *vida* livre e em perspectiva, a partir de uma crítica mordaz endereçada à cultura moderna representada pela figura do sacerdote – entenda-se moral cristã, e a apresentação da ciência racionalista moderna como representante da moral por excelência. Portanto, Nietzsche se torna opositor dos

⁷⁸ GM III, 14

⁷⁹ CI, Moral como contranatureza, 4

⁸⁰ GM III, 12

⁸¹ Paschoal, 2009, p.92

⁸² Mattos, 2013, p.17

valores os quais, segundo a sua própria análise, atuam como fatores que acabam por mitigar os instintos vitais do ser humano. A crítica de Nietzsche não se faz à figura do sacerdote, pura e simplesmente, mas à cultura de inautenticidade e imobilismo que esta figura representa. Essa cultura, divulgadora da ascese como disciplina, com vistas de poder controlar o corpo e a mente, livrando-os dos maus pensamentos e dos atos impuros, acaba por cercear o impulso criativo e livre da vida vivida na sua singularidade. Estabelece uma espécie de apatia do ser humano frente a sua existência. Tal ordem remete a uma *orientação* moral dada previamente por outrem. E eis aqui um dos temas capitais para a compreensão do presente estudo.

Segundo Nietzsche, a ascese representa uma possível castração do impulso vital. O *impulso da vida*, essa característica inerente a toda criatura detentora de si mesma, é o que possibilita a uma pessoa ser livre. A ascese representa também, ainda que na sutileza da percepção do filósofo alemão, uma “vontade de poder” que se tornou velada. “O ideal ascético mantém ativo o querer no homem”⁸³. Porém o mantém velado, sufocado, isto é, não ativo ou de fato assumido pelo próprio indivíduo. E por assim o fazer, há um desvirtuamento da *orientação*, que tira o ser humano da rota para a qual fora destinado. Ou seja, para a sua realização a partir dos seus instintos vitais. Desorientado, este ser humano dotado de uma força que o impulsiona para a vida permanece apequenado. Na compreensão filosófica de Nietzsche, o ser humano nesta condição está doente, contaminado pelo “ideal *nocivo par excellence*”⁸⁴.

Enquanto um agente que prega a moral, “o asceta trata a vida como um caminho errado, um caminho a ser refutado, que se deva refutar com ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência”⁸⁵. Enfim, preconiza uma moral que aprisiona o ser humano em um conjunto de valores com os quais não se identifica, porém os tem como absolutos ao aceitá-los como o único modo de condução da vida. Nietzsche afirma em *Genealogia da Moral* III, 18 que se está diante de “uma certa permissão, mesmo educação⁸⁶ para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si...”. Inaugura-se uma “vontade de fim”⁸⁷, avaliará ainda o filósofo.

⁸³ Paschoal, 2009, p.149

⁸⁴ EH, Genealogia da moral

⁸⁵ GM III, 11

⁸⁶ Grifo nosso.

⁸⁷ EH, Genealogia da moral

Ao negar a vida, contudo, esses homens, os sacerdotes, na avaliação nietzschiana, impõem indiretamente uma *orientação* de como vivê-la. E aí parece existir uma contradição: pois, para viver a vida livremente é preciso negá-la? Ou ainda limitá-la ou cerceá-la de alguma maneira para que a sua fluidez possa ser aguçada? Eis a genuína contradição que, nas lentes atiladas do filósofo, se apresenta às claras, sem máscaras. Ora, pergunta-se Nietzsche, como se pode afirmar a vida enquanto se nega vivê-la plenamente? Para fugir da armadilha dessa cultura diminuidora e limitadora do “espírito livre”, é preciso desmascarar aquele que em vez de libertar a vida, a conduz para uma prisão doente, atenuante e decadente. Ainda que com a intenção de possibilitar ao ser humano condições necessárias para que este viva a sua vida de modo pleno, com um efeito contrário, o sacerdote asceta e a cultura que o mesmo representa, se constituem como sinais limitadores e contrários dos instintos promotores da vida. Inaugura-se com este processo a necessidade de se reestabelecer a *orientação*, vislumbrando que esta trajetória descaracterizou aquilo que o ser humano tem como substrato fundamental da sua existência, a saber, a sua própria vontade de vida.

Neste mesmo direcionamento, Nietzsche pontua a partir de *Genealogia da Moral* I, 10, que o espírito nascente da filosofia ligado com o ideal ascético contemplativo, representados na figura do sacerdote, do feiticeiro, do adivinhador, enfim, do ser humano religioso, aponta para ideias morais externos ao indivíduo. Para uma espécie de moral que vem do outro e para os outros também está orientada. O ideal ascético se apresenta, dessa forma, como condição de existência para o filósofo. A sua representação era condição *sine qua non* para sua existência, o que obrigou boa parte dos filósofos a defenderem esse “espírito hostil à vida, negadora do mundo, descrente dos sentidos, dessensualizada, quase a identificando como a atitude filosófica em si mesma”⁸⁸. É nesse ambiente, de um invólucro ascético, que a filosofia persistiu ao longo de boa parte da sua história. Então, pondera-se com Nietzsche: esse espírito que marcou toda uma época, e toda a história da filosofia mudou realmente? A ousadia, a confiança, a vontade de espírito e responsabilidade, ao lado da liberdade de vontade, ‘marcas’ da livre filosofia superaram o espírito sombrio ascético nos seus aspectos limitadores do livre fluir da vida e da filosofia, enquanto agentes formativos de *orientação*?

⁸⁸ GM III, 10

Nietzsche demonstra uma tensão no ser humano. Tensão esta gerada do confronto entre aquilo que busca controlar a vida (os ideais ascéticos), e os instintos vitais buscando realizar-se (vontade de poder). Segundo o filósofo, desta contradição, “vida *contra* vida” (GM III, 13), surge o ser humano senhor de si, dotado da capacidade de ser autônomo. No qual a vida não foi sufocada, mas sim triunfou. Textualmente afirma que:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício⁸⁹.

Os instintos mais significativos da vida não sucumbem aos ideais ascéticos. Ao tentar adormecê-los (os instintos), o sacerdote asceta dá início a um confronto de significativa intensidade. Isso porque o controle desses instintos por meio dos ideais ascéticos se dá apenas de forma provisória. Nunca parecem ser controlados em definitivo. “A vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida”⁹⁰. Em assim sendo, Nietzsche pode ser considerado provisoriamente como um imoral, na medida em que rompe com o trivial. Com o já dado e orientado como absoluto. Mas a provisoriada dessa ruptura denota a busca por outra perspectiva. Através desse *outro modo* pode ser possível criticar algo outrora fixado como um propósito regulador. Este provisório estado se apresenta como possibilidade de se propor algo diverso. Outro caminho que possibilita criar outra forma de *orientação*.

O ideal ascético se apresenta então, não apenas como um elemento que externaliza a fé do sacerdote, mas também como seu ideal, sua vontade, seu poder e seu interesse. O asceta quando trata a *vida* como um caminho errado, como uma estrada diferente, apresenta esse percurso “outro” como “o verdadeiro caminho”. A vida ascética, ainda que seja uma contradição para Nietzsche, expressa na *Genealogia da Moral*, pois ainda que o asceta queira desvencilhar-se de algum aspecto da *vida*, por exemplo, da procriação, há, segundo o filósofo alemão, um

⁸⁹ Ibidem, 11

⁹⁰ Ibidem, 12

desejo velado de senhorear-se da *vida* mesma, das suas condições mais profundas. Enquanto busca justificar-se na autoflagelação e no autossacrifício, usa-se a força para estancar a fonte dos impulsos, procurando mitigar os mais significativos e profundos instintos vitais. Trata-se de uma busca contraditória, pois enquanto o ideal ascético pretende afastar-se da beleza da *vida* por meio do sacrifício, procura afirmar também a própria vida por meio do “trunfo na agonia derradeira”⁹¹.

Ora, se esse espírito vier a determinar a maneira de se fazer filosofia, e apresentar uma *orientação* que dela seja decorrente, recairá, segundo Nietzsche, se pode dizer, exatamente sobre o elemento mais singular da própria filosofia. A saber, naquilo que é experimentado como mais verdadeiro, onde o autêntico “instinto da vida” situa incondicionalmente a sua verdade: no *erro*. Então é nele, ou seja, na sua negação, ou na redução do “espírito livre” da vida, que acabará negando a si mesmo, pois reduzirá o reino da verdade, como separado, excluído do reino da razão. Segundo Nietzsche, é parte da própria razão deparar-se com suas contradições, com seus erros e acertos, e assim reconhecer as diferentes acepções sobre as inferências entre sujeito e objeto, que permearam o espírito filosófico livre, ao longo da história. O desejo de ver o diferente, perceber a diversidade de perspectivas e as interpretações afetivas do intelecto, caracterizam o espírito da filosofia em si mesma. Em relação a esta possível redução da moral em uma única e absoluta perspectiva, vale a pena conferir o argumento de Giacoia, que se apresenta da seguinte maneira:

Abrigando tal pretensão de incondicionalidade, uma determinada forma de moral se instaura como a *moral em si*, o que se torna possível a partir dos vínculos que alega ter com a racionalidade e com a verdade. ‘Não há nenhuma outra moral além de mim’; isso equivale à afirmação: em mim está contido o núcleo racional, portanto, verdadeiro, de toda moralidade, que compete à filosofia apreender conceitualmente e explicitar. Esse irresistível canto da sereia seduziu os pensadores ao destino da justificação filosófica da moral. Essa é a insidiosa cumplicidade metafísica entre moralidade e verdade, que faz com que *uma* forma de moral se institua como a *verdadeira moral*.⁹²

Nietzsche tendo diagnosticado que ao longo do tempo se tentara reduzir nosso intelecto à dimensão ascética da vida. E com este processo, se acabara negando o espírito livre da filosofia. Observa também, que sob essa perspectiva limitadora, deixa-se de perceber outras possibilidades também interessantes da vida,

⁹¹ GM III, 11

⁹² Giacoia *apud* Feitosa e Barrenechea, 2000, p.92

reduzindo e encasulando a atividade filosófica livre., pois encontrar um sujeito puro do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo, pertence unicamente às fábulas contraditórias propagadas da “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”. E, estas falsas concepções, representam as visões limitadoras do conhecimento, tal como a limitada visão de alguém que possua apenas um olho para enxergar o imenso, diverso e harmônico horizonte do conhecimento que se manifesta à humana contemplação. Tais horizontes limitadores do conhecimento irão representar, sem sombra de dúvidas, apenas um tipo de conhecimento perspectivo. Para os defensores dessa intuição,

existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?⁹³

Por outro lado, não se admite a arte de se fazer filosofia sob limites, em profunda contradição ao ato livre do olhar em muitas direções. Ou abdicar de toda a corporeidade, ou qualquer outra dimensão, tendo em vista a busca de um reino da verdade absoluta e do ser, onde justamente a razão é excluída. A *filosofia da orientação* parece então se apresentar com um olhar ampliado, em perspectiva, sem limitar o ato filosófico da ação, do ato livre, que ultrapassa o conceito kantiano do caráter inteligível das coisas, como se o intelecto pudesse compreender tudo o que está ao seu alcance de maneira uniforme e completa⁹⁴.

Considerada desta forma, a proposta perspectivista de Nietzsche parece deixar transparecer uma maior liberdade ao ser humano na medida em que denuncia e se opõe a posicionamentos dogmáticos, inclusive em relação a moral. E o fato da filosofia de Nietzsche não ser dogmática, ou justamente por ser antidogmático, o pensamento nietzschiano possibilita também a afirmação de valores. Suas ideias não precisam sempre ser exclusivamente tratadas como postulados de negação. De modo oposto, podem abrir pistas para um singular posicionamento teórico, bem como para um autêntico e livre exercício prático em relação à maneira de se afirmar perante a vida e conduzir a existência. Mas estes são tópicos tratados de forma mais prolongada mais adiante no presente estudo.

⁹³ GM III, 12

⁹⁴ Ibidem

A compreensão da existência de um modelo único e absoluto de valoração da *vida* está sustentada no estabelecimento de uma moral igualmente ímpar. A *moral* quando estabelecida e aceita, na medida em que se realiza o avanço do tempo, faz com que a sua perspectiva se assenhore, a ponto de que “a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição”⁹⁵. O ser humano então, mesmo com a potencialidade de realização a partir dos seus instintos vitais, por estar em condições mitigadas de existência e por ser acometido por uma doença que o conduz a um processo de *desorientação*, passa a ser conduzido por uma *moral de rebanho*, “instinto dos fracos e dos deserdados”⁹⁶.

A *moral* calcada na obediência e no dever desautoriza um perspectivismo moral. Assim como o rebanho está sob a égide exclusiva do pastor o ser humano, doentio e desorientado, não consegue liberar-se das amarras dos valores que para ele foram determinados. A sua segurança está em “ouvir” a *moral* que, por sua vez, o faz ser um cativo, ainda que ele acredite que ao trilhar sempre o mesmo caminho está direcionado para aquilo que o fará satisfeito. A ideia do rebanho possibilita esta imagem do cativo satisfeito, que limita a sua trajetória nos apontamentos do pastor (*na moral*). Pois em que pese sinalizar categoricamente na mesma e “sempre necessária” direção, é uma forma de *orientação* que ao ser humano se institui. Nietzsche considera esta possibilidade, pois na sua forma de compreensão, o ser humano é dotado de um “*horror vacui* (horror ao vácuo): ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”⁹⁷, como demonstrado em *Genealogia da Moral* III, 1.

Em função da *orientação* realizada por esta condição de entregar-se a *moral* de forma onde se compreende a vida humana em condições de uma espécie de mancheia, a modernidade, com sua racionalidade e valores morais, parece ter aprendido a valorizar a capacidade das pessoas de adaptar-se a esta obediente condição exterior a elas mesmas. Nesta situação o que se pode evidenciar é que na verdade o ser humano está em um doentio processo de *desorientação*, que realiza um desaprender em relação à *vida*. Nietzsche parece sinalizar para uma espécie de estagnação. A conceituação da racionalidade moderna e da moral que dela é decorrente, supostamente retirou do horizonte humano a sua capacidade de

⁹⁵ GM I, 2

⁹⁶ ABM, 168

⁹⁷ GM III, 1

“atividade”. A *vida* do homem moderno, segundo esta perspectiva de análise, tornou-se apática, homogenia e amorfa. Conforme próprio Nietzsche assegura:

A idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno misarquismo (forjando uma palavra feia para uma coisa feia) de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra, *pode* penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências; me parece mesmo que já se apossou de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se entende, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*. Sob influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora. Recorde-se o que Huxley criticou em Spencer – o seu “nihilismo administrativo”: mas trata-se de bem mais que de mera “administração”⁹⁸.

O ser humano sente no seu próprio corpo os efeitos do distanciamento do real motivo da sua realização existencial. Quando para a vida é destinado um sentido e uma valoração inventados por outrem, o ser humano permanece gregário aos seus iludidos pares, conduzido por uma mórbida *orientação* que, por sua vez, produz como resíduo o comportamento de rebanho⁹⁹, dotado de tibieza e langorosa situação.

Esse panorama de *decadência* através do qual está encerrado o ser humano deixa transparecer o processo que atinge o âmago da sua realização. A saber, a sua *vontade de potência*. Ao viver esta estabilidade, *imóvel* e sem *vontade*, o ser humano encontra-se em uma condição nomeada por Nietzsche como patológica. “Ele é o animal doente...”¹⁰⁰ dirá textualmente. O mais doentio de todos, enfatizará ainda o filósofo¹⁰¹. Este processo degenerativo na análise formulada por F.W. Nietzsche não

⁹⁸ GM II, 12

⁹⁹ F. W. Nietzsche considera que o grande causador das desgraças que insistem em atacar ao ser humano moderno, o perigo de fato a ser temido, não está na ação dos “maus”. Na consideração do filósofo aqueles que ele nomeia em GM III, 14, como: “fracos”, “desgraçados”, “vencidos” e “destroçados”, é que realmente ameaçam o ser humano. Pois, na sua avaliação, na medida em que se desenvolve este arquétipo de homem, sua ação está condensada na ideia de controverter a relação humana com a *vida*. Os “doentios”, como se refere Nietzsche, é que fazem com que os seres humanos comecem a melindrar em relação a sua “confiança” na *vida*.

¹⁰⁰ GM III, 13

¹⁰¹ Vale destacar, neste mesmo direcionamento, uma espécie de funcionalidade dos costumes e da moral em relação ao modo através do qual o ser humano passou a ter a sua vida. No aforismo 9 de “Aurora” (1881), considera o legado enfraquecedor dos costumes e da moral. “o poder dos costumes enfraqueceu de uma forma surpreendente e o sentido moral sutilizou e se elevou de tal modo que

se apresenta de modo definitivo. Como considerado anteriormente, a contradição imputada pela moral no ser humano, esse conflito da “vida contra a vida”, demonstra que a vontade humana de realização está em uma condição de latência. A “doença” que aflige o ser humano não necessariamente parece ser o ponto final. No entanto, esta conflagração entre *moral* e *vida*, tantas vezes conduz a um fastio, a um cansaço do ser humano por ele mesmo. A ponto de se afirmar que “a confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*”¹⁰².

1.3 O CANSAÇO EM RELAÇÃO À HUMANIDADE: O NIILISMO

A análise filosófica de Nietzsche em relação à moral sugere “a constatação de que fora a moral que terminara por produzir um vácuo de valores e uma falta de sentidos”¹⁰³. Esta *lacuna*, este *vazio*¹⁰⁴ que o ser humano, como demonstrado pelos argumentos acima considerados, passa a experimentar é uma situação torpe que o leva a estar nauseabundo em relação a si mesmo. E através de uma avaliação em perspectivas nietzschianas, parece até possível se afirmar que algumas pessoas “não têm força para vencer a doença”¹⁰⁵.

A constituição de uma “moral de rebanho”, enquanto uma ocorrência na história ocidental formata o ser humano, sobretudo no que diz respeito à realização da sua existência, em uma condição de totalidade. Moral e culturalmente, o ser humano no ocidente, permanece restrito “na crença de verdades absolutas, na

podemos muito bem dizer que se volatizou”. Tal predomínio retira do ser humano a capacidade de questionar a moral e os costumes que dela são decorrentes. No mesmo aforismo ainda, o filósofo revela que o mais moral dos homens é aquele se torna mais obediente aos costumes. Com isso, a comunidade e o seu empenho para com o gregarismo, acaba por realizar um afastamento do indivíduo em relação a sua própria *vida* particularizada. “O indivíduo deve se sacrificar – assim o exige a moralidade dos costumes”. (A I, 9.). Poder-se-ia afirmar que a moral lacra o indivíduo em uma dada condição, obstruindo outras possibilidades ou perspectivas. Ao contrário encerra cada indivíduo em totalidade moralizada e, através da obediência aos costumes, organizada através da sempre renovada necessidade do *dever*.

¹⁰² GC, 13

¹⁰³ Paschoal, 2009, p.89

¹⁰⁴ Quando há a aproximação desta temática por parte de Safranski, este entende que a condição do vácuo entediante no qual o ser humano se encontra mergulhado, é a demonstração da “passagem vazia do tempo”. Condição está que gira em torno de algo pavoroso. A saber, cria-se uma sensação de que tudo ao entorno, o contexto no qual está inserido e até mesmo os acontecimentos de si mesmo, nada disso tem valor ao ser humano, frente à doença niilista. “As realizações da vida perdem sua tensão intencional, desmoronam em si mesmas como um suflê tirado do forno antes do tempo”. (Safranski, 2017, p.17)

¹⁰⁵ Oliveira, 2011, p.56

suposição de uma linguagem unívoca, na postulação de um sujeito objetivo...”¹⁰⁶, que com o tempo adquire uma repugnância de si, ao mesmo tempo em que já não tem mais *vontade* de nada¹⁰⁷.

No entorno deste quadro, ganha destaque a categoria *niilismo*. Este conceito condensa em si mesmo, no interior do que aqui está se procurando evidenciar, o processo de *desorientação* enfrentado pelo ser humano que aceita *a moral* de forma absoluta e irrestrita. A enfermidade decadente que assola a humanidade, moralizada e racionalista, adquire a “má consciência” como referência para “orientar a culpa e o ressentimento”¹⁰⁸. Com a pretensiosa intenção de efetivar um melhoramento do homem, age de modo reverso levando-o a padecer de uma moléstia que o norteia em direção a um padecimento. Isto é, ao *niilismo* e a sua inconveniente absolutização de todos os valores. Esta *orientação* de efeito rebote, pode-se assim dizer, na afirmação de Nietzsche, leva o ser humano a escudar-se sob o véu dos arbítrios e praxes do gregarismo totalizante¹⁰⁹. Por intermédio da figura de um “certo viajante”, conhecedor de diferentes lugares e pessoas, sentencia o filósofo que:

No fundo, todo o ser humano sabe muito bem que, sendo um *unicum*, só estará sobre a terra uma única vez e que não haverá uma segunda vez em que um acaso igualmente notável vá fundir uma diversidade tão maravilhosamente matizada na unidade que ele é: ele sabe disso, mas o esconde de si como se escondesse uma má consciência – por quê? Por medo do próximo, que exige a convenção e com ela se protege. Mas o que é isso que impele o indivíduo a temer o próximo, a pensar e agir gregariamente e a não ser feliz consigo próprio? Para alguns raros, talvez o pudor. Para a maioria, no entanto, é a comodidade, a indolência, ou em uma palavra, aquela tendência à preguiça de que falava o viajante. Ele tem razão: os homens são ainda mais preguiçosos que medrosos e o que eles mais temem são precisamente os incômodos que uma incondicional honestidade e nudez lhes imporia¹¹⁰.

O ser humano se perde de si próprio por não ter a coragem de ser ele mesmo, de viver a partir dos seus próprios impulsos, tendências e necessidades. Funde-se na

¹⁰⁶ Guervós, 2018, p.12

¹⁰⁷ “Não sabemos o que fazer de nós mesmos, e o resultado é que o Nada que faz algo conosco”, segundo a intuição de Safranski, (2017, p.17)

¹⁰⁸ Oliveira, 2018, p.53

¹⁰⁹ Na medida em que se considere possível discutir processos pedagógicos a partir da filosofia de Nietzsche, se faz oportuno considerar as reflexões apresentadas pela professora Lúcia Schneider Hardt no texto “a educação em Nietzsche e o enfrentamento das totalidades”, quando a autora questiona a respeito da formação dos educadores no atual cenário da educação brasileira, indagando a respeito da possibilidade da pedagogia gerar uma “espécie de obstrução da ação educativa singular... que busca estabelecer um domínio pedagógico único, padronizado... em uma abordagem teórica redentora que anula a força e a afirmação dissonante da vida?”. (Hardt, 2013, p.346.)

¹¹⁰ Co. Ext. III, 1

totalidade gregária distanciando-se cada vez mais da sua própria vontade, e fixando-se sempre mais nesta estrutura niilista, de nada querer, que apenas o leva a declinar da sua inigualável condição: *viver*. Esta “vontade de nada”, a qual Nietzsche imputa a responsabilidade de fazer surgir na filosofia de Schopenhauer, desvela-se como “a *negação da vida*, por meio de uma resignação ao *nada (nihil)*, instada por uma *ville nihil* (uma vontade de nada) que conduz a uma *aniquilação* das forças vitais”¹¹¹. O ser humano torna-se um fardo pesado demais para si mesmo.

Parece de suma importância ressaltar que a efetivação deste estado no qual o ser humano está inserido, tem como germe o processo de *valoração* embutido pela *moral*. A *doença* que aflige a humanidade moderna, em perspectivas de análises nietzschianas, portanto, se apresenta como uma espécie de consequência residual dessa valoração de caráter absoluto. A *doença* que deriva da contradição que fere o ser humano diante do estabelecimento da *moral*, induz ao enfrentamento da *vida* pela *vida moral*. A mazela do ser humano o coloca em linha de combate em relação a si mesmo. Como já considerado neste estudo, o ascetismo age como uma espécie de mecanismo de negação que imputa ao ser humano o desígnio de “recusar a crença no seu Eu, negar a si mesmo sua ‘realidade’.”¹¹²

Considerando a perspectiva do filósofo em destaque, na medida em que assume uma moral que lhe é imposta por outrem, o ser humano parece ferido pela *moral*. No que diz respeito a sua existência, passa por um processo de negação que o leva a perder-se dos seus grandes ideais, ou até mesmo da sua vontade de *vida*. Esse clima doentio, essa nosocomial condição trazida pela moral, conduz o ser humano para uma lassidão de si mesmo. A astenia em relação à *vida* lembra Nietzsche, faz o indivíduo, a humanidade como um todo, desistir de si mesmo. Ajuíza o filósofo que:

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu, encerra nosso grande perigo, pois *esta* visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...¹¹³

¹¹¹ Oliveira, 2018, p.34

¹¹² GM III, 12

¹¹³ GM I, 12

O desprezo pela vida leva o ser humano ao despreço de si próprio. Não há interesse em torno do que o faz viver. Até mesmo a *vida*, enquanto a matriz forjadora da sua vontade é digna de repúdio. O ser humano não sabe mais o que fazer, *desorientado* e mergulhado em um vazio¹¹⁴ absurdo, trata a si mesmo com menoscabo. Contraditoriamente, repulsa a *vida* que nele insiste em pulsar. Parece que aqui está o perigo, apontado pela filosofia de Nietzsche, que ronda a *vida*. O tíbio insiste em permanecer nessa negação que o niilismo faz da *vida*. “Os que estabelecem como ‘vida’ o que é ‘negação da vida’, ou seja, os que usufruem o ideal ascético e fruem da negatividade”¹¹⁵, cristalizam-se no instante da negação da *vida*. Ou seja, rejeitam a saúde e permanecem moribundos.

Na construção filosófica de Nietzsche o ser humano se descaracterizou a partir do estabelecimento da *moral*. A valoração da *vida* através da moralidade confere prejuízos ao indivíduo no que diz respeito a sua existência. O *nada* que transparece do niilismo se potencializa. Isto é, “por possuir uma gênese moral, o niilismo se radicaliza na medida em que a interpretação moral se impõe como dominante”¹¹⁶. A condição do *vazio*, que amedronta e faz adoecer, só parece ganhar volume e impõe-se como algo que cerca o ser humano por todos os lados.

Contrariando a sua natureza – dotada de instintos de *vontade de vida*, o ser humano está em movimento contra a *vida*. Então, *desorientado* por perder os seus próprios referenciais, o ser humano assume a *moral* “contranatural” por não dar conta da *desorientação*. “O niilismo se apresenta então como um *toedium vitae*, um cansaço e um fastio que não têm como meta a morte, mas também não levam à afirmação da vida”¹¹⁷. Realmente é um nada experimentar, nada esperar ou desejar. O ser humano

¹¹⁴ O processo de desamor enfrentado pelo ser humano leva-o a distanciar-se da *vida* em sua concretude, mergulhando as experiências humanas em um charco que o besunta de impurezas repugnantes. Enodado, deve distanciar-se do humano que é, pois sua humana situação se enquadra como inferior e suja. Condições estas que rebaixam e desonram o indivíduo. “Moralizar a existência, nesse caso, significou eleger os valores do mundo suprassensível como critérios do bem e negar tudo o que faz parte da realidade mundana e humana, como algo ruim por si mesmo”. (Oliveira, 2018, p.54.). Na obra “Crepúsculo dos Ídolos” (1888), o autor considera que quase todas as morais praticadas no Ocidente se apresentavam nessa condição de negadoras da vida. A ação moralizante acaba por defenestrar os instintos promotores da vida. Nietzsche reflete sobre uma moral “contranatural” destruidora dos instintos propulsores da vida humana. Que uma moral que esteja em uma condição “saudável é *dominada* por um instinto de vida”. (CI p.36.). No entanto, a pregação da moral cristã está na contramão dessa definição.

¹¹⁵ Cragolini in Nasser; Rubira. (org), 2017, p.89

¹¹⁶ Araldi, 1998, p.76

¹¹⁷ Oliveira, 2018, p.62

está vivendo a “resistência aos instintos naturais, em uma palavra a ‘ausência de si”¹¹⁸. Desta forma a existência humana se torna inconsistente. Depauperado da sua *vontade de vida* o ser humano sucumbe diante dessa contradição que seu existir mergulhou, preferindo o cansaço do niilismo, por não suportar o descaminho. A *moral* é detentora de um poder enfraquecedor em relação ao ser humano, conforme salienta Nietzsche no aforismo nove da *Aurora*.

O niilismo se articula como uma espécie de força contínua que conduz o ser humano ao longo da sua existência, submetendo-o ao poder destrutivo da moral. A crise dos valores que vai desenrolar-se como consequência desse mergulho no “nihil” (nada), apresentar-se-á como a não realização da pretenciosa, e por que não dizer também enganosa, tentativa de “*adestramento e melhoramento* moral do ser humano”¹¹⁹. Mais uma vez cumpre salientar, a insuportável condição de *desorientação* faz com que o ser humano se deixe conduzir por esta perniciosa forma de *orientação*.

A filosofia de Nietzsche destaca uma inevitabilidade ao ser humano: a premente exigência de *orientação*. De modo fundamental afirma-se que “a sua primeira necessidade é, então, ter que ‘se orientar”¹²⁰. Isso está presente pelo fato de que o que se apresenta na verdade é uma contradição, pois “todo melhoramento é, na verdade, um enfraquecimento”¹²¹. Com o niilismo, a *vida* volta-se contra si mesma a partir do instante em que se dá a sua valoração através da moral. Nietzsche revela textualmente que:

Tratava-se, em especial, do valor do “não – egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo. Mas precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? -; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? A um – niilismo?...¹²²

¹¹⁸ EH, Aurora, 2

¹¹⁹ Oliveira, 2018, p.37

¹²⁰ Stegmaier, 2013, p.264

¹²¹ Oliveira, 2018, p.52

¹²² GM, Prólogo, 5

Percebe-se que Nietzsche parece conceber uma condição orientadora para a filosofia. Mas esta não se encontra calcada no estabelecimento de uma moral absoluta. A filosofia descortina uma nova empreitada para si mesma. Procurando desvencilhar-se dessas amarras doentias e cansativas que envolvem a humanidade, F. W. Nietzsche conclama seus leitores para um deslocamento que se distancie desses “contra valores”. Para que tenham coragem de se distanciar dessas forças negadoras da *vida*. Seu pensamento orienta-se para uma “vontade afirmadora”¹²³ que não se satisfaz com a sedutora performance do niilismo.

Nietzsche enxerga a derrocada do ser humano no instante em que este cansa e se entrega à vontade niilista. O *imoralismo* nietzschiano parece ser um remédio contra a doentia condição niilista. O filósofo realiza um esforço para conclamar o indivíduo, alertando-o para “que se torne indiferente ao cansaço, à dureza, à privação, inclusive em relação à vida”¹²⁴. Enfim, que busque uma *orientação* que restaure a sua saúde e o revigore. Que oportunize em alguma medida, novamente, *viver*. “Homens nobres e sábios acreditem ainda no ‘valor moral da existência’”¹²⁵.

O niilismo, cansaço do ser humano em relação a si mesmo, é fruto da falta de aspiração por algo por parte dos indivíduos. Ao capitular da vontade de *vida*, estes demonstram essa “falta de finalidade”¹²⁶ para com o seu existir. Desta forma, questiona o filósofo: “ao se ter seu *por quê?* da vida, então se suporta quase qualquer *como?*”¹²⁷. Seu questionamento remete à condição de enfrentamento da *vida*, da qual o niilismo insiste em distanciar o ser humano. Nietzsche alerta através da sua compreensão filosófica para o comportamento do ser humano imerso no niilismo. A moralização da vida que, segundo a intuição do filósofo, pode ser descrita com o que chama de “moral do rebanho”. Nietzsche chama a atenção para o rebanho que ritualmente cumpre a incumbência a ele destinada como possível. “Ele nada sabe o que é o ontem e o hoje; saltita aqui e acolá, come, descansa, digere, novamente saltita, noite e dia, dia após dia”¹²⁸. A rotina inconsciente e doentia que é forjada pelo niilismo conduz o ser humano para o modo de vida de um rebanho. Através deste cotidiano, o coloca em uma dinâmica opaca e destituída de sentido, gerando um

¹²³ Oliveira, 2018, p.79

¹²⁴ CI, Incursões de um extemporâneo, 38

¹²⁵ A, 100

¹²⁶ Oliveira, 2018, p.64

¹²⁷ CI, Sentenças e setas, 10

¹²⁸ Co. Ext. II, 1

“cansaço e uma negação da vida”¹²⁹ insuportável ao ser humano. Segundo o filósofo alemão, o ser humano recorre a processos absurdos na busca por uma *orientação* ainda que *antinatural*, a fim de estabelecer uma resposta frente ao *vazio* em que se encontra na modernidade.

O niilismo é uma espécie de retrocesso da condição humana. Apresenta-se como capaz de descaracterizar o ser humano, tornando-o doentio, cansado de si e distante da sua autenticidade¹³⁰. Diante da insuportável situação do ser humano *orientar-se* para “vencer” o niilismo é a opção mais acertada. Nietzsche apresenta a sua filosofia como possibilidade de efetivação e afirmação da *vontade de existir*, tendo a própria *vida* como seu critério de valor.

Porém, inebriado pelos efeitos do niilismo moderno, o ser humano estabelece um subterfúgio que não o coloca em condições de aproximar-se da *vida* novamente. Com efeito, há que se buscar um processo de *orientação*. Porém, a alternativa proposta pela cultura moderna e pela moral, não realiza o direcionamento necessário para superar a doença do niilismo, que fatiga a humanidade. A culpa parece funcionar como uma espécie de simulacro de *orientação*. Pois, não leva o ser humano a uma consciência de si, aos moldes postulados por Nietzsche. Igualmente, se identifica apenas como uma evasiva alternativa aos efeitos do niilismo.

1.4 A ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DA CULPA E DO RESSENTIMENTO.

Considerando a análise de Nietzsche em torno da moral parece que não há a verificação de um autêntico processo de *auto orientação*. Na compreensão nietzschiana, enquanto existir uma fundamentação moral das ações humanas, se está diante de uma situação de degeneração da *vida*. Esta valoração desenvolve um distanciamento do ser humano em relação à consciência de si mesmo. Ou seja, impede uma autêntica e singular¹³¹ experiência daquilo que o filósofo mesmo considera como o valor por excelência: a *vida*. Em certa medida, a *orientação* possível através da moral como alternativa ao niilismo, deixa o ser humano fixado no seu

¹²⁹ Oliveira, 2018, p.41

¹³⁰ Ibidem, p.58

¹³¹ No tocante a questão da singularidade, parece oportuna a verificação das palavras de Nietzsche, quando afirma: “Ninguém pode construir por você as pontes sobre as quais apenas você deve atravessar o rio da vida, só você e ninguém mais”. (Co. Ext. III, 1)

presente e constantemente marcado pelos flagelos que dele são decorrentes. A alternativa oferecida pela moral acaba por não realizar o processo orientador, pois, a categoria *orientação* sugere “desde sempre orientação com vistas ao futuro”¹³².

Na visão proposta por F. W. Nietzsche é de importância fundamental esta experiência da *vida*. Furtar-se desse experimentar é uma opção de cunho negativo para o ser humano. Ele (o ser humano) edifica-se na medida em que experimentar o acontecimento que é *viver*. Recorrendo aos textos nietzschianos lê-se que:

O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! *Sem fé na razão da vida!*¹³³.

A moral diante desta compreensão parece que vai atenuando o ser humano em relação a si mesmo. De certa forma parece que vai tirando dele o ímpeto em relação à vida, colocando-o no marasmo do presente. Retirando-lhe as forças do *para além de*. O fato que parece comprometer o ser humano diante de si mesmo está na condição da aceitação de um imperativo que defina o “caminho verdadeiro” para o agir humano. Ao afirmar que “a fadiga é uma objeção”¹³⁴. Nietzsche evidencia, em certa medida, que o ser humano moderno confiou a *orientação* de si para um ente que não era capaz de realizar este propósito. Não ao menos em sentido verdadeiro. A saber, a moral e a religião criam uma falsa ilusão. Não conseguem realizar aquilo para o que se apresentaram. Em uma situação inversamente apresentada, o que faz é punir. E para Nietzsche “o castigo doma o homem, mas não o torna ‘melhor’”¹³⁵. O posicionamento de Nietzsche, contrário à moral vigente, entende que valorização da vida aliada à pregação da religião cristã, desenvolveu uma racionalidade de débito do ser humano como um ente metafísico, que lhe oportunizasse uma diretriz definidora da existência. E na condição de devedor, o ser humano desenvolve a culpa como uma forma de saldar esta dívida.

Este fenômeno de simbiose entre a moral e a religião cristã formata uma *orientação* calcada no equilíbrio e na excessiva moderação. Esta medida não é outra coisa senão “do que uma tentativa de *melhorar* o animal homem, mas cujo resultado

¹³² Stegmaier *in* Nasser; Rubira. (org), 2017: 289.

¹³³ GC I, 1

¹³⁴ CI, Os quatro grandes erros, 2

¹³⁵ GM II, 15

não é outro que o seu próprio adoecimento”¹³⁶. O instigante diagnóstico de Nietzsche reitera que:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve que converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava¹³⁷.

O filósofo está convencido da ação antinatural realizada na vida humana através da cultura ocidental, quando esta opta em permanecer alicerçada na valoração da existência através da moral e da religião cristã. Estabelecendo uma relação direta com o objeto central deste estudo, se pode afirmar que nestas circunstâncias, o que está acontecendo não é uma *orientação* em vista de uma superação da doença niilista. O que se apresenta é na verdade uma *negação* da *vida*. O ser humano expõe sua rejeição à vida quando está orientado pela guarida da cultura ocidental, moralizada e cristianizada. Parece não haver uma deliberada ação do ser humano na busca por superar a sua convalescente realidade. Diante da impossibilidade de conviver com o *vazio*, acaba aceitando a moralidade como uma reação à vacuidade que insiste em permanecer. Nietzsche fala de uma “fábula” que de certo modo acaba enredando o ser humano. “O mundo verdadeiro, por enquanto inalcançável, mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso”¹³⁸.

Ao desenvolver os seus argumentos contra a moralização e a espiritualização da vida, Nietzsche apresenta-se como um contumaz inconformado com a ação impetrada pela cultura ocidental. O autor denuncia o que segundo a sua proposta filosófica, é um ataque à humana condição do indivíduo. A esperança metafísica destituiu o humano do seu posto, onde a vida se apresenta como *força*, *vontade* e *desejo*. O ser humano racionaliza um motivo para estar no mundo, orquestrando a

¹³⁶ Oliveira, 2018, p.53

¹³⁷ GM II, 16

¹³⁸ CI, Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou uma fábula, 2

sua *vida* entre a moral e a religião, buscando a obediência, a compaixão e o ascetismo “em detrimento do corpo, dos instintos e das pulsões”¹³⁹. Isto é, aos moldes nietzschianos, deixou de entregar-se à vida.

Nietzsche preocupa-se com a prossecução do ser humano no niilismo. Segundo Stegmaier¹⁴⁰, ao dar início ao processo de *decadência*, o niilismo se apresenta como manifestação corpórea a tudo aquilo que o ser humano se sujeitou. O seu foco de atenção (o de Nietzsche) estava concentrado nos efeitos de um longo processo de *desorientação* causado pelo niilismo. Tal *orientação* está muito mais propensa a ser insuficiente, pois conta com “pressupostos forçados”. E ainda, institui um único e cristalizado sentido para a *orientação*, diluída na comunidade e seus postulados de gregarismo.

O “filósofo do martelo” estabelece pesadas críticas aos efeitos do cristianismo. No seu entendimento coube ao ser humano acatar a mensagem cristã por não ter escolha diante da “pressão” exercida pela religiosidade. O modelo de comportamento comunitário, que estreita os seus laços através do *amor* e da *gratuidade*, é um golpe de genialidade da moralização da vida pelo cristianismo. Esse Movimento coloca o ser humano em déficit perene. Estando assim convencido de que está impedido de saldar esta dívida. Esta é a “profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹⁴¹. Nietzsche parece sugerir que o ser humano acabou, de certo modo, encurralado pela intencionalidade da racionalidade moralizante do cristianismo. A “má consciência” é fruto da *desorientação* realizada pelo niilismo. A *vida* perdeu o seu real sentido, tornando-se meramente um arremedo do que significa viver.

Nietzsche percebe de forma mordaz este movimento. Textualmente assegura que:

Supondo que se tenha compreendido o que há de ultrajante em tal rebelião contra a vida, tal como se tornou quase sacrossanta na moral cristã, por sorte então também compreendemos alguma coisa diversa: a inutilidade, o ilusório, o absurdo, o *mentiroso* dessa rebelião. Em última instância, uma condenação da vida por parte do vivente permanece, porém, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: com isso, não é lançada em absoluto a pergunta se essa condenação é justa ou injusta. Para que fosse lícito em geral tocar o problema do *valor* da vida, seria necessário situar-se em uma

¹³⁹ Oliveira, 2018, p.52

¹⁴⁰ Stegmaier, 2013, p.265

¹⁴¹ GM II, 16

posição *fora* da vida e, por outro lado, conhece-la tão bem como alguém, como muitos, como todos que a viveram: razões suficientes para compreender que o problema é para nós um problema inacessível. Quando falamos em valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma coage a estabelecer valores, a vida mesma valora através de nós *quando* estabelecemos valores... Disso se segue que aquela *contranatureza da moral*, que concebe Deus como contra conceito e condenação da vida – *de qual vida? De que espécie de vida?* – Mas eu já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. Moral, conforme foi entendida até agora – conforme, em última instância, foi formulada por Schopenhauer enquanto “negação da vontade da vida” – é o próprio *instinto de décadence*, que faz de si um imperativo: essa moral diz: “pereça!” – ela é o juízo dos condenados...¹⁴²

A avaliação nietzschiana da “decadência” se enquadra como uma afronta em relação ao que o filósofo entende como *vida genuína*. A modernidade se constrói e desenvolve-se com a constituição de uma racionalidade de *negação*, de afronta aos elementos da natureza peculiar ao ser humano, perdendo a sua condição de singularidade, “vive a age como indivíduo coletivo”¹⁴³. A *orientação* niilista, ou ainda, a *desorientação*, fez o ser humano conduzir a sua existência através da *culpa* e do *ressentimento*, enquanto alternativas possíveis frente a sua doentia condição.

Na medida em que perde os seus referenciais o ser humano está lançado em um labirinto do qual tem muitas dificuldades para encontrar a saída. O elemento metafísico que alicerçava o sentido para a sua existência, para o seu sofrimento, ruiu no momento em que se tornou obsoleto e igualmente ineficiente em relação à *orientação*. O fundamento de seu existir, o sentido pelo qual encarava os seus tormentos, lhe escapou pelas mãos. Restou-lhe o descaminho e uma profunda *desorientação*.

1.5 A DESESTABILIZAÇÃO DA ORIENTAÇÃO – GOTT IST TOTD – “DEUS ESTÁ MORTO”

Nietzsche apresenta-se como portador de uma notícia geradora de um efeito perturbador aos seus leitores. Estremece aquilo que até então era inabalável. Explicita o autor por meio do “homem louco”:

¹⁴² CI, Moral como contranatureza, 5

¹⁴³ HH, 97

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar a Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto!...”¹⁴⁴

Este aforismo cumpre a função de uma espécie de síntese da crítica nietzschiana da racionalidade moderna. Quando esta institui a moralização da vida e elege a mensagem cristã como razão para o seu estar no mundo, desvincula o ser humano de tudo aquilo que o configura como tal¹⁴⁵. Isto é, confiando em um ideal metafísico, “partiu de um dualismo que negou o âmbito mundano e humano”¹⁴⁶. A racionalidade moderna rompeu com aquilo que é humano. Por meio do texto supracitado, Nietzsche demonstra o esgotamento deste mecanismo referencial. Assim, há uma destituição de tudo aquilo que garantia a *orientação* da vida humana, que até então se apresentava como uma constante¹⁴⁷. “Alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ GC, 125

¹⁴⁵ Nietzsche defende o estabelecimento de uma moral que privilegia a condição de “senhor” para o indivíduo. Parece apresentar uma espécie de protagonismo pessoal e natural em relação à valoração moral. No entanto, o niilismo opera de forma contrária a natureza humana. Sobrepõe a este aspecto singular e senhoril, “a predominância do tipo escravo de valorar” (Paschoal, 2009, p.105).

Também parece oportuna a sinalização realizada pela ideia de um “desencantamento” presente na modernidade niilista. Identifica-se que “a ausência de sentido, é o resultado do movimento geral que abate o conjunto dos valores da civilização ocidental, racionalista e cristã”. (Berten, 2011, p.42).

¹⁴⁶ Oliveira, 2018, p.50

¹⁴⁷ Oliveira (2018) aponta para o fato de que o anúncio da morte de Deus estampa o significado da falência total do sistema moral. Até então, esta ferramenta de “contenção moral”, estabelecia sentido e significado para o mundo. As motivações que balizavam a cultura ocidental entraram em colapso, desestabilizando o edifício valorativo do mundo ocidental. No aforismo 108 de *A Gaia Ciência* o filósofo explana a ideia de que mesmo existindo a morte de Deus, muitos seriam os espaços que ainda o apresentariam. “Durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”. (GC, 108). Nietzsche pergunta-se em determinados momentos a respeito dessa sombra que permanece. Segundo ele, o que seriam as igrejas senão estes espaços onde esta sombra é ainda conservada.

¹⁴⁸ GC, 343

Nietzsche se refere a um “esgotamento” da racionalidade moderna por entender que este apelo aos ideais metafísicos, foi sendo gestado ao longo de todo o processo formativo da cultura ocidental, desde a presença da filosofia de Platão (428 – 348 a.C.). Este encaminhamento que Nietzsche nomeia como “doença da vontade”¹⁴⁹ pode até ter adquirido diferentes matizes no desenvolvimento da cultura ocidental. No entanto, o reconhecimento da morte de Deus, é uma desestruturação abissal. O “homem louco” grita desesperadamente, clamando pela presença segura da divindade. As respostas em forma de chacota e posteriormente até o silêncio dos seus interlocutores deixam transparecer a condição de *desorientação*. “Para onde foi Deus?” questiona o louco homem. A resposta ele mesmo apresenta: “nós o matamos”. O silêncio que segue a esta constatação evidencia, outra vez, o desarranjo que esta notícia traz.

Quando se desprezam os valores e a própria *vida* se instala o ápice da antinatural e devastadora confiança nos ideais metafísicos. No entanto, essa esperança é destituída de qualquer possibilidade de *orientação*. O silêncio dos interlocutores do “homem louco” prefigura o ser humano imbuído dos ideais da cultura ocidental. Então, “o homem prefere a mentira a não ter verdade nenhuma; antes uma vida vegetativa e doentia que lhe dê sentido do que uma vida sem sentido”¹⁵⁰. A ideia de uma auto referencialidade dá lugar a esta vida orientada por outrem, ainda que esta seja decadente, doentia e mitigadora. O ser humano opta por uma *desorientação* ainda que o leve para uma estranha e doentia condição¹⁵¹. Não há condições de suportar “o nada” e por isso, o ser humano, escolhe esta estranha presença da cultura e da moral.

Arbitrariamente identificado com uma “verdade”, ainda que ferido, o “animal homem” insiste em uma resposta que não o leva para além daquilo que o niilismo possibilita: o nada. O ser humano se rende a esta espécie de tirania do *vazio*.

¹⁴⁹ Ibidem, 347

O sustento do programa moral moderno que imbrica *verdade* e *moral cristã* está contíguo aos pilares da filosofia platônica. O ideal especulativo e abstrato é sobreposto ao corpo.

No contexto do estabelecimento de crítica aos valores do cristianismo e o seu poder de mitigar a vida humana, é possível deparar-se com a ideia de que a “vontade” é comprometida e o viver humano mergulha em um opaco vazio existencial. A cultura ocidental corroeu os naturais valores afirmativos do ser humano. Segundo Feiler (2018, p.12), “é decadente por superestimar a bondade e a compaixão, incapaz de promover a ascendência da afirmação da vida”.

¹⁵⁰ Oliveira, 2018, p.63

¹⁵¹ Segundo a apreciação de Berten, 2011, p.69, “De maneira extraordinária, o produto da cultura, da doma, é a racionalidade”. O indivíduo docilizado permanece obediente e subjugado em relação aos seus instintos.

Nietzsche refere-se a existência de uma “receita contra as paixões, contra as inclinações boas ou más”¹⁵². Parece possível entender a existência de um caminho de *orientação* na proposta do niilismo. Porém, ele ruma para a supressão da *vida* humana. Estabelece no sujeito uma aversão tão intensa em relação à “vontade de vida” que este passa a experimentar o antídoto contra a falta de objetivo, oferecido pela moral através do qual “o asceta faz da virtude uma necessidade”¹⁵³.

A maneira como Nietzsche trata a filosofia oportuniza uma trajetória de afirmação diante do niilismo. F. W. Nietzsche não parece ser o filósofo da derrota. Ainda que pese sobre sua filosofia e pecha de “destruidora de valores”, seus escritos não apontam para a destruição da categoria *valor*. O que se propõe a desconstruir é a moral, e de modo especial a cristã, como a *totalidade* de todas as possibilidades de valoração. O filósofo não admite a existência de um *telos* único e verdadeiro, para o qual todos devem estar voltados¹⁵⁴.

Por isso acredita-se na possibilidade de se descobrir uma *filosofia da orientação* a partir do pensamento nietzschiano. Diante do cenário de instabilidade e desestabilização originado pela notícia do fim do sustento moral e da racionalidade moderna, são prementes os postulados de uma *filosofia da orientação*. Pensar a *orientação* é um compromisso da filosofia, pois esta se ocupa em “questionar em sua evidência, aquilo que, de resto, é evidente”¹⁵⁵.

Como pensar a *orientação* com a perspectiva de recuperar a *saúde*, já que o ser humano se encontra em uma situação de comorbidade em relação a sua própria existência? Nietzsche provoca corajosamente a buscar *orientação* através da sua filosofia. Este é o propósito para qual esta tese neste instante busca direcionar-se.

¹⁵² ABM, 198

¹⁵³ HH, 76

¹⁵⁴ António Marques utiliza a expressão “teleologia da vontade e da substância”. (Marques, 2003, p.53)

¹⁵⁵ Stegmaier, 2013, p.311

CAPÍTULO II – A FILOSOFIA ENQUANTO TERAPIA: ALGUMAS PROPOSTAS DE AÇÃO E O ESTABELECIMENTO DE UMA FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE

“O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”. (Foucault, 2010, p.9)

As alegações apresentadas no capítulo anterior sinalizam para uma condição que fere em absoluto, segundo a análise nietzschiana, o núcleo que constitui o próprio ser humano. O *niilismo* e o seu poder de mitigar a vida colocam o ser humano em uma condição de aguda morbidez, trazendo uma hostilidade para a sua própria existência. Deste modo, esse processo fere a condição humana genuína, fazendo com que o indivíduo passe a viver orientado por outrem perdendo, assim parece, por completo, a sua possibilidade de *auto orientação*. Nietzsche considera na *Genealogia da Moral* III, 19, que “o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal”, se tornam o modo pelo qual o indivíduo passa a conduzir a sua vivência dentro do contexto do gregarismo unificador de uma moral de rebanho¹⁵⁶. Portanto, a vontade de vida é negada, passando ela a ser não mais que um simulacro daquilo que ela realmente pode ser.

A constatação de Nietzsche de que na cultura ocidental, caracterizada pela racionalidade moderna e pela moral cristã, está contido o processo de decadência do ser humano, uma espécie de adoecimento da vida, acaba colocando em xeque as estruturas onde foram forjados e conservados os valores sob os quais as ações culturais foram ao longo do tempo sedimentadas no mundo ocidental. A formação cultural do ocidente descortina uma vida com caracteres de soezes condições. Esta versão niilista da existência conduz o ser humano por um caminho de constante pasmaceira. Onde a lassidão e a repugnância “não levam à afirmação da vida”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Casanova (2003), refletindo sobre a temática em tela, compreende que a condição dos animais impossibilita uma relação consciente destes com o tempo e a realidade. Faltando-lhes condições de “saber”, somente conseguem agir como indivíduos dentro das condições possibilitadas pelos limites comuns de cada espécie. Neste aspecto, esta condição limitante da vida dos animais, em certa medida, os faz livres somente até onde os instintos comuns a espécie lhes permite ser. O indivíduo é dentro apenas da totalidade da sua espécie.

¹⁵⁷ Oliveira, 2018, p.62

Envolvido nessa espécie de engodo existencial o ser humano doentio e decadente se torna refém desta realidade atenuante em relação ao seu desejo de vida. Dissolvida na totalidade, a vida não é oxigenada pela vontade de viver, mas, sim, pelo conformismo e pela conservação das referências advindas de outrem. Assim, o ser humano passa aceitar a vida para qual é guiado. Vida esta análoga a todos, com idênticas trajetórias de orientação.

A domesticação é um processo de homogeneização que conserva e erradica (ou torna letárgica) a diferença, e, por isso, associa-se, para Nietzsche, à fraqueza. O homem domesticado, como mostra o parágrafo 21 da Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*, é o finalmente “melhorado”, “refinado”, “prostrado”, “ferido”. E o mais terrível do ideal ascético é que ele se apresenta como única interpretação e perspectiva, aquela que dá sentido a todas as demais¹⁵⁸.

O filósofo compreende então, a necessidade de realizar uma identificação da cultura do seu tempo, mostrando o quanto ela foi prejudicial ao ser humano no que diz respeito a autenticidade da existência. Mais especificamente em relação a disposição deste em relação a sua própria vida. Em certa medida, Nietzsche procura “sondar, portanto, a história para identificar as razões por trás da ‘degeneração da vida’ e, a partir deste momento, possibilitar um reflorescimento”¹⁵⁹. Assim, Friedrich Nietzsche, faz valer a sua capacidade de desconstrução de valores não com a intenção de apenas dilapidar aqueles já vigentes, mas, sim, também, com o propósito de demonstrar “o papel construtivo da luta e do conflito”¹⁶⁰.

Nietzsche irá se apresentar como alguém que possui um antídoto contra a doença causada pela cultura ocidental, que fere a vida humana. Para tanto, como todo aquele que pretende apresentar remédios em vistas de um bom tratamento com o intuito de recuperar a saúde, primeiro o autor se dedica em realizar um preciso diagnóstico. Se ocupou em desdobrar os valores apresentados como necessários, para poder constatar a condição que isso trouxe para o ser humano. Esta conjunção o leva a afirmar em *Genealogia da Moral* I, 11 que “o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”¹⁶¹.

A postura terapêutica de Nietzsche através da filosofia não é uma questão que se inaugura com a sua produção filosófica. Ao longo do tempo, podem ser

¹⁵⁸ Nasser; Rubira, 2017, p.93

¹⁵⁹ Pereira, 2019, p.112

¹⁶⁰ Acampora, 2018, p.22

¹⁶¹ GM I, 11

encontrados diferentes instantes onde o conhecimento filosófico foi articulado com esta finalidade: o de estabelecer uma cura para os possíveis adoecimentos do ser humano ao longo do tempo. Ainda que de forma concisa, é possível resgatar alguns indicativos desta disposição através do que adiante se apresenta.

Nesse intuito, buscar-se-á compreender esta ideia de uma terapêutica filosófica dando destaque para alguns momentos do itinerário filosófico do ocidente. Como a pretensão se encontra na proposta de resgatar essa ação filosófica, privilegiar-se-á alguns autores, sem uma preocupação com uma linha do tempo, ou sequência histórica de filósofos, ainda que alguns autores e tempos históricos importantes fiquem de fora. Também, não realizar-se-á uma discussão dos pensadores citados com a filosofia de Nietzsche pelo fato de não ser o objeto da presente pesquisa.

2.1 FILOSOFIA COMO TERAPIA

A filosofia ao longo do tempo pode ser compreendida como um processo terapêutico. Ou seja, teve a incumbência de realizar um processo de orientação da vida humana. Nas palavras de Foucault como um modo de “equipar-se para a existência”¹⁶². Como se poderia esperar, essa possibilidade da filosofia não teve uma condição uníssona em relação a sua realização. De modo contrário, se estabeleceu com diferentes vozes e se organizou em diferentes propostas ao longo do tempo.

A ideia do cuidado de si, portanto, perpassa a história da filosofia como uma das suas principais razões de existência e desenvolvimento. A perspectiva da formação individual assume contornos diferentes na medida em que se apresenta como um modo de vida. Percorrer um pouco desse itinerário pode fazer com que se identifiquem pontos relevantes do cuidado de si, como um verdadeiro exercício espiritual. Como uma forma de vida que se orienta por uma teoria. Uma prática que se fundamenta em um conceito.

Nietzsche na medida em que se apresenta como um “médico da cultura”, identifica inicialmente diagnostica a condição doentia a qual o ser humano foi submetido. O próprio filósofo revela as condições que lhe foram oportunizadas pela

¹⁶² Foucault, 2010, p.81

doença. Apresenta e sustenta o modo pelo qual se pode superar a falta de saúde, tendo essa condição como forma de orientar-se para um outro lugar, buscando outras possibilidades, a partir de possíveis margens de manobras que façam do ser humano um sujeito capaz de ter a sua própria vida como mote filosófico, e também o lugar onde se realiza o seu em prendimento filosófico.

2.2 BELEZA E HEROÍSMO: A *ORIENTAÇÃO* CURATIVA ATRAVÉS DO ITINERÁRIO DA *ARETÉ*¹⁶³.

O processo formativo não se caracteriza como um apêndice do ser humano. Na chamada I Grécia, ou na Grécia homérica, da mesma maneira, ela não se apresentava como uma condição paralela à existência humana. Igualmente, é a própria pessoa, pois nesta não tem como se distinguir entre aquilo que ela é, e aquilo que ela faz. Segundo o que considera Jaeger (2001), o processo de formação se apresenta como uma realidade significativamente natural e universal dentro das comunidades humanas, que a sua percepção por parte dos que a recebem e a realizam é um ato secundário. Tais fatos parecem ligar a formação com a cotidianidade do pensar e agir do homem grego na primitiva Grécia. “A formação manifesta-se na forma integral do homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior. Nem uma nem outra nasceram do acaso, mas são antes produtos de uma disciplina consciente”¹⁶⁴.

Este processo formativo, a bem da verdade, inicialmente, apresentava-se como uma prerrogativa de uma camada específica do tecido social¹⁶⁵. De uma aristocracia¹⁶⁶. Parece possível se deparar nos primórdios gregos com o desejo de

¹⁶³ Em relação ao sentido semântico da categoria *aretê*, não há na língua portuguesa uma palavra que nos remeta literalmente ao seu significado. No texto de Jaeger (2001, p.25), há a sugestão de que o termo “virtude”, enquanto expressão do “mais alto ideal cavalheiresco, unido a uma atitude cortês”, que também remete a ações dos heróis da antiga Grécia, possui certa similaridade com o conceito grego. Segundo o autor, esta é a melhor aproximação para compreendermos o seu significado; bem como a atitude para a qual remete. Também Marrou (1975, p.29), considera que o valor formativo condensado no termo *aretê* não encontra uma precisão léxica nas línguas modernas. Segundo o autor, somente é possível considerar *aretê* no sentido de virtude, se esta for enriquecida com a ideia de “virtù” encontrada em Maquiavel. “A *aretê* é, de modo muito geral, o valor no sentido cavalheiresco da palavra, aquilo que faz do homem um bravo, um herói”. Esta espécie de ideal, que de alguma maneira parece qualificar a sua existência, marca o viver e o morrer na Grécia no período Homérico.

¹⁶⁴ Jaeger, 2001, p.24

¹⁶⁵ Segundo Hadot, 2014, p.31. Trata-se de uma “excelência necessária pela nobreza de sangue”.

¹⁶⁶ Na perspectiva apresentada por Carlos Alberto Nunes na introdução da obra “Odisseia”, a qual traduziu para a língua portuguesa, é possível encontrar nos poemas gregos deste instante da história,

educar a juventude possuidora da *areté*, em vista de uma honrada vida em relação às virtudes heroicas em um momento de guerra e também, as virtudes de sabedoria para o exercício político¹⁶⁷. No entanto, com o passar do tempo e com a atividade dos filósofos gregos, ela adquire o caráter da virtude, como condição de “nobreza da alma” que pode ser orientada e desenvolvida, indo além de um preparo restrito a uma classe a ser orientada a partir dos seus laços de consanguinidade, tendo em vista o exercício diretivo da sociedade, através do desempenho do poder aristocrático. Neste aspecto Jaeger apresenta a ideia de que:

É fato fundamental da história da formação que toda a cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual e corporal dos indivíduos. Mesmo onde a diferença de formação conduz à constituição de castas rígidas, o princípio da herança que nelas domina é corrigido e compensado pela ascensão de novas forças procedentes do povo. E ainda, quando uma brusca mudança arruína ou destrói as classes dominantes, forma-se rapidamente, pela própria natureza das coisas, uma classe dirigente que se constitui em nova aristocracia. A nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. A história da formação grega – o aparecimento da personalidade nacional helênica, tão importante para o mundo inteiro – começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça. Uma vez que a mais antiga tradição escrita nos mostra uma cultura aristocrática que se eleva acima do povo, importa que a investigação histórica a tenha como ponto de partida. Toda a formação posterior, por mais elevada que seja, e ainda que mude de conteúdo, conserva bem clara a marca da sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação.¹⁶⁸

O processo de formação conduz os jovens para o heroísmo virtuoso da guerra¹⁶⁹, ao mesmo tempo em que os prepara para as funções políticas sábias da velhice. Assim, parece que estes heróis em uma primeira hora, dos quais muitos serão os governantes na posteridade, vivem um processo onde o “dizer” e o “fazer”¹⁷⁰ não são realidades em oposição, nem mesmo sinalizam para tarefas distintas. Neste

uma inculcada insistência dos autores de que os seus heróis, apresentados nos seus poemas, são oriundos a uma “raça superior”. Que não pertencia a condição dos comuns. Eram de uma linhagem diversa “que nem de longe poderia ser comparada à dos homens do seu tempo”. (Homero, 1960, p.6).

¹⁶⁷ Na compreensão apresentada por Manacorda (2010) o que existe é um processo formativo educacional que se dá de modo distinto, que tem como escopo o “pensar” e o “falar” enquanto matrizes da ação política, e o “fazer” diretamente voltado para as armas. Tudo isso em vistas de “uma preparação para o poder”. (Manacorda, 2010, p.58)

¹⁶⁸ Jaeger, 2001, p.24-25.

¹⁶⁹ A formação dessa cultura cavalheiresca se dá a partir da condição de entendimento do fato fundamental que a explica e sustenta nas origens da tradição educativa da Grécia, onde a cultura grega foi, originalmente, um “privilégio de uma aristocracia de guerreiros” (Marrou, 1975, p.20).

¹⁷⁰ Manacorda, 2010, p.59

aspecto assevera Goergen:

A tarefa educacional da nobreza consistia em despertar um sentimento de compromisso com o ideal que permanentemente deveria pairar ante os olhos de cada um. Os nobres sabiam que sua posição só se justificava pela *arete*, pelo compromisso com os ideais de luta e de vitória. O valoroso é sempre o nobre, cujos méritos mais elevados são a luta e a vitória que representam o sentido de sua vida. O domínio físico sobre o adversário, mas também uma severa disciplina consigo mesmo, eram para o homem nobre a verdadeira prova. Toda a sua vida era uma permanente competição para ser o melhor, na paz e na guerra. ¹⁷¹

Parece oportuno compreender que este período é possuidor de um “duplo ideal formativo, o homem da ação e sabedoria”¹⁷². O fato é que o processo de *orientação* empreendido para a formação no período da Grécia antes dos filósofos apresenta-se, sim, como um ato de elevação¹⁷³. E este caminho não se dá por si só, ou ainda mais, sem a presença de um orientador.

Dentro deste panorama da formação na Grécia antes dos filósofos, ganha destaque a figura de Homero, que através da sua obra de arte apresentou um retrato da realidade grega naquele instante da sua história. Considerando que “a não separação entre a estética e a ética é a característica do pensamento grego primitivo”¹⁷⁴, em linhas gerais, Homero¹⁷⁵ se apresenta como um legítimo representante desta situação que marcou a formação na Grécia arcaica. Tal condição se evidencia diante da profundidade da obra artística empreendida por Homero, e a sua capacidade em demonstrar a ação modelar da humanidade grega naquele instante. Em certa medida, a “ética cavalheiresca, o ideal homérico do herói”¹⁷⁶, se fixa e desenvolve-se como mediação orientadora da formação na época clássica.

¹⁷¹ Goergen, 2006, p.186

¹⁷² Bueno, 2015, p.3

¹⁷³ Marrou frisa que se trata de “uma *técnica*, pela qual a criança é preparada e progressivamente iniciada em determinado modo de vida, e uma *ética*, algo mais que uma simples moral de preceitos: certo ideal da existência, um tipo ideal de homem a realizar”. (1975, p.25).

¹⁷⁴ Jaeger, 2001, p.59

¹⁷⁵ Existe uma discussão entre diferentes historiadores e pesquisadores da antiguidade em torno da comprovação ou não da existência de Homero. O debate gira em torno da sua real existência e da possibilidade de este ser um lendário personagem. Isso se dá pelo fato de se apresentarem algumas dificuldades em relação a provas concretas da sua existência histórica. Sua obra se apresenta marcada pela possibilidade de, enquanto personagem, suas obras terem sido realizadas por outros escritores antigos, ou ainda de serem compilações de tradições orais datadas do período. Para além destas discussões, Homero foi um poeta da Antiga Grécia que nasceu e viveu no século VIII antes de Cristo. Os seus poemas épicos são *Iliada* e *Odisseia*. Tal debate parece não minimizar a importância da figura de Homero na formação do homem grego. Isso sim parece tão real, que o filósofo Platão no Livro da X da *República* que Homero é o fora o “educador de toda a Grécia”.

¹⁷⁶ Marrou, 1975, p.26.

Este ideal de uma vida destinada para a virtude heroica, obstinada pela honra e que era orientada pela ação cavalheiresca, perdura na cultura da I Grécia, graças ao papel formativo realizado pelos poemas de Homero. Sua literatura parece se apresentar como uma espécie de polo magnético, em torno do qual gravitam os princípios que buscam orientar a formação¹⁷⁷. É no sentido de evidenciar o papel fundamental da obra literária de Homero, enquanto matriz de *orientação* para a formação do homem na Grécia antes dos filósofos, que Marrou apresenta a seguinte consideração:

Em vista disso, deve-se admitir, o argumento se anula ou, pelos menos, serve a duas interpretações: porque a ética cavalheiresca permanecia no centro do ideal grego é que Homero, intérprete eminente desse ideal, foi escolhido e conservado como texto base na educação. É necessário, com efeito, reagir contra uma apreciação puramente estética de sua longa primazia: não foi sobretudo por ser obra-prima literária que a epopeia foi estudada, mas porque seu conteúdo fazia dela um manual ético, um tratado do ideal... o conteúdo técnico da educação grega evoluiu profundamente, refletindo as transformações profundas de toda a civilização: somente a ética de Homero podia conservar, ao lado do seu valor estético imperecível, uma projeção permanente.¹⁷⁸

A *orientação* para uma vida virtuosa não se apresenta como uma exclusividade da obra de Homero. De outra maneira, é uma característica das demais obras poéticas desse momento da história grega. No processo histórico da educação, o instante da Grécia Clássica, desvela a educação - *Paidéia* – “dos jovens como fundamento da sociedade”¹⁷⁹. Tal educação circunscrita pelas atitudes dos heróis, revela as pretensões formativas desta sociedade, que mesmo não existindo em um espaço único, ou programa curricular para a formação, deixa transparecer que, em se tratando do processo de educação, “as suas pedras fundamentais estão nas obras dos poetas”¹⁸⁰.

Dessa maneira, a epopeia¹⁸¹ enquanto estilo que está presente nas obras de Homero parece então, transcender a beleza estética da obra literária. Ou ao menos

¹⁷⁷ Mesmo que as evidências catalogadas não sejam suficientes para assegurar os acontecimentos do ponto de vista histórico da época clássica, o mesmo não precisa ser dito em relação aos seus ideais culturais. “A sua representação ideal, incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo de toda a cultura helênica”. (Jaeger, 2001, p.66).

¹⁷⁸ Marrou, 1975, p.27

¹⁷⁹ Manacorda, 2010, p.65

¹⁸⁰ Jaeger, 2001, p.66

¹⁸¹ Caracteriza-se como um poema extenso que narra as ações, os feitos memoráveis de um herói histórico ou lendário que representa uma coletividade; poema épico, poema heroico. Enfim, se trata de um “poema longo sobre assunto grandioso e heroico”. (Ferreira: 2010, p.297)

não se apresentar exclusivamente como tal. Para além da condição artística desse gênero literário, enquanto recurso de escrita do autor, aplicado de belíssima forma, o seu conteúdo recheado pela presença de deuses, de heróis e dos mitos¹⁸², apresenta um programa ético destinado a ser um ideal de vida. Parece razoável considerar que os leitores de Homero deixavam-se impregnar por esta atmosfera. E, afetados por ela, tinham nos seus personagens modelos de *orientação* da sua conduta. “A educação que o jovem grego hauria em Homero era a mesma que o Poeta imprimia a seus heróis, aquela que vemos Aquiles receber da boca de Peleu ou de Fênix, e Telêmaco, da de Atena”¹⁸³.

O ideal de *areté* revelado em Homero evidencia um direcionamento para a vida prática. Sinaliza para o desenvolvimento de habilidades destinadas para o desenrolar do dia-a-dia, como uma forma de desenvolver um repertório necessário para dar conta dos enfrentamentos indispensáveis para se viver. No entanto, para fazer da vida a “grande obra” de cada um. Um modo de superar o que é cotidiano através de um legado reconhecido. Outra vez ainda, as palavras de Jaeger são esclarecedoras:

Assim como os heróis de Homero reclamam, já em vida, a devida honra e estão dispostos a conceder a cada um a estima a que tem direito, assim todo o autêntico feito heroico está sedento de honra. Os mitos e as lendas heroicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideias e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopeia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. ¹⁸⁴

E desta maneira, a *orientação* para aqueles dotados de *areté* vislumbra sempre na sua alça de mira, uma única meta a ser atingida: a glória. E de forma artística Homero celebra esta conquista em seus poemas, exaltando não aquilo que é possível para todos. Não evidencia os feitos cotidianos, mas enaltece aquilo que é extraordinário, magnífico, nobre e heroico no ser humano.

Ao se considerar a *orientação* a partir dos poemas gregos da antiguidade e o processo de formação que está inserido no bojo das suas realizações, reveladoras de

¹⁸² “O verdadeiro alcance educativo de Homero estava alhures: na atmosfera ética em que ele faz atuarem seus heróis, no estilo de vida destes”. Marrou, 1975, p.28

¹⁸³ Marrou, 1975, p.28

¹⁸⁴ Jaeger, 2001, p.68

uma estética poética e de uma virtude heroica, verificar-se-á que o seu conteúdo é dotado de uma dupla caracterização: uma *técnica* através da qual o indivíduo envolvido pelo manejo de armas, pela participação nos jogos cavaleirescos, no exercício artístico da música, canto, dança e oratória, desenvolve a “arte de bem viver, traquejo mundano; sabedoria”¹⁸⁵. A outra característica é *ética*, concebida muito além do que um rebuscado conjunto de preceitos. Antes disso, “representa um ideal que serve de modelo para a formação do homem “perfeito”, através do aperfeiçoamento do corpo, da alma, da oratória, das boas ações e da ética”¹⁸⁶. Por assim se constituir, ela sugere um processo de refinamento da pessoa. Refinamento este, que como sendo derivado dessa *orientação* para a realização de uma virtude (a honra e a glória), denota para a formação um “certo ideal da existência, um tipo ideal de homem a realizar”¹⁸⁷.

Mesmo que a designação *aristoi* reúna uma significativa quantidade de pessoas em um grupo específico, vindo então convir para muitas pessoas, há no interior deste nobre grupo, uma atividade beligerante pela busca da *areté*. A contínua busca destes heróis através de seus esforços está alinhada ao desejo de ser premiado. “Luta” e “Vitória” são neste contexto, a genuína provação do ser humano em nome da virtude a ser conquistada¹⁸⁸.

A honra e a glória configuram um binômio presente na atuação dos heróis gregos. Pode-se dizer que a *areté*, tão almejada com a *orientação* para uma formação de um ideal de vida, sustentada por uma ética que demonstra que “a honra é o mais, que o herói está morto, e, estes dois componentes reunidos movem a sociedade homérica”¹⁸⁹. Isto é, a figura do herói se eterniza na cultura, de modo que “conserva no além do seu próprio nome, a sua figura singular”¹⁹⁰. Por isso mesmo, se torna modelo de virtude a ser seguido.

A saga dos heróis, e o empreendimento ético realizado pela sua existência, que em certa medida se eterniza na memória das pessoas, e que serve de *orientação* para as suas atitudes, faz com que os heróis adquiram um status diferente, e que no espírito dos gregos, os coloca em uma condição que transcende o humano na sua

¹⁸⁵ Marrou, 1975, p.26

¹⁸⁶ Vieira, 2018, p.171

¹⁸⁷ Marrou, 1975, p.25

¹⁸⁸ Jaeger, 2001, p.26

¹⁸⁹ Pacheco, 2009, p.10

¹⁹⁰ Vernant, 1973, p.287

cotidianidade. Para esta direção é que parecem apontar as palavras de Vernant.

Indivíduo “à parte”, excepcional, mais do que humano, o herói deve, no entanto, assumir a condição humana; ele conhece as suas vicissitudes, provações, limitações; deve enfrentar os sofrimentos e a morte. O que o define, no interior mesmo do seu destino de homem, são os atos que ele ousou empreender e que pôde cumprir com sucesso: as suas proezas. A empresa heroica condensa todas as suas virtudes, e todos os perigos, da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar: o ato que cria, que inaugura, que inicia (herói civilizador, inventor, herói fundador de cidades ou de linhagens, herói iniciador); o ato que em condições críticas, no momento decisivo, assegura a vitória no combate, restabelece a ordem ameaçada (luta contra o monstro); o ato, enfim, que, abolindo os seus próprios limites, ignorando todos os interditos comuns, transcende a condição humana e, como um rio que sobe até a sua fonte, vem ajuntar-se à força divina (herói sacrílego, descia aos Infernos, vitória sobre a morte).¹⁹¹

O significado ético da epopeia descortina uma *orientação* que parece estar direcionada para a possibilidade de melhoramento do indivíduo, no sentido de propiciar o desenvolvimento de atitudes cavalheirescas. Da mesma forma que sustenta uma performance de *orientação* que encontra no alcance glorioso de uma condição de vida o seu escopo derradeiro. Desta maneira, a possibilidade de ação do nobre cavaleiro travestido na figura gloriosa do herói, é reveladora da virtude que se pretende propor como modelo de *orientação* da formação.

Como uma espécie de síntese da maneira como se pode visualizar a *orientação*, na Grécia dos poetas, propõe-se aqui uma imagem que reúne em si o ideal formativo desse período, que está expresso na categoria *areté*. Trata-se de uma ilustração representada em três centros distintos: *Odisseia*, *Teógnis* e *Píndaro*.

2.3 DO SENTIDO DA ORIENTAÇÃO APRESENTADO NA ODISSEIA.

A *orientação* para a *areté* é sustentada por procedimentos vinculados a uma condição de superioridade das pessoas que dela são portadoras. “O homem comum não tem *areté*”¹⁹².

A *areté* por assim se constituir, recebe de Homero a designação de uma espécie de condição qualificadora do ser humano. Com ela são valorizadas características como: força, destreza, prudência, astúcia e heroísmo. Portadora

¹⁹¹ Vernant, 1973, p.287

¹⁹² Jaeger, 2001, p.26

destes aspectos, a *areté* parece configurar-se como uma maneira de estabelecer juízos valorativos em relação ao indivíduo, conforme atesta a seguinte afirmação no *canto I da Odisseia*:

Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito peregrinou, dê que desfez as muralhas sagradas de Tróia; muitas cidades viajou, conheceu seus costumes, como no mar padeceu sofrimentos inúmeros na alma, para que a vida salvasse e de seus companheiros.

Tanto esta vertente está presente que a vida dos heróis reclama pelo reconhecimento social das suas ações. O grupo, a sociedade a qual pertencem, reconhecem em atributos como a *honra* e o *respeito* características da *areté*, presentes nos homens descritos por Homero. O prestígio social é o modo através do qual este homem toma consciência da sua condição e conduta enquanto cavalheiro. *Honra e respeito*, por exemplo, refletem exteriormente os valores que constituem a interioridade destes sujeitos. No entanto, estes valores que orientam a existência, tornam-se relevantes na medida em que são prestigiados por outros. Ao contrário, o não reconhecimento da *areté* pelo grupo social, se configura como uma desastrosa condição de quase sempre ser evitada. A respeito deste aspecto da *orientação*, assevera Jaeger:

Para Homero e para o mundo da nobreza desse tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com e honra constantes. Assentava nisso toda a sua ordem social. A ânsia de honra era neles simplesmente insaciável, sem que isso seja característica moral peculiar aos indivíduos como tais. Era natural e indiscutível que os heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigissem uma honra cada vez mais alta. Ninguém receia, na Antiguidade, reclamar a honra devida a um serviço prestado. A exigência de pagamento é para eles aspecto secundário e de modo nenhum decisivo.¹⁹³

A vida do herói/cavalheiro de Homero, com efeito, parece ter a aprovação ou a desaprovação como critérios permanentes de honra e desonra. A reverência para com quem orienta a sua vida pela *areté* transcende o ciclo da existência. Pode até se dizer da própria condição humana. Esta atmosfera da *orientação* cavalheiresca dos heróis, propaladora de comportamentos polidos e refinados, “subsiste em todos os momentos e circunstâncias”¹⁹⁴. Desta maneira, não se revelam como lapsos sazonais

¹⁹³ Jaeger, 2001, p.31

¹⁹⁴ Marrou, 1975, p.23

de ações que despertam a aquiescência da sociedade. De outro modo, sim, como uma conduta que orienta a vida em sua completa amplitude. E esta aura de reverência e enaltecimento pode encontrar eco no próprio texto da *Odisseia*, nas palavras Palas Atena direcionadas a Telêmaco, que afirmam:

Para o futuro nem fraco, nem fútil serás, ó Telêmaco, se de teu pai, em verdade, possúres o ardor invencível. Homem como ele é bem raro; não só nos discursos, nas obras! Essa viagem que intentas, nem vã há de ser nem frustrada. Se não descendes, porém, nem do herói, nem da sábia Penélope, não poderás realizar o projeto que no imo acalentas, pois são contados os filhos que à altura dos pais chegar podem; a maior parte é inferior; muito poucos conseguem passa-los. Mas é evidente que fútil nem fraco hás de um dia mostrar-te, porque do senso do astuto Odisseu não pareces privado. Nutre a esperança, portanto, de dar bom recado da empresa. Os pretendentes despreza, quer falem, quer tenham projetos, os insensatos, porque nem são justos, nem otram com siso, sim, pois ignoram em seus pensamentos que a Morte e o sombrio Fado estão próximos, para que todos pereçam num dia...¹⁹⁵.

O retrato desta classe privilegiada portadora de uma prática de *areté* que lhe confere uma posição aristocrática dentro do tecido social, parece ser reveladora de um processo de *orientação* que acontece de modo contínuo no interior desta elite. “Não se pode imaginar uma educação e formação consciente fora da classe privilegiada”¹⁹⁶. A formação orientada para a *areté*, desenvolvida por Homero na *Odisseia*, sinaliza para a aprendizagem de um determinado padrão de conduta¹⁹⁷, e para o cultivo de atributos peculiares¹⁹⁸, reveladores de uma orientação capaz de desenvolver uma classe em destaque, capaz de “encarar em sua conduta certo ideal, certa qualidade da existência”¹⁹⁹. Segundo a perspectiva de Jaeger (2001: 45), é possível considerar que “a educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo... o espiritual é vigorosamente posto em relevo”.

Assim sendo, a *orientação* que a *Odisseia* parece afiançar, se apresenta no sentido de um cultivo espiritual sistematizado, de uma ação curativa portanto, em

¹⁹⁵ Homero, 1960, p.270

¹⁹⁶ Jaeger, 2001, p.44

¹⁹⁷ “Uma ética da honra”. Marrou, 1975, p.29

¹⁹⁸ “A mais alta medida de todo o valor da personalidade humana é ainda, na *Odisseia*, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ela se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema. O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam”. Jaeger, 2001, p.45.

¹⁹⁹ Marrou, 1975, p.29

vistas de uma formação ética e ao mesmo tempo técnica. Esta ética, que reverbera atitudes corajosas e honradas, e por assim se constituir, forja um cavaleiro. Este, ao caucionar a *areté* dos verdadeiros heróis, serve de inspiração de uma ordem educativa que vai imortalizá-los, revestindo-os com a virtude da glória, no interior da cultura grega. Ao cavaleiro destina-se o reconhecimento heroico enquanto uma questão de valor público das suas ações.

2.4 A ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DOS “ENSINAMENTOS” DE TEÓGNIS

Teógnis de Mégara (570 – 485 a.C.) traz em seus escritos poéticos uma sólida consciência de classe. Isto porque, diferentemente de como era a condição da aristocracia no período homérico, onde esta gozava de situação extremamente segura em relação a sua relevância para a sociedade grega. Seus valores dominavam as mais elevadas virtudes do espírito grego. Porém, no instante em que se dá a transição do século VI para o século V, o contexto social se apresentava em diferente conjuntura, em função de outras forças que operavam no tecido social. A aristocracia “já não repousa numa paz imperturbável”²⁰⁰. E por assim se encontrar, se vê obrigada a lutar para poder resistir frente aos novos modelos de forças sociais que se opunham aos valores aristocráticos.

Desta maneira, a elitizada classe aristocrática, via-se incumbida em engajar-se em uma batalha para garantir a subsistência material, e também espiritual, dos valores e ideais presentes no seu estilo de vida. Seus “Encontros”²⁰¹ configuravam-se como oportunidades de celebração, e também de idealização dos seus valores éticos. Neles, estes valores, a cultura e a educação aristocrática, tinham um lugar para serem

²⁰⁰ Jaeger, 2001, p.230 Na perspectiva que se sinaliza com os estudos apresentados por Jaeger, sobretudo em relação à *Paidéia*, neste momento histórico os nobres realizavam um significativo esforço para realizar a conservação do seu lugar de destaque dentro do meio social. Tal fato se justifica pelas crescentes conquistas das classes populares, bem como dos tiranos. As próprias reformas políticas elaboradas por Sólon, o legislador grego, atestam o desenvolvimento do poder destas camadas da população no interior da sociedade grega. “Os chefes calcam o direito, corrompem o povo, governam visando o próprio proveito e anseiam por aumentar o seu poder. O poeta prevê que o Estado, nessa altura ainda em paz, cairá em guerra civil, cujo termo será a tirania. A única via salvadora é o regresso à justa desigualdade e ao governo dos nobres”. (Jaeger, 2001, p.242.)

²⁰¹ Segundo Ragusa e Brunhara (2017, p.48), “o simpósio era uma reunião altamente ritualizada, exclusivamente composta por homens aristocratas de igual estatuto social. Começando depois do banquete, nele privilegiava-se o consumo do vinho e a recitação de discursos e canções que abarcavam desde a esfera política até o mundo de Eros”. Como estas reuniões se configuravam como espaços de vivências ritualizadas, era possível se celebrar e idealizar valores éticos-morais que eram compartilhados pelos seus participantes.

celebrados e transmitidos. Através da poesia, disposta nos simpósios aristocráticos, acontecia o processo formativo da ética aristocrática. E os textos atribuídos a Teógnis não demonstram as suas ideias particulares, “mas sim a tradição da sua classe”²⁰². Deste modo, parece que poesia e formação estão alinhadas de forma contígua, e possuem nos “ensinamentos” de Teógnis, reverberados nos simpósios, um verdadeiro ethos de *performance de orientação*.

A poesia de Teógnis cumpre a tarefa de, em alguma medida, trazer a perenidade para os ideais aristocráticos postos à prova com as mudanças sociais. Em vistas de dar continuidade à *orientação* para a formação heroica cavalheiresca, presente na tradição do espírito grego da época, ela se apresenta como instrumento eficaz. Os assim chamados “ensinamentos” buscam manter vivos os preceitos de sua classe aristocrática.

Os “ensinamentos” visam resgatar a força da tradição aristocrática. A perenidade dos seus valores é, segundo as aspirações de Teógnis, uma resposta à “desordem” que se apresenta com o aumento do poder das classes populares que, segundo a visão do poeta, vai acabar gerando o estabelecimento da tirania. A ausência do conhecimento em relação aos atributos do que é nobre (no viés aristocrático), permitirá a derrocada do espírito grego. Daí, a poesia cumprir uma ação que “é eminentemente discurso composto segundo práticas tradicionais”²⁰³, em vistas de uma *orientação*. A esta situação assevera Jaeger.

É preciso que ela se torne guia dos jovens bem-dispostos para deles fazer autênticos fidalgos. O poeta aconselha a que se evite o trato com os maus (κακοί, δειλοί), em que o poeta engloba todos os que não pertencem a uma estirpe nobre; por outro lado, também, nobres (ἀγαθοί, ἔσθλοί), só se acham entre os iguais. Esta ideia é fundamental na sua educação. Ela a propõe como axioma, ao comunicar o seu propósito de transmitir a doutrina dos seus predecessores, e é com ela que inicia a parte do livro consagrada às máximas... expõe nela o fundamento da sua exigência: conserva-te entre os nobres, não te mistures com a gente vulgar... a sua própria conduta exprime o que entende por manter-se no trato dos nobres, pois tudo o que pretende ensinar ao seu discípulo baseia-se no que recebeu da autoridade dos verdadeiros nobres.²⁰⁴

²⁰² Jaeger, 2001, p.238

²⁰³ Ragusa. Brunhara, 2017, p.54

²⁰⁴ Jaeger, 2001, p.244

No presente estudo não se faz uma análise pormenorizada da constituição artística, ou das características dos poemas de Teógnis. Da mesma maneira que não se propõe em esgotar as análises ao entorno da temática sugerida pelo estudo estrutural dos poemas. A reflexão aqui considerada se reduz em constatar que é perceptível uma *orientação* com caracteres curativos para uma formação de classe através dos “ensinamentos” atribuídos ao poeta.

Esta ética aristocrática defendida por Teógnis se apresenta como a força que distingue a sua classe das demais. A nobreza é derivada de uma dupla condição: o nascimento e a conduta. Daí surge à necessidade salientada pelo poeta do indivíduo nobre não ser “um comum”. De não estar misturado com a massa. Pelo contrário, a condição de nobre o leva a ser distinto.

2.5 DA ORIENTAÇÃO ATRAVÉS DA ARETÉ DOS VENCEDORES

Neste terceiro reflexo da imagem da *orientação* com possibilidades curativas estampada na formação da I Grécia, é possível se deparar com a exuberância da poesia de Píndaro²⁰⁵. Poeta este que se encontra em posição de destaque na cultura grega. “Este poeta deslumbrante é, com Ésquilo e Aristófanes, um dos três mestres, um dos príncipes do verbo poético grego”²⁰⁶. Através da obra de Píndaro é possível intuir que a luta aristocrática em favor da sua ética não foi apenas para manter ou recuperar um domínio social. Pois através dela se evidencia que “o nobre é o criador do alto ideal de homem”²⁰⁷ presente no espírito grego. E esta nobreza de vida parece se concretizar na poesia de Píndaro.

A condição de aristocrata permeada pela genialidade poética de Píndaro, fez com que sua obra se configurasse como uma das mais valiosas expressões da *areté* dos nobres. Ela, a sua esplendorosa obra, condensa o ideal do homem grego embebido da mais valiosa espiritualidade. Um aceno a este fato pode ser encontrado na afirmação de Bonnard:

A primeira ode triunfal que escreveu, a décima pítica, não sendo uma das suas obras primas, deve ser fixada, porque nela vemos todo o Píndaro. Os principais traços

²⁰⁵ Nasceu da cidade grega de Cinóscefalos em 520 a.C. Estudou poesia em Atenas, onde também se dedicou a música. Faleceu no ano de 440.

²⁰⁶ Bonnard, 1968, p.149 – 150

²⁰⁷ Jaeger, 2001, p.250

do seu pensamento, a sua fé religiosa inabalável, a sua devoção a Apolo, a sua admiração por Esparta e pelos governos aristocráticos, o seu elogio da virtude que se herda, o primado que concede à boa fortuna dos atletas, enfim, a desordem concertada da composição, a densidade fulgurante do estilo: eis o essencial da ode e eis anunciado Píndaro inteiro.²⁰⁸

Píndaro expressa em seus poemas a tentativa dos seres humanos de alcançar a condição de perfeição da sua dimensão de humanidade, elevando-os para perto das divindades. Realiza um processo de exaltação do homem dotado da *areté* dos vitoriosos. De certo modo, os seus hinos religiosos, além de demonstrarem a fé pessoal do poeta, exalta a glória reservada aos vencedores. Os vencedores dos jogos olímpicos, e de outras provas, são assemelhados aos conquistadores militares. Jaeger evidencia que:

É em Píndaro que pela primeira vez os hinos aos vencedores se convertem numa espécie de poesia religiosa. Ao colocar a sua concepção aristocrática dos concursos, em que o homem luta para atingir a perfeição da sua humanidade, sob o ponto de vista de uma interpretação religiosa e ética da vida, torna-se o criador de uma nova lírica que penetra de modo inaudito no mais fundo da existência humana e parece elevar-se até os mais altos e misteriosos problemas do seu destino. E não há nenhum poeta que se mova com a liberdade soberana deste grave mestre consagrado à nova arte religiosa, que a si mesma se impôs a lei da sua livre sujeição. E é só nesta forma que, para ele, tem direito a existência um hino dedicado aos vencedores humanos. Uma vez que o arrebatou aos seus inventores e o fez seu por meio de transformações essenciais, pôde sustentar a sua convicção de que era ele o único que compreendia o verdadeiro significado do nobre objeto a que se votava.²⁰⁹

Píndaro acaba por elevar a condição do ser humano quando exalta as suas vitoriosas conquistas. O contexto da sua poesia opera uma espécie de “divinização” do homem, na medida em que enaltece suas conquistas, engrandecendo a condição dos vencedores²¹⁰. Sua poesia se apresenta como uma maneira de consagrar a vitória, onde os triunfos humanos os faziam aproximar-se dos deuses. Uma narrativa desta condição pode ser encontrada na obra de Bonnard, que põe em tela a ideia que:

²⁰⁸ Bonnard, 1968, p.150 – 151.

²⁰⁹ Jaeger, 2001, p.254

²¹⁰ Conforme salienta Jaeger (2001, p.250 – 251.), os hinos de Píndaro estão vinculados ao momento supremo da vida do homem agonístico, às vitórias de Olímpia ou de outras grandes lutas da época.

O poeta nomeia estas três Graças: “ó tu, Aglaia (Aglaia dispensa a Glória), e, tu, Eufrosina, que a harmonia encanta (Eufrosina quer dizer sabedoria, mas para Píndaro toda a sabedoria está na poesia), e também tu, Tália, como avança na alegria do triunfo esse cortejo em passo ligeiro... É Asôpicos que eu venho cantar, pois que, por teu amor, ele triunfa em Olímpia...” O jovem atleta é órfão. O poeta invoca a ninfa Eco, dizendo: “e agora, Eco, desce ao palácio das escuras paredes de Perséfone, leva a seu pai uma ilustre mensagem... Fala-lhe do seu filho, diz-lhe que Tália, nos vales gloriosos de Pisa, o coroou das asas dos famosos triunfos”.

Assim, tudo é dado, no acontecimento celebrado, como obra das Graças. O reino de Píndaro não é o da volúpia e do prazer, não é o reino de Afrodite. Nunca ele concedeu a mais ténue homenagem àquele a quem os Gregos chamam o épaphroditon, isto é, o homem “sedutor”. Ele celebra o gracioso, o épichari. O seu reino é o da Graça.²¹¹

Através dos poucos elementos que até aqui foram apresentados, fica perceptível que os hinos pindáricos, assim como nas perspectivas anteriores, buscam consagrar o homem vencedor. Parece não se tratar de simplesmente evidenciar ainda mais a presença das divindades. Para além dessa possibilidade, Píndaro interpreta esta ética aristocrática como uma forma de *orientação* que aponta para um ideal de ser humano que encontra a sua expressão na vitória. “Píndaro devolve assim a poesia ao espírito heroico de onde ela brotou nos tempos primitivos”²¹². Seus poemas se caracterizam como uma espécie de glorificação das conquistas humanas, considerando que:

O que é preciso compreender, se quisermos aprender a poesia de Píndaro, é que uma vitória desportiva tem, a seus olhos, um valor pelo menos igual a uma vitória militar, sobretudo à de Maratona, onde o “povo” ateniense salvou uma liberdade democrática de bem medíocre valor para ele. A liberdade do homem, a sua dignidade, estão, antes de mais, na posse do seu corpo. Os “belos membros da juventude” são para ele uma das conquistas essenciais da vida humana, conquista alcançada à custa de vontade contínua, de ascese moral e física sem desfalecimento²¹³.

²¹¹ Bonnard, 1968, p.153 – 154

²¹² Jaeger, 2001, p.255

²¹³ Bonnard, 1968, p.155

Parece possível intuir, então, que Píndaro vincula a condição do vencedor com a posse da *areté*²¹⁴. As suas glórias não são conquistas exclusivamente realizadas pelo indivíduo de modo autônomo. Também são fruto da estirpe da qual fazem parte os vencedores. O poeta exalta os antepassados do vencedor, colocando-o em uma esteira de conquistadores/vencedores, vinculados pela origem sanguínea que compartilham com deuses ou heróis.

Segundo Bonnard, a performance de *orientação* de Píndaro buscava apontar os direcionamentos necessários para formar jovens aristocratas, os príncipes da Sicília por exemplo, tornando-os assim, verdadeiros nobres. Nas palavras do autor encontra-se a seguinte argumentação:

Podia fazê-lo, não porque fosse poeta a soldo, mas porque, fiel à missão que recebe dos deuses, revela às almas animadas de grandeza o sentido da vida humana, que é o de realizar “belas ações”. Apresenta ao príncipe os heróis, convida o príncipe a escolher a vida heroica... a vida nobre, eis os exemplos propostos ao príncipe: o prêmio é a glória, que é a mais segura imortalidade. E é o poeta quem a dá. Píndaro proclama: “a virtude, graças aos cantos do poeta, instala-se no tempo”. E ainda isto: “a voz dos belos poemas ressoa imortal: graças a ela, pelos espaços da terra fértil e através dos mares, irradia, inextinguível, a glória das belas ações”. Finalmente, este verso admirável: “sem os cantos do poeta, toda a virtude morre no silêncio”. Porquê este entusiasmo e esta certeza? Porque o serviço do poeta e o serviço do príncipe são, um e outro, *serviços divinos*.²¹⁵

Píndaro estabelece homens modelares. Aponta para um ideal de *areté*. Conforme salienta Jaeger²¹⁶, os homens apresentados pelo poeta são heróis que vivem e também lutam no seu tempo presente. Através deles procura dizer quem de fato são, e qual a *areté* que os constitui. Como síntese, Jaeger explana que:

²¹⁴ Jaeger (2001, p.260 – 261), esclarece esta condição afirmando que: “a nobre percepção da *areté* está para Píndaro intimamente ligada aos feitos dos antepassados famosos. É sempre à luz das orgulhosas tradições de estirpe que ele contempla o vencedor, o qual honra os antepassados e participa de seu fulgor. Nesta alusão não há qualquer diminuição do que se deve aos atuais representantes de tal herança. A *areté* só é divina porque um deus ou um herói foi antepassado da família que a possui. Dimana dele a força da *areté*, a qual se renova sem cessar nos indivíduos que constituem a série das gerações. Não se pode, pois, encará-la de um ponto de vista meramente individual, pois é o sangue divino que realiza tudo o que é grande”. A condição conquistada pelo vencedor não parece ser mérito apenas dele enquanto indivíduo. A sua *arete* aristocrática, de certo modo, parece o vocacionar para este ideal de vida vitoriosa. O lugar que ocupa serve como uma nuance de *orientação* para esta vida que merece ser celebrada.

²¹⁵ Bonnard, 1968, p.176 – 177

²¹⁶ Jaeger, 2001, p.262 – 263

É neste ponto que a ideia de modelo, em Píndaro, atinge a maior profundidade. A máxima ‘torna-te quem és’ oferece a suma da sua educação inteira. É este o sentido o sentido de todos os modelos míticos que propõe aos homens. Revela-se neles a imagem mais alta do seu próprio ser.²¹⁷

Essa heroica e vencedora *areté*, disponível aos nobres aristocráticos que são formados pela performance de orientação presente nos poemas/hinos de Píndaro, pode-se dizer, é uma dádiva. E por isso, os jovens não devem capitular frente à possibilidade de a conquistarem. Assim o fazendo terão os seus feitos exaltados, bem como as suas vidas e nomes celebrados.

2.6 ORIENTAÇÃO CURATIVA A PARTIR DA FILOSOFIA GREGA CLÁSSICA

O sentido apresentado pela Filosofia Antiga para a categoria *sabedoria* se sustenta na ideia de “transformação”. Esta definição identifica-se ao que os filósofos antigos nomeavam como *psicagogia*, isto é, a *transformação do sujeito*. A filosofia enquanto *modo de vida* se apresenta como uma forma de *orientação* que pretensamente favorece o viver melhor. Mas aqui está implicada a condição de mudança do sujeito. Daí a possibilidade de ocupar-se de um caráter ético na formação.

Este modo filosófico de condução da vida é uma espécie de enfrentamento de si, na perspectiva da “superação” de si mesmo. A filosofia da educação desvelada com o mundo grego antigo, e a possibilidade de, a partir dela, conceber uma *filosofia da orientação*, demonstra o vínculo imprescindível com a realidade, como um dos pressupostos da formação. Esta se constituía com o intento de responder a uma real necessidade do indivíduo ou da sociedade.

De certa maneira, os processos formais de educação que transparecem com a Filosofia Antiga, não contêm uma proposta fundamentada estritamente em ideias e ou pensamentos. Mas, sim, de uma ação ética de quem não apenas *fala* sobre a verdade, mas a vive. O filósofo ou mestre, presente na antiguidade filosófica grega, possui uma coerência entre o *falar* e o *agir*. Não há uma separação ou distanciamento entre estas duas categorias.

²¹⁷ Ibidem, p.263

Nesse instante pode ser possível questionar a validade de um estatuto de fundamento para a ética em relação à educação. Da mesma forma, perguntar se a ação pedagógica ainda é capaz de levar os seus agentes a “questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida”²¹⁸. O que aqui está se colocando em xeque é a possibilidade da educação de ainda levar o indivíduo a ocupar-se de si mesmo, possivelmente com o intuito de tornar a sua vida mais consciente e autêntica (modificação/transformação), aos moldes que aqui está se nomeando como ação curativa.

Partindo destes questionamentos, parece possível a consideração de uma *filosofia da orientação* derivada do mundo Grego Antigo, como uma maneira de ocupação do indivíduo consigo mesmo. Também, ainda, pode ser compreendida como um modo de conduzir a vida a partir do desenvolvimento da *virtude*, ainda que esta seja estabelecida com diferentes compreensões ao longo do tempo.

Neste direcionamento, o presente estudo, até este instante, percorreu um itinerário onde puderam ser vislumbrados modos variados de se conceber a *orientação* através do desenvolvimento da *virtude*. Esta variação permitiu deparar-se com diversificadas performances de *orientação*. Porém, isso não impede que se intua uma espécie de perenidade de duas categorias fundamentais para a filosofia grega na antiguidade: a *ética* e o *cuidado de si*.

Seguindo os moldes possíveis ao partir da filosofia grega, e por assim dizer, também da Grécia até mesmo antes dos filósofos, é visível uma ocupação com a *ética* quando se trata da formação. Ela é uma espécie de ἀρχή, (arché) uma origem, um ponto de partida (ou de chegada). A *ética* enquanto modo de *orientação* da existência anuncia um modo específico de conduzir a natureza humana.

Esse trabalho de aperfeiçoamento moral acontece no indivíduo que se “ocupa consigo mesmo”. O cotidiano é o lugar onde o exercício filosófico acontece. “A maneira filosófica de viver é simplesmente o comportamento do filósofo na vida cotidiana”²¹⁹. Deste modo, o *cuidado* em relação a si mesmo e a *inquietação de si* são chaves de leitura de uma possível *filosofia da orientação* na Filosofia Grega Antiga, dotadas de uma profícua capacidade de especulação. E neste contexto, algumas reflexões empreendidas por Pierre Hadot e Michel Foucault, podem servir como um importante referencial. As tratativas desenvolvidas por estes autores ao considerarem uma *ética*

²¹⁸ Hadot, 2014, p.55

²¹⁹ Hadot, 2016, p.127

e uma *estética* da existência, respectivamente, revelam que a prática filosófica grega se orientava como uma ideia de *segurança* (certeza). Como um desenvolvimento espiritual que constituiu a vida virtuosamente orientada, como pretendia propagar o homem grego.

Com a filosofia grega parece não haver formação curativa sem a consideração de um trabalho do próprio indivíduo sobre si mesmo. Esta atividade não pode ser terceirizada. Somente o próprio indivíduo pode dar conta da empreitada da modificação do seu próprio eu. Ele é que precisa olhar com mais atenção para a sua própria existência. Em certa medida, esta *filosofia da orientação*, remete o “eu” para “si mesmo”.

2.7 O ARGUMENTO TERAPÊUTICO DE SÓCRATES

Na compreensão de Pierre Hadot, Sócrates merece destaque especial segundo o plano de sabedoria encontrado na Grécia clássica. Isso porque, o filósofo da *maiêutica* parece nunca apresentar um distanciamento entre o pensar e o agir. De outro modo, foi “o primeiro filósofo a pôr a ‘vida’ (bios) enquanto sua principal pergunta”²²⁰. Nele, segundo Hadot, é possível considerar que a filosofia perpassou todos os aspectos da sua vida. Foi a partir dela (a vida) que Sócrates se posicionou frente à cultura, à política e à religião ateniense do seu tempo. Nesse filósofo, se encontra “uma sabedoria que excede em muito aqueles que a procuram, que nunca encontra termo, mas que é capaz de transformar completamente o modo de ser, de ver o mundo e a personalidade daquele que ama o saber”²²¹. Assim, é possível inferir que a imagem do Sócrates filósofo, deixa transparecer a silhueta de alguém que encontrou na filosofia um modo de pensar e agir, ou seja, um modo de *orientação* curativo para a vida.

A maneira como Sócrates parece compreender o exercício filosófico coloca o próprio sujeito como questão a ser examinada. O movimento realizado por Sócrates pode ser apresentado em forma de síntese através da prudente advertência lembrada por Foucault: “cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber”²²². E esta volta

²²⁰ Almeida Júnior, 2016, p.351

²²¹ Idem, 2017, p.145

²²² Foucault, 2010, p.5

do indivíduo sobre si mesmo não é uma *orientação* que se realiza de forma despreziosa, ou sem uma aparente intencionalidade. O exame da vida se apresenta, nestes termos, como uma premente questão no interior da filosofia socrática como uma forma de se opor ao movimento Sofista e o seu modo de *orientação* para a vida política.

Tomando como referência os acontecimentos concernentes ao surgimento da ideia da *polis*, o século V a. C. é apresentado como o instante onde a antiga consideração da *arete* aristocrática já não se sustenta como paradigma de *orientação* da formação. Isto se dá em função de que o ambiente urbanizado faz surgir o “ideal político do homem vinculado a um Estado jurídico”²²³. E por agora assim então se constituir, a *orientação* para a *arete* postula uma distinta maneira de formar a aristocracia política, já que esta não mais se dá a partir de vínculos sanguíneos como outrora fora com a nobreza. Ou seja, o ideal do homem político²²⁴ pede uma específica maneira de realizá-lo, inaugurando um processo educativo para formar o homem/cidadão da *polis* grega. Assim, a aristocracia se estabelece por um arquétipo fundamentado no *espírito*²²⁵ e não no sangue.

Desejosa por desenvolver a possibilidade da formação para a realização do ideal do homem político, a aristocracia busca estruturar os meios necessários para fazer surgir os líderes políticos competentes, capazes de tratar dos assuntos relacionados à *polis* de forma a desenvolvê-la nos aspectos econômicos, políticos, sociais e jurídicos. O fato é que nesta nova forma de organizar a vida coletiva, o vínculo entre os indivíduos que formam a comunidade, não está nos laços de parentesco. De modo diferente, na comunidade derivada da *polis*, o processo de formação não é uma exclusividade daqueles que possuem sangue divino. Segundo Marrou:

Após a crise da tirania, no sexto século, vemos a maioria das cidades gregas, e, sobretudo, a democrática Atenas, animarem-se de intensa vida política: o exercício do poder, a gestão dos negócios públicos tornam-se a ocupação

²²³ Jaeger, 2001, p.336

²²⁴ Na maneira como Manacorda (2010) considera este instante da educação na Grécia, evidencia a importância da palavra para tratar (dizer) as coisas da cidade. Segundo o autor, Sócrates (436- 338 a. C), no dizer as coisas da cidade se encontra a síntese da educação grega no século V. É o modo de formar os líderes da sociedade. Através da arte da oratória e dos recursos de persuasão apresentados na primorosa retórica utilizada nas assembleias surge o líder político. O espaço democrático possibilita a realização do homem/cidadão político através do eficiente uso da palavra.

²²⁵ “Para os sofistas, a palavra *sophía* significa, em primeiro lugar, um saber-fazer na vida política”. (Hadot, 2014, p.44).

fundamental, a atividade mais nobre e mais apreciada do homem grego, o supremo objetivo ofertado à sua ambição. Trata-se sempre, para ele, de sobrepular, de mostrar-se superior e eficaz; todavia, não é mais no domínio do esporte e da vida elegante que seu “valor” – sua ἀρετή – busca patentear-se: é na ação política, que, doravante, encarna-se.²²⁶

No contexto da consciente *orientação* de um processo formativo, que tem como escopo desenvolver as qualidades diretivas urgentes para a aristocrática classe política, que não é mais uma comunidade de laços de sangue, o movimento formativo sinaliza para a realização de uma *cultura*, transmitida através da formação do espírito. É no bojo desta realização é que surgem os Sofistas e sua ação pedagógica. Vale ressaltar, que esta *cultura* que está sendo gestada no século V é vista pelos gregos como “integralmente político-pedagógica”²²⁷. Também Hadot salienta que “para os Sofistas, a palavra *sophía* significa, em primeiro lugar, um saber-fazer na vida política”²²⁸.

O movimento empreendido pelos Sofistas busca atender a necessidade formativa da classe aristocrática. Comprometidos com a *orientação* da virtude do homem político, esse grupo de professores buscou dar forma ao ideal cidadão da vida política. Na medida em que parece possível pensar em uma espécie de programa das atividades da sofística, surge a identificação da sua *orientação* com a ἀρετή política. De modo que “equipar o espírito do cidadão para a carreira de homem de Estado, formar a personalidade do futuro dirigente da cidade”²²⁹, apresentam-se como uma espécie de ementa da atividade pedagógica desenvolvida pelos Sofistas.

Aqueles que, então, desejosos da formação política, encontravam nos Sofistas a possibilidade real de atingirem o seu ideal. Os Sofistas realizavam um processo de *orientação* da vida do cidadão que o colocava em uma condição para além do simples fato de cumprir a lei e ser justo. A bem da verdade, compromisso de toda a população. Aqueles que aspiravam à liderança política da cidade precisavam também criar a expertise na elaboração das leis. “Não deviam limitar-se a cumprir, mas tinham de criar as leis do Estado”²³⁰. E para tanto, no contexto democrático da

²²⁶ Marrou, 1975, p.83

²²⁷ Jaeger, 2001, p.337 Jaeger trabalha com a possibilidade de que o surgimento da ideia de educação, entre os gregos, está intimamente ligado com as mais significativas necessidades do Estado. O saber é identificado como um eficiente mecanismo de formação do homem político, de tal modo que a racionalidade, enquanto matriz singular deste tempo histórico assume como tarefa. A *areté* passa a fundamentar-se no saber.

²²⁸ Hadot, 2014, p.45

²²⁹ Marrou, 1975, p.83

²³⁰ Jaeger, 2001, p.339

polis grega, a *Palavra* surge como forma de concretização desse ideal de homem dotado da virtude da condução política. Deste modo a condição de excelência em relação aos recursos de oratória passa a ser indispensável. A *orientação* para a virtude política torna-se uma maneira de “armar, para a luta política, a personalidade forte que haverá de impor-se como chefe à cidade”²³¹. Jaeger destaca a seguinte condição:

No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos. Neste ponto, devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes, a qual se converteu necessariamente na formação do orador, se bem que a palavra grega *logos* tenha implícita uma imbricação muito superior do formal e do material. Sob esta luz, torna-se compreensível e ganha sentido o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da “virtude” – no sentido acima indicado.²³²

O movimento sofístico se ocupa essencialmente em orientar o desenvolvimento das aspirações políticas da aristocracia que nasceu junto com a *polis*. Buscou concretizar o desejo do reconhecimento público e do prestígio social auferido àqueles que se destacavam dentro do plano das *Assembleias* e do livre uso da *Palavra*. É fato que a concretização desse ideal insiste em formar uma elite aristocrática, tendo em vista que estas lideranças continuaram a ser provenientes da nobreza, mas sem necessariamente assumir uma “orientação política determinada”²³³. O que está em jogo é o desenvolvimento de uma *areté* compreendida essencialmente como uma “aptidão intelectual e oratória”²³⁴, que passa a ser irrevogável no decorrer do século V. Deste modo, “Os sofistas dirigem-se a quem quer que deseje adquirir a superioridade necessária ao triunfo na arena política”²³⁵.

Diante dos elementos acima apresentados parece plausível a afirmativa de que a *orientação* dos Sofistas está voltada para “fora” do ser humano, na medida em que

²³¹ Marrou, 1975, p.88

²³² Jaeger, 2001, p.340

²³³ Marrou, 1975, p.83

²³⁴ Jaeger, 2001, p.340 Na forma como Marrou (1975, p.90 - 91) entende a ação retórica dos Sofistas ganha destaque o poder decorrente da arte de falar. Este importante aspecto da pedagogia sofística é revelador da identidade prática das suas ações. A vida política se sustenta através da palavra que é falada. O homem político consegue por meio da *palavra* “impor seu ponto de vista à assembleia dos cidadãos ou aos diversos Conselhos”. Em certa medida o homem político “pode tudo” através do uso hábil da *Palavra*.

²³⁵ Marrou, 1975, p.84

privilegia os aspectos políticos. A prioridade do jogo político elege a retórica e a persuasão como os propósitos pelos quais se pensa e empreende a formação da aristocrática *cultura* do mundo democrático na Grécia dos filósofos. No entanto, Sócrates enquanto personificação de um tipo de compreensão filosófica é reflexo de outra maneira de investigar o ser humano em relação a sua essência. Com a proposta filosófica realizada por Sócrates surge o entendimento da filosofia “como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”²³⁶.

Isso se dá pela condição que Sócrates denota para a filosofia e o modo como ela trata das questões relacionadas ao ser humano. Isto é, a problemática fundamental para a qual Sócrates está atento não está no modo através do qual se desenvolvem as virtudes políticas para o exercício da liderança comunitária. O filósofo e o movimento que está ao seu entorno se dedicam primordialmente em torno da questão a respeito do “eu”. Ou seja, em relação à existência. Bonnard destaca a seguinte abordagem em relação a Sócrates:

Depressa descobre que os sábios não respondem melhor que os poetas à única pergunta que é preciso decidir para viver: “quem sou eu?” De que serve explorar o universo, se se ficar ignorante da sua própria natureza? Os deuses sabem como o mundo é feito, uma vez que o enchem e o dirigem. É vão, é ímpio procurar forçar o segredo da natureza que eles habitam. Mas a alma humana, com sua exigência de felicidade e o seu poder de virtude, que sábio descobrirá as verdades que lhe dizem respeito? A natureza é dos deuses, o espírito do homem a ele pertence.²³⁷

Esta mudança de perspectiva vai colocar a filosofia de Sócrates em rota de colisão com a *orientação* praticada pelos Sofistas. Enquanto estes se ocupam em contribuir para o desenvolvimento da *areté* dos grandes líderes políticos da democracia grega, Sócrates se preocupa e empenha-se em fazer com que as pessoas examinem a própria existência. Para tanto, ousa em compreender outra forma de *sophía*, não identificada com elementos constituintes de uma competência jurídico-administrativa. Sua filosofia “exige que, em lugar de se preocupar com os ganhos o Homem se preocupe com a alma (ψυχήζ θεραπεία)”²³⁸.

A condição do próprio indivíduo, em Sócrates, se torna o motivo do filosofar. Desta maneira, junto ao pensamento socrático, se apresenta uma *filosofia da orientação* que conduz o indivíduo para o autoconhecimento. A demanda imediata da

²³⁶ Hadot, 2014, p.49

²³⁷ Bonnard, 1968, p.324 – 325

²³⁸ Jaeger, 2001, p.527

operação reflexiva de Sócrates se dá em torno da *alma* humana. Fomentando em cada indivíduo uma mudança de atitude, olvidando-o a deixar de ocupar-se com tantas outras coisas, como por exemplo: reputação e fortuna impelindo-o, de modo contrário, a ocupar-se consigo mesmo. Busca certificar que a questão fundamental para o homem não está na natureza, no universo ou na política. Antes, se encontra nele próprio. Foucault assevera a este respeito que “Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si”²³⁹.

A proposta de *vida examinada* procura desvelar a essência do homem, como uma forma de resistir ao apelo exterior proveniente da política. Em alguma medida, a *filosofia da orientação* de Sócrates direciona o indivíduo para a sua interioridade. Diferentemente dos Sofistas que não tinham uma unanimidade em relação ao conhecimento, apresentando em muitos aspectos um relativismo, Sócrates demonstra uma unanimidade do uso da *Sophía* como instrumento para o conhecimento de si. Esta é a ocupação por excelência. É o seu ponto de partida e a razão de ser da sua vida e, principalmente, da sua morte. Neste direcionamento, é possível considerar que:

Sócrates leva seus interlocutores a examinar-se, a tomar consciência de si mesmos. Como “um tavão”, fustiga seus interlocutores com questões que os põem em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos²⁴⁰.

O processo de examinar a si mesmo que conduz o ser humano para a sua essência, isto é conhecer a sua *alma*, movimenta um debate em torno do que realmente vale a pena conhecer. Sócrates viu nos Sofistas uma *orientação* para um conhecimento dissimulado, que apenas conduzia para um saber aparente. Aqueles que se deixavam levar pelo espírito sofístico julgavam saber a verdade. Quando muito, porém, na perspectiva de Sócrates, tornavam-se sábios em condição de simulacro.

Neste sentido a dúvida plantada por Sócrates no âmago dos que com ele dialogavam, acaba por realizar um papel libertador. A interrogação era uma espécie de confissão da ignorância, um modo de deparar-se com uma crosta que acaba por

²³⁹ Foucault, 2010, p.6

²⁴⁰ Hadot, 2014, p.55

velar a essência do ser humano. Isto parece plausível diante do propósito Sofista de atender a uma demanda política que passa a ser recorrente. No entanto, tal questão, não inviabiliza a perspectiva de que “tenham usado com virtuosidade de um saber enciclopédico com o fim de subordinar o verdadeiro à utilidade do momento”²⁴¹. E ao agir através de outras condições o filósofo acaba por romper com a prática costumeira daquele momento, ousando redefinir a verdadeira *sophía*. Propondo, por fim, outra razão para desenvolvê-la. Pierre Hadot testifica que:

Quando Sócrates pretende saber uma única coisa, ou seja, que nada sabe, é porque ele recusa a concepção tradicional de saber. Seu método filosófico consistirá não em transmitir um saber, o que exigiria *responder* às questões dos discípulos, mas, ao contrário, em *interrogar* os discípulos, pois ele mesmo não tem nada a dizer-lhes, nada a ensinar-lhes de conteúdo teórico de saber. A ironia socrática consiste em simular aprender alguma coisa de seu interlocutor, para leva-lo a descobrir que não conhece nada no domínio do que pretende ser sábio.²⁴²

A *filosofia da orientação* de Sócrates rompe com a “aparente” condição da sabedoria ao apresentar a essência do ser humano: a sua *alma*. Como governar de modo competente a cidade, sem antes governar a si mesmo? Esta inferência faz Sócrates “lavar o espírito do amontoado de noções errôneas que a preguiça aí deixa acumular, se as suas almas, assim purificadas do erro, aspiravam ainda à verdade”²⁴³. Parece possível considerar que o modo filosófico de examinar a vida possibilita um encontro com a verdade de forma autêntica. Sócrates então se apresenta como o mestre que traz à luz a genuína condição do ser humano. Supera aquilo que figura como aparência inautêntica e estabelece o que é fidedigno no que tange a *sophia* do ser humano.

A maneira como se considera a *sabedoria* nesses termos pode estabelecer um interessante diálogo com as investigações em torno das questões sobre a educação. A partir do instante em que se descortina a possibilidade de uma espécie de melhoramento da vida, quando se a descobre de forma verdadeira, tem-se o agir ético como um dos pontos de partida. Também deixa transparecer a função pedagógica da ética em relação à vida. Hadot postula a filosofia como uma “prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma

²⁴¹ Bonnard, 1968, p.334

²⁴² Hadot, 2014, p.53

²⁴³ Bonnard, 1968, p.335

transformação de si”²⁴⁴. Tal postulado encontra na *filosofia da orientação* de Sócrates um vultoso respaldo. Então, o que se realiza, é um exercício pessoal com o objetivo de o *sábio* aprender a se conduzir bem na vida.

Assim sendo, o artifício proposto por esta compreensão de *sabedoria*, pode apresentar a formação como a *arte da existência*. Na qual, mais uma vez, transparece a condição da filosofia de não ser apenas teórica, pois coloca o próprio indivíduo como problema de investigação. “Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão”²⁴⁵. Problemática que leva o indivíduo a ocupar-se de si mesmo, buscando estabelecer os fundamentos através dos quais vai direcionar o seu modo de vida. Também demonstra que se a reflexão filosófica assumiu essa condição, tal intento demonstra o caráter orientador que ela adquiriu enquanto mecanismo formativo.

Em favor desse modo filosófico de condução da vida, que apresenta um vínculo entre o que *se pensa* com o que *se vive*, de modo que não haja separação entre estas realidades, está Sócrates como ícone significativo dessa *sophía* que sustenta a vida prática. Neste sentido, parece oportuna a declaração presente na I Parte da “Apologia de Sócrates”, na qual se lê:

E é por isso, por obediência ao deus, que ainda continuo essa busca, investigando cidadãos e estrangeiros que suponho sábios. E quando não encontro a sabedoria esperada, lhes mostro, como servidor do deus, que não são sábios. Por causa dessa ocupação, não tenho tido tempo de atender aos deveres públicos nem às necessidades da minha família. Os serviços prestados ao deus me levaram à extrema pobreza. Entretanto, enquanto me dedico a essa atividade, muitos jovens com tempo livre, pois são filhos de famílias ricas, me acompanham por sua própria vontade e parecem sentir grande prazer em observar como examino os homens. Muitas vezes eles me imitam e tentam examinar aqueles que encontram. E acredito que encontrem muitos homens que pensam muito saber, mas que pouco ou nada sabem. Em consequência, todos os que são examinados se enfurecem com eles e também comigo, dizendo que Sócrates é um imundo que corrompe os jovens. Mas se alguém lhes pergunta o que ele faz ou o que ensina, não sabem responder. Então, para que não pareçam tolos, dizem aquelas coisas banais que geralmente se diz dos filósofos: “que ele especula sobre as coisas do céu e da terra, que não acredita nos deuses e faz argumentos frágeis parecerem fortes”.²⁴⁶

A intenção aqui não é a de incentivar uma ação individual que traga qualquer tipo de ônus para outros ou para a sociedade. O referencial formativo do pensamento

²⁴⁴ Hadot, 2016, p.115-116

²⁴⁵ Idem, 2014, p.56

²⁴⁶ Platão, 2009, p.26

socrático revela que sua atividade de *examinar* as pessoas o levou a deixar outras ações valorizadas pela sociedade daquele instante, e até mesmo, algumas das suas responsabilidades familiares em nome de um ideal de vida. Aqui se busca dar relevo para o fato de a *sabedoria*, enquanto modo de condução da vida, se encontrar no ato de examinar a própria existência, bem como na possibilidade de levar o outro para o exame da sua própria vida. Como não há uma separação entre aquilo que se pensa e aquilo que se vive, “na filosofia antiga o discurso filosófico não tem autonomia num plano teórico separado, podendo ser compreendido apenas no contexto de uma opção existencial”²⁴⁷. Como forma do filósofo justificar a sua opção por levar este estilo de vida, ocupado com a essência da sua *alma*, recorre ao seguinte argumento²⁴⁸:

Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. Se com esses discursos corrompo a mocidade, seriam nocivos esses preceitos; se alguém afirmar que digo outras coisas e não essas, mente. Por tudo isso, Atenenses, diria eu, quer atendais a Ânito, quer não, quer me dispenseis, quer não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes.

O modo de *orientação* de Sócrates o colocou em oposição à *arete* da vida política. Diferentemente da tendência da formação que se postulava na sua época, busca identificar a sabedoria em outra condição. Inicialmente como um processo de conhecer a si mesmo, de reconhecer a ignorância em relação ao verdadeiro saber. Apresentou-se como um contraponto a generalização do conhecimento empreendido pelos Sofistas. Renunciou a condição de prestígio e glória advinda de uma participação política competente. Ganhar a si mesmo era a sua proposta de uso da filosofia.

2.8 O ARGUMENTO PLATÔNICO

A filosofia de Platão poderia apresentar como síntese a ideia de uma formação política do cidadão. Buscava “selecionar e formar um pequeno grupo de governantes-

²⁴⁷ Almeida Júnior, 2016, p.351

²⁴⁸ Platão, 1972, p.21

filósofos apto a tomar, para o bem do Estado, as rédeas do governo”²⁴⁹. A sua perspectiva para a *orientação* parece estar direcionada para a possibilidade da educação em vistas da cidadania. Encaminha o seu modo de conceber e praticar a filosofia para o desenvolvimento da *areté*, enquanto um aspecto da vida do indivíduo que se desenvolve aliado a ação de participar ativamente na vida da comunidade. Constitui-se como uma forma de “reconstrução” do ser humano, na condição de artífice político.

Compreende-se que Platão “não quer somente formar hábeis políticos, mas homens... novos homens”²⁵⁰. O filósofo demonstra contribuir para a formação do espírito humano. De tal forma intenta esta disposição, que a sua investigação em torno da temática da política não está restrita na formulação somente de uma consistente teoria política. Antes, é, contudo, uma forma de ação concreta na vida da *polis*, quem tem como ponto de partida o desenvolvimento de um saber verdadeiro, construído racionalmente. Neste ponto, Platão denuncia a ação dos Sofistas, como uma *orientação* aparente e evasiva. Esta apenas possibilita o prestígio e as honrarias provenientes do destaque político. De forma diferente, a sua opção filosófica, imprime “um ideal de sabedoria (*σοφία*), mais que de eficiência prática”²⁵¹.

Segundo a interpretação da obra platônica realizada pelo já mencionado Pierre Hadot, o filósofo “crê na possibilidade de mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes na cidade”²⁵². No entanto, na medida em que busca posicionar a *sabedoria* como a matriz da atuação política do cidadão, Platão apresenta uma genuína compreensão do saber. De modo que se o posicionamento dos Sofistas é refratário de uma atuação inautêntica, aparente, e identificada com a *opinião* (*δόξα*), sua proposta funda-se em uma ciência que aspira a verdade. Marrou sinaliza para o fato de que:

A obra pedagógica de Platão ultrapassou de muito em importância histórica, o papel propriamente político que ele lhe havia designado. Opondo-se ao pragmatismo dos Sofistas, demasiado apegados à eficácia imediata, Platão edifica todo o seu sistema educacional sobre a noção fundamental da verdade, sobre a conquista da verdade pela ciência racional. ²⁵³

²⁴⁹ Marrou, 1975, p.128

²⁵⁰ Hadot, 2014, p.94

²⁵¹ Marrou, 1975, p.105

²⁵² Hadot, 2014, p.93

²⁵³ Marrou, 1975, p.110

A proposta de Platão indica que o legítimo homem da cidade, estes dirigentes, o governante ideal que deseja talhar, se apresenta de forma distinta das demais facetas possíveis a este indivíduo. Sobretudo ao perfil forjado pela proposição encampada pelos Sofistas. Por sua vez, esta qualificação pretendida por Platão, firma-se na categoria de “ciência verdadeira” (ἐπιστήμη). Deste modo a episteme platônica está identificada com a verdade refletida, científica. Além dos mais, se coloca em uma dimensão diametralmente oposta a que se encontra a *opinião* infundada ou irrefletida, segundo o filósofo, presente na sofística.

O centro identificador da operação platônica da filosofia parece estar na maneira como o indivíduo estabelece vínculos com a cidade. A *orientação* proveniente da filosofia de Platão busca retratar o modo, ou melhor, a intencionalidade, da ação política. Quem sabe em razão destas circunstâncias, propõe a força libertadora²⁵⁴ da alma humana existente no conhecimento da verdade. Em que pese ser esta o elemento de sustentação do seu pensamento, a razão de ser da sua filosofia, busca desenvolver a verdade racional como uma maneira de formar a alma humana e orientá-la para a participação política. Jaeger ajuíza que:

Para Platão, ao contrário dos grandes filósofos da natureza da época pré-socrática, não é o desejo de resolver o enigma do universo como tal que justifica todos os seus esforços pelo conhecimento da verdade, mas sim a necessidade do conhecimento para a conservação e estruturação da vida. Platão aspira a realizar a verdadeira comunidade, como o espaço dentro do qual se deve consumir a suprema virtude do homem.²⁵⁵

A *orientação* endereçada pela filosofia de Platão concebe a vida política a partir de um autêntico cultivo da verdade enquanto virtude a ser desenvolvida no ser humano; como uma espécie de consequência dessa condição de um “saber dos valores”²⁵⁶. Conhecer a *verdade* implica, então, no pensamento platônico, em desenvolver o desejo pelo bem comum, dando ênfase as “virtudes civis da vida

²⁵⁴ É possível considerar a efetivação da liberdade da alma humana realizada através do conhecimento da verdade, ao deparar-se com a imagem criada por Platão na *Alegoria da Caverna*. Esta narrativa que se encontra no Livro VII de *A República*, (a partir de 514 a), faz referência à superação do “conhecimento aparente” pelo “conhecimento racional”. Este último identificado como *verdadeiro*. O filósofo que se liberta das amarras, que consegue “ver para além das sombras”, após se acostumar com a verdade, procura conduzir também os seus companheiros neste direcionamento. A respeito deste processo de libertação realizado pela contemplação da verdade, Hadot (2014, p.106), apresenta a tese de que “é necessário que o filósofo se purifique, isto é, que se esforce para concentrar e unir a alma, para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo”.

²⁵⁵ Jaeger, 2001, p.590

²⁵⁶ Hadot, 2014, p.116

política”²⁵⁷. Em se tratando deste cultivo das virtudes, se faz necessária a observação das palavras do Filósofo quando este afirma que:

No limite extremo da região do cognoscível está a ideia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública quanto no particular.
258

Platão entende que o conhecimento do *bem* é uma espécie de pré-requisito para a autêntica vida política, pois nele está a fonte da *verdade*. Da “verdade racional”, que coloca este indivíduo da cidade em uma condição de realizador de uma ação ética. Pois, orientado pelo bem, não consegue percorrer outro caminho a não ser aquele que permite um “diálogo ético”²⁵⁹, onde não há espaço para reverberar interesses pessoais, concernentes a discursos desprovidos de conteúdos impregnados pela *verdade*, e que se fundamentem na opinião.

Este conhecimento verdadeiro também parece capaz de estabelecer a qualificação para aquele que não possui a condição de liderança política para a cidade, mas que é detentor somente da sua casa para reger. E com este mesmo indicativo, o critério de possuir a verdade, irá estabelecer a condição do autêntico orador, que está em oposição aos tribunais formados pelos Sofistas. O verdadeiro filósofo também está no interior desse invólucro, como aquele que anseia pela verdade e também em possuir a verdadeira ciência²⁶⁰.

Ao apostar em um método dialógico, Platão coloca os seus discípulos em movimento na busca da *verdade*. O *saber verdadeiro* não é uma realidade acabada a qual o filósofo se apropria de forma passiva. Antes disso, Platão o apresenta como uma conquista que se dá com muito esforço, superando a tranquilidade da opinião aparente. O ser humano enquanto o que possui a virtude de conhecer o sumo bem, não tem na preocupação cosmológica o motivo fundante da sua investigação a respeito da *verdade*. Sua busca se identifica com a conquista de si mesmo, em vistas de arquitetar a própria existência.

²⁵⁷ Marrou, 1975, p.109

²⁵⁸ *A República*, VII, 517 c.

²⁵⁹ Hadot, 2014, p.102

²⁶⁰ Marrou, 1975, p.110-111

O *conhecimento racional*, fruto da *verdade* que dá sentido genuíno a vida humana, em âmbito pessoal e comunitário, é o escopo da *orientação*. No modo como Platão a propôs, a filosofia e a ciência cumprem o papel de “forças formadoras de homens”²⁶¹. São elas que oportunizarão a realização da vida humana. A partir do instante em que a política se apresenta como uma necessidade premente, a atividade de governança da *polis* postula pelo bom uso da *palavra*, apresentada de forma lógica nos discursos. Hadot apresenta o seguinte argumento:

A formação para a dialética era absolutamente necessária, na medida em que os discípulos de Platão eram destinados a desempenhar seu papel na cidade. Em uma civilização que tinha por centro o discurso político, era preciso formar para um perfeito domínio da palavra e do raciocínio. Aos olhos de Platão, ela era, em contrapartida perigosa, pois arriscava-se a fazer que os jovens acreditassem que se poderia defender ou atacar qualquer posição. A dialética platônica não é um exercício puramente lógico... não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *lógos*.²⁶²

No método de *orientação* para a participação do cidadão na vida política, proposto pela filosofia de Platão, não se encontra a oposição por si mesma. A controvérsia de ideias e posicionamentos funda-se em um legítimo esforço por tornar concretizada a vida humana. Esta condição *dialética* presente na variedade dos discursos se constitui como o modo em que se vive a política. O debate de ideias controversas que encontra a sua razão de ser no genuíno bem da *pólis*, se dá através de um exercício ético da palavra. E por assim se caracterizar, uma *filosofia da orientação* em Platão, se faz através de um saber que está identificado com *valores*.

2.9 TERAPIA ATRAVÉS DO CULTIVO DA INTERIORIDADE

A presença dos macedônicos realizou importantes modificações no cenário cultural, político e filosófico no mundo grego. As conquistas deste tempo darão vistas a um novo procedimento em relação à segura *orientação* oriunda da filosofia e do processo formativo dela decorrente, a partir do século IV antes da era cristã. Longe de simplificar os acontecimentos deste período histórico através de uma aligeirada

²⁶¹ Jaeger, 2001, p.591

²⁶² Hadot, 2014, p.99

referência ao binômio *democracia/monarquia*, parece possível, no entanto, pensar a possibilidade da condição de abandono da exclusividade do desenvolvimento da *areté* política como referência para a *orientação*; possibilitando o cultivo de uma interioridade.

Quando se considera o fortalecimento de uma nova cultura, assim nomeada como helenística, se evidencia a formação de um novo *espírito*. Este tempo faz com que exista uma espécie de simbiose entre a cultura grega forjada ao longo da história, com os aspectos culturais de cada região conquistada pelos romanos. Esse helenismo se fez presente por todo o território pertencente ao Império Romano. Rocha entende que:

Na civilização helenística, o que mais traumatizou a mentalidade da Hélade foi certamente o progressivo desaparecimento do papel e da importante função que tinha a Πολις no cenário político do mundo helênico. As cidades-estados independentes – que, desde o século de Péricles, proporcionaram, pela primeira vez, na história da Humanidade, a experiência ímpar da democracia – foram submetidas ao ambicioso projeto de uma monarquia universal, que começou a ser realizado por Felipe, rei da Macedônia, e se fortaleceu com as conquistas do seu filho Alexandre Magno.²⁶³

O fato é que no instante em que acontece a mudança de *cidadão* para *súdito*, encontram-se novos sentidos para se pensar a *orientação* da formação. Este indivíduo que no período clássico estava identificado como alguém que de maneira séria vinculava-se com a *polis*, possuidor, então, de uma identidade cosmopolita, vê a sua condição de vida sendo alterada, com a presença da estrutura com tendência universalização. Esta como uma das características do Império de Alexandre Magno. Desta forma o homem grego parece viver uma espécie de crise de identidade, pois estará “desamparado perante a pólis e consigo mesmo”²⁶⁴. A fonte espiritual do cidadão estava no seu vínculo com a comunidade. Essencialmente, este era o homem da cidade, que encontrava a sua realização no fazer político. Qualquer modificação nesta ordem já estabelecida exigiria uma reconfiguração. Na busca por novamente encontrar segurança através de um processo de *orientação*, diante de novos valores

²⁶³ Rocha, 2000, p.100

²⁶⁴ Spinelli, 2000, p.94

que são apresentados, surge a necessidade de “mudar toda sua maneira de pensar e de ser”²⁶⁵.

O declínio do modo de vida dos gregos representado pelo ideal de vida na *pólis* deixa transparecer uma espécie de desamparo. A liberdade advinda das leis locais, o prestígio das artes, da política e a típica racionalidade grega não detêm mais uma supremacia absoluta. Com a desorientação promovida pelas mudanças na identidade grega não há mais o “status cívico externo para gerenciar”²⁶⁶. E com isto, surge outra possibilidade de operação com a filosofia²⁶⁷, uma nova compreensão de *sophia*, fundamentada em uma perspectiva de intimidade e do cultivo pessoal.

Resta ao homem grego buscar opções para poder se encontrar novamente. A sua segurança que foi ameaçada exige uma diversa forma de vida em relação àquela até então inquestionada, no que diz respeito ao seu valor. Dentre as diversas formas de existência que surgiram com o helenismo, destacar-se-á a título de exemplo, o *epicurismo* e o *estoicismo*. Não significa que estas são as mais acertadas ou possuidoras de um maior destaque. A opção por ambas se restringe a possibilidade de exemplificação dos estilos de vida, a partir da filosofia, inaugurados com a presença dos macedônicos.

2.10 VIVER O “QUE AINDA SE É”: O PROCESSO TERAPÊUTICO DE EPICURO

A proposta de Epicuro²⁶⁸ (342-271) se instaura diante do quadro pela busca por uma *orientação* praticada a partir da ruína da estrutura da *pólis*. Como sinalizado

²⁶⁵ Hadot, 2014, p.155

²⁶⁶ Spinelli, 2000, p.94

²⁶⁷ Segundo P. Hadot o filósofo ao deparar-se com a impossibilidade de oferecer uma resposta para os problemas públicos, os da ordem da exterioridade, este não abandona o filosofar. O que de fato intenta e realiza é praticar a filosofia com outra intenção. Isto se dá pela condição do filósofo que não consegue se livrar da filosofia. A opção pela vida filosófica é em certa medida um imperativo que o leva a filosofar sempre, independente do que lhe acontece.

²⁶⁸ Funda em Atenas uma escola filosófica no ano de 306. Possivelmente este seu empreendimento tenha durado até por volta do II século da era cristã. Seus dados biográficos dão conta de que descende de uma família de colonizadores atenienses que mantiveram residência em Samos. Seus pais ocupavam-se com funções bastante simples. O pai atuava como uma espécie de educador dos filhos dos colonos. Por isso não gozava do prestígio concedido aos preceptores, como por exemplo, Aristóteles em relação a Alexandre. Sua mãe uma benzedeira que circulava pelas casas dos pobres recitando fórmulas com a intenção de purificar as almas. Epicuro começa a ter contato com a filosofia por volta dos 14 anos de idade. Já na idade adulta congrega ao seu entorno uma comunidade de amigos, frequentadores do *Jardim*. Existe uma linha de investigação que se orienta pela ideia de que Epicuro não desenvolveu um sistema filosófico propriamente dito, como o fez Platão por exemplo. O

anteriormente, com o advento do Império Macedônico, a Grécia como um todo viveu um processo de modificação. Atenas está inserida no interior destas mudanças, não mais ostentando a sua magnitude política, religiosa e filosófica, como se pode intuir durante o período clássico. Esta situação, em dadas medidas, faz com que exista uma espécie de “morte” para os atenienses. Além daquelas de fato acontecidas durante os conflitos e guerras, existiu uma “morte simbólica” dada à nova condição imposta: o fim da democracia e junto dela, a do cidadão. Diante da impossibilidade imposta pela “morte”, Epicuro “tomou para si o propósito de vivenciar intensamente *o que ainda é (a vida)*”²⁶⁹.

A proposta filosófica desenvolvida por Epicuro como uma forma de *orientação* é uma maneira de responder aos apelos concernentes à nova realidade estabelecida com a presença dos macedônicos. Configura-se como uma prática filosófica que oportuniza uma sabedoria de enfrentamento do mundo externo a partir do cultivo da interioridade. Sua concepção filosófica se apresenta como “uma filosofia vivida, um exercício de transformação do modo de vida”²⁷⁰. Com Epicuro surge uma proposta de ser diferente. De continuar seguro pela *orientação* da filosofia, ao fazer do filosofar uma condição de escolha por um modo, ou estilo, de vida; que oportuniza o governo de si. A *sabedoria* passa a demarcar possíveis escolhas existenciais, que por sua vez tornar-se-ão subsídios para a superação da miséria na qual foi afundado o homem grego, neste instante da sua história.

Epicuro destoa a sua *filosofia da orientação* em relação à busca por uma verdade racional derivada da ciência. A sua prioridade está em extrair da experiência vivencial um modo de imperturbabilidade na condução da existência. Sua proposta antepõe a *vida* em relação à *ciência*, de modo que o *experimental* adquira um status de prioridade em relação ao *pensado*. Deste modo parece que não há em Epicuro um *sistema* filosófico, genuinamente considerado, seguindo aos moldes modernos. Longe de formar uma elite pensante como pretendido em outros momentos da história dos gregos, buscou uma forma de livrar o ser humano daquilo que lhe tirava a tranquilidade. M. Spinelli adverte que “Epicuro não se ocupava primordialmente em fazer ciência e sim em ativar em seus discípulos uma *atitude* de serenidade e de não

que faz é fomentar uma maneira de aplicar a filosofia no dia-a-dia, e com esta praticidade possibilitar um enfrentamento desta condição que se apresenta para os atenienses.

²⁶⁹ Spinelli, 2000, p.22

²⁷⁰ Hadot, 2014, p.169

afetação perante a ciência. A vida, para ele, antes de ser pensada, tinha de ser vivida”²⁷¹.

Por certo que a intenção de Epicuro não se configura como uma forma de negação da racionalidade. O que o filósofo parece intuir é que a através da *orientação* possível através do exercício filosófico, o ser humano seja capaz de enfrentar os seus temores, livrar-se dos seus medos e atingir um estado de tranquilidade. Assim, Epicuro estabelece uma *orientação* atitudinal na condução do existir, a partir da prática filosófica. “O exercício da sabedoria, é destinado a realizar plenamente a opção existencial”²⁷², afirma Hadot ao considerar o a *orientação* filosófica de Epicuro. A sabedoria proveniente da atitude filosófica epicurista destina-se a uma condição de melhoramento da vida humana. Parece visar uma qualificação para a experiência concreta da vida. Ao considerar esta possibilidade Spinelli vislumbra essa condição sempre no sentido de elevar as condições concretas de vida. Então, propõe que:

O que Epicuro efetivamente promoveu foi, digamos, uma filosofia prática no sentido de fomentar certa transformação qualitativa no *status quo* das relações humanas: um empenho no sentido de orientar a filosofia em vista de uma *ciência* humana útil (por ele mesmo denominada *pragmatéia*), capaz de uma real qualificação do humano diante a ação: na vida individual, do universo das relações consigo mesmo, das necessidades e das aspirações pessoais.²⁷³

O modo epicurista de propor a orientação através da filosofia fundamenta-se também no *trabalho de si mesmo*. De certa forma figura-se como um convite para que o indivíduo se volte para o seu próprio eu. Este chamamento para a interioridade revela, também, um trabalho que somente o próprio indivíduo poder realizar sobre si mesmo. Tarefa que não pode ser delegada, a volta para a interioridade, se apresenta como uma orientação que se desenvolve através da prática de uma *autodidaxia*²⁷⁴. Este empenho do eu em relação a si mesmo se apresenta, a partir do indicativo de

²⁷¹ Spinelli, 2000, p.33

²⁷² Hadot, 2014, p.156

²⁷³ Spinelli, 2000, p.34

²⁷⁴ Essa prática evidencia o caminho possível para o homem grego realizar um processo de civilização que agora já não pode realizar-se com o auxílio da obediência em relação à lei. Isto é, como uma ação exterior ao ser humano, mas que o afeta de forma decisiva. Agora, o processo civilizatório, é uma *orientação* que se realiza a partir de um processo endógeno. Este novo constructo social proveniente da condição de súdito frente ao Império, postula ao homem grego uma busca, em si mesmo, pelos elementos que o formam e orientam. O conceito de *autodidaxia* remete-se a ideia de o ser humano encontra em si mesmo o equilíbrio necessário para que possa viver de uma boa maneira. Ainda cumpre também, em ser a rota necessária para que se possa fazer dessa estabilidade uma situação definitiva, ou ao menos duradoura, no modo de condução da existência.

Spinelli, com o significado de “*autonomia* e o de *amor de si*”²⁷⁵. Essa espécie de “bastar-se a si mesmo” faz referência ao caminho de *orientação* que o filósofo faz em relação ao seu próprio eu. Não como um fato egoísta, mas, sim, como uma maneira de formar a própria sabedoria.

A proposta de Epicuro enquanto orientação que se estrutura como uma *autodidaxia*, desvela uma espécie de ética do indivíduo para consigo mesmo. Ao trilhar a senda da edificação pessoal, o filósofo responsável por si mesmo, aprende a ser ele mesmo, a partir de um senhorio da própria interioridade. Praticar a filosofia aos moldes epicuristas é, então, uma forma de transformação pessoal²⁷⁶.

O trabalho sobre si mesmo sugere uma forma de purificação em relação aos desejos. O prazer momentâneo por se caracterizar como instante fugaz torna-se gerador de dor e sofrimento. Desta maneira, propõe Epicuro, é preciso controlar os desejos promovendo um estado permanente de prazer, ao mesmo tempo, que o afasta da dor. Isto se realiza através do exercício da meditação, como um modo de “disciplinar o desejo”²⁷⁷. Assim sendo, ao parametrizar os estímulos provenientes dos desejos desequilibrados, o ser humano torna-se capaz de adquirir uma tranquilidade, a *ataraxia*. Isto é, alcançar uma condição de imperturbabilidade da alma. A sabedoria filosófica oportuniza uma *orientação* para o prazer duradouro, para uma vida serena, que ao se constituir nesses moldes, é uma vida feliz.

A condução para uma vida prática, através da *orientação* filosófica, também é uma forma terapêutica de se utilizar a sabedoria. A cura da alma advém desta sabedoria prática, que forma o ser humano a partir da sua própria natureza interior. A chave para uma vida feliz está no próprio eu. As impossibilidades de se acessar a vida virtuosa através dos elementos exteriores ao ser humano fizeram de Epicuro, e da sua proposta de escolha de vida, uma forma de redirecionar a prática filosófica para a interioridade humana, tirando da política o destino teleológico da formação, até então estabelecido. A segurança passa estar no trabalho interior e não mais na participação cidadã na vida socialmente organizada.

²⁷⁵ Spinelli, 2000, p.81

²⁷⁶ Ibidem, p.83-89

²⁷⁷ Hadot, 2014, p.183

2.11 O VALOR CURATIVO DA ESCOLHA: OS ESTOICOS

O Estoicismo surge a partir dos direcionamentos estabelecidos por Zenão²⁷⁸ no final do século IV antes da era cristã. Ao percorrer a história da filosofia parece possível a percepção de que a escola estoica não gozou de uma unanimidade ao longo do tempo. Em diferentes momentos são percebidos elementos de variação em relação a determinados pontos da maneira estoica de conduzir a vida. No entanto, uma opção fundamental se apresenta como permanente. Ela se apresenta na perspectiva de que “a felicidade não consiste no prazer ou no interesse individual, mas na exigência do bem, ditada pela razão”²⁷⁹.

Parece não ser possível que os Estoicos tenham identificado uma distinção entre “filósofos profissionais” e “pessoas comuns”. A intenção fundamental da sua prática filosófica apresenta-se como uma forma de *orientação* para uma vida moralmente consciente. Tal objetivo, não está disponível apenas a uma classe privilegiada ou detentora de virtudes particulares. Isso não torna dispensável o exercício necessário para a condição de um “treinamento moral”. De sorte que a excelência moral não é um privilégio destinado a alguns, nem mesmo uma condição fortuita da sorte. Antes disso, é oriunda de um esforço cotidiano na busca da perfeição pessoal.

A consideração em torno da ideia de “uma vida feliz” passa pela condição da conquista da excelência moral. Em certa medida, esta última, alicerça a primeira²⁸⁰. “Viver bem” é uma possibilidade real que se desenvolve a partir do domínio dos desejos, de cumprir com as obrigações e da habilidade de refletir com clareza a respeito de si mesmo, e da sua relação com os demais membros da comunidade.

²⁷⁸ Zenão de Cítio, a partir do início do III século antes da era cristã, passou a ministrar aulas de filosofia. Após a sua morte, sua escola teve continuidade através de seus sucessores até por volta do século I antes da era cristã. Possivelmente, durante o reinado de Marco Aurélio, o estoicismo tenha vivido seu apogeu. A escola conta com nomes como: Cleanto, Crisipo, Zenão de Tarso, Diógenes de Selêucia, Antipater de Tarso, Penécio de Rodes, Sêneca, Epicteto, entre outros. Neste estudo não há a pretensão de exaurir a reflexão em torno da filosofia estoica, nem mesmo desenvolver o resgate da sua história através dos seus diversos representantes. A intenção identifica-se com a possibilidade de perceber a filosofia estoica como um aporte seguro de condução da existência.

²⁷⁹ Hadot, 2014, p.188

²⁸⁰ Sharon Lebbel, ao comentar a filosofia de Epicteto, considera que há uma identificação entre “vida feliz” e “vida virtuosa”, em termos estoicos. Tanto que para Epicteto, o mestre de Marco Aurélio, aquele que posteriormente se tornou imperador romano, a filosofia tinha a sua razão de ser no ato de ajudar pessoas comuns a lidarem com as agruras da existência, de modo positivo.

Enquanto partícipe de uma natureza ordenada, o ser humano precisa desenvolver a compreensão do seu lugar dentro deste ordenamento. Parece que seu compromisso não é apenas lidar com a sua natureza individual, mas, também, compreender o todo natural no qual está inserido. A condição naturalista defendida pelo estoicismo oportuniza uma *orientação* onde se considera que “o fim do homem é, pois, não apenas realizar sua natureza, mas também encontrar o seu justo lugar na Natureza”.²⁸¹

A perspectiva Estoica conduz para a possibilidade de se intuir a condição do ser humano frente ao seu destino²⁸². De maneira profunda o ser humano está mergulhado na inexorável condição trágica do seu destino. Segundo a compreensão estoica condições de boa saúde, beleza, força, riqueza, sofrimento, nada disso está disponível para o controle humano. Tudo isso perpassa o ser humano de forma accidental. Isto é, não é uma deliberação do próprio indivíduo, que as possibilita. Nem mesmo o gozo do prazer e o distanciamento do sofrimento são possibilidades controláveis ao ser humano. De modo que é preciso desenvolver a percepção de que algumas coisas podem ser controladas, outras não. As palavras abaixo dão conta de que:

A felicidade e a liberdade começam com a clara compreensão de um princípio: algumas coisas estão sob nosso controle e outras não. Só depois de aceitar essa regra fundamental e aprender a distinguir entre o que podemos e o que não podemos controlar é que a tranquilidade interior e a eficácia exterior tornam-se possíveis. Sob nosso controle estão as nossas opiniões, aspirações, nossos desejos e as coisas que nos causam repulsa ou nos desagradam. Essas áreas são justificadamente da nossa conta porque estão sujeitas à nossa influência direta. Temos sempre a possibilidade de escolha quando se trata do conteúdo e da natureza de nossa vida interior. Fora de nosso controle, entretanto, estão coisas como o tipo de corpo que temos, se nascemos ricos ou se tiramos a sorte grande e enriquecemos de repente, a maneira como somos vistos pelos outros ou qual é a nossa posição na sociedade. Devemos lembrar sempre que estas coisas são externas e, portanto, não dependem de nós. Tentar controlar ou mudar o que não podemos só resulta em aflição e angústia.²⁸³

²⁸¹ Gourinat, J.-B.; Barnes, J., 2013, p.124

²⁸² “Aparentemente não somos livres para nada”. (Hadot, 2014, p.188)

²⁸³ Epicteto, 2018, p.21

A filosofia estoica coloca o ser humano em uma condição de submissão ao seu destino. Este parece entregue à sorte, nada podendo interferir em relação àquilo que lhe afeta interiormente. Ao ser humano não é facultada a defesa em relação àquilo que lhe atinge. Entregue às acidentais condições do destino, tudo o que está na vida humana, escapa ao seu controle. E a infelicidade humana, segundo o estoicismo, está na busca em querer controlar aquilo que foge ao seu domínio. No entanto, apesar desta situação, resta ao ser humano, uma possibilidade que nada nem ninguém podem aviltar lhe. A saber, “a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão”²⁸⁴.

A *orientação* vinculada à filosofia estoica remete a uma ética que procura realizar o *bem*. Não de uma forma particular, individual ou coletiva. Mas em realizar o *bem* que está presente na natureza da qual o humano é parte integrante. Este *sumo bem*, assim o é, por ser natural completo e perfeito pela intrínseca natureza do mundo. Deste modo, a razão humana é capaz de orientar-se por esta noção de *bem*, também intrínseco em si mesmo. Condição esta que pode se fazer presente na compreensão do autor quando afirma: “os estoicos chamam razão perfeitamente coerente não apenas de ‘reta razão’ (ὀρθὸς λόγος), mas também de ‘lei’ (νόμος), porque ela ordena o que deve ser feito e proíbe o que não deve ser feito”²⁸⁵.

A *orientação* proveniente da filosofia estoica tem no ato de escolher o seu baluarte. É a sua condição de elevação em relação à existência. Escolher torna o ser humano competente em relação ao equilíbrio necessário para viver feliz. Figura-se como um modo de edificação pessoal. “De coerência consigo mesmo”²⁸⁶. Isto em razão de não buscar o controle do que lhe é incontrolável²⁸⁷. A escolha “permite ao sábio bem realizar todos os seus atos”²⁸⁸. A natureza é soberana e cabe ao ser humano escolher bem, através do uso racional da sabedoria, para compreender o seu lugar dentro desse todo natural, não buscando alterar os ditames da natureza. Desejar tal intento será apenas causa de angústia e frustração. Ou seja, perturbação e infelicidade. Neste contexto, se entende que:

²⁸⁴ Hadot, 2014, p.188

²⁸⁵ Gourinat, J.-B.; Barnes, J., 2013, p.124

²⁸⁶ Hadot, 2014, p.189

²⁸⁷ “Não tente fazer suas próprias regras. Comporte-se, em todas as questões, grandes e públicas, pequenas e domésticas, de acordo com as leis da natureza”. (Epicteto, 2018, p.229.)

²⁸⁸ Gourinat, J.-B.; Barnes, J., 2013, p.127

Fazer uso corretamente de todas as situações, adaptando-se serenamente ao inevitável, explorando inteligentemente todas as oportunidades e mantendo a coerência ao longo da vida, como um comediante ou um dançarino capaz de interpretar todos os papéis que lhe são propostos sem jamais trair seu personagem ou perder seu estilo próprio. Se negligenciarmos esta concepção da virtude como competência universal e todo-poderosa, dificilmente poderemos compreender a tese segundo a qual a virtude é autossuficiente (αὐτάρκης) para a felicidade, quer dizer ela torna feliz aquele ou aquela que a possui. Mais ainda, sua felicidade é plena e completa, quaisquer que sejam sua situação física, social ou econômica e a duração da sua vida virtuosa²⁸⁹.

A *orientação* oriunda da filosofia estoica preserva a capacidade humana de escolher fazer o *bem* independente de qualquer circunstância. A vontade pessoal não necessariamente é afetada por algum tipo de incidente. Os acontecimentos da natureza se impõem como um imperativo. O direcionamento desta ordem natural sempre escapa a qualquer tentativa de controle por parte do ser humano. Compreender a si mesmo como algo além dos incidentes que o cercam é uma conquista de quem utiliza a verdadeira sabedoria. “Viver de acordo com a razão será viver de acordo com a natureza, de acordo com a Lei universal, que move do interior a revolução do mundo”²⁹⁰.

A razão segue o ordenamento da natureza justamente por ser racional. Como parte da natureza, não pode agir de modo diverso. Deste modo, a racionalidade, exige do homem a ação sábia, natural e correta, a partir da escolha pelo *sumo bem*. Ou ainda, por ser racional, o ser humano somente pode seguir a *orientação* virtuosa de escolher fazer o *bem*. Nela, na escolha orientada pela razão, encontra-se a sua segurança.

2.12 A TERAPÊUTICA ATRAVÉS DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

“Es más importante no cometer injusticia o falta moral que morir injustamente”²⁹¹. (É mais importante não cometer injustiça ou falta moral que morrer

²⁸⁹ Gourinat, J.-B.; Barnes, J., 2013, p.127-128

²⁹⁰ Hadot, 2014, p.191

²⁹¹ Genis, 2015, p.39

injustamente). Esta afirmação remete à importância do significado dos conceitos de *cuidado e inquietude de si* para a Filosofia Grega da Antiguidade. Estas são categorias basilares para a leitura feita por Pierre Hadot da proposta grega presente na Filosofia Antiga. Isto parece dar-se tendo como referência a atitude filosófica propriamente dita. Mesmo em razão do fato de que para os gregos antigos a filosofia foi sempre um “modo de vida”, orientado por uma forma de pensar. Um estilo de existir que possui uma *estética*, pois busca harmonizar aquilo que se vive com aquilo que se pensa.

Nesta maneira de compreender a filosofia, com efeito, está implicada a ideia de uma sabedoria prática. Em não existindo oposição entre o que se pensa e o que se vive, definitivamente, está se falando de uma *orientação filosófica* para a existência. Assim, o postulado de um *melhoramento do sujeito*, é conseqüência dessa compreensão²⁹². A filosofia sustenta a vida por conferir-lhe o ânimo necessário. E, ao sustentar a vida, a *orientação* filosófica, coloca o sujeito em ocupação consigo mesmo, conforme lembra Hadot:

A vida filosófica não pode passar sem o discurso filosófico, com a condição de que esse discurso seja inspirado e animado por ela. Ele é parte integrante dessa vida. Pode-se considerar a relação entre vida filosófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e, por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma de diálogo com outrem ou consigo mesmo.²⁹³

Viver filosoficamente parece ser um imperativo no que se diz respeito a esta formação para a *virtude*. Nesta vertente filosófica parece existir a possibilidade de se argumentar em favor de uma filosofia da atitude. O filósofo que orienta a sua vida por um discurso, também realiza uma opção existencial: viver filosoficamente. E tal

²⁹² Bortolini; Nunes: 2018, p.35. Trabalham a ideia de que de uma forma geral a motivação grega para a formação sempre esteve inserida no contexto de “uma formação integral do homem virtuoso, ético e livre”.

²⁹³ Hadot, 2014, p.252-253

atitude, na leitura hadoteana, não isola o indivíduo em seus pensamentos. Não o distancia do mundo. “Na filosofia antiga o discurso filosófico não tem autonomia num plano teórico separado, podendo ser compreendido apenas no contexto de uma opção existencial”²⁹⁴. Aquele que pratica a filosofia vive uma mútua determinação entre “vida” e “pensamento”. “A filosofia rege a vida cotidiana”, afirma Hadot²⁹⁵.

Hadot parece entender que a vida na sua cotidianidade é o problema filosófico por excelência. A reflexão filosófica é, pois, um preparo para o mundo, no sentido de que oportuniza uma condição de vida que tira o indivíduo do comportamento padronizado da massa. Ao mesmo tempo, que o remete novamente para a sua realidade²⁹⁶. Por isso mesmo, esse movimento não tem um ponto final. Apresenta-se como um processo “que é capaz de transformar completamente o modo de ser”²⁹⁷. O filósofo desenvolve uma prática exprobatória em relação à existência. Como acaba por “não concordar” com o cotidiano, o filósofo causa estranhamento, ao mesmo tempo, que lhe é estranho. (o filósofo é *átomos* em relação à vida cotidiana). Pierre Hadot compreende que esta estranheza é a própria atividade filosófica que orienta para a realização de “práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu”²⁹⁸. O que ele chama de *exercícios espirituais*.

Hadot apresenta a ideia de que os filósofos gregos na antiguidade oportunizam uma técnica de exercício²⁹⁹ para a alma, através do filosofar. Neste tempo, sentencia Hadot, o dia-a-dia era uma questão filosófica premente. O cotidiano se apresentava como um desafio a ser encarado. Não era possível aos filósofos furtar-se à necessidade de pensar e agir sobre a realidade concreta. Sabedoria, então, muito mais do que “saber racional”, é bem orientar-se em relação à vida.

²⁹⁴ Almeida Junior, 2016, p.352

²⁹⁵ Hadot, 2016, p.129

²⁹⁶ Pierre Hadot desenvolve em seus escritos a noção de *atopia*. Aquele que vive a vida filosófica cultiva uma condição de estranheza em relação ao mundo. O pensamento comum de todos não é o lugar do filósofo. Ele é *estranho* para com aquilo que é comum a todos. O uso da filosofia como um modo de vida parece oportunizar àquele que por ela é orientado uma designação própria do cotidiano. Está nele, mas o examina de modo diverso de todos os outros.

²⁹⁷ Almeida Junior, 2017, p.145.

²⁹⁸ Hadot, 2014, p.259

²⁹⁹ Pierre Hadot apresenta a categoria *askesis* ao se referir ao exercício que está inerente a vivência da vida de modo filosófico. Segundo o autor francês este modo de exercitar a filosofia acarreta a “busca pela sabedoria e a transformação integral da personalidade” (Hadot, 2016, p.151.). A prática da filosofia transforma completamente a maneira como o sujeito se orienta no mundo, a ponto de não mais combinar com o mesmo. Neste direcionamento, Sócrates se apresenta como ícone desta concepção filosófica. Não através da forma em que viveu, com disposição em sempre examinar a vida tendo o *Bios* como problema, mas também pela maneira que encarou a morte.

A perspectiva dos exercícios salientada por Hadot destaca a relação do eu consigo mesmo por meio de um processo de concentração, que conduz o sujeito através de um itinerário de purificação. Ao desenvolver a consciência de si, o *eu* adquire força para libertar-se dos seus apetites e inclinações. Este processo de “ascese” afasta qualquer tipo de confusão possível entre o verdadeiro eu, e os seus desejos. Assim, estes exercícios ascéticos, tornam o eu totalmente independente em relação às inclinações instintivas. De certo modo é uma trajetória onde é possível encontrar-se com aquilo que é essencial, na mesma medida, em que há um afastamento do que é superficial. O *exercício espiritual* realizado através da filosofia torna o ser humano indiferente para com aquilo que não lhe interessa. Na maior parte das vezes diz respeito “ao movimento pelo qual o eu se concentra em si mesmo, descobrindo que não é o que acreditava ser, que não se confunde com os objetos aos quais se prendia”³⁰⁰.

Encontrar-se com a verdade de si mesmo é uma prática que se adquire através da vida através da filosofia. É uma prática que se desenvolve na medida em que o *eu* age sobre o seu tempo presente. Atento em relação a si ocupa-se com o “agora” enquanto aquilo que lhe resta. Isto é, passado e futuro, são categorias com as quais o *eu* não consegue uma determinação. Situação oposta a isto é o tempo presente. Este lugar (*topos*) o filósofo pode interferir, mesmo que através de um estranhamento. Mas, justamente, com o estranhamento é que o eu pode plenificar a sua existência. Isto se dá pelo fato de que, na visão de Pierre Hadot, a escolha por um modo de vida nunca é uma decisão exclusivamente teórica. “A reflexão teórica segue determinado sentido graças a uma orientação fundamental da vida interior, e essa tendência da vida interior se define e toma forma graças à reflexão teórica”³⁰¹. O que o autor parece sugerir é que a opção por uma teoria de *orientação* da vida acontece já tendo um estilo de vida como inclinação. No entanto, esta forma de viver, só se desenvolve e se fortalece sustentada por um princípio de reflexão teórica.

Hadot recupera em sua leitura da filosofia grega antiga uma *orientação* que está assentada no conceito de *vivência*³⁰². A existência em sua concretude, por si

³⁰⁰ Hadot, 2014, 274

³⁰¹ Hadot, 2016, 134

³⁰² Almeida, 2011, p.105. Apresenta o parecer de que o centro da análise proposta por Hadot em relação à Filosofia Antiga se encontra no confronto entre “discurso” e “prática”, entre “pensamento” e “vida”, entre “experiência” e “ideia”. Considera que pela natureza destes binômios, os mesmos são inseparáveis. A filosofia, pois, então, enquanto exercício é um aprendizado que não cessa jamais.

mesma, já aparece como um argumento filosófico. A vida é uma alegação em favor da filosofia como um modo de vida, pois na imbricação do pensamento com a vivência surge como possibilidade a plenitude da vida humana.

Da mesma maneira, a vida seria uma justificativa para a existência de filósofos nos dias atuais. O contributo dos desejosos pelo conhecimento, dos amantes do saber, está na oportunidade diferente (estranha) que estes possibilitam para a vida. Afirma o filósofo que:

Ao reconhecer, como proponho, a vida filosófica como um dos dois polos da filosofia, haveria de novo um lugar em nosso mundo contemporâneo para *filó-sofos*, no sentido etimológico da palavra, isto é, buscadores de sabedoria, que decerto não renovariam o discurso filosófico, mas buscariam, não a felicidade – parece que isso saiu de moda -, mas uma vida mais consciente, mais racional, mais aberta para os outros e para a imensidão do mundo³⁰³.

Enfim, a perspectiva apresentada por Pierre Hadot, de uma *filosofia da orientação* partindo da Grécia Antiga, apresenta a filosofia como vida concreta e reflexão teórica, sem haver uma cisão entre estas duas realidades. A existência é uma tomada de consciência, que modifica integralmente o indivíduo, por meio de um exercício prático da alma. A filosofia é uma prática vivencial.

2.13 A LEITURA DE MICHEL FOUCAULT³⁰⁴

Foucault considera a própria vida como objeto de investigação ao formular o conceito de *estética da existência*, e para a ética que dele é decorrente. Ao ter a vida como questão, o filósofo propõe diferentes modos de vida, que se configuram como práticas vivencias, estabelecendo uma arte na vida. Ou seja, a formulação de escolhas que vão orientar a vida do sujeito do ponto de vista pessoal e coletivo, a partir da

³⁰³ Hadot, 2016, p.143

³⁰⁴ Este estudo não vai buscar estabelecer a formulação da categoria *estética da existência* de modo exaustivo. Tal conceito costumeiramente é compreendido como uma investigação presente no chamado “último Foucault” (1978-1984). A análise deste conceito acontece no Tomo III da sua obra: *História da Sexualidade: o Uso dos Prazeres e o Cuidado de Si*. Ao analisar o sujeito, Foucault sugere uma formatação de si mesmo, o estabelecimento de um estilo próprio. O que aqui se pretende é reforçar, ainda que brevemente, como a filosofia grega cumpre uma função de orientação na medida em que consolida uma maneira segura de conduzir a vida. Segurança esta que será questionada por Nietzsche com a ideia do niilismo, tema que será abordado mais adiante no desenvolvimento desta pesquisa.

realização de escolhas. Através desta técnica o *eu* se coloca em movimento em direção a si mesmo.

A proposta elaborada por Foucault parece intuir uma condição segundo a qual o eu orienta-se a si mesmo, ao passo que realiza esta verdadeira técnica³⁰⁵ de quem se é ou de quem se quer ser. O filósofo propõe uma ética sustentada em um auto direcionamento do eu, considerando que este movimento não se identifica como um ato de egoísmo ou individualismo. Isto se dá pelo fato de que o movimento sobre si mesmo, em um segundo instante, aponta para o outro. Esta ética empreendida por Foucault direciona a própria individualidade no sentido de elaborar a própria existência, dando forma própria ao seu viver. Tal movimento, na perspectiva foucaultiana, não obstaculiza a relação com o outro. Ao contrário, ao cuidar primeiramente de si, o *eu* adquire condições para voltar-se para o outro de modo mais efetivo.

Este movimento ético está fundado, então, na ideia de “cuidado de si”³⁰⁶. E por assim se constituir, sinaliza para uma verdadeira “arte da existência”. Isto é, uma técnica reflexiva que o *eu* desenvolve sobre si mesmo, buscando orientar a sua vida, ao moldar a sua maneira própria de viver. Desse estilo próprio é que surge a condição de cada indivíduo viver a sua vida de forma mais agradável possível para si mesmo. O sujeito molda a si na medida em que se põe a haver consigo mesmo. *A estética da existência* é este modo original de dar forma à própria vida. “O cuidado de si corresponde a uma postura ética diante do mundo em que o indivíduo, antes de agir sobre este, volta-se para si reflexivamente, agindo sobre si e depois sobre o mundo”³⁰⁷.

Parece que a perspectiva apontada por Foucault sinaliza para uma espécie de “preparação do eu”. Tal condição pode identificar-se como uma ocupação de si, em vista de uma originalidade pessoal para a experiência de existir. Depois que realiza um verdadeiro ofício para consigo mesmo, o eu torna-se apto para orientar-se eticamente para o outro. Em certo sentido, a ideia de “ocupar-se de si”, deixa

³⁰⁵ Segundo Genis (2015, p.37). “Hay dos conceptos clave de la tradición que el último Foucault pretende rescatar en su lectura de los antiguos: uno es la filosofía como forma de vida; el otro es la filosofía como ejercicio espiritual”. (Existem dois conceitos chaves da tradição que o último Foucault pretende resgatar em sua leitura dos antigos: um é a filosofia como forma de vida; o outro é a filosofia como exercício espiritual).

³⁰⁶ “Epiméleia heautoû é o cuidado de si mesmo, é o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo”. (Foucault, 2010, p.4)

³⁰⁷ Galvão, 2014, p.168

transparecer um caráter pedagógico para o conceito de “estética da existência”. Haja vista que este movimento do eu sobre si, o capacita para uma experiência, consigo, com o outro e com o mundo, tirando-o da trivialidade. Assim, o irrequieto eu, desenvolve uma técnica que o coloca de uma forma singular diante da própria vida. Nas palavras de Foucault:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência... um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro.³⁰⁸

Vê-se que se trata definitivamente de um “estilo de vida”. Um modo de conduzir a existência que se mostra como uma verdadeira arte. Uma técnica que se desenvolve inicialmente com o eu ocupando-se consigo mesmo. “Uma forma de vida que transforma a subjetividade”³⁰⁹. (Uma forma de vida que transforma a subjetividade).

Esta condição de transformação do sujeito aparenta ser primordial para uma “estética da existência”. Segundo o filósofo, esta é uma condição para se chegar à verdade. Esta não como uma espécie de desenvolvimento da consciência, enquanto operação do eu pensante. De forma diversa, como um processo de identificação do eu enquanto *sujeito*, de uma existência concreta, onde a “verdade” está vinculada com o “cuidado de si”. Assim sendo, “tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo”³¹⁰. Esta referência evidencia que não se trata de ocupar-se com uma *estrutura*. Mas, sim, com algo concreto: isto é, com o *sujeito*.

Enfim, a categoria *estética da existência*, segundo a leitura realizada por Michel Foucault da Filosofia Grega Antiga, remete ao aprimoramento do “eu”. Aprimoramento este que não é fiador de um modo de *orientação* fundamentado no desenvolvimento da consciência enquanto entidade estrutural, presente no ser humano. O que essencialmente busca constituir é uma relação do “eu” dentro de um processo de compreensão de si enquanto *sujeito*.

Este movimento de concreta identificação está assentado em uma técnica (uma arte), que torna o “eu” competente em relação a sua própria vida. Competência

³⁰⁸ Foucault, 2010, p.9; 11

³⁰⁹ Genis, 2015, p.41

³¹⁰ Foucault, 2010, p.49

que, por sua vez, se sustenta na medida em que o “eu” permanece inquieto em relação a si, levando a perscrutar a si mesmo. Arte que Foucault nomeou como uma “estética da existência”. O sábio, então, dentro deste quadro temático de *orientação*, é aquele que desenvolve através da filosofia a habilidade (técnica), de constituir um modo autêntico de existir.

Em síntese, rompendo com a trivialidade do cotidiano, a *orientação* como uma forma de curar o ser humano através da vida filosófica, empreendida através do desenvolvimento de virtudes heroicas, como sugere a antiguidade grega, valoriza a realização de grandes feitos. Galgar esta trajetória é uma forma de eternizar a pessoa e o seu nome no rol das monumentais realizações, como por exemplo, a participação nas épicas batalhas ocorridas em tantos confrontos bélicos registrados pela história dos gregos. Eis uma vida que merece ser vivida! A conquista da virtude heroica se apresenta como uma condição de elevação, de “saída” de entre os comuns. É uma forma de identificação do sujeito, que passa a ostentar uma condição prática no modo de conduzir a sua vida, tendo em vista a glória do reconhecimento por aquilo que conquistou, a partir do desenvolvimento das virtudes.

Sócrates e o movimento que a ele se sucede, acabam por eleger a sabedoria como uma forma de *orientação* da vida que é justificada por um discurso. Desenvolve-se um processo de identificação entre *discurso* e *vida prática*, de modo que não exista nenhum caráter de cisão entre aquilo que se *pensa* e aquilo se *vive*. Não há como se considerar a vida filosófica em uma condição distante desta junção entre estas duas realidades. A vida é orientada pelo pensamento, que por sua vez, tem na realidade vivencial o seu mote de reflexão.

A sinalização para possíveis leituras desta forma de compreender a sabedoria desenvolvida na Grécia Antiga sugere a possibilidade de se admitir uma ética e uma estética da existência. Estes formatos são sugeridos, respectivamente, por P. Hadot e M. Foucault. Mesmo existindo particularidades em cada uma dessas chaves de leitura, ambas apontam para uma possibilidade curativa, presente na vida filosófica dos antigos gregos. A filosofia é, então, um modo de *orientação* da existência. Não é uma simples opção por um modo externo de condução da vida. Para além dos possíveis referências exteriores, uma vida filosófica, sugere ainda, um estado interior, um modo de recepcionar aquilo que se apresenta para a vida. Filósofo é aquele que vive a sua vida de uma maneira filosófica.

Para além do que acima foi apresentado, parece interessante pensar quando esta *orientação* pretensamente terapêutica e curativa, parece não mais conseguir se sustentar em um alicerce firme e seguro? Quando a estabilidade parece não ser mais tão evidente, como fica a condição do ser humano? Quando há a percepção de que “a fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade³¹¹”. Ou seja, há um tempo de *começo* e de *fim*.

2.14 A TERAPÊUTICA FILOSÓFICA DE NIETZSCHE

Ao propor a sua visão filosófica Nietzsche sugere instantes de desassossego. Como e de que maneira as certezas, fixas e seguras, podem começar a ruir e acabam por desmoronar os alicerces que pareciam *orientar* o ser humano? O Cenário dos valores e virtudes que até então sustentavam e davam firmeza à ação humana, começa a ser desconstruído. E este “desorientado” indivíduo, estará doente e abandonado nos escombros aos quais se transformaram a fixidez e o esteio das suas ações e da sua moralidade?

Como apresentado no primeiro capítulo do presente estudo, Nietzsche estabelece uma veemente crítica aos valores do ocidente, dando destaque especial para a racionalidade moderna e para a moralidade cristã. Elas, levaram o ser humano para um estado de decadência e minoridade, trazendo uma condição inautêntica para a existência. Adoentado, o ser humano aceita viver uma vida orientada por outrem, subtraindo de si mesmo a capacidade de uma auto referencialidade. O processo que se pode nomear como o “trabalho do si mesmo em si mesmo”³¹². Nietzsche enquanto filósofo desafia o ser humano a pensar a filosofia e, conseqüentemente a *orientação* que dela é derivada, como um processo de movimento constante. Sua compreensão filosófica buscou fugir da fixidez na qual a existência pode se encerrar. Com um viés diferente, os postulados filosóficos nietzschianos desvelam uma perspectiva distendida. “O tipo de filosofia que Nietzsche advoga tem um caráter aberto”³¹³. Defendendo uma condição de provisoriedade e de modificação dos acontecimentos ao entorno da vida, F. Nietzsche, quando considera a ação cultural dos seres

³¹¹ A, Prefácio, 5

³¹² Nasser; Rubira, 2017, p.308

³¹³ Magnus; Higgins, 2017, p.28

humanos, se mostra como aquele que não aceita os efeitos doentios daquilo que está cristalizado e apresentado como um sólido total, invariável, e válido para todos de forma indistinta. Para o filósofo, esta vivência impositiva do fixo e do único (no que diz respeito à cultura e a moralidade), estabelece a minoridade doentia da experiência de viver. Deste modo, a filosofia nietzscheana se apresenta em condições de realizar um “progressivo diagnóstico da sua cultura como doente e, conseqüentemente, pela tentativa de recondução da mesma a um estado de saúde”³¹⁴.

O filósofo aqui em apreciação, aponta para a temática da saúde, ou da falta dela, quando coloca sob suspeita os efeitos das forças orientadoras da modernidade em relação ao próprio ser humano.

O tratamento filosófico, fisiológico e psicológico do corpo e da alma, o cuidado com sua saúde, passa, então, em Nietzsche, necessariamente pela superação do ressentimento, e com ele do sentimento de vingança e seus aparentados. Ele se insere, portanto, no cerne da crítica da moral e da religião (livre-arbítrio e Cristianismo), como questão filosófica cardinal, pois o rancor, que é próprio do ressentimento, é expressão de uma dimensão ontológica da finitude humana: sua condição temporal. Para Nietzsche, o ressentimento tem origem na impotência da vontade humana em relação à essência do tempo: a transitoriedade, a impermanência, o fluxo, o passar do tempo e no tempo³¹⁵.

Quando concebe a vida mesma, dotada de um fator de dinamicidade, alteração e modificação, Nietzsche instala na impossibilidade do movimento o fundamento de todo o processo doentio de diminuição da vida, implementada pela moral cristã e pela cultura moderna. “No interior do cristianismo, o mundo verdadeiro inicia um processo de afastamento diante da existência singular dos homens”³¹⁶. Esta inautêntica situação é o ponto de partida para o diagnóstico nietzschiano da doença que inflama a existência humana. Os seus sintomas mais expressivos e claros são o *ressentimento* e o *rancor*.

A hospitalar condição da modernidade abordada no primeiro capítulo desse estudo, parece ser o éthos onde essa doença cultural se instala. É o espaço da negação da vida, dentro do qual a moral e sua ação pedagógica de fazer da fraqueza e da humildade valores a serem cultivados, se instalou e permaneceu. O ser humano está engendrado no interior desse viciante processo que o leva a permanecer

³¹⁴ Faustino, 2013, p.21

³¹⁵ Giacóia, 2020, p.12

³¹⁶ Casanova, 2003, p.175

macambuzio e degenerado. A filosofia se apresenta nesse ínterim, como a terapia de que o ser humano necessita para curar a sua enfermidade através de um processo de reorientação da própria existência. A receita desse verdadeiro tratamento contra a doença recebe indicativos nas próprias palavras de Nietzsche: “Você dever tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes”³¹⁷. Em certa medida, o filósofo compreende que deve ser a própria pessoa quem deve controlar as virtudes e não o contrário. O movimento doentio da moralidade e da cultura faz do ser humano um instrumento das virtudes morais. No entanto, a perspectiva nietzschiana inverte esta condição imposta pela essa doença promovida pela moralização através do cristianismo e pelo racionalismo moderno. Nietzsche desafia o homem para que este possa assenhorar-se da moral e da racionalidade. Ambas devem ser os seus instrumentos e não o contrário. Daí seu convite a rebelar-se frente ao estabelecido³¹⁸.

Nietzsche parece agir com violência frente a este domínio valetudinário impetrado pela moral e pela racionalidade. Considerando que “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa”³¹⁹, há a possibilidade para que se tenha uma condição de reorientar os horizontes da experiência vivencial. Assenhorar-se de si é romper com a lógica moderna. A questão filosófica estruturante é a própria vida. Salaria o filósofo que: “você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes”³²⁰. Sendo assim, parece sugestiva a ideia de que a cura de cada pessoa está na amplitude dos seus horizontes, na profusão de possibilidades existentes em um “espírito livre”. Essa necessária tarefa de romper com o que está dado como modelar e com validade universal, é que parecer lançar o ser humano no caminho da soberania de si mesmo, entendida no campo das possibilidades variadas, na atividade de horizontes diversos. Tal parece ser o compromisso de cada um consigo mesmo, registrado no texto de *Humano, demasiado humano II*, quando o autor coloca em destaque a expressão “minha tarefa”³²¹. A personalidade curativa acena para o caminho da autonomia, do estabelecimento de uma filosofia oriunda da própria vida. Ou ainda, como está contido no texto da *A Gaia Ciência*: “apenas a

³¹⁷ HH, Prólogo, 6

³¹⁸ Segundo a afirmativa de Acampora, Nietzsche, desde o início da sua proposta filosófica, “se interessou por estudar de que forma capacidades e tendências humanas para agressão, conflito e resistência poderiam ser canalizadas, sublimadas ou redirecionadas”. (2018, p.23)

³¹⁹ GC, Prólogo, 2

³²⁰ HH, Prólogo, 6

³²¹ HH II, Prólogo, 4

grande dor é o extremo liberador do espírito”³²². Na vida que se desloca, que sempre se reorienta, se encontra o caminho da cura de todo o ressentimento e toda a pequenez, nas quais a vida humana foi retida.

Nietzsche ressalta o processo curativo que pode surgir a partir das condições de debilidade. A doença redefine o olhar. “O homem doente alcança um estado que ilumina o fora, em direção às coisas”³²³. O convalescido, ao deslocar o seu olhar, ao buscar outras perspectivas e reorientar seu foco de atuação, ao desejar saúde portanto, sentirá a necessidade da filosofia da sua própria pessoa. Tendo-a “seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”³²⁴. Na medida em que se filosofa com a própria vida, a própria filosofia pode ser assim, então, compreendida como terapia da cultura, se tornando “uma prática de diagnóstico e interpretação de sintomas”³²⁵. Bem como, uma forma de tratamento curativo dessa moléstia de que sofre o humano. Ao instrumentalizar a moral e a racionalidade, o indivíduo desenvolve um tipo de saber que o conduz novamente à vida. Se faz mais saudável, desenvolvendo através da sua própria existência, um processo terapêutico. “Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente”³²⁶. Este trabalho orientador consigo mesmo capacita o ser humano para uma condição de superação da doença a qual foi contaminado pela moral cristã e pela racionalidade moderna.

Esta espécie de personalização filosófica da existência convoca o ser humano para olhar para si mesmo, tendo a disposição em descobrir na sua própria vida o tratamento para a sua doença. O ser humano utilizando de uma filosofia que parte da sua própria vida, volta-se para si, a fim de saber de fato quem ele é, para então descobrir qual o remédio para sua própria enfermidade. No entanto, parece que a pessoa está envolvida por uma dispersão que a coloca para longe de si mesma, levando-a afastar-se das medidas que a possam curar. O desconhecimento em relação a uma filosofia da própria vida parece impossibilitar o processo terapêutico da cultura. No prólogo da sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche, apresenta a tese de que na medida em que o ser humano se distancia de si mesmo, vai ficando também mais

³²² GC, Prólogo, 3

³²³ Anastacio, 2020, p.59

³²⁴ GC, Prólogo, 2

³²⁵ Faustino, 2013, p.23

³²⁶ HH, Prólogo, 5

estranho a sua própria condição. Desconhecendo a sua moléstia igualmente desconhece as condições da cura. Afirma o filósofo:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também o teu coração”. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós leva-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser – ah! contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”...³²⁷

As palavras de Nietzsche soam como um despertar, como um convite para uma filosofia da própria vida. A distância de si mesmo parece se apresentar como uma forma de anulação da possibilidade de se estabelecer a própria vida como um mote filosófico fundamental. Ao passo que se torna ausente em relação a si mesmo, o ser humano vai perdendo a sua identificação pessoal. No questionamento “o que foi que vivemos?” aparece, no bojo da sua realização, o doentio estado humano. Procurar por si mesmo, segundo Nietzsche, é uma necessidade. No entanto, isso, segundo a observação demonstrada acima, na sua avaliação, parece não se realizar com o ser humano sob a influência da moral cristã e da racionalidade moderna. Ao contrário, o ilustre desconhecido que cada pessoa é de si própria, lhe confere uma condição que de afastamento das “vivências”, de uma inconsciência sobre a sua própria condição. Conhecer a própria existência, procurar a si mesmo, filosofar com e a partir da própria vida são os meandros possíveis para se afirmar um prognóstico que leve o ser humano a superar a doença na qual encontra a sua vida. “Após uma interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora”³²⁸.

³²⁷ GC, Prólogo, 1

³²⁸ Ibidem, 2

A falta de saúde parece, em certa medida, ser o ponto de partida para o processo terapêutico empreendido pela filosofia, na visão de Nietzsche. No reconhecimento da condição convalescente se apresenta o início da superação dos meandros aos quais a vida se entrincheirou. Encontrar sabedoria na doença sugere a ideia de uma aproximação de si. De certa forma, este processo de terapia empreendido por esta filosofia com a vida, parece abrir os olhos da pessoa sobre si mesma, e faz com que se torne percebida para ela mesma. Também aqui se apresenta a ideia de movimento, de não estabilidade, de uma dinâmica experiência que leva à busca de horizontes diversos, vivos, plurais e não fixados. Portanto, saudáveis. Testifica o filósofo:

Como foi bom não ter ficado “em casa”, “sob seu teto”, como um delicado e embotado inútil! Ele estava *fora* de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto e sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! ³²⁹.

Nietzsche aposta no valor curativo da sua filosofia através do “espírito livre”. Compreende que a possibilidade terapêutica está no reconhecimento de si e, mais ainda, no *a partir de si*, como instrumentos onde se encontra a dádiva de mais saúde. Tal acontecimento tem um significado tão especial para Nietzsche que ele mesmo considera que sua experiência pode servir de inspiração para outros. Em *Humano, demasiado Humano II*, ele afirma: “deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal?”³³⁰. Desse modo, com esta vida em profusão, a saúde se apresenta novamente como possível e desejável. Adoecer nesta condição, buscando a terapêutica filosofia nietzschiana, é buscar a cura que fortalece. Isto é, que impulsiona à vida. “Ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer ‘mais sadio’”³³¹.

Após estas considerações, surge de forma pertinente, a constatação a respeito das possibilidades curativas da filosofia nietzschiana. O questionamento de Nietzsche faz eco nos dias de hoje, pois ele se apresenta como um verdadeiro

³²⁹ HH, Prólogo, 6

³³⁰ HH II, Prólogo, 6

³³¹ HH, Prólogo, 5

deslocamento da compreensão do papel da doença que se reveste de uma matriz formativa de elevada consideração. Indaga, pois, o filósofo alemão na *A Gaia Ciência*: “E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós?”³³². A categoria *doença*, pode ser apresentada como uma possibilidade de se pensar um Nietzsche para o futuro. Portanto, uma filosofia nietzschiana com validade afirmativa, isto é, de construção. Ao se preocupar com a vida humana, o filósofo não faz da sua tratativa uma espécie de anamnese das experiências que já aconteceram. Mas a peculiaridade com a qual trata do tema, faz com que “sua preocupação básica com o *caráter e a qualidade da vida humana*, como ela veio a ser e como ela pode ainda vir a ser”³³³, demonstra que Nietzsche é um autor com o qual se pode construir e, não, tão somente, dismantelar outras formas de compreensão.

Ao revelar a argúcia³³⁴ condição trazida pela doença, Nietzsche apresenta potencialidades através das quais sua filosofia pode ser compreendida. Por exemplo, a compreensão de que o préstimo insigne da experiência humana parece não estar no encontro com a *verdade*, mas, sim, com o *valor da vida*. Deste modo, “argumenta que o valor de todo o conhecimento e veracidade deve em última instância, ser relacionado a ser ‘valor para a vida’ para os seres humanos”³³⁵. Este modo pessoal de se relacionar com a doença e a dor que dela é derivada, faz com que Nietzsche reorganize a sua ocupação com a vida. “Eu então *virei* meu olhar”³³⁶, afirmara o filósofo alemão. E com esta decisão, ele parece redefinir o seu modo de olhar para a vida. Nesse sentido, se faz mister a afirmativa que entende que “o acontecimento orientador é, na acepção de Nietzsche, um acontecimento de vontade de potência”³³⁷.

A filosofia de Nietzsche amplamente alicerçada na capacidade de indagar aquilo que é dado como certo e fixo - que por ser assim deixa doente – faz com que o autor possibilite outras formas de olhar para a vida, através da filosofia. O desassossego que provoca coloca a observação do trato filosófico em outro patamar.

³³² GC, Prólogo, 3

³³³ Magnus; Higgins, 2017, p.187

³³⁴ Ainda no número 3 do prólogo da *A Gaia Ciência*, Nietzsche convida aqueles que se aproximam da sua filosofia a descobrirem o potencial formativo trazido pela dor. Neste texto, destaca a condição de *profundidade* trazida pela experiência da dor em um “espírito livre”. Salienta o papel libertador que a dor cumpre. Destaca a condição onde, através da vivência da dor, se pode lograr um desvencilhar-se de amarras que impedem a pessoa de viver a vida de forma livre.

³³⁵ Magnus; Higgins, 2017, p.187

³³⁶ HH II, Prólogo, 5

³³⁷ Nasser; Rubira: 2017, p.300

Muda o foco da investigação. “Os problemas reais da filosofia, para ele, envolvem a identificação e a avaliação de interpretações e valorações dominantes, e o desenvolvimento de defesas de alternativas mais satisfatórias”³³⁸. Na afirmativa do próprio Nietzsche no prólogo da *A Gaia Ciência* de que “a confiança se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*³³⁹, mostra que é preciso mudar o foco, buscar uma outra *orientação*.”

Diante do que foi argumentado até aqui, parece necessária a investigação de possibilidades de se pensar uma *filosofia da orientação*, segundo o pensamento de Nietzsche. Ao acentuar o caráter experiencial da *vida*, da *dor* e da *doença*, o filósofo estabelece uma variação dinâmica do trato destas problemáticas. O caráter experimental de sua filosofia, com a conseqüente provisoriedade e indeterminação que dela são derivadas, mostra que o modo nietzschiano de filosofar “sempre permanece aberto a revisões quando investigações subseqüentes foram realizadas, envolvendo ainda outras abordagens que possam lançar mais luz sobre os problemas”³⁴⁰.

Para que seja possível empreender junto com Nietzsche “o caminho para uma nova saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã”³⁴¹, se faz necessária uma adequação do olhar através de uma outra orientação. Um ponto de vista orientado por um viés de inconclusão e de contínuo reordenamento, que visto por “diferentes ângulos, cada qual suplementando os outros de maneiras importantes. Isso exigia frequentes balanços, reconsiderações e ajustes”³⁴², está em um contínuo processo de provisoriedade e de indeterminação. Compreender uma *filosofia da orientação*, como uma forma de recuperar a saúde e superar a doença, é a intenção que se apresenta para a seqüência desse estudo.

³³⁸ Magnus; Higgins, 2017: 189.

³³⁹ GC, Prólogo, 3.

³⁴⁰ Magnus; Higgins, 2017: 187.

³⁴¹ HH II, prólogo, 6.

³⁴² Magnus; Higgins, 2017: 187.

III CAPÍTULO - ATRAVÉS DA FILOSOFIA UM ELOGIO À HUMANIDADE: FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE.

A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida. (HH II, Prólogo:5).

O empreendimento filosófico alavancado por Friedrich W. Nietzsche se apresenta como um modo de problematização da vida humana, caracterizado por uma forte crítica aos efeitos que esta sofreu da racionalidade moderna, bem como, da moralidade cristã. Nietzsche, ao olhar para a condição do ser humano a partir destas forças de influência, entende que o ser humano doente e atormentado pela dor que esta traz consigo, está em uma condição mórbida, que o leva à uma experiência de menoridade existencial. De certa forma, mitigado em sua condição, “a doença do animal homem é fruto de sua precariedade diante da vida”³⁴³. Sendo assim, pondera o filósofo no texto da *A Gaia Ciência*: “a confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema”³⁴⁴.

Diante dessa questão problemática em que a vida se apresenta, Nietzsche faz um convite para se buscar alternativas variadas, tentativas outras, para se tratar deste expediente. O filósofo movimenta os seres humanos para que estes busquem mudar a condição para qual foram conduzidos, com o intuito de “nos impedir de nos acomodarmos em qualquer linha de pensamento única que possa se tornar uma rotina e nos levar a negligenciar outras que não são menos pertinentes para os assuntos sob consideração”³⁴⁵. Portanto, Nietzsche parece fazer um aceno para a reorganização da rota, para a possibilidade da correção de rumo.

Este novo direcionamento, se apresenta como uma espécie de aprofundamento das respostas dadas para o problema humano, através da filosofia de Nietzsche. Ele mesmo apresenta o desafio na *A Gaia Ciência*:

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...³⁴⁶

³⁴³ Oliveira, 2018, p.57

³⁴⁴ GC, 3

³⁴⁵ Magnus; Higgins, 2017, p.192

³⁴⁶ GC, 2

Em Nietzsche, há que se falar em terapêutica filosófica. Para tanto, parece necessário também, evidenciar o encorajamento para olhar a sua filosofia com frequências edificadoras. Isto é, um Nietzsche propositivo. Seu pensamento, cumpre tarefas que “não são apenas ‘desconstrutivas’”. Não se faz justiça a seu tipo de filosofia se a primeira dimensão é enfatizada em detrimento da outra, ou excluindo-a”³⁴⁷.

Nesse sentido, intui-se a apresentação de uma *filosofia da orientação*, a partir da construção filosófica de Nietzsche. Isto parece oportuno, por se reconhecer uma função revalorativa presente na sua filosofia. Ainda mais, pensar sobre a contribuição desse feito filosófico para a formação em geral e, também, para aquela formalmente estabelecida através da escola. Olhar para a filosofia de Nietzsche através de outras perspectivas, inspira também variadas formas de aproveitamento das suas ideias, não como um mergulho no passado nebuloso, mas, sim, com a percepção de que o “fator propulsor da orientação é a nossa preocupação constante com os múltiplos futuros”³⁴⁸.

3.1 DA IDEIA DE UMA FILOSOFIA DA ORIENTAÇÃO EM NIETZSCHE.

Nietzsche no texto do *Ecce Homo* exalta a sua própria capacidade, também a dos seus leitores, de encontrar no seu tipo de filosofia uma verdadeira atitude de coragem. Intrepidez esta, que coloca o ser humano novamente em direção dos valores que o vão capacitar para um futuro, com uma vida autêntica, superando as condições que atingiram a humanidade, como uma espécie de antípoda da verdadeira vida. Nietzsche considera, então, que:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – A filosofia, tal como até agora entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus

³⁴⁷ Magnus; Higgins, 2017, p.195

³⁴⁸ Nasser; Rubira: 2017, p.294

grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor. Erro (- a crença no ideal) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo... Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nitimur in veritum* (lançamo-nos ao proibido): com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade.³⁴⁹

Nestas palavras de Nietzsche, pode ser pinçado o seu arrojado convite para a mudança do olhar. Olhar este que se volta para uma condição onde se faz possível a liberdade. “Liberdade em forma de margens (*Spielräume*)”³⁵⁰. Nietzsche apresenta o seu modo filosófico de olhar para o futuro não como algo fixo e único para todos. A orientação, então, se apresenta como uma forma de se efetivar a liberdade. A orientação se configura como possibilidade do domínio de uma determinada situação, com a perspectiva de não ser por ela dominada, e lançada nos átrios da cristalização do que é único e modelar, isto é, do que é ideal. De modo oposto, a orientação abre vistas para “margens de manobra de sempre novos deslocamentos de sentido”³⁵¹.

Este olhar que se desloca para outras possibilidades, esta visão que busca outras margens, abre pistas para uma orientação na provisoriedade. Nietzsche parece escapar da apresentação de idealismos. O filósofo suspeita de tudo o que se apresenta como definitivo, sobretudo daquilo que vem como uma espécie de imposição, como modelo apresentado como padrão definitivo. A visão livre do olhar, parece sinalizar para uma possibilidade de autorreferencialidade, onde a vida mesma se apresenta como experimentação, de vir, mudança e contradição. Nestes moldes, uma filosofia da orientação com o pensamento de Nietzsche, pode ser reconhecida como uma orientação que jamais se encerra, mas que está calcada em vivências. “Cada vivência é estritamente pessoal e sentida diferente por cada um. Cada vivência constrói a roupagem própria de cada pessoa, absolutamente única e individual”³⁵².

A filosofia da orientação a partir do pensamento de Nietzsche não se esquiva em relação aos sobressaltos possíveis, advindos desse processo de mudança do olhar, do surgimento de possibilidades de vivências distintas. “Com a coragem para surpresas, aventuras, novidades inesperadas e perigosas no pensamento, renuncia-

³⁴⁹ EH, P: 3.

³⁵⁰ Nasser; Rubira: 2017, p.294

³⁵¹ Stegmaier, 2013, p.322

³⁵² Viesenteiner, 2013, p.150

se às estabilidades”³⁵³. O filósofo parece agrupar o seu esforço filosófico em tratar a vida humana como *problema*, sem preocupar-se com o desassossego que ele traz. Desperta a atenção para a problemática que a condição doentia do ser humano trouxe para a consciência, para a arte, para a razão, para os afetos, para o conhecimento, para a moral, enfim, para tudo aquilo que envolve a pessoa em sua experiência de viver. Para essa gama de problemas, a filosofia da orientação em Nietzsche busca “(re)interpretação e (re)valorização, que ele considera ser as principais atividades da filosofia”³⁵⁴. A filosofia da orientação busca margens que se deslocam, se modificam, que são vivenciais e, não, apenas ideias verdadeiras que se apresentam como modelares. Nietzsche, enquanto filósofo, “não procura cristalizar sua perspectiva como uma ‘verdade’”³⁵⁵.

Uma filosofia da orientação em Nietzsche sugere uma ideia de continuidade do movimento das vivências. *Redefinição, reordenamento, correção de rotas*, são expressões importantes nessa perspectiva de se pensar o ser humano orientado. Uma afirmação orientadora que se dá através de “certezas provisórias”³⁵⁶. Partindo da consideração de que a orientação é a condição do ser humano que encontra a rota para continuar a sua trajetória, dominando a real situação da sua existência. Utilizar-se da filosofia, isto é filosofar, “é buscar conhecer a emergência e os jogos de manutenção e desaparecimento de forças... envolver-se em sua emergência para poder lá tomar parte, ser legislador, criador de valores”³⁵⁷. Na presença dessas proposições, cabe questionar-se sobre a necessidade de considerar uma filosofia da orientação.

A respeito desse questionamento, há que se considerar que o ser humano se encontra em um tempo de incertezas. A vida, mais do que nunca, passa por um período incerto. Stegmaier, salienta que a “orientação é sempre o primeiro. Ela precede todo pensar e agir, e todo pensar e agir depende de prévias decisões de orientação”³⁵⁸. Assim, uma filosofia da orientação é sempre o ponto de partida. Ainda mais, considerando que todo aquele que “padeceu um lento e doloroso processo de gravidade”³⁵⁹, está na esteira de uma orientação que o leva a romper com trivial, com

³⁵³ Stegmaier, 2013, p.290

³⁵⁴ Magnus; Higgins, 2017, p.190

³⁵⁵ Paschoal, 2000, p.6

³⁵⁶ Stegmaier, 2013, p.308

³⁵⁷ Paschoal, 2000, p.16

³⁵⁸ Stegmaier, 2013, p.307

³⁵⁹ Viesenteiner, 2011, p.10

aquilo que é dado como um fato indubitável. Como anteriormente apresentado, Nietzsche considera que o doloroso processo da doença aprofunda a perspectiva de análise do filósofo frente às suas vivências. Por isso mesmo, o questionamento radical traz uma espécie de dignidade e essa postura representa um modo mais feliz de viver³⁶⁰. Deste modo, a orientação, parece ser, uma necessidade humana para os dias atuais. Outrossim, a própria filosofia cumpre com a função de reencetar sempre, sem nunca se ocupar com a conclusão definitiva. Como afirma o próprio Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*: “é preciso começar de novo, desaprender e reaprender”³⁶¹. Detentora de uma vocação heurística, a filosofia parece não ter um compromisso com a ultimação, em vistas da confecção de um epílogo. Nas palavras de Stegmaier se encontra esta temática quando sustenta que:

A filosofia com pretensão científica não exige mais hoje nenhuma verdade ou validade absoluta. Ela é empreendida como discussão entre posições antagônicas, cujas pretensões de validade são admitidas. A partir daí, a filosofia tem que perguntar como ocorre que tenhamos chegado a tais posições ou orientações filosóficas. Só uma filosofia da orientação pode dar a resposta. Ela tem como ponto de partida que toda orientação, e com isso também a orientação filosófica, parte de um ponto de vista. Pontos de vista filosóficos são redes de plausibilidades.³⁶²

Com o postulado de uma filosofia da orientação a partir das ideias de Nietzsche, parece oportuno destacar a inversão que este filósofo realiza em relação a um tipo de filosofia que se consolidou no ocidente. Aquela, em que categorias como *alma*, *eu*, *consciência*, *espírito*, parecem substancializar o que a tradição filosófica ocidental nomeou como *EU*. Segundo Nietzsche, este soberano, forjado pelos filósofos ocidentais desde a antiguidade grega, assumiu o protagonismo a respeito da condição humana, de tal modo, que a *alma* se torna preponderante ao mesmo tempo em que há um prejuízo em relação ao *corpo*. Nietzsche, interverte esta proposição, afirmando a “grande razão que é o corpo”³⁶³, como o âmago da experiência vivencial do ser humano, conforme se encontra no texto de *Assim falava Zaratustra*.

Aos que desprezam o corpo quero dizer-lhes a minha opinião. Não devem mudar de preceito, nem de doutrina, mas, simplesmente, desfazerem-se do corpo, o que lhes tornará mudos.

³⁶⁰ Manieri, 2007, P.62

³⁶¹ ABM, 3

³⁶² Stegmaier, 2013, P.309-310

³⁶³ *Ibidem*, p. 314.

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. – Por que não se há de falar como as crianças?

Mas o homem desperto, o sábio, diz: “todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo”.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, a que chamas “espírito”: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão. “Eu” dizes tu, e te orgulhas desta palavra. Mas o maior – e é o que tu não queres crer – é o teu corpo e a sua grande razão. Ele não diz “Eu”, mas procede como Eu.³⁶⁴

Nietzsche se desvincula de qualquer tipo de compreensão metafísica da experiência humana de viver, que pudesse intuir qualquer gênero de dualismo ou tentativa essencialista de compreensão. Através de sua filosofia, “a identidade passa a ser identificada com o corpo”³⁶⁵. O filósofo alemão rompe com a tendência idealista que, segundo ele, povoa toda a filosofia do ocidente. Ao propor a sua *virada do olhar*, como anteriormente considerado, Nietzsche declina do tradicional dualismo corpo-alma, estabelecendo que “todos os idealismos metafísicos não passam de sintomas de fraqueza diante da vida”³⁶⁶. Uma filosofia da orientação em Nietzsche sinaliza para a capacidade de *sentir* o corpo e não a de entibiá-lo. Desta forma, o aproveitamento das ideias nietzschianas não cumpre apenas uma função de negação, ou ainda, de simplesmente dismantelar a estrutura sedimentada. Mas, é, também, uma força propositiva, que coloca o corpo como fio condutor da sua filosofia.

Nietzsche apresenta através de Zarathustra os indicativos de uma filosofia da orientação, quando leva o profeta a afirmar que: “detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama “o próprio Ser”. Habita em teu corpo; é teu corpo”³⁶⁷. A sua ótica de observação e interpretação da problemática humana possui como chave de leitura o corpo. Este, que outrora, fora considerado como causa e condição para o erro e queda do ser humano. Aquilo que em outro momento foi compreendido como causa de debilidade moral ou até de fraqueza, é na filosofia de Nietzsche o canal de acesso para a condução do estabelecimento de uma vida autêntica. O corpo se apresenta como a “grande razão” que faculta um acesso múltiplo, profundo e autêntico da individualidade. Em um dos *Fragmentos Póstumos de 1885 – 1887*, afirma o filósofo:

³⁶⁴ ZA, Dos que desprezam o corpo

³⁶⁵ Faustino, 2013, p.72

³⁶⁶ Oliveira, 2018, p.45

³⁶⁷ ZA, Dos que desprezam o corpo

“a condenação do corpo como traço característico da mistura desvalida tanto *quanto a condenação da vida*: sinal dos vencidos”³⁶⁸.

Na medida em que Nietzsche desconfia da ação orientadora da razão, como guia certa da vivência humana, coloca em suspensão o poder advindo da *certeza* racionalmente posta. Ao mesmo tempo, descortina possibilidades derivadas daquilo que é contingente. Isto é, apresenta uma perspectiva de contribuição da *incerteza*, para se deprecar uma filosofia da orientação. Na intuição de Stegmaier, abrir-se às possibilidades da *incerteza*, ou até mesmo buscá-la de modo inveterado, era um indicativo dado por Nietzsche aos filósofos. Ela, a busca pela *incerteza*, possibilita “descerrar novos horizontes para a orientação deles”³⁶⁹. Considera, ainda também, que ele mesmo é “muito duvidoso”³⁷⁰ e, por isso mesmo, abre vistas à compreensão de que “a orientação é contingente”³⁷¹.

A categoria *contingente*, chama a atenção para o fato de que algo pode ou não acontecer. Portanto, no enunciado que apresenta a orientação como possibilidade, se encontra o caráter de *futuro* para o qual a orientação se abre. O pensamento de Nietzsche “é voltado contra um conceito último, isto é, definitivo e universal conceito de homem, que cada um tenta configurar de acordo com a sua própria figura”³⁷². Os postulados filosóficos nietzschianos apresentam um saber e com ele uma orientação que se desdobra em *perspectivas*. No outono de 1885, Nietzsche escreve nos seus Fragmentos Póstumos: “o que pode ser o conhecimento? ‘Interpretação’, não ‘explicação’”³⁷³. Contígua a esta compreensão, está a ideia de Stegmaier que considera que “o fator propulsor da orientação é a nossa preocupação constante com nossos múltiplos futuros”³⁷⁴. Por isso, uma filosofia da orientação a partir de Nietzsche ganha corpo a partir de uma filosofia em perspectiva.

³⁶⁸ KSA, 25 (385).

³⁶⁹ Stegmaier, 2013, p.314

³⁷⁰ EH, Por que sou tão inteligente, 1

³⁷¹ Stegmaier In Nasser; Rubira: 2017, p.291

³⁷² Stegmaier, 2013, p.322

³⁷³ KSA, 2(86)

³⁷⁴ Stegmaier In Nasser; Rubira: 2017, p.294

3.2 PERSPECTIVISMO: O MODO DE NIETZSCHE OPERAR COM A FILOSOFIA

A maneira de Friedrich Nietzsche se ocupar com a filosofia possibilita uma compreensão de um pensamento em *perspectiva*. Ao pensar que os “seres humanos procuram por significado em meio às dificuldades da existência”³⁷⁵, é possível compreender que a filosofia de Nietzsche não flertou com aquilo que é fixo, único e imutável. Ao contrário, “é, como Nietzsche não cessa de repetir, uma condição necessária da vida”³⁷⁶. Deste modo, a não fixidez da vivência humana, onde o corpo enquanto a *grande razão*, faz com que a *vida* se apresente como uma experiência de liberdade. “Liberdade em formas de margens (Spielräume) para decisões alternativas de orientação”³⁷⁷.

Nietzsche parece sustentar uma *filosofia da suspeita*. Filosofia esta que escapa de uma compreensão da *verdade* com caracteres absolutos. Isto é, Nietzsche desconfia da própria noção de *verdade*, deslocando-a da sua tradicional compreensão como absoluta. Segundo ele, a problemática em torno desta questão se restringe ao “problema do *valor* da verdade”³⁷⁸. Há a incumbência, segundo a sinalização do próprio filósofo alemão, de que é preciso colocar a *verdade* em cheque, trazê-la como uma demanda. De tal forma que: “conhecer, representar, categorizar é o mesmo que ocupar um lugar, um ponto de vista entre outros possíveis um vasto complexo de perspectivas”³⁷⁹.

Suplantando o caráter metafísico da *verdade*, como um ente absoluto, Nietzsche parece propor que a dedicação para com a *verdade* começa justamente nesse movimento de coloca-la sob suspeita. No seu texto intitulado *Humano, demasiado humano II*, pondera que a “fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as ‘verdades’ até então acreditadas”³⁸⁰. Deste modo, a *verdade* não está em uma condição de irrestrita apresentação. De modo diferente, a verdade parece ser orientada pelas vivências de cada um, por aquilo que cada um experimenta em profundidade. Deste modo, parece plausível estabelecer que através de sua proposta

³⁷⁵ Acampora, 2018, p.21

³⁷⁶ Dellinger, 2012, p.131

³⁷⁷ Stegmaier In Nasser; Rubira, 2017, p.294

³⁷⁸ GM III, 24

³⁷⁹ Marques, 2003, p.46

³⁸⁰ HH II, Opiniões e sentenças diversas, 20

filosófica, Nietzsche se desvinculou de qualquer tentativa de esquadrihar a verdade absoluta ou os valores universais.

Parece que não é o caso de se sinalizar para uma negação da *verdade* por parte da filosofia de Nietzsche. O que de fato sua filosofia possibilita é uma aproximação com a provisoriedade, com a tentativa. Ou seja, com um *perspectivismo*. “Ele tenta nos impedir de nos acomodarmos em qualquer linha de pensamento única que possa se tornar uma rotina e nos levar a negligenciar outras que não são menos pertinentes...”³⁸¹. Os deslocamentos possíveis através da filosofia de Nietzsche, colocam os seus leitores em condições de desequilíbrio, podendo assim escolher outras possibilidades de filosofia e formação.

Quando se trata de outras perspectivas, há de se falar também, do conhecimento que se dá para além da razão – do sujeito do conhecimento. Afirma Nietzsche na sua *Genealogia da Moral*:

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio a dor e ao tempo”³⁸².

Tem o filósofo o cuidado de apresentar a compreensão de que o conhecimento, a formação, a orientação, acontece através do corpo. De forma mais específica, por meio dos experimentos vivenciais de dor, onde também há doença e saúde. Deslocar o olhar e buscar um viés *diferente*, estabelecer orientações em forma de perspectivas variadas, é o caminho apontado pelo filósofo alemão para instigar o desenvolvimento da capacidade humana de apreender, ou seja, de formar conceitos.

Em certa medida, Nietzsche não vislumbra outra possibilidade de compreender a existência humana senão sob o prisma das *perspectivas*. “Não podemos enxergar além da nossa esquina”³⁸³, sustenta o filósofo do martelo.

³⁸¹ Schacht In Magnus; Higgins, 2017, 192

³⁸² GM III, 12

³⁸³ GC, 374

Nietzsche se apresenta como opositor de uma compreensão que tenta estabelecer um único modo de apresentar a vida e a realidade. Se há a possibilidade de se falar de uma espécie de *teleologia* na filosofia de Nietzsche, ela se apresenta de modo perspectivista, ou se ainda se pode dizer, múltipla e variada. Assim, nesses moldes, o que se pode afirmar é a existência de uma *teleologia dos horizontes*. Como atesta o filósofo em *Humano demasiado humano*: “você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes”³⁸⁴.

Nietzsche, se supõe, procurara estabelecer o aproveitamento da filosofia como uma forma de orientação que está além de uma compreensão do conhecimento. De certo modo, sustenta que empreender todo o esforço da filosofia para se tratar do “sujeito do conhecimento” é estabelecer um processo de deflação em relação as capacidades do pensamento filosófico. Ou seja, uma filosofia que se preocupa de forma exclusiva com uma teoria do conhecimento é uma filosofia medíocre. “Uma filosofia que não sabe passar da soleira da porta”³⁸⁵, é uma forma de pensamento esterilizada. Consequentemente uma orientação igualmente nesses moldes, não se apresenta em vistas do futuro. Ou ainda, o conhecimento não é uma categoria cristalizada e fixa. Nietzsche parece sustentar uma contingência para o conhecimento e, também uma espécie de relatividade. A filosofia operada por Nietzsche estabelece que conhecer é ocupar “um ponto de vista entre outros possíveis num vasto complexo de perspectivas”³⁸⁶. E em sendo assim, não se justifica igualmente apenas um único caminho de orientação. Sob a égide de um conhecimento e de uma verdade que não são forjados de forma “absoluta, final, indubitável ou incorrigível”³⁸⁷, Nietzsche coloca a orientação em vistas de um futuro que está em aberto, carregado de possibilidades, trazendo aos conceitos “margens de manobra de sempre novos deslocamentos de sentido”³⁸⁸.

Conforme salienta o *Dicionário Nietzsche*: “como há uma pluralidade de modos de vida, múltiplas também são as perspectivas”³⁸⁹. Conforme é possível verificar também em um *Fragmento Póstumo* do final da primavera de 1886, que ao

³⁸⁴ HH I, Prefácio, 6

³⁸⁵ ABM, 204

³⁸⁶ Marques, 2003, p.46

³⁸⁷ Schacht In Magnus; Higgins, 2017, p.185

³⁸⁸ Stegmaier, 2013, p.322

³⁸⁹ Dicionário Nietzsche, verbete: *Perspectivismo* (Perspektivismus)

tratar da possibilidade do conhecimento do mundo diz que: “ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’”³⁹⁰.

Uma filosofia perspectivista estabelece formas múltiplas de orientação. Pelo menos uma orientação que não seja definitiva ou incorrigível. Sendo a orientação uma forma de apoio ao se percorrer aquilo que é incerto, isto é, encontrar um modo de firmar-se nas vivências humanas possíveis, parece oportuno aproveitar a compreensão nietzschiana da saúde não como mera produção conceitual. Antes disso, é um acontecimento humano. Deste modo, estando a razão destronada da sua impávida condição posta pela filosofia no ocidente, segundo o pensamento de Nietzsche, que, por sua vez, volta sua atenção para o *corpo*, grande razão da experiência humana, cabe considerar a paragem onde ele se encontra, isto é, na *vida*.

O tema *vida (leben)* se apresenta com diferentes enfoques ao longo do desenvolvimento de produção filosófica de Nietzsche. Particularmente, em um de seus *Fragmentos Póstomos*, chega a afirmar que a vida é o critério a partir do qual se estabelecem os valores. Segundo ele, “de que valem nossas avaliações e tábuas valorativas morais? *Que vem à tona com seu domínio? Para quem? Em relação o quê?* – Resposta: para a vida”³⁹¹. Claro que em se tratando de Nietzsche, a categoria *vida* adquire relevância enquanto movimento afirmativo em relação a existência e, não, de uma vivência coagida a aceitar ditames que são externos ao próprio sujeito e valorados por outrem.

A temática da *vida* no pensamento nietzschiano se apresenta como uma questão bastante complexa. No entanto, para as pretensões deste estudo, esta categoria está vinculada com a ideia de *filosofia da orientação*. Como a necessidade de orientação surge em situações de mudanças, de momentos existenciais igualmente novos. Como afirma Stegmaier: “o tempo significa, para a orientação, que tudo sempre pode tornar-se de outro modo”³⁹². Caminhar através do tempo, mover-se no compasso daquilo que se apresenta na existência, além de um constante desafio, faz surgir a necessidade de saber lidar com aquilo que é imponderável, de poder dar conta daquilo que se apresenta como inesperado.

³⁹⁰ KSA, 7 (60)

³⁹¹ KSA, 2(190)

³⁹² Stegmaier, 2013, 308

3.3 VIDA COMO DE VIR, EXPERIMENTAÇÃO E CONTRADIÇÃO.

Através de sua filosofia Nietzsche realiza um elogio à humanidade, ao propor valores não niilistas. A sua proposta filosófica busca, de certa forma, salvar a humanidade dos efeitos nocivos do niilismo, afirmando valores que desafiem o empreendimento niilista. Assim, enquanto filósofo, ao interpretar as ações na vida, Nietzsche busca pelas raízes das ações humanas. Com sua forma de compreender a existência, critica o sujeito que só se deixa empurrar, que não é autor da sua própria história. A partir do instante em que Nietzsche anuncia a *morte de Deus*, tudo o que antes era instituído com caracteres de exterioridade em relação a existência, perdeu o sentido. Assim, “a vida é um movimento de forças em contínuo vir-a-ser”³⁹³. Desta maneira, fazer da vida o assunto principal de sua filosofia, faz de Nietzsche o filósofo que reconheceu a necessidade de se pensar a existência em contínuo processo de repouso provisório, que se abrem a movimentos constantes.

A vida para o próprio Nietzsche parece não ter se apresentado com caracteres de estabilidade. E no interior dessas múltiplas experiências que a vida lhe trouxe, foi percorrendo as sendas da sua existência, apresentando uma rota de orientação da sua proposta filosófica. No *Ecce homo*, falando de si mesmo, sustenta que “para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos”³⁹⁴. Nietzsche fez da sua própria vida uma expressão da sua filosofia da orientação. Teve que fazer dos acontecimentos da sua vida o mote fundamental da sua filosofia. É nesta direção também que se compreendem estas palavras de Stegmaier:

Ele se tornou “inteligente”, pois teve de aprender a fazer do flagelo da sua doença um estimulante à “grande saúde”, especialmente através da escolha correta da alimentação, do clima e da convalescença. Ele considera seus livros como consequência dessas condições de vida e não como algo que intencionalmente quis; Nietzsche “nunca teve uma escolha”. Mesmo quando sua vida revela uma forte força de vontade, Nietzsche não fala sobre sua própria vontade, através da qual ele a teria conduzido e dominado. Seu destino foi aquele de que a razão da sua vida se tornou um “destino” da moral.

395

³⁹³ Cragolini In Nasser; Rubira, 2017, p.89

³⁹⁴ EH, Por que sou tão sábio, 1

³⁹⁵ Stegmaier, 2013, p.72

Sua condição de filosofia, se é que assim se pode dizer, foi lhe oportunizada conforme a vida lhe oportunizou efetivar. O *devoir* inevitável da vida, condição esta que não se apresenta de uma única maneira, mas, ao contrário disso, é múltipla e instável foi o espaço onde Nietzsche pode expor a sua filosofia. Filosofia esta que o próprio autor entendeu que nunca pode ser uma “filosofia da pobreza e do desânimo”³⁹⁶. A necessidade de uma luta constante para o exigente enfrentamento das condições oferecidas pela existência, faz de Nietzsche um afirmador da vida, de alguém que “pergunta sobre o valor da vida, das coisas humanas e mundanas”³⁹⁷. E por assim proceder, o filósofo consegue olhar para o imponderável que marca a existência, e se apresentar na condição de um filósofo que se coloca em condições para afirmar que “a fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade”³⁹⁸. Isto é, nesta experiência de um *devoir*, caracterizado como um tempo de começo e fim, se encontra a grande questão, o fato por excelência, merecedor do efetivo e tenaz trato filosófico nietzschiano.

Nietzsche testemunha com sua própria vida uma forma de lidar com o imprevisível. O próprio filósofo considera que existir é um modo de se lidar com aquilo que não é programado. De certa forma, é preciso estar aberto aquilo que se apresenta como o imponderável, como uma forma de poder ser senhor de si mesmo. “Sempre estive à altura do inesperado; devo estar despreparado para estar senhor de mim”³⁹⁹. Segundo o filósofo, ele é mesmo capaz de lidar com as controvérsias que se apresentam no próprio ser humano. Assim, a falta de saúde é um fator constitutivo para a “grande saúde” de Nietzsche.

Assenhorar-se de si, segundo a proposta filosófica apresentada por Nietzsche, parece ser o modo pelo qual se lida com a vida enquanto de vir que não pode ser controlado. Estar ausente de si, segundo o filósofo, é muito mais problemático do que encarar os imprevistos trazidos na travessia da vida. Segundo Nietzsche:

Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna “falta de si”, na qual havia caído

³⁹⁶ EH, Por que sou tão sábio, 2

³⁹⁷ Oliveira, 2018, p.50

³⁹⁸ EH, Por que sou tão sábio, 1

³⁹⁹ EH, Por que sou tão sábio, 4 (Nietzsche, no número 4 de Ecce Homo, afirma sua maestria em retirar do ser humano algo de útil e proveitoso. Segundo ele, por mais “desafinado” que esteja o instrumento homem, seria capaz de extrair dele algo que fosse audível).

por ignorância, por juventude, e na qual havia depois permanecido por letargia, pelo chamado “sentimento do dever”.⁴⁰⁰

Nietzsche tem na condição de doença uma espécie de libertação. Uma forma de aproximação de si mesmo, ao mesmo tempo que possibilita um distanciamento de tudo aquilo que o afasta do seu próprio eu. Os infortúnios da vida, encerrados na ideia de *doença*, demonstram a capacidade do filósofo em buscar formas outras de orientar a sua vida. Tem nessa experiência as condições necessárias para deslocar o seu olhar e buscar outros ângulos para se orientar no interior do que é indescritível e inesperado.

O dever da existência, que tantas vezes oferece infortúnios, não parece ser para Nietzsche ocasião de desespero, lamento ou de conformidade diante da vida. Aquilo que Acampora expressou nessas palavras: “a batalha necessária para sustentar a vida dia após dia”⁴⁰¹, parece ter sido para Nietzsche uma forma de orientar-se com a sua filosofia, em vistas de realizar a sua proposta de fazer da própria vida o tema principal de sua filosofia. De certa forma, o que o filósofo se propõe a realizar é a ação de colocar a sua capacidade intelectual a serviço da vida. Nietzsche considera que “precisamos da história para a vida e para a ação, e não para a cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde ou do ato covarde e vil”⁴⁰².

Em certa medida a função da história enquanto ciência se apresenta como uma possibilidade de fortalecimento para o ser humano, ao encarar as suas lutas diárias. Inspirados por grandes nomes, presentes na ação da história, o indivíduo encontra as possibilidades de superar o fastio que o assola, na medida em que este está apenas passando pela vida. Não conseguindo a experimentar. Se pode dizer que “a conservação é um modo de “negação”, visto que a vida é pluralidade de forças, vir-a-ser e movimento”⁴⁰³. Desta forma a vida adquire um caráter de autenticidade, na proporção que dela se experiencia, prova e suporta.

Nietzsche ao ter a *vida* como o tema por excelência da sua filosofia, ratifica a grandeza em se experimentar esse fato, viver, como algo de grande intensidade. Esta grandiosa condição é capaz de colocar a razão, o grande trunfo da filosofia ocidental,

⁴⁰⁰ EH, Humano, demasiado humano, 4

⁴⁰¹ Acampora, 2018, p.43

⁴⁰² Co. Ext. II, Prefácio

⁴⁰³ Cragolini In Nasser; Rubira, 2017, p.89

como um instrumento. Mas, não como a única forma de orientação da vida humana. O todo, ou ainda, a síntese da experiência humana, conforme já assinalado anteriormente, não está circunscrita exclusivamente aos caracteres racionais. A exuberância da existência está na intensidade através da qual ela se realiza. Assim, “a vida só encontra na vigência de sua realização o que é”⁴⁰⁴. No instante em que se experimenta a vida ela se realiza, nada lhe define de modo a priori. Ela se constitui como *experimentação*.

Na percepção de Nietzsche, conforme demonstrado na *Segunda Consideração Extemporânea*, a experiência do animal se caracteriza da seguinte maneira:

Ele nada sabe do que é o ontem e o hoje; saltita aqui e acolá, come, descansa, digere, novamente saltita, noite e dia, dia após dia. Em resumo, preso ao seu prazer e desprazer, estancando no instante, não se entristece nem se enfastia. Ver isso é difícil para o homem, que se vangloria de sua humanidade perante o animal, mas contempla enciumado a sorte deste – pois o homem apenas quer, como animal, viver sem fastio e sem dor; mas o quer em vão, por não querer como aquele. ⁴⁰⁵

A humanidade do homem não permite uma condição semelhante ao do animal. Segundo Nietzsche, ainda que em alguns momentos isto seja ocasião de inveja por partes dos seres humanos, viver com esta condição, nessa espécie de fruição do presente, sem a interferência das lembranças do passado, não é a maneira do ser humano experimentar a existência. Ainda que deseje, assim como os animais, viver uma vida sem dor e de total satisfação, o ser humano direciona a sua vida para além deste horizonte. Ou seja, a existência do ser humano, este a experimenta, como “um imperfectivo que nunca se perfaz”⁴⁰⁶.

E diante desse fato da sua vida, ou seja, da impossibilidade de se desprender do passado, o ser humano, na avaliação nietzschiana, deveria buscar viver a vida através de um *experimento*. E esta condição apresenta possibilidades múltiplas, diferentes ângulos de observação, ao mesmo tempo, em que supera a vida do rebanho – que come, saltita, mas não tem condições de orientar-se para além desta

⁴⁰⁴ Casanova, 2003, p.134

⁴⁰⁵ Co. Ext. II, 1

⁴⁰⁶ Ibidem

fruição do presente. Nietzsche propõe a sua filosofia como um convite “à inversão dos valores habituais e dos hábitos valorizados”⁴⁰⁷.

O filósofo parece postular uma situação onde a vida deve ser experimentada na sua multiplicidade de possibilidades, e não a partir de uma única definição em relação ao seu surgimento, nem mesmo em relação ao seu fim. Seu pensar estabelece “não uma filosofia fundamentadora, por sua vez obrigada a pressupor fundamentos últimos”⁴⁰⁸, mas, sim, uma filosofia que possibilita deslocamentos, “margens de manobra de sempre novos deslocamentos de sentido”⁴⁰⁹.

A vida enquanto experimentação sugere um arrojo por parte do filósofo. Coragem para deixar a fixidez e buscar outras possibilidades. Experimentar é ousar abandonar as certezas do cotidiano em vistas de uma orientação que faça olhar para o futuro, que faculte conviver com aquilo que é inseguro. O desafio está em olhar “a criança, que nada tem a negar do passado, brincando entre a cerca do passado e do futuro em uma cegueira abençoada”⁴¹⁰. Esta espécie de ausência de culpa ao experimentar a existência parece ser um dos convites de Nietzsche aos seus leitores.

Nietzsche ao estabelecer caracteres de experimentação para a vida, traz a possibilidade da convivência com aquilo que é provisório. A provisoriedade não deve ser um pesadelo. Antes disso, é um modo de se perceber os fatos que constituem a vida humana. Na verdade, não existem conclusões finais. Mas, sim, certezas provisórias, que exigem do ser humano performances de orientação em vistas de dominar a situação presente, a fim de que possa orientar-se nela em direção ao futuro. Viver para Nietzsche é poder experimentar um aprendizado constante. Assim ele escreve na sua *A Gaia Ciência*:

A vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* ⁴¹¹

⁴⁰⁷ HH I, Prólogo, 1

⁴⁰⁸ Stegmaier *In* Nasser; Rubira, 2017, p.290

⁴⁰⁹ Stegmaier, 2013, p.322

⁴¹⁰ Co. Ext. II, 1

⁴¹¹ GC, 324

Nietzsche concebe a vida como o meio de experimentar o conhecimento. Conhecer que não está na ordem da intelectualidade. Mas é um saber experimentado, que acontece na e através da vida. Ou seja, não é um saber intelectual, e sim, um saber experimental, onde estão presentes novos horizontes de orientação.

A compreensão da vida enquanto um processo de *contradição*, no pensamento de Nietzsche, auxilia no estabelecimento de que a sua forma de pensar não se caracteriza por um posicionamento peremptório. Antes, “possibilitará a Nietzsche escapar de uma filosofia dogmática, de fins alcançáveis a partir de certos pressupostos que funcionam como fundamento, e lhe permitirá criar uma filosofia da superação”⁴¹². E por assim se constituir, abrir horizontes de orientação que são diversos.

O tempo que o indivíduo tem para despertar em relação a sua existência é o agora da sua existência. Tempo este de luzes e sombras, saúde e de doença, de paradoxos que movem o ser humano na sua experiência de existir. Portanto, nas contradições particulares de cada existência está a grande chance para o ser humano continuar aprendendo. Seguindo a inspiração do próprio Nietzsche, encontramos na *Terceira Extemporânea*, a seguinte articulação:

Nossa existência miraculosa, que ocorre precisamente neste momento, encoraja-nos, de modo mais vigoroso, a viver segundo uma medida e leis próprias: aquele fato inexplicável de que vivemos justamente hoje quando tínhamos toda a eternidade para surgir, de que não possuímos nada além de um breve hoje e nele temos que mostrar por que e para que surgimos precisamente agora. Devemos, diante de nós próprios, responsabilizar-nos por nossa existência; por conseguinte, devemos fazer-nos os verdadeiros timoneiros dessa existência e não permitir que ela se assemelhe a uma causalidade irrefletida.⁴¹³

Nietzsche parece buscar um alívio para a vida colocando sempre um confronto entre ela mesma e o indivíduo. Não há como encontrar este alívio tendo a moral como a sua realização, ou simplesmente como seu ponto de partida. Isto por que a moral impossibilita uma vivência verdadeira. Em certa medida a moral sugere uma vida inautêntica, quando traz para a existência uma razão metafísica que a justifique. E essa justificação, por sua vez, acaba por apresentar uma vida equilibrada e orientada para uma finalidade absoluta e imutável.

⁴¹² Julião, 2003, p.61

⁴¹³ Co. Ext. III, 1

No entanto, como apresentado, a vida enquanto oportunidade de conhecimento, se caracteriza de outra forma. Ela é um *vir-a-ser* incessante, no qual cada um é convidado a mergulhar de modo a realizar uma *experimentação* múltipla e variada, onde cada *contradição* é uma oportunidade de encontrar uma forma de domínio do presente, em vistas de uma orientação para o futuro. Nas contradições que costumam as tramas da existência parece possível “admitir o erro como condição de vida”⁴¹⁴.

A filosofia da vida que é apresentada por Nietzsche parece estar inserida em um movimento que cria e recria valores o tempo todo. Ela não está em um continuum de perfeição e equilíbrio. De outro modo, é uma mudança incessante que insiste sempre em permanecer. Uma filosofia da orientação a partir do pensamento de Nietzsche confere um convívio com o desconhecido. Ainda mais, é uma forma de dominar aquilo que não se conhece.

Concebendo a vida a partir dos caracteres de *vir-a-ser*, *experimentação* e *contradição*, parece haver um acento na questão da vida individual. Aparentemente, estas categorias sugerem um desvio do olhar em direção ao sujeito único, com uma valoração individual da sua existência. Desta forma, a filosofia de Nietzsche aponta para a necessidade de uma espécie de assepsia em relação a sujeira deixada pelo gregarismo na vida de cada sujeito. Ou seja, na medida em que se considera uma existência singular é preciso ir se livrando daquilo que foi se enlacrando ao longo do tempo, como uma forma de recuperação da autenticidade da existência.

Então, para encontrar-se consigo mesmo, Nietzsche recorre ao estratagema da solidão, como uma condição de encontro consigo e de orientação para a realização de uma vida plena.

3.4 A SOLIDÃO ENQUANTO ASCESE

Friedrich W. Nietzsche tem um apressado pela solidão. “Tenho necessidade de solidão”⁴¹⁵. Para ele não se tratava apenas de ficar sozinho, ou de uma espécie de fuga da realidade. Antes de qualquer tipo de evasão, a solidão, é um recurso filosófico de orientação. Muito antes de qualquer tipo de evasão do real, recolher-se sozinho é

⁴¹⁴ ABM, 1

⁴¹⁵ EH, Por que sou tão sábio, 8

para o filósofo uma maneira de promover o desenvolvimento daquilo que melhor o prepara para o desafio da vida. Em certa medida, a solidão é um trato pedagógico e formativo para aqueles que buscam uma orientação através da filosofia de Nietzsche. O filósofo narra a sua motivação para a solidão no texto de *Aurora*, quando afirma:

Não sou ágil, tenho de me esperar a mim mesmo – fica cada vez mais tarde até que a água do poço de meu eu suba até a luz e, muitas vezes, tenho que passar fome por mais tempo que minha paciência suporta. É por isso que vou para a solidão – para não beber das cisternas que estão dispostas para todos. No meio da multidão vivo como a multidão e não penso como penso; depois de certo tempo, tenho sempre a impressão de que querem me exilar de mim mesmo e roubar-me a alma – passo a me tornar mau para todos e a temer a todos. Tenho então necessidade do deserto para voltar a ser bom. ⁴¹⁶

A solidão, pois, então, cumpre uma função educativa. Desvela uma condição de controle da própria existência. Parece ser uma forma de vivificar aquilo que é genuíno, próprio e particular. Através da solidão se rompe a barreira do trivial, daquilo que está à disposição de todos. Por meio dela é possível se desprender dos modelos provenientes do gregarismo, e caminhar firme na direção daquilo que é pessoal e único. Aquilo que está à disposição de todos nem sempre serve para todos, ou para tudo. A solidão conduz o sujeito para uma espécie de refinamento de si mesmo. Segundo o filósofo, “o deserto de que falei, onde se retiram e se isolam os espíritos fortes, de feitio independente”⁴¹⁷, é o ambiente propício para se encontrar as condições de defesa em relação a tudo aquilo que pode prejudicar o ser humano na sua busca por orientar-se por si mesmo.

Vale ressaltar, que a solidão defendida por Nietzsche não se configura como uma espécie de recurso ascético. Ao contrário disso, o filósofo alemão entendia que o asceta é um fraco, é alguém que negou em si a aspiração afirmadora que está presente na vida. Segundo Nietzsche o esforço ascético é uma maneira de manter a vida em “estado vegetativo”⁴¹⁸. A solidão proposta por Nietzsche tem uma matiz vivificadora, enquanto na ascese “o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se busca satisfação e malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si”⁴¹⁹. A solidão é para Nietzsche uma forma

⁴¹⁶ A, 491

⁴¹⁷ GM III, 8

⁴¹⁸ Oliveira, 2018, p.55

⁴¹⁹ GM III, 11

de afastar-se desses ideais. Segundo ele, “parece que tenho necessidade de perspectivas distantes para ter boa opinião das coisas”⁴²⁰.

Na filosofia de Nietzsche a solidão é uma forma de afirmar a vida, buscando uma condição de orientação em vistas de um futuro de autenticidade. Onde o sujeito não vive segundo a valoração estabelecida por outrem. Mas, ao contrário disso, é o itinerário para se fortalecer para o enfrentamento da vida de modo a frutificá-la. E esta ação está em desacordo com a atitude estéril do asceta. Nas palavras do próprio filósofo:

Renunciar ao mundo sem conhecê-lo, como uma freira – é terminar numa solidão estéril, talvez melancólica. Isso nada tem em comum com a solidão da vida contemplativa do pensador: quando ele escolhe essa solidão não quer de modo nenhum renunciar; seria para ele, pelo contrário, abandono, melancolia, destruição de si próprio dever persistir na vida prática – ele renuncia a esta, porque a conhece, porque se conhece. É assim que dá um mergulho em sua água, é assim que conquista a sua serenidade.⁴²¹

A solidão, assim, seria uma forma de mergulhar na vida e não um modo de se distanciar dela. O homem do conhecimento, assim como fala Nietzsche, encontra na solidão os meios para assumir a vida de modo autêntico. Ao contrário dele, o asceta busca afastar-se da vida, a fim de depurar-se das coisas mundanas em vistas daquilo que é transcendente. Na filosofia de Nietzsche a solidão é uma forma de assumir a vida em sua integralidade. É um aprofundar-se nas forças fundamentais que movimentam a sua existência, e que constantemente se modificam e se reorganizam.

No *Prólogo de Zaratustra* encontra-se a narrativa do momento em que o profeta deixa o lugar dos seus para ausentar-se em si mesmo, buscando neste gesto um modo de fortalecimento. Escreve Nietzsche: “quando Zaratustra completou trinta anos, abandonou sua pátria e o lago da sua pátria e foi para a montanha. Ali durante dez anos, alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem deles se fatigar”⁴²². De certa forma, esta convivência consigo mesmo na solidão, é uma forma de preparação e fortalecimento para o enfrentamento que será empreendido pelo profeta.

Nesse caso, a solidão cumpre uma função pedagógica. É uma espécie de propedêutica para tudo aquilo que o profeta Zaratustra realizaria quando enfim fosse descer da montanha, para encontrar-se com os homens. A solidão seria uma forma

⁴²⁰ A, 485

⁴²¹ Ibidem, 440

⁴²² ZA, Prefácio, I

de garantir os fundamentos de sua proposta filosófica. “Refugia-te, meu amigo, em tua solidão! Vejo-te aturdido pelo ruído dos grandes homens, e crivado pelos agulhões dos pequenos”⁴²³. É na solidão que há o encontro consigo mesmo, é onde acontece a recuperação em relação a tudo o que atinge a vida e também a fere. A solidão é uma forma de encontrar-se em um refúgio revigorador.

No texto do *Ecce Homo*, Nietzsche apresenta um traço significativo do seu modo de fazer filosofia. Diz ele: “pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante o instinto de limpeza”⁴²⁴. Da mesma forma Zarathustra parte para a solidão a fim de encontrar o fortalecimento necessário para superar o cotidiano encalacrado pela minoridade, pela fixidez, pela moral e pelo ressentimento. Assim, “é na solidão que autor e personagem se revigoram e se reencontram a si mesmos; é nela que se restabelecem do convívio com os homens”⁴²⁵. A solidão cumpre o papel de um depurador em relação as influências recebidas ao longo do caminho. No cotidiano há o convívio constante com os fatores de *decadência*, apontados por Nietzsche. Na solidão está a garantia de poder se distanciar dessa condição e, ao mesmo tempo, é uma maneira de estar acima dela. Assim, a ascese da alma acontece através do refúgio da solidão. Em certa medida, a solidão funciona como um meio de restauração, de reconstrução do eu, libertando-o das intempéries decadentes que estão presentes na convivência com os outros. “A solidão busca trazer à tona quando impera uma necessidade instintiva de um saudável autocuidado quase impossível na convivência comunal desmedida; intrometida”⁴²⁶. A solidão é um modo de nutrição do sujeito, de fortalecimento e resistência em relação a vida calamitosa e degradada da multidão.

Nietzsche escolhe a solidão como uma forma de se opor a decadência existente na cultura. É uma forma de ver com outros olhos, distante, ausente, em relação aos aspectos que levaram o ser humano a adoecer e mitigar a sua existência. Sua filosofia se apresenta como uma afirmação da vida, uma transvaloração, um outro meio de se perceber a condição humana. “Sou muito inquiridor, muito duvidoso, muito ativo para me satisfazer com respostas grosseiras”⁴²⁷, afirmará Nietzsche, buscando estabelecer uma situação que o afasta da doença decadente que está presente na cultura, segundo a sua análise.

⁴²³ ZA, Das moscas da praça pública

⁴²⁴ EH, Por que sou tão sábio, 8

⁴²⁵ Marton, 2000, p.80

⁴²⁶ Ponte, 2020, p.169

⁴²⁷ EH, Por que sou tão inteligente, 1

E nesse esforço de realizar uma verdadeira ação dietética por meio da solidão, Nietzsche organiza um caminho de orientação em vistas de superar as condições decadentes. A doença na sua análise trouxe-lhe condições de observar outros aspectos que até então estavam velados. Nesse itinerário de ocupação de si, o filósofo valoriza a alimentação, o clima, o lugar, as distrações, como fatores de interferência que contribuem para este fortalecimento do eu. Esta forma de orientação proposta por Nietzsche, onde se apresentam a doença e a saúde, faz surgir um modo de ampliação da vida, por meio de um fluxo positivo.

A solidão não é, portanto, uma forma de negação da vida. Ao contrário, é uma forma de ir ao seu encontro de modo positivo. A sua condição de solitário é uma ação produtiva. Segundo Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*, “nos escritos de um solitário sempre há algum eco”⁴²⁸. Portanto, não há que se dizer da esterilidade do retiro empreendido pelo solitário. O filósofo, enquanto alguém que é devotado à solidão, assume as condições presentes na vida a fim de modifica-la. Para que haja então a grande saúde é preciso caminhar através da doença. Para que se possa afirmar a vida é preciso contrapor-se a todos os valores que atuam no sentido de negar a vida, minimizar a sua força de ação. Ou seja, estar em uma condição inversamente proporcional àquilo que até agora se consolidou como vida.

3.5 O INDIVÍDUO SOBERANO CONTRA O HÁBITO

Nietzsche propõe uma postura de enfrentamento da doença que assola o ser humano. O filósofo propõe uma orientação que desloque o modo de se olhar para o empreendimento existencial da humanidade. Funda a sua proposta filosófica na problemática da vida não como a compreensão de uma sequência de fatos e acontecimentos. Mas antes, como uma experiência única e que está carregada de possibilidades que se descortinam através dos horizontes múltiplos.

Na avaliação de Nietzsche, a moral, sobretudo a moral cristã, traz uma condição de peso para o ser humano. Isto é, coloca um fardo pesado, cheio de obrigações para que o ser humano carregue, ao cumprir com todas estas obrigações. Submetida à moral a educação é conduzida pelo rigor da ciência, ao mesmo tempo,

⁴²⁸ ABM, 289

em que está abandona ao servilismo da religião. Daí a necessidade de desenvolverem novas alternativas de orientação para a formação.

A moral é para a filosofia nietzschiana uma das principais chaves para o estabelecimento de qualquer reflexão sobre a humanidade. “Odeio tudo aquilo que apenas me instrui, sem aumentar ou estimular diretamente minha ação”⁴²⁹, afirma o filósofo alemão no prefácio da *Segunda Consideração Extemporânea*. Então, a formação está diretamente ligada, no bojo da sua proposta filosófica, em modificar o hábito do ser humano, que está resignado ao fastio da doença que o acomete. A conceitualização da moral, na perspectiva nietzschiana, se apresenta como uma espécie de instrumento de doma, de castração, enfim, de infertilidade, para o desenvolvimento da perspectiva humana em relação a sua existência. Afirma Nietzsche em um de seus *Fragmentos Póstumos*:

As morais de Kant, de Schopenhauer já partem, sem que o percebam, de um *cânone moral*: da igualdade dos homens, e de que o que é moral para um também precisaria ser moral o outro. Esta, porém, já é a *consequência de uma moral*, talvez de uma muito questionável.

Do mesmo modo, a rejeição do egoísmo também pressupõe já um *cânone moral*: por que ele é rejeitado? Porque ele é *sentido* como reprovável. Mas este já é o *efeito* de uma moral e não de uma bem pensada!

- E o fato de que se *queira* uma moral já pressupõe um *cânone moral*! Dever-se-ia ter, contudo, veneração diante dessa *moral da autoconservação incorporada*! Ela é por muito o mais refinado sistema da moral!

A moralidade *factual* do homem na vida de seu corpo é 100 vezes maior e mais refinada do que toda moralização conceitual jamais o foi. Os muitos “tu deves”, que trabalham continuamente em nós! As considerações daqueles que comandam e daqueles que obedecem entre si! O saber em torno de funções mais elevadas e mais baixas!

Fazer a tentativa de conceber tudo aquilo que parece conforme a fins como a **única coisa** que conserva a vida e, conseqüentemente, *como a única coisa conservada*...

O modo como a finalidade se relaciona com o processo propriamente dito é o mesmo modo segundo o qual o juízo moral se relaciona com o juízo efetivo *mais multifacetado* e mais refinado do organismo – só uma ramificação e um ato conclusivo disso.⁴³⁰

Nietzsche se posiciona de modo contrário ao estabelecimento de uma moral exemplar, única e modelar – uma moral canonizada, que é oferecida como um único caminho possível, formando um hábito de vida. Segundo ele, este processo de estabelecimento conceitual da moral, se torna uma espécie de embuste para a experiência existencial do ser humano. Na compreensão do filósofo do martelo, a

⁴²⁹ Co. Ext. II, Prefácio

⁴³⁰ KSA, 25 (437)

conceituação dessa moral canônica é uma maneira grosseira de conduzir a vida, se comparada aos fatores presentes no corpo do ser humano. A concretude da vida do ser humano o coloca em um patamar diferente do que o que é estabelecido por conceituações morais.

Em certa medida, a necessidade de uma conceituação da moral, já é o demonstrativo da condição negativa, se assim se pode dizer, em que o ser humano se encontra. A vida fica em segunda ordem quando se estabelece a moral modelar, imposta e que, em contra partida deve ser amplamente obedecida. O obediente aos ditames da moral está circunscrito ao hábito, fazendo desta medíocre condição um estilo de vida, erroneamente estabelecido como verdadeiro e necessário.

No prefácio de *Aurora*, o filósofo assevera a sua desconfiança em relação ao estabelecimento canônico da moral. Por mais que, “perante a moral, como perante qualquer autoridade, não é permitido refletir e, menos ainda, falar: nesse ponto se deve – obedecer!”⁴³¹, Nietzsche ousa destoar dessa espécie de liturgia perante a autoridade. O questionamento nietzschiano inspira-se na sua compreensão de que há uma “constante transformação das forças que rompe com o conservado”⁴³². Nietzsche se posiciona contra o hábito, destacando a superioridade das vivências em relação aos conceitos. De certa forma, na perspectiva do filósofo, a moralidade está no fato de viver e experimentar e, não, na conceituação de valores morais. Ainda mais, na *A Gaia Ciência* atesta que: “ao vermos uma nova imagem, imediatamente a construímos com a ajuda de todas as experiências que tivemos, conforme o grau de nossa retidão e equidade. Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível”⁴³³. A experiência da vida, o existir propriamente dito, é que deve orientar a travessia existencial do ser humano, desvinculado de qualquer validação metafísica ou transcendente.

A condição de se assumir um estatuto conceitual para a moral tira do ser humano a sua capacidade autônoma de orientação. Relegado a uma condição muito inferior a que a sua natureza sustenta, o ser humano que é guiado pelos cânones da moral passa a existir de uma maneira melindrada. Nietzsche nomeia este processo como *ressentimento*. Esta cativa condição dá início a uma situação habitual ao ser humano, que é descrita por Nietzsche na *Genealogia da Moral* da seguinte maneira:

⁴³¹ A, Prefácio, 3

⁴³² Cragolini In Nasser; Rubira, 2017, p.89

⁴³³ GC, 114

A rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, “um outro”, um “não-eu” – e *este* não é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – *este* necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.⁴³⁴

Na avaliação do filósofo o ser humano ressentido apenas reage diante daquilo que lhe vem ao encontro, na condição de um “de fora do eu”, assumindo como genuíno tudo aquilo que a ele “o exterior a si” oferece. Não existe uma ação propositiva do sujeito, que não se valoriza com altivez, que não parece agir de forma espontânea. Reage permanecendo contíguo a tudo aquilo que é baixo, ruim, menor, grosseiro. Isto é, assume como se fosse seu tudo aquilo que é *decadente*.

A reviravolta contra o hábito é proposta por Nietzsche com o estabelecimento de uma ação contrária ao processo de *decadência* que fora assumido pela humanidade. De certa forma, o filósofo propõe uma superação da humanidade. Não no sentido de suprimir o ser humano. Muito diferente disso, Nietzsche objetiva superar sim, é o comportamento já decrépito, o hábito decadente que se instalou no ser humano, através dessa cultura de minoridade. Em um gesto de assumir a responsabilidade de sua própria vida, na perspectiva nietzschiana, cabe ao ser humano romper, rejeitar, buscar superar, todo esse invólucro que o cerca e sufoca. Nietzsche constata no texto de *Humano, demasiado humano*, esta necessidade humana de rompimento com esta esfera de decadência.

A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é chegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se *transformar, de moral em sábia*. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas, mais densas do que nunca, e lado a lado se encontram o brilho e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: o conhecimento é a via para compreender essa inocência. Se o prazer, o egoísmo, a vaidade *são necessários* para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de autoiluminação e libertação – quem poderia

⁴³⁴ GM I, 10

desprezar esses meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - *mas tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente de culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele.* ⁴³⁵

Nietzsche provoca uma reviravolta ao buscar romper com o hábito posto. Saturado, enojado de si, enfasiado pelo direcionamento que a sua existência se enveredou, o ser humano pode romper com tudo isso e se colocar em uma outra condição. Pode sim, superar o hábito decadente em que se encontra, superando a si mesmo e dando início a outro direcionamento para si mesmo. Parece que nesta perspectiva ganha significado a compreensão nietzschiana de que o conhecimento deve estar a serviço da vida, conforma narra o filósofo na *Segunda Extemporânea*. A sabedoria nesse sentido coloca o ser humano em condições diferentes daquilo que está posto, “que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só”⁴³⁶. Assim, a sabedoria possibilita o fortalecimento necessário para a realização de deslocamentos frente a possibilidade de uma filosofia da orientação nietzschiana.

Em um trecho do *Zaratustra* intitulado *Da virtude dadivosa*, Nietzsche explana este desejoso anseio de algo elevado que está presente tanto no profeta quanto nos seus discípulos. “Vós aspirais como eu à virtude dadivosa”⁴³⁷. Aqueles que têm a coragem de romper violentamente o casulo da moral canônica, aspirando o ar envolvente da liberdade, ⁴³⁸buscam a magnânima opção de serem superiores ao hábito posto de forma decadente. Assim, Nietzsche “conecta sua prática filosófica e seu projeto axiológico de transvaloração”.

Igualmente nesse trecho de *Zaratustra*, o autor demonstra o apetite com o qual a decadência parece devorar a natureza humana. “Enfermidade e invisível degenerescência é o que expressa tal apetite; a avidez de roubar desse egoísmo apregoa um corpo valetudinário”⁴³⁹. A resposta a este abatimento, que na avaliação

⁴³⁵ HH I, 107

⁴³⁶ GM III, 5

⁴³⁷ ZA, Da virtude dadivosa, 1

⁴³⁸ Acampora, 2018, p.240

⁴³⁹ ZA, Da virtude dadivosa, 1

do filósofo também é físico, está no “amor pela vida”, amor este que redimensiona a situação do ser humano, fazendo-o “encontrar algo digno de comprometimento, alguma coisa *pela qual valha a pena lutar*”⁴⁴⁰.

E nesse sentido, Nietzsche reitera a validação da necessidade de um egoísmo para o ser humano. Segundo o filósofo, é preciso ser egoísta para poder superar o egoísmo doentio e devorador promovido pela decadência. “Na verdade, é preciso que tal amor dadivoso vos faça saqueador de todos os valores; mas eu chamo são e sagrado esse egoísmo”⁴⁴¹. Há, então, um egoísmo afirmativo, que propõe uma ética fundada na vida. Aqui, se pode fazer referência a compreensão apresentada por Nietzsche no texto da *Genealogia da Moral*, quando faz uma verdadeira defesa da ação. “Não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada a ação – a ação é tudo”⁴⁴², assegura o filósofo. Com isso, este egoísmo dadivoso, tira o ser humano da condição de minoridade cultural.

Nietzsche se apresenta como um verdadeiro fiador da mudança. Modificar é uma das características fundamentais de uma orientação através da filosofia agora em destaque. O anúncio da morte de Deus está nesse contexto. Ainda que uma notícia dura, segundo o próprio filósofo, a proclamação da morte de Deus, abala a tudo que está fixo. Faz tremer tudo aquilo que estava cristalizado. Rompe com tudo aquilo que parecia não se abalar. Mas, ao mesmo tempo, capacita a cada para realizar uma ação genuinamente dadivosa, na avaliação do filósofo: a capacidade de criar. Nietzsche será o filósofo do efêmero, daquilo que transita, de tudo aquilo que se modifica, de tudo que pode ser criado. Ainda nos *discursos de Zaratustra*, o autor faz saber que⁴⁴³:

Pensar, isso produz vertigem nos ossos humanos e náuseas no estômago; verdadeiramente, conjectura assim é para mim padecer modorra.
Eu chamo mau e inumano a isso: e toda lição do único, do cheio, do imóvel, do saciado, do imutável.
Todo o imutável não é mais do que um símbolo! E os poetas mentem demais.
As melhores parábolas devem falar do tempo e do suceder; devem ser um louvor e uma justificação de tudo o que é efêmero.
Criar é a grande emancipação da dor e o alívio da vida. Mas, para que exista o criador, necessita-se de muitas dores e transformações.

⁴⁴⁰ Acampora, 2018, p.289

⁴⁴¹ ZA, Da virtude dadivosa, 1

⁴⁴² GM I, 13

⁴⁴³ ZA, Nas ilhas bem aventuradas

A insistência do filósofo está na capacidade criativa de poder deslocar-se através do conhecimento, como uma forma de intensificar a experiência existencial. Isto é, de experimentar a vida. A atividade criadora realiza uma ação pedagógico-formativa que leva o indivíduo a ter uma outra postura. De certa maneira, a humanidade é em sua natureza impregnada por aquilo que se modifica. Insistir na fixidez é um tipo de agressão, um posicionamento não natural. Parece razoável dizer até que o estabelecimento do imutável trouxe um aspecto de inumano para a natureza humana. A humanidade está deslocada em relação ao lugar que deveria ocupar. Dirá o filósofo que “o homem é um animal ainda não adaptado ao seu ambiente”⁴⁴⁴, no *Além do Bem e do Mal*, salvo em raras exceções. Por isso mesmo o filósofo se apresenta como aquele capaz de desvirtuar-se dos moralistas. Ele é capaz de uma “auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – em mim”⁴⁴⁵, sentenciará Nietzsche no *Ecce Homo*.

A moral que efetiva estados de compaixão, da mesma forma que deixa transparecer o ressentimento, causa uma espécie de deflação do animal homem. Este, torna-se um ser comunitário, uma criatura do hábito, que permanece submissa aos efeitos dessa estéril atividade. Ressentido e compassivo, vive mergulhado na *décadence* cultural. No lastro dessa cultura está a chance, segundo Nietzsche, de se estabelecer uma condição do “além homem”, ou seja, da superação dessa valoração moral, da qual a existência do homem está mergulhada. Aquilo que aqui mesmo nesse estudo já se tratou como o enfrentamento do *niilismo*. E este embate se torna de importância fundamental para a superação da decadência. “Renuncia-se à grande vida ao se renunciar a guerra”⁴⁴⁶, sentencia o filósofo alemão. Uma existência humana autêntica requer a coragem para romper com a tranquilidade em relação àquilo que está fixo e cristalizado.

Friedrich Nietzsche aspira a uma moral dotada de vida. Porém não com uma ideia de continuidade, de um modelo de uma vida que sempre se reproduz. Na formulação filosófica de Nietzsche é introduzida “a questão da vida não como reprodução, mas como descontinuidade”⁴⁴⁷. E deste fenômeno de rompimento e de hostilidade é que subjaz a possibilidade de enfrentamento da decadência. Ao mesmo

⁴⁴⁴ ABM, 62

⁴⁴⁵ EH, Por que sou um destino, 3

⁴⁴⁶ CI, Moral como contranatureza, 3

⁴⁴⁷ Cragolini In Nasser; Rubira, 2017, p.97

tempo dá início ao estabelecimento de uma moral que é saudável e que está, diametralmente em oposição a toda moral carregada de deveres e obrigações contrárias aos “instintos de vida”⁴⁴⁸.

O indivíduo contrário ao hábito é aquele que sonoramente diz SIM à vida. Que inspirado em Nietzsche também tem a coragem de “desviar o olhar!”⁴⁴⁹, e busca amar o seu destino. Que ouse em “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...”⁴⁵⁰. Nietzsche faz convite à vida. Ela é o critério de orientação da sua proposta filosófica.

A proposta da filosofia de Nietzsche descortina um “espírito livre”, contrário a qualquer “espírito preso”, que deixa transparecer a vida como um fardo pesado de se carregar. O Alter Ego Nietzscheano expresso no profeta Zaratustra se apresenta como o verdadeiro antagonista desse espírito pesado. “Eu sou como uma ave, sobretudo por ser inimigo do espírito do Pesadume: inimigo deveras mortal, inimigo jurado, inimigo nato!”⁴⁵¹. Nietzsche ao desejar realizar o estabelecimento de potências afirmativas procura trazer presente um ar mais leve, algo distante do dever e de suas obrigações. Procura meios efetivos para se lançar contra o hábito.

Nietzsche posiciona a sua filosofia em uma outra direção, ainda que esteja em uma condição de minoria ou de exceção. Segundo ele, “os espíritos cativos são a regra”⁴⁵². Mesmo assim, o enfrentamento dessa visão da vida como um fardo se apresenta como uma das grandes batalhas a ser enfrentada pela sua filosofia. Em *Zaratustra*, mais uma vez, a este respeito, apresenta a seguinte sentença: “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 novo nome, e chamá-la-á a ‘Leve’”⁴⁵³.

A soberania do indivíduo frente ao hábito se dará na medida em que este romper com a sua continuidade, demandada pela moral e pelo ressentimento, acabaram por entorpecer o ser humano com valores contrários a natureza humana. A soberania do indivíduo, leve e ativa, o impulsionam para além da moral. Portanto, para além do costume tornado hábito. O indivíduo que se torna soberano em relação

⁴⁴⁸ CI, Moral como contranatureza, 4

⁴⁴⁹ GC, 276

⁴⁵⁰ EH, Por que sou tão inteligente, 10

⁴⁵¹ ZA, Do espírito de pesadume, 1

⁴⁵² HH 1, 225

⁴⁵³ ZA, Do espírito de pesadume, 2

ao hábito se desobriga de tantas culpas, abandona os mais diversos servilismos, sobretudo os religiosos, e se coloca de modo mais aliviado perante a vida, mas estando o tempo todo sendo jogado para ela, na medida em que cria e recria valores constantemente.

Uma filosofia da orientação em perspectivas nietzschianas sugere atitudes constantes de deslocamento. De recorrentes ajustes do olhar. De uma capacidade constante de reposicionamento. Igualmente, uma formação aos moldes da filosofia de Nietzsche não poderia surgir de outra forma, senão através de uma Pedagogia da Descontinuidade.

IV CAPÍTULO - UMA EXPERIMENTAÇÃO FORMATIVA: PERFORMANCES PEDAGÓGICAS COM NIETZSCHE PARA O ESTABELECIMENTO DE UMA PEDAGOGIA DA DESCONTINUIDADE.

Pois é dura a sua sina, incerta a sua esperança, é uma proeza imaginar-lhes consolo – e de que adiantaria! Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa nesse presente? (GC, 377)

A trajetória até aqui realizada teve o seu ponto de partida na consideração problemática que Nietzsche constatou em relação a cultura. Em certa medida, o filósofo apontou para a condição doentia a qual a cultura ocidental foi submetida. Segundo o filósofo alemão, a ideia de “melhoramento” do ser humano teve um efeito rebote, causando, na verdade, uma condição de decadência para a existência humana. A moral cristã e a racionalidade modernas trouxeram uma situação de minoridade para o ser humano, levando as pessoas a viverem um estilo maquinal de existência. Então, não mais vinculado a uma existência autêntica, desorientado em relação a si mesmo, o ser humano vive em uma condição degradante, macambuzia e enfadonha.

Procurando uma situação para livrar o ser humano dessa degenerada situação, a filosofia é apresentada como uma terapêutica da vida. Ou seja, através da filosofia surge a possibilidade de superação da condição doentia do ser humano. Para tanto, ao longo da sua história, a filosofia recebeu diferentes indicativos em relação ao cuidado de si. Na história dos gregos, antes mesmo dos filósofos, existem iniciativas que conduzem uma modificação no ser humano. Tal processo é apresentado através das virtudes heroicas, dos argumentos curativos de Sócrates e de Platão, das propostas das chamadas filosofias de vida, através dos exercícios e espirituais e do cuidado em relação a si mesmo. Em especial, na filosofia nietzschiana parece possível destacar uma terapêutica da cultura. O filósofo procura estabelecer uma “grande saúde”, que ao incorporar momentos de ausência de saúde, buscou realizar os deslocamentos necessários para orientar-se em vistas do futuro, e de uma vida genuína, marcada pela auto referencialidade.

Assim, postular uma filosofia da orientação aos moldes nietzschianos é estabelecer através da filosofia um “elogio à humanidade”. Isto é, Nietzsche busca desenvolver uma ação filosófica que tenha a *vida* como mote fundamental. Uma

atividade filosófica que, em certa medida, não busca afastar o ser humano de si mesmo, mas, ao contrário, insistentemente, o “joga” para a vida, levando-o para uma existência repleta de vontade, capaz de fazer os deslocamentos necessários para reorientar-se em vistas de um outro futuro.

Convocando o ser humano para a vida, Nietzsche é o filósofo que apresenta a *suspeita* como uma prática eficiente para se pensar a formação. Fugindo da necessidade da verdade, escapando da obrigação do acerto, o filósofo ousa deslocar-se, mudar o seu ângulo de visão para descortinar novas práticas, apresentando possíveis nuances que permitam uma orientação diversa, distinta, contudo, sempre mais autêntica e auto referencial. Deste modo, estabelecer possibilidades formativas a partir da proposta filosófica de Nietzsche, é mergulhar no campo das *possibilidades outras*. Em vistas desse futuro, então, se justifica a necessidade do *ajuste do olhar*. No empreendimento desta tarefa, se torna possível estabelecer as medidas que melhor se ajustam para que após o tilintar do martelo nietzschiano, surja a possibilidade de uma orientação em perspectiva. Desta forma, em Nietzsche, para se postular uma contribuição para a discussão de uma filosofia da educação, há que se falar em uma pedagogia da descontinuidade.

4.1 CONTRIBUIÇÃO NIETZSCHIANA SOBRE O “VALOR” DA EDUCAÇÃO

O debate em torno da questão do *valor* na filosofia de Nietzsche não parece ser uma questão das mais simples. Central no pensamento do filósofo do martelo, essa temática ocupa condição de destaque no edifício filosófico nietzschiano. No entanto, qual a relação da temática do *valor* em relação ao tema da educação? Segundo Weber, “não são as práticas educacionais, formais ou não, práticas de gestão, fortalecimento e propagação de valores?”⁴⁵⁴. Sendo assim, cabe de forma oportuna a contribuição de Nietzsche para esta discussão temática.

O debate entre as categorias *valor* e *educação* passa, tantas vezes, pelo estabelecimento de uma estilização da figura do educador, dotado de habilidades didáticas irrefutáveis e também possuidor de uma conduta moral inquestionável. A discussão, em muitos momentos, paira sobre os questionamentos em torno do valor

⁴⁵⁴ Weber, 2011, p.65

que é dado pelo corpo social para o processo formativo formal, sobretudo em relação aos agentes que com ele estão envolvidos: instituições, estudantes, familiares e professores. No fim das contas, a educação parece responsável por dar continuidade ao conjunto dos valores gestados no interior de um grupo social.

Neste ponto, Nietzsche estabelece uma significativa crítica aos modelos educacionais de sua época. Na sua avaliação, os projetos formativos estavam arraigados às vontades do Estado e massivamente constituídos e praticados como uma educação de mercado. Segundo o autor, esta formação estatal, massificada, se perfaz como uma pseudoformação, e “o que consegue oferecer é muito menos do que é necessário para constituir de fato uma formação qualificada”⁴⁵⁵. Outrossim, o valor nietzschiano da educação, parece se deslocar para um outro *phatos* que não é o comumente estabelecido pelo Estado. Segundo o filósofo, o esforço da educação, comumente estabelecida, se dá a partir da seguinte condição realizada por aquele que Nietzsche nomeia na *Terceira Consideração Extemporânea* como “promotores da cultura”:

Entre eles, em primeiro lugar, o *egoísmo dos acumuladores*, o qual necessita do auxílio da cultura e, em retribuição, a auxilia de volta, mas ao mesmo tempo, é claro, deseja prescrever-lhe a meta e a medida. É dessa frente que surgem aquela máxima e aquela cadeia dedutiva tão em voga, apresentadas mais ou menos nestes termos: o máximo possível de conhecimento e formação, portanto o máximo possível de produção, portanto o máximo possível de ganho e felicidade – assim soa a fórmula sedutora. Para seus defensores, a formação seria definida como a perspicácia com a qual alguém se adequa completamente ao seu tempo, tanto nas necessidades quanto em sua satisfação, mas com a qual também se dominam da melhor maneira todos os meios e caminhos para ganhar dinheiro de modo mais fácil possível. Formar o máximo possível de homens correntes, no mesmo sentido em que se chama uma moeda de corrente, essa seria, portanto, a meta; segundo essa concepção, um povo será tanto mais feliz quanto mais desses homens correntes possuir. Por isso, deve ser o propósito geral das instituições de ensino modernas auxiliar cada um a se tornar corrente até o ponto em que isso resida em sua natureza.⁴⁵⁶

Nesta observação realizada por Nietzsche o valor dado à cultura e conseqüentemente para a formação está na sua capacidade de *acumular*. Tanto em relação ao acúmulo de pessoas orientadas para uma mesma finalidade, segundo Nietzsche uma forma de garantir a continuidade desse modelo gregário, que privilegia o segundo aspecto do acúmulo, que é a condição de guardar dinheiro. Esta dupla

⁴⁵⁵ Hardt, 2020, p.273

⁴⁵⁶ Co. Ext. III, 6

acepção para o termo *acúmulo* demonstra que o *valor* dado à educação está arraigado na sua capacidade de dar continuidade a um modelo social, que segundo a perspectiva do filósofo, se restringe a ajuntar dinheiro. De modo oposto, a condição da educação para Nietzsche está na esfera de “expectativas em relação ao grande homem e à cultura elevada”⁴⁵⁷.

Nietzsche não concorda com este *valor* acumulativo estabelecido através da formação moderna, segundo a sua forma de compreensão. Dotada desse *valor* que vincula felicidade e acúmulo de dinheiro, a educação parece não poder sustentar “decisões próprias de orientação”⁴⁵⁸. Sendo assim, o processo formativo, então degenerado, parece não se tornar capaz de realizar o desenvolvimento autêntico do ser humano. A formação é delegada a um outro, onde tudo já está estabelecido. Isto se dá por meio do Estado e do mercado. Esta ação não autêntica, estabelece um processo que nega ao indivíduo uma singularidade. Isto é, “Nietzsche parece querer nos mostrar que o conhecimento só é possível enquanto vivência (*Erlebnis*). Do contrário não é conhecimento atuante, é mero saber conceitual”⁴⁵⁹. E esta espécie de educação vulgar apenas dá continuidade a um modelo gregário repetitivo, ordinário, igualmente realizador de seres humanos comuns.

De forma oposta a esta condição, parece estar Nietzsche como um defensor daquilo que é extraordinário. Daquilo que pode ser outro, através de uma “orientação refletida e autorreferencial”⁴⁶⁰. O próprio filósofo se considera como “muito inquiridor, muito duvidoso, muito altivo para se satisfazer com uma resposta grosseira”⁴⁶¹. E, por assim se compreender, Friedrich Nietzsche se coloca em uma outra margem para tratar da formação. Nietzsche parece sinalizar para o múltiplo e variado futuro, que não está fixado a um tipo de pessoas e atitudes: acumuladores que estão fundidos ao binômio dinheiro-felicidade. Neste sentido, podem ser postas as palavras de Zaratustra: “há mil caminhos que nunca foram palmilhados, mil fontes de saúde e mil terras ocultas da vida. Ainda não se esgotaram o homem nem a terra dos homens”⁴⁶².

A partir deste modo de compreensão, Nietzsche apresenta uma tarefa para a educação, que é a de elevar o ser humano para acima de si mesmo. “A sua verdadeira

⁴⁵⁷ Meireles, 2015, p.367

⁴⁵⁸ Stegmaier in Nasser; Rubira, 2017, p.296

⁴⁵⁹ Adami, 2019, p.53

⁴⁶⁰ Stegmaier in Nasser; Rubira, 2017, p.296

⁴⁶¹ EH, Por que sou tão inteligente, 1

⁴⁶² ZA, Da virtude dadivosa, 2

essência não se encontra profundamente escondida em você, mas imensuravelmente acima de você”⁴⁶³. O filósofo alemão parece compreender que é através de um processo de *deslocamento*, de mover-se para um outro lugar, que será possível ao ser humano realizar o seu desenvolvimento autêntico, pois cuidar do desenvolvimento da própria vida “torna-se crucial porque de outro modo acabaríamos dispensando imensas quantidades de energia para lutar contra condições prejudiciais”⁴⁶⁴.

No tocante ao *valor* da educação parece oportuna a consideração de ser “a vida mesma como fonte do conhecimento”⁴⁶⁵. A valoração nietzschiana da educação se apresenta na capacidade que o processo formativo tem de confrontar o ser humano e a sua existência. Nesse defrontar-se com a sua própria vida, a pessoa inicia uma condição de conquista de si mesmo. Um caminho de desprendimento em relação aquilo que pelo outro foi imposto, e que em alguma medida, oportunizou um afastamento de si.

Em tempos onde se fala continuamente dos processos formativos que estão centrados nos alunos, Nietzsche enquanto um pedagogo da existência, aufere aos educadores um plano formativo que a todo instante coloca o educando diante do seu eu, catapultando-o para além de si. Deste modo, em uma educação autêntica, o educador não prende o educando a competências e habilidades destinadas por outrem. Mas, sim, o leva a *deslocar-se* em relação a si mesmo. Na sua *Terceira Extemporânea*, encontra-se a seguinte consideração:

Seus verdadeiros educadores e formadores evidenciam para você qual é o sentido original e verdadeiro de sua essência, sua matéria fundamental, algo que de modo algum se deixa educar ou formar e, seja como for, algo de difícil acesso, latente, imóvel: seus educadores não podem ser mais que seus libertadores. E esse é o segredo de toda a formação: ela não provê membros artificiais, narizes de cera ou lentes para os olhos – muito pelo contrário, aquilo que pudesse oferecer esses presentes seria apenas uma miragem da educação. Ela é, na verdade, libertação, extirpação de todas as ervas daninhas, detritos e vermes que querem lesar o tenro germe das plantas, ela é emanção de luz e calor; o sussurrar afetuoso da chuva noturna, a imitação e culto da natureza sempre que esta se faz maternal e piedosa, ela é o arremate da natureza, o momento em que esta abdica de seus ataques cruéis e impiedosos e volta-se para o bem, o momento em que cobre com um véu as expressões de seu temperamento madraço e de sua triste falta de compreensão.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Co. Ext. III, 1

⁴⁶⁴ Acampora, 2018, p.246

⁴⁶⁵ Adami, 2019, p.60

⁴⁶⁶ Co. Ext. III, 1

Nietzsche, então, aparentemente, não apresenta outro *valor* para a educação que não seja o de liberar o ser humano de tudo aquilo que o aprisiona, impedindo-o ser verdadeiramente autêntico. O filósofo apresenta uma atividade “certamente balizada pela verdadeira formação (*Bildung*⁴⁶⁷) em contraposição ao destino da formação definida pelo Estado”⁴⁶⁸. Através do processo realizado pela educação, o ser humano adquire uma condição diferente. No texto de *Assim falou Zaratustra* é possível intuir o valor dado pelo filósofo aos que conseguem romper com idolatria do acúmulo financeiros. Ao convidar para que todos se afastem desse mau cheiroso estado, Nietzsche afirma que “ainda agora é livre o mundo para as almas grandes. Para os que vivem solitários, ou entre dois, ainda há muitos lugares vagos, onde se aspira o odor dos mares silenciosos”⁴⁶⁹.

Parece oportuno se considerar que a valoração nietzschiana da educação apresenta a possibilidade do desvincular-se daquilo que é previamente estabelecido. “Se o determinismo pretende pelo poder nos configurar de formas interessadas para nos ajustar ao sistema”⁴⁷⁰, as proposições nietzschianas possibilitam deslocamentos para romper com o modelo único. A educação, na atualidade, não poderia estar realizando também um ajuste único ao sistema, ao vincular conteúdos com o desenvolvimento de habilidades e competências específicas, colocando desse mundo, todos em uma única condição?

As metas e objetivos para os processos formativos são apresentados como itinerários que todos devem seguir, para se alcançar os mesmos lugares, para serem acessados conhecimentos comuns. O Estado, assim como constatou Nietzsche, prende o ser humano a si, impondo um caminho único, limitando a todos para que sigam uma cartilha de única e modelar. O que ele possivelmente nomearia como “deformidade contemporânea”⁴⁷¹. No entanto, se apresenta a possibilidade de considerar que Nietzsche “tem olhos diferentes para o que se cristalizou pela ampulheta do tempo”⁴⁷². Assim, o filósofo pode proclamar através do seu profeta

⁴⁶⁷ Segundo o Dicionário Nietzsche este termo faz referência a condição humana que está em oposição à condição de natureza. É o estado de espírito com cultura. Faz referência à situação da intelectualidade humana, bem como ao processo da sua realização.

⁴⁶⁸ Meireles, 2015, p.368

⁴⁶⁹ ZA, Do novo ídolo

⁴⁷⁰ Hardt, 2020, p.285

⁴⁷¹ Co. Ext. III, 7

⁴⁷² Adami, 2019, p.60

Zaratustra que “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”⁴⁷³.

A filosofia de Nietzsche pode sustentar uma filosofia da orientação que não está estática. Mas, sim, em *descontinuidade*. Esta filosofia “não busca aquietar-se num saber supostamente verdadeiro, mas expõe-se, onde isso tudo faz sentido, a inquietações sempre novas por meio de indagações adicionais sempre novas”⁴⁷⁴. Quando a vida se torna o mote principal do sentido da formação, ela ganha em possibilidades. A liberdade como um dos principais atributos desse descontínuo projeto formativo, acaba por “liberar o indivíduo de uma tradição”⁴⁷⁵. Abre liberdades entre margens.

No intuito de vivenciar este processo de orientação possível através da filosofia de Nietzsche, há que se considerar a possibilidade de ocupar-se de modo demorado com os afazeres que dela são provenientes. Imerso no turbilhão em que está a educação, corre-se o risco de não ter tempo para se pensar a respeito das suas estratégias. Afinal, ela se organiza em prazos, segmentos e resultados que a burocratizam em demasia. Somente reagir aos apelos desta acumuladora formação estatal parece também incorrer no risco de permanecer na superfície da coletividade e do gregarismo formativo. Para que haja o necessário *deslocamento descontínuo* da orientação é preciso submergir em uma “filosofia mais sua, tal como a vivência mais sua”⁴⁷⁶, para que seja possível não mais ausentar-se de si, mas sim, cultivar-se.

4.2 DA ATIVIDADE DO CULTIVO DE SI

A filosofia de Nietzsche se apresenta como um convite a elaboração de si, se assim se pode dizer. Ou seja, através da proposta filosófica nietzschiana se faz possível uma condição de maior autenticidade do indivíduo; tal ação, sugere uma atividade de cultivo de si que escapa da planificação estatal assinalada por Nietzsche em *Schopenhauer como educador*. Nesse sentido, “é preciso preservar a cultura transmitida pela educação para que possa aparecer o genuíno de cada um dos

⁴⁷³ ZA, Do novo ídolo

⁴⁷⁴ Stegmaier *in* Nasser; Rubira, 2017, p.299

⁴⁷⁵ Weber, 2011, p.66

⁴⁷⁶ Adami, 2019, p.69

estudantes. Trabalho demorado e difícil⁴⁷⁷. E que, segundo os moldes acima apresentados, não se realiza através da educação estatal por Nietzsche identificada. Segundo o filósofo, o Estado não possui condições de desenvolver uma educação verdadeira e que esteja genuinamente direcionada para o ser humano. A educação promovida pelo Estado seria apenas uma forma deste ente dar continuidade ao modelo por ele criado, onde os indivíduos são de modo unívoco, treinados para o acúmulo de riquezas, compreendendo o binômio felicidade-dinheiro, como uma verdade absoluta e incontestável.

Reagir a esta ação educativa empreendida pelo Estado é opor-se ao gregarismo do acúmulo financeiro incentivado pelo poder estatal, e caminhar em direção ao genuíno eu. Com a filosofia da orientação gestada a partir do pensamento de Nietzsche o olhar se lança para o futuro, rompendo com o presente. O deslocamento necessário indica o caminho para aquilo que se vai realizar, mas que não está já pronto e acabado. Isto é, a mudança da prática formativa tão necessária, vai ocorrer na medida em que a ideia de formação também seja outra. Neste instante, parece oportuno retomar o conceito de orientação apresentado por Stegmaier: “a orientação é a capacidade, de numa situação nova, de encontrar o caminho para abrir possibilidades de ação por meio das quais a situação pode ser dominada”⁴⁷⁸.

Este trabalho consigo mesmo é um empreendimento no sentido de se buscar outros caminhos para a formação. Sendas que distanciem o indivíduo da espécie de simulacro formativo estabelecido pelo Estado. Mas, para tal, se apresenta a premente necessidade de mudança, conforme o próprio filósofo sinaliza na *Terceira Consideração Extemporânea*:

É necessário um poder de reflexão certamente fora do comum para deixar de lado as atuais instituições de educação e olhar, mais além, para as instituições completamente estranhas e diversas, mas que talvez em duas ou três gerações já serão consideradas necessárias. Os esforços dos melhores educadores de nossos dias produzem notadamente ou o erudito ou o funcionário público ou o acumulador ou filisteu da cultura ou, finalmente e de modo mais usual, uma mistura de todos eles: ao passo que aquelas instituições ainda a serem inventadas teriam certamente uma tarefa mais difícil – ou melhor, não mais difícil em si, porém mais fácil, na medida em que ela é mais natural; e pode haver, por exemplo, algo mais difícil do que adestrar um jovem contra a sua natureza, para se tornar um erudito, como se faz hoje em dia? Mas a dificuldade reside, para os homens, em um aprendizado e no estabelecimento de uma nova meta para si; e custaria esforços indizivelmente grandes trocar o pensamento fundamental do nosso

⁴⁷⁷ Hardt, 2020, p.274

⁴⁷⁸ Stegmaier, 2013, p.307

sistema de educação atual – que tem suas raízes na Idade Média e que, na verdade, concebe o erudito medieval como a meta da cultura consumada – por um novo pensamento fundamental.⁴⁷⁹

Nietzsche entende que a autêntica formação não está no aqui e agora da atualidade. É preciso ajustar o olhar em vistas do futuro. Da mesma maneira que para a constituição de uma condição que favoreça o cultivo de si, é preciso romper com este sistema que desenvolve eruditos, acumuladores e filisteus da cultura. Ou ainda, aquilo que se vê de modo trivial, comum e ordinário, uma simbiose entre estes três ícones da formação Estatal. Na visão nietzschiana é preciso superar este modelo organizado pelo Estado, que é compreendido como uma espécie de aberração absurda, por parte do filósofo. Parece oportuno lembrar que “jamais o Estado pensa no melhor para a humanidade, para a cultura, mas o melhor para si mesmo, e nessa direção providencia uma formação segundo os seus objetivos”⁴⁸⁰. Sendo assim, nunca deveria ser ele, o Estado, um educador. O que se faz necessário é, portanto, “uma compreensão mais clara do cultivo de si como uma nova aposta no futuro do homem e no destino da cultura”⁴⁸¹. Desta forma, o deslocamento se apresenta como uma significativa chave de leitura para o processo educacional.

Resistir a essa cultura errônea e que está distante da humanidade e, por sua vez, próxima ao Estado, parece possível através do cultivo de si. No interior desse novo modelo formativo, dotado de novas margens e com novos ajustes, entende-se que uma “cultura autêntica não pode desejar a formação de indivíduos em série; por isso Nietzsche defende uma educação individualizada pautada pelo cultivo de si”⁴⁸².

No entanto, hoje, na maior parte das vezes, é possível deparar-se com uma educação essencialmente realizada em série, onde as habilidades e competências, objetivo primordial do processo formativo, são desenvolvidas a partir do trabalho com conteúdos que são apresentados a todos os estudantes de modo massificado. Tantas vezes, através de uma ação conteudista, a educação acaba como um conglomerado de conceitos que devem ser apresentados, supostamente compreendidos e testados, acreditando que estão consolidados na vida de cada indivíduo na medida que estes alcancem os níveis médios das notas para a sua aprovação. E o pensamento através de si mesmo, o pensar individual, ficaram como espectros, como atitudes que não se

⁴⁷⁹ Co. Ext. III, 6

⁴⁸⁰ Hardt, 2020, p.274

⁴⁸¹ Meireles, 2015, p.369

⁴⁸² Hardt, 2020, p.280

realizam? Aqui se apresenta a necessidade de inversão dos valores dados, de modo que seja possível “deslocar o sentido cultural da educação de uma atividade imediatista para um processo lento de formação e cultivo”⁴⁸³. Outra vez, a necessidade de mudança, do ajuste do olhar das instituições educativas e dos agentes da formação, serão cruciais para a oportunidade de se constituir uma educação que esteja em proximidade com os valores humanos individuais, rompendo com o coletivismo formativo do Estado.

Com a pretensão de estabelecer o cultivo de si, e assim desenvolver “um meio viável para se conduzir pela existência, para vivenciar-se e, no caso de Nietzsche, construir uma singular filosofia da vivência (*Erlebnis*) e da afirmação⁴⁸⁴”, parece fundamental o desenvolvimento de estratégias que coloquem a pessoa em condições de cultivo pessoal. Com o intuito de opor-se ao modelo não autêntico de educação, ao mesmo tempo estabelecer a prática do cultivo de si, pode ser oportuna a consideração de Nietzsche apresentada no texto do *Ecce homo*, onde o filósofo sentencia da seguinte maneira:

Outra prudência e autodefesa consiste em *reagir* com a menor frequência possível e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a como suspender sua “liberdade”, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente. Tomo como imagem o trato com os livros. O erudito que no fundo faz senão “revirar” livros – o filólogo uns duzentos por dia, em cálculo modesto – acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si. Se não revira, não pensa. Ele *responde* a um estímulo (- a um pensamento lido) quando pensa – por fim reage somente. O erudito dedica sua inteira energia ao aprovar e reprovar, à crítica ao já pensado – ele próprio já não pensa... o instinto de autodefesa embotou-se nele; de outro modo se protegeria dos livros. O erudito – um *décadente*. Isso vi com meus olhos: naturezas dotadas, de constituição rica e livre, “lidas à ruína” já aos trinta anos, apenas fósforos que se necessita riscar para que brilhem – emitam “pensamentos”⁴⁸⁵.

Assim, a quantidade parece não se identificar com a qualidade. O pensamento autorreferente, fruto do cultivo de si, não tem a sua gênese no “revirar” os muitos livros. Mas, sim, na capacidade de dar tempo, de vivenciar cada momento, “para que se possa viver de modo mais amplo e intenso a filosofia que se tem”⁴⁸⁶. Ou seja, é necessário desenvolver de modo profundo a própria vida e as muitas e diversas experiências que nela se apresentam, inclusive as formativas. Isto para que se possa

⁴⁸³ Meireles, 2015, p.371

⁴⁸⁴ Adami, 2019, p.71

⁴⁸⁵ EH, Por que sou tão inteligente, 8

⁴⁸⁶ Adami, 2019, p.71

romper com os princípios da formação moderna, onde “a cultura está dedicada a tarefa de servir e não a fomentar o surgimento de verdadeiros seres humanos”⁴⁸⁷. Como consequência desse tempo, o ser humano se encontra degenerado.

A ideia do cultivo de si passa pela consideração em torno de que as virtudes mais elevadas, aquelas que rompem com a trivialidade doentia, que Nietzsche no *Zaratustra* adjetivou como mau cheirosas condições, são transmitidas pela educação. A orientação através da filosofia de Nietzsche é um convite ao abandono desta cultura degradante, “balizada pela instrução, pelo imediatismo e pela ausência de unidade nos propósitos da cultura”⁴⁸⁸. O que se busca com a filosofia da orientação de Nietzsche é o cultivo de si de modo lento, e que permita revelar um tipo de ser humano que está acima de si mesmo.

O cultivo de si é uma espécie de resgate do humano através de uma formação autêntica. Esta educação alicerçada no cultivo de si, não se limita a conformar-se de modo passivo e pacífico ao sistema, de modo a conformar-se a ele. De outra maneira, age com uma força que leva a romper, a deslocar-se em relação ao que se está dado de modo trivial. “Ela pode explodir, espontaneamente, como uma força desproporcional”⁴⁸⁹, que leva o indivíduo a buscar outras possibilidades, a ajustar as suas condições de manobra com outras margens que a conduzem.

Aproveitando as palavras de Drews, infere-se a possibilidade do cultivo de si como uma maneira de se romper com os quatro princípios estabelecidos pelos valores da formação estatal. São eles:

(1) A cultura lucrativa, que consiste no poder daqueles que dispõem de muito capital e desejam por sua vez incrementar suas ganâncias; (2) a cultura oficial, o poder do Estado enquanto modelador da vida cultural oficial, da educação e da ciência, (3) a cultura decorativa, o poder dos filisteus da formação, isto é, daqueles que creem saber que possuem uma cultura elevada e que de certo modo vivem da imitação, das modas culturais; e (4) a cultura erudita, o poder da ciência em seu caráter de ciência pura, isto é, erudita e objetiva, que exige uma dedicação absoluta à investigação em seu reduzido campo⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ Drews, 2018, p.42

⁴⁸⁸ Meireles, 2015, p.371

⁴⁸⁹ Hardt, 2020, p.286

⁴⁹⁰ Drews, 2018, p.42

Ao considerar os quatro apontamentos acima, percebe-se o quanto a educação estatal está desarticulada daquilo que se pode dizer em relação ao cultivo de si, aos moldes nietzschianos. A formação degenerada é falsa, aparente, reducionista e gananciosa. Portanto, incapaz de forjar a genuína condição humana. Dirá Nietzsche na *A Gaia Ciência* que “o gosto da natureza superior se volta para exceções, para coisas que normalmente deixam frio e parecem não ter doçura; a natureza superior tem uma peculiar medida de valor”⁴⁹¹. Assim, parece que o cultivo de si sugere a perspectiva da descontinuidade, enquanto sustento de uma cultura elevada, que não se feche em limites de acúmulo financeiro, de uma cultura aparente e de especialistas. O cultivo de si sustenta-se através do movimento, da reordenação, do estabelecimento de nuances onde seja possível “respirar um ar mais leve, menos carregado de obrigações”⁴⁹². Portanto, uma formação mais humana, essencialmente vivencial e menos tecnicista ou modeladora. Ainda mais, uma educação que esteja totalmente voltada para os interesses exclusivos do estado.

O cultivo de si enquanto elemento forjador de uma autêntica apresentação do sujeito, quando coloca a vida como a grande razão da sua atividade, não está fixada apenas na certeza; ou ainda na luz da razão. A prática educativa por vezes busca de forma obstinada a necessidade do acerto. Há que se dizer que existe uma grande dificuldade de educadores e estudantes em lidar com o erro, com o controverso, com aquilo que não salta aos olhos de modo evidente. No entanto, a vida não se apresenta de maneira linear. Nela, existe desarranjos, desassossegos, infortúnios dos mais variados tipos, que tantas vezes passam ao largo do processo de educação. O fato é que, educadores e estudantes, foram treinados obstinadamente para encantarem-se com aquilo que é certo.

Nietzsche já apresentou pistas para que se considerar a grande saúde é reconhecer, também, a sua ausência. O verdadeiro filósofo sabe filosofar a partir da sua falta de saúde. Reconhecendo que os erros durante o processo formativo se configuram como uma espécie de resto, do qual se faz questão de esquecer. Assim, não parecem desprezadas as matizes formativas possivelmente presentes no erro. A sombra dos erros, ainda que posta de lado, acompanha o estudante e o mestre durante a caminhada formativa, mas de modo estéril, pois se duvida da sua capacidade. Agora, quais seriam as lições apreendidas das sombras que na maioria

⁴⁹¹ GC, 3

⁴⁹² Weber, 2011, p.71

dos instantes não possuem voz e nem vez para falarem e serem ouvidas? Que falem as sombras.

4.3 PEDAGOGIA DA SOMBRA: O CONTRÁRIO E SUAS POSSIBILIDADES FORMATIVAS

Nietzsche no texto *Humano demasiado humano II*, faz a seguinte afirmação: “Para que haja beleza no rosto, nitidez na fala, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz”⁴⁹³. Ao ser considerada esta afirmativa já parece transparecer a presença (in)pertinente da sombra. Esta aparenta apresentar-se como quem diz verdades necessárias, mesmo quando estas não são esperadas. No entanto, ela é tão necessária, que a beleza, a bondade e o caráter firme, são derivadas dessa fala potente.

F. Nietzsche apresenta um diálogo entre o “andarilho” e a sua “sombra”, do qual parece possível derivar uma contribuição para a formação. Desta maneira, há que se considerar uma tentativa de intuir a potência formativa daquilo que não fala tanto, também do que não se ouve com tanta frequência. Para tal, parece oportuno, extrair uma orientação formativa a partir do sentido figurado da categoria “sombra”, enquanto aquela que se apresenta junto à “luz”, mas que nem sempre se faz ouvida.

Em que pese à pedagogia ser marcada fortemente pela procura em relação ao acerto durante o desenvolvimento do processo formativo, recai sobre ela, a partir da incandescência das luzes da razão, a luminosidade sob a qual a verdade se apresenta como necessidade constante. Desta maneira, o que é apresentado através da luz, sempre ganha em destaque e em consideração. Mas e aquela que é colocada como coadjuvante da luz, quem dela se lembra? A “sombra”, nem sempre tão ouvida, tem algo pertinente a comunicar? O aluno, enquanto um transeunte no processo formativo ouve a quem? Quem por ele é ouvido?

Em alguns casos, professores e alunos, percebem que não conseguem mais fazer do tempo da escola, de fato, um lugar onde se ensina e se aprende. A escola, nos seus mais variados níveis pode ter se tornado um ponto de encontro. Um lugar para ver os amigos, partilhar a vida e curtir muita coisa. Enfim, a escola seria um lugar

⁴⁹³ HH II, Prólogo, O andarilho e sua sombra

ótimo! Se não fossem as aulas. Não que a escola não seja um lugar para encontrar os amigos, conversar sobre todos os assuntos, se divertir (o que é isso se não viver a vida?). Porém, não se pode tirar dela a sua função, primordial, e cada vez mais premente, que é a de aprender e ensinar.

O fato é que a aquisição do conhecimento organizado e transmitido no interior da escola e este, por sua vez, compreendido como espaço formativo tradicional, têm por meta e escopo de sua atuação a garantia da conquista e sedimentação de saberes que se tornam cristalizados, pois são conquistados de modo definitivo. No entanto, com os desafios prementes que hoje se apresentam para o processo formativo, o processo de aprendizagem se ocupa com questões que transcendem a aquisição das diversas formas de saberes construídos e preservados pela cultura ao longo do tempo. Além destes, se faz mister a formação de si. E esta última tarefa, tão necessária quanto à primeira, se caracteriza como um exercício itinerante. “A transformação de si jamais é definitiva. Exige uma perpétua reconquista”⁴⁹⁴. E por ser assim, não se sedimenta em nenhum ponto fixo de caráter definitivo. Em certa medida é *descontinuidade* intermitente. Por isso mesmo, o aluno é um transeunte em relação ao saber.

Quando considerado o sentido semântico do vocábulo transeunte é possível deparar-se com a ideia de como *aquele que passa, ou que vai passando ou andando*. Partindo desta consideração, e a ela incrementando um aproveitamento filosófico, a figura daquele que passa não se associa à ideia do tempo exclusivamente como sequência ininterrupta das horas. Em termos de formação escolar, não se assemelha a sequências inexoráveis de séries ou anos escolares. Desta maneira, o aluno também não se configura como quem realiza uma travessia no tempo escolar. Isto porque, o tempo onde está inserido não é um momento improdutivo, ou que ainda lhe imponha um adjetivo. Nesta direção, se apresenta como oportuna a consideração de Masschelein e Simons que assevera que:

É precisamente o modelo escolar que permite que os jovens se desconectem do tempo ocupado da família ou da *oikos* (a *oiko*-nomia) e da cidade/estado ou polis (polí-tica). A escola oferece o formato (ou seja a composição particular do tempo, espaço ou matéria, que compõe o escolar) para o tempo-feito-livre, aqueles que nele habitam literalmente transcendem a ordem social (econômica e política) e suas posições (desiguais) associadas.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Hadot, 2014, p.65

⁴⁹⁵ Masschelein; Simons, 2014, p.29

Esta referência faz lembrar a especificidade do tempo escolar. Pois dentro dele, entre outros sujeitos, está o aluno. Este é filho deste tempo. Ou seja, existe enquanto tal, por estar no tempo escolar. A sua identidade de aluno é oriunda da escola que o impacta e o circunda com a sua atividade. E por estas razões o aluno é transeunte dentro deste tempo. E ao passar por este instante não vive apenas uma trajetória de sedimentação das informações transmitidas e acumuladas. De outro modo, adquire um status que o coloca em condições de enfrentamento do tempo atual. Desafio este que não é uma novidade destes dias. Mesmo assim, em que pese não ser uma situação inédita, a preocupação em relação ao formar e ao educar continua sendo uma constante para o tempo presente. Faz-se oportuno lembrar que “o homem tem necessidade de cuidados e de formação”⁴⁹⁶.

O diálogo entre o “andarilho” e a sua “sombra” proposto por F. Nietzsche parece voltar-se para aquilo que o aluno tantas vezes não diz dentro do espaço escolar, da sala de aula em especial. No texto nietzschiano, o instante em que é permitido ao “andarilho” a possibilidade da fala, se descortina um processo de aprendizado. Assim, é possível propor o diálogo como mote formativo de verdadeira eficácia. Para tanto, é preciso deixar o outro (aluno) falar. A sombra, no texto de Nietzsche, se dispôs a este fim: “quero te dar a ocasião de falar”⁴⁹⁷, disse ela ao andarilho. E este, ainda que surpreso pela oportunidade que lhe foi conferida, de modo imediato, realiza, nessa ocasião, um eloquente diálogo formativo.

Estabelecer para o aluno o direito de falar de modo efetivo é um desafio para a atividade docente. Na maior parte das vezes é o professor o sujeito da fala por direito e competência. O espaço da cátedra, ainda que estabelecido de forma simbólica, se apresenta como o lugar de quem ensina, e o faz ainda melhor, se discorrer suas palavras a partir de um tom professoral. E assim parece surgir, em muitos mestres, a necessidade de falar o tempo todo. De discursar quase que de modo ininterrupto, por estar enraizado em si mesmo esse pretense direito de falar de tudo, o tempo todo. Privando a muitos, de quem sabe, “sair de seu ambiente conhecido, para se superar e renovar (e, portanto, mudar de forma imprevisível) o mundo”⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Kant, 2006, p.14

⁴⁹⁷ HH II, Prólogo, O andarilho e sua sombra

⁴⁹⁸ HH II, Prólogo, O andarilho e sua sombra

Pela ocasião de um questionamento em relação a esta pretensa indisposição em deixar o outro falar se apresenta também a possibilidade da resposta a partir do texto do próprio “filósofo do martelo”. No diálogo nietzschiano, em um dado instante, a *sombra* apresenta a ideia de que a vaidade humana, justamente por causa da sua condição, não pede licença para falar. A vaidade fala sempre e em todo o tempo⁴⁹⁹.

E com isto, alguns mestres sentindo-se mais seguros na sua vaidosa acomodação do falar, interceptam pelas suas constantes palavras as potencialidades oriundas da fala de seus alunos. “A formação não é outra coisa senão o resultado de um determinado tipo de relação com um determinado tipo de palavra”⁵⁰⁰.

Diante do que até aqui está exposto surge a possibilidade da consideração de uma espécie de acusação em relação à atitude falante dos mestres docentes. Mas não é este o caso. Também eles oriundos de um processo que os (de)formou, agora carecem de um repertório formativo que não seja tão insipiente em relação ao ouvir o outro. De modo coerente ao que se verifica no aforismo 36 de *Humano, demasiado humano II*, onde se lê que o “nosso caráter é determinado mais ainda pela falta de certas experiências do que pelo que experimentamos”⁵⁰¹, também eles, os mestres, são vítimas dessa formação como que surda à palavra do outro.

No mesmo sentido, se coloca em destaque a afirmativa a seguir contida no *Humano Demasiado Humano II*, onde Nietzsche atesta que:

A extraordinária incerteza do todo o sistema de ensino, em virtude da qual todo adulto tem agora a sensação de que o seu único educador foi o acaso, o caráter volúvel dos métodos e intenções pedagógicas se explica pelo fato de que agora as mais antigas e as mais novas forças culturais são, como uma confusa assembleia popular, mais ouvida do que entendida, e a todo custo querem demonstrar, com sua voz, seu berreiro, que ainda existem ou que já existem. Nessa absurda algazarra os pobres mestres e educadores ficaram primeiramente atordoados, tudo suportando e agora deixando que seus alunos tudo suportem. Eles mesmos não são educados: como poderiam educar? Eles mesmos não são que cresceram retos, vigorosos e plenos de seiva: quem a eles se ligar, terá de se torcer e se curvar, e afinal se mostrar contorcido e deformado⁵⁰².

A ausência da capacidade de ouvir o outro não é uma característica da maestria de agora. Estes são e fazem o que foram e fizeram os seus mestres de outrora. Assim, com esta consideração, parece possível depara-se com a crítica

⁴⁹⁹ Ibidem, O andarilho e sua sobra

⁵⁰⁰ Larrosa, 1999, p.46

⁵⁰¹ HH II, Opiniões e sentenças diversas, 36

⁵⁰² HH II, Opiniões e sentenças diversas, 181

nietzschiana em relação à cultura ocidental. Um dos pontos fulcrais da sua filosofia. Desta forma, o que se vê parece ser um problema estrutural presente no âmbito da cultura em geral, e da cultura escolar de modo específico. E não apenas do fazer pedagógico do tempo atual. Mesmo por que, também o aluno não é dado ao falar. De forma contínua aos valores estabelecidos por esta cultura acima mencionada, o discípulo parece repousar na tranquilidade da ausência do compromisso em falar. E por assim ser, da mesma maneira que o *andarilho* proposto por Nietzsche, fica estarecido quando convidado a manifestar a sua fala.

Com o intuito de continuar dialogando com a filosofia de Nietzsche, parece oportuna a retomada da categoria *tempo*. Anteriormente considerado como elemento associado à escola com fins de condicionar o sujeito como aluno. Tendo como apoio a filosofia de Nietzsche e a sua consideração em relação ao tempo, é possível apresentar a transitoriedade do tempo escolar. E, por conseguinte a condição do aluno como transeunte. O modo filosófico utilizado por Nietzsche para considerar o tempo possibilita a condição de resistência aos saberes ditos como cristalizados. “Nietzsche estabelece continuamente novos pensamentos em sua obra e os pensa em novos contextos e em novas direções”⁵⁰³.

Parece possível considerar que o filósofo entende o *tempo* como uma possibilidade de movimento. Isto é, a ideia de circunscrever o aprendizado e o próprio conhecimento dentro de uma perspectiva temporal, distanciando-se de uma atemporalidade. Tal fato possibilita mudanças de direcionamento. Longe de ser uma prática fundada em um relativismo, a categoria abre possibilidades de se empreender conclusões em relação ao saber. Porém, estas não são apresentadas de forma definitiva. Assim, não há dúvidas de que o saber é um valor para Nietzsche. No entanto, não se trata de um saber fixo. Sua conclusão é de caráter transitório. Portanto *descontínua*. E isto se dá em vistas de novas experiências, e da própria “superação” de si mesmo. “Como conquista de autocrítica ou de autosuperação e, em consequência disso, como ganho de novas margens de manobra para o filosofar”⁵⁰⁴.

Nesta operação entre o *tempo*, o *transeunte* e o *saber*, surgem algumas necessidades para que exista uma interconexão entre estes conceitos aos moldes da filosofia de Nietzsche. Estas vinculações podem ser: o *esforço*, a *dedicação*, a *superação* e o *desassossego*. Vivenciar um processo formativo de si mesmo

⁵⁰³ Stegmaier, 2013, p.292

⁵⁰⁴ Stegmaier, 2013, p.292

transparece como uma atividade exigente. Mas por que as pessoas não a realizam? (a não ser aquelas de espírito livre como salientou Nietzsche), isso pode se dar justamente pelo fato de que existe no ser humano uma disposição para a preguiça, conforme salientou o filósofo no texto da *A Gaia Ciência*.

Ao longo da sua história o aluno parece ser visto mais pela *luz*, aqui considerada enquanto saber iluminado pela razão. A sua *sombra* ao contrário disso, ainda que vista, quase nunca é ouvida. No entanto, tanto a *luz* quanto a *sombra*, são necessárias para a ação pedagógica que privilegia a vida, enquanto valor fundamental de análise da ação. Enfim, o aluno não deve aprender para cumprir um protocolo institucionalizado. Para muito além disso, deve formar-se no sentido de melhor aproveitar as oportunidades para aprender a ver, pensar, falar e escrever, do modo como Nietzsche salientou no *Crepúsculo dos Ídolos*.

Assim, o espaço escolar vai além da assimilação dos conteúdos de cada disciplina, e a possibilidade de apreensão de fragmentos do conhecimento que a humanidade desenvolveu e conservou ao longo da história. Transcendendo ao conteúdo programático de cada disciplina, a escola deve ser um local onde cada um desenvolve todas as dimensões do seu ser. Não identificado apenas como uma quimera, o desejo de fazer da escola o espaço do aprendizado da vida, pode ser a baliza das práticas escolares.

A educação e o processo pedagógico depreendido para a sua realização, não podem ser mensurados simplesmente pelo valor econômico que venham a proporcionar a cada pessoa, sob pena de minimizar consideravelmente a sua importância. Da mesma forma ainda, pelos índices quantitativos que são esperados por alguns governantes. A dimensão axiológica da educação está muito além da questão econômica. Infelizmente, existe de forma ampliada, a tendência de não se ver a educação como um valor a ser incorporado ao ser. Qual a vida que se deseja formar? O que se entende como uma vida realmente boa? “Se convocarmos os filósofos que se debruçam sobre o tema da ‘vida boa’, veremos que contemplam a vida como um todo, e não como fugazes momentos de prazer”⁵⁰⁵. Das respostas a estas perguntas sairão os verdadeiros objetivos, projetos e estratégias para vivenciar o processo de construção do conhecimento e da formação da pessoa como um todo.

⁵⁰⁵ La Taille, 2006, p.38

No tocante as diversas considerações e críticas a respeito da educação são possíveis encontros com investigações que dão conta de que a modernidade assume uma racionalidade de caráter exclusivamente técnico, também em relação aos processos de formação. Tantas vezes, a técnica suplantando a vida. E com esta prática se esquecem de que “somente no cotidiano dele pode compreender a verdadeira filosofia”⁵⁰⁶.

O aluno enquanto transeunte do conhecimento pode ser constantemente convidado a viver o tempo escolar de modo falante, contribuindo para o seu processo da sua formação. Neste mesmo caminho, deve ser impelido a superar os seus mestres, sua cultura e a si mesmo, estabelecendo valores fundamentais para a sua vida. Por sua vez, o mestre deve igualmente se dispor ao diálogo formativo. Não temer ouvir o aluno com suas *luzes e sombras*. É convidado também, a compreender que a vida do seu discípulo pode ser um critério tão importante quanto à existência da sua disciplina ministrada. Que na sequência da existência, de certo modo, o viver vai prevalecer em relação ao saber teórico.

Com a possibilidade de se verificar a potência formativa dos contrários, a saúde e a sua ausência em certa medida também apresentam possibilidades formativas. Nietzsche enquanto um médico da cultura não se furtou ao compromisso de buscar um tratamento e até um prognóstico para o restabelecimento de uma cultura, ao seu modo, saudável. O seu diagnóstico sugere um prognóstico em vistas dos benefícios que ser culturalmente saudável traz. Deste modo, buscar-se-á sustentar uma *pedagogia da saúde*, a partir dos movimentos possíveis através da filosofia de Nietzsche.

4.4 PEDAGOGIA DA SAÚDE

Nietzsche observa que existe uma condição macambuzia para a cultura no mundo ocidental, que levou o ser humano moderno a uma condição patológico. Ele, o ser humano moderno se tornou um *décadence*. Este fato se torna oportuno para que o filósofo possa debruçar-se sobre a tentativa de entender os meandros históricos que levaram a cultura e a moral para a condição doentia, apontada na filosofia

⁵⁰⁶ Hadot, 2014, p.68

nietzschiana. O seu intuito parece se acomodar na tentativa de buscar outros meios, estabelecer *nuances*, *reordenar o olhar*, enfim, possibilitar *descontinuidades*. Tudo isso, com o ensejo de encontrar as condições para estabelecer “o equipamento necessário para se conhecer o que há de doentio no presente”⁵⁰⁷.

Nos últimos tempos, devido aos fatos concernentes à pandemia do novo Coronavírus, se tem popularizado a expressão *Novo Normal*. Muitos são aqueles que consideram que, apesar dos pesares, a humanidade sairá mais empática e solidária deste momento atual. Há, por outro lado, aqueles que não sustentam o seu posicionamento em um otimismo em relação ao ser humano⁵⁰⁸ e a sua capacidade de *ser melhor* no pós-pandemia. E como em outros instantes, não haverá uma significativa reorientação solidária e empática da ação do indivíduo em relação ao outro. Desconfia-se da possibilidade de aperfeiçoamento das pessoas a partir da dor imposta pelo covid-19⁵⁰⁹.

Com a pandemia a escola se viu diante da necessidade de adaptar a sua forma de atuação. Com a impossibilidade da realização das suas atividades de modo presencial, a escola assume propostas de ensino remoto, com vistas em dar continuidade ao processo pedagógico dos estudantes. Evidentemente as experiências desse movimento são plurais, com diferenças visíveis no *modus operandi* das muitas instituições de ensino, sejam elas públicas ou privadas. E parece que da mesma forma de sempre, surgiram muitas acusações e julgamentos em relação à escola. Outra vez mais, a instituição escolar e o seu movimento, sofreram com acusações de ineficiência e os professores tiveram a sua atividade profissional julgada como inoperante, ao realizar-se na modalidade a distância. Mesmo assim, a escola assumiu o desafio de ensinar em um tempo de temor pela saúde. Enfrentou o *novo normal* como um *novo tempo* onde se pode aprender algo sobre o próprio ser humano, no que diz respeito ao seu espírito e ao seu corpo. Aqui, então, parece oportuno o questionamento apresentado por F. Nietzsche no Prólogo da *A Gaia Ciência*: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à pressão da doença?”⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ Pereira, 2019, p.112

⁵⁰⁸ Viesenteiner, 2020, p.1. Dialoga com esta temática considerando que: “se superestima as potencialidades do indivíduo, notadamente as cognitivas, e se subestimam os conflitos internos de um determinado contexto”.

⁵⁰⁹ Na ocasião da escrita deste texto os meios de comunicação, nas diferentes plataformas, noticiam que o Brasil superou a marca de 100.000 mortes decorrentes do novo Corona Vírus.

⁵¹⁰ GC, Prólogo, 2

O desafio de ensinar e aprender com a presença da doença parece aproximar *debilidade e aprendizado*. Neste novo instante da travessia escolar a incerteza pela vida se torna, outra vez, um problema a ser enfrentado. A pandemia pressiona a pessoa, no seu anseio pela saúde. Desta forma, parece inoportuno que a escola permaneça enclacrada em verdades objetivas a serem apresentadas, privilegiando sempre “um punhado de certeza a uma carrada de belas probabilidades”⁵¹¹. O tempo de agora possibilita pensar em oportunidades formativas que reverberem a partir do movimento da natureza humana, rica em debilidades, desassossegos e incongruências. Afinal, “ao vivente apetece acima de tudo expandir sua própria força: a própria vida é *vontade de potência*”⁵¹².

O saber filosófico, graças ao seu teor heurístico de realização, permite-se vasculhar o seu objeto de estudo, e nele encontrar realidades que até então não estavam objetivamente reveladas e cristalizadas no rol de conteúdos evidentes e organizados em um programa de estudos. A investigação filosófica é capaz de um “deslocamento do olhar”, tendo em vista a necessidade de reordenar a sua rota de investigação. A contingência da vida humana, outra vez demonstrada pela pressão trazida pela pandemia, apresenta-se como um convite para se aprender a partir do que está incerto. Neste direcionamento, “Nietzsche recomendava aos filósofos não apenas admitir a incerteza como inevitável, senão também procura-la propositalmente, para descerrar novos horizontes para a orientação deles”⁵¹³. Em Nietzsche, a *vida*, ainda que doente, possui potencialidades formativas. Ou nas palavras de Faustino: “a impressionante quantidade de doença que teve de enfrentar não o conseguiu tornar doente, ou, por outras palavras, destronar a sua saúde”⁵¹⁴. Deste modo, Nietzsche se apresenta como saudável, não obstante as muitas enfermidades que teve que enfrentar.

Mesmo que o anseio seja pela saúde e dela a certeza da continuidade da vida, o momento de doença traz uma interrogação sobre esta convicção que até então era dada como indubitável. A certeza da continuidade da vida não mais se apresenta e, no seu lugar, aparece o indeliberado. A existência da doença pressiona a busca pela

⁵¹¹ Ibidem, 21

⁵¹² ABM, 13

⁵¹³ Stegmaier, 2013, p.315

⁵¹⁴ Faustino, 2013, p.299

continuidade da vida. No entanto, em certa medida, Nietzsche apresenta⁵¹⁵, a ideia de que os seres humanos têm certa dificuldade em relação ao *duvidoso*. Segundo o filósofo, a humanidade é seduzida pelo encontro com a verdade, valoriza sobremaneira a necessidade de se buscar o *verdadeiro*. E por sua vez, há certa resistência ao *incerto*. Segundo a perspectiva da filosofia nietzschiana há a necessidade de se demover todos os esforços deste caminho, tendo em vista novas possibilidades de direcionamento.

Outras perspectivas são possíveis. A escola através do processo formativo leva o aluno para um outro lugar. Nas palavras de Masschelein e Simons a escola “nos força a atravessar o rio e deixar o nosso ninho. Põe em movimento”⁵¹⁶. Estaria a escola sabendo movimentar-se com o incerto? Até mesmo com a incerteza em relação a vida humana. O cultivo de si, que, por sua vez, sustenta uma orientação com autorreferencialidade, mostra que “a orientação tem sempre a ver também com incerteza; pontos de apoio até então não apreendidos poderiam levar a uma orientação inteiramente outra. Para compreender a orientação cotidiana, a filosofia tem que deslocar-se da certeza para a incerteza”⁵¹⁷. Assim, o incerto em relação à saúde viabiliza dispositivos para a formação.

Nietzsche parece muito seguro ao postular as possibilidades formativas em um contexto de falta de saúde. Suas palavras contidas no terceiro aforismo no prólogo de *A Gaia Ciência* demonstram que os filósofos não poderiam tratar da doença e da formação de modo *en passant*. Ao contrário, na perspectiva nietzschiana, “o filósofo tem a função de transfigurar a dor para afirmar a vida”⁵¹⁸. Na sua própria experiência individual, o autor apresenta o que chama de “benefícios” advindos da enfermidade. Ao mesmo tempo em que demonstra a força que sente a partir de estados convalescentes. Estar doente, não parece para Nietzsche ser uma forma contrária aos que ele próprio nomeia como “sempre robustos de espírito”. A força vital da existência permanece pulsante, porque não há como cindir, na sua forma de compreensão, a condição imposta à vida (a doença), das ideias e do pensamento. Isto é, da própria filosofia. Textualmente, afirma que:

⁵¹⁵ “Supondo que queremos a verdade, por que não melhor a mentira, ou a incerteza, ou a própria ignorância?”. ABM, 1. (Grifo nosso).

⁵¹⁶ Masschelein; Simons, *in* Larrosa, 2017, p.38

⁵¹⁷ Stegmaier, 2013, p.309

⁵¹⁸ Amusquivar Junior, 2020, p.131

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós.⁵¹⁹

Deste modo, parece oportuno aproximar a postura do filósofo apresentada acima, com a situação da escola, durante a pandemia. O tal *novo normal*, por mais incipiente que seja essa expressão, não pode ser apenas um adendo para o processo formativo, presente na ação escolar. A *vida* encontra-se em momento de incertezas. Incerta também está a maneira como a escola se organizara até o surgimento da pandemia. Parece não ser possível mais negar a existência de *descontinuidades*. Em certa medida, a *vida humana* de forma geral, e a *vida escolar* de forma específica, precisam ser submetidas à investigação, pois agora são outras. Eis que o *incerto* convida ao debate. A perspectiva de Nietzsche conclama a coragem de se enfrentar esta provocação do tempo atual. Pois “o tempo significa, para a *orientação*, que tudo sempre pode tornar-se de outro modo”⁵²⁰.

As Proposições de Nietzsche podem possibilitar o caminhar através de incertezas. Mesmo que estas, tantas vezes, tenham figurado entre os objetivos fundamentais de muitos filósofos e, ainda se pode estender, para muitas práticas pedagógicas que firmam os seus vetores nos conteúdos programados, nos objetivos a serem realizados, bem como, nas habilidades a serem desenvolvidas. A *orientação* possível com a dinâmica filosófica sustentada pelo pensamento de Nietzsche, está contígua às certezas provisórias. Condições estas, que abrem vistas para outras possibilidades.

Possivelmente, a pressão pandêmica, possibilite este ajuste do olhar. Traga à baila propriedades formativas que com o afã para o desenvolvimento de habilidades e o cumprimento de conteúdos programados, ficaram à margem do processo pedagógico de formação. A própria *existência* pode recuperar a sua capacidade de confronto do ser humano consigo mesmo, resgatando a pessoa de uma vivência de poses e filtros de inautenticidade que as redes sociais virtuais insistem em formatar. Isto é, a vida que se apresenta através de postagens que forma uma *totalidade* de

⁵¹⁹ GC, Prólogo, 3

⁵²⁰ Stegmaier, 2013, p.309

continuidade, perfeição e idealização, pode entrar em choque com o *movimento* das idiossincrasias do que se pode nomear como vida real.

F. Nietzsche ao voltar-se para a *doença* e as potencialidades formativas que dela podem ser oriundas, de certo modo, apresenta a perspectiva de que a *vida* se constitui por meio de processos que são marcados pela *tensão* e pela *desagregação*. “Nietzsche... introduz [...] a questão da vida não como reprodução, mas como *descontinuidade*”⁵²¹. E aqui parece encontrar-se uma questão importante para os processos pedagógicos neste descontínuo momento da história. Corre-se o risco de inferir-se em certa ingenuidade ao se estabelecer que haja uma continuidade absoluta da vida humana no pós-pandemia, com a chegada de uma vacina imunizadora em relação à Covid-19. Mesmo que Nietzsche esteja pensando sobre a impossibilidade de se estabelecer um sentido para vida em algo exterior a ela mesma, sua perspectiva filosófica destaca a *vida* através de caracteres de *movimento* e de *descontinuidade*. E que os momentos de repouso são *provisórios*.

A escola através da sua busca insaciável pela quantidade de acertos que cada estudante tem para assim depois desse computo, outorgar-lhe uma promoção contínua, é desafiada pela ideia da *descontinuidade*. A dor e o sofrimento, na perspectiva filosófica nietzschiana insistem em se apresentar e, portanto, não podem ser ignoradas. Não se trata de uma espécie de masoquismo que procura a dor. No entanto, como movimento presente no “devir” da existência, “essas dores podem ser bastante penosas, mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade”⁵²².

Ao se considerar a possibilidade de se estabelecer uma pedagogia que contenha caracteres que viabilizem a saúde, em certa medida, outra vez mais, se pode assombrar-se com a ideia da *descontinuidade*. Assim, “cuidar de si é um conceito que indica a possibilidade de outras práticas e outras formas de fazer educação que em alguma medida escapam da normatividade institucional”⁵²³. Então, parece oportuno verificar que fugindo dos espaços gregários, a formação também pode acontecer. Nietzsche buscou apresentar condições para se lidar com a *solidão*, enquanto uma necessidade para poder pensar por si só, para poder cuidar de si. A

⁵²¹ Nasser; Rubira (org.), 2017, p.97 (Grifo nosso)

⁵²² Giacoia Junior, 2013, p.187

⁵²³ Hardt, 2020, p.293

categoria *solidão* pode ser uma chave de leitura de um Nietzsche mais afirmativo, menos reativo e muito mais proponente de valores formativos.

4.5 PEDAGOGIA DA SOLIDÃO: PARA SE LER UM NIETZSCHE MAIS AFIRMATIVO

O tema da *solidão* tem um destaque especial no panorama filosófico de Nietzsche. Em certa medida, estar sozinho é uma demonstração de força. Aproximando um pouco mais essa categoria com o tema aqui pesquisado, afirma-se também como uma condição de *saúde*. Parece oportuno também, olhar para o tema da *solidão* em Nietzsche, como uma forma de resistência ao todo que é proposto pelo gregarismo. A *solidão* seria então, um modo de se opor a ações totalizantes que, por sua vez, nivelam, instalam a igualdade e mediocrizam o ser humano. Considerando essa perspectiva no campo da educação pode-se deparar com uma forma de superação dos moldes objetivistas, amplamente defendido por muitos posicionamentos pedagógicos. Aliar o tema da *solidão* com o da educação, por meio da filosofia nietzschiana faz perceber que “perder respeito pelo Todo é uma expressão do autor e implica aversão às metanarrativas em função do desejo de serem claras, objetivas, explicativas, justificáveis plenamente”⁵²⁴.

De certo modo, a experiência da *doença* conduz à *solidão*. Segundo Faustino, “a doença é algo que interrompe o cotidiano, algo que afasta, que encerra, que facilita a *solidão*”⁵²⁵. Assim, a *solidão* enquanto um efeito derivado da *doença*, produz um efeito formativo, que tira o ser humano de entre os comuns. Leva-o a transcender a tudo aquilo que é igualado por meio do gregarismo. Assim, ao considerar o vínculo entre estas categorias nota-se que “o corpo doente tem uma necessidade ou impulso inconsciente que impele para a saúde, dado que é justamente na doença que a saúde se torna uma necessidade. Assim, a filosofia poderia ser feita pela saúde, mesmo estando doente”⁵²⁶.

Nietzsche parece oferecer uma compreensão em relação a importância da *solidão* para a formação dos “espíritos livres”, como uma forma de romper com a sequência trivial e vulgar encontradas na formação filosófica dos tempos modernos.

⁵²⁴ Ibidem 344

⁵²⁵ Faustino, 2013, p.313

⁵²⁶ Amusquivar Junior, 2020, p.134

Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo deixa transparecer o desejo por constituir algo diferente daquilo que estava dado. Ressalta a necessidade de buscar outras possibilidades, deslocando o olhar em relação à *solidão*, para se afirmar uma filosofia que constitua valores nobres, sólidos e autênticos. Textualmente, afirma que:

Será necessário que depois disto acrescente que também os filósofos do futuro serão espíritos livres, muito livres, certamente não serão apenas espíritos livres, mas algo muito mais elevado, muito maior, e fundamentalmente diferente, o que não deve ser incompreendido nem confundido? Mas, enquanto digo isso, sinto-me tanto contra eles quanto contra nós mesmos – nós, espíritos livres, que somos seus arautos, precursores da obrigação de varrer de nossa frente um antigo e tolo preconceito e equívoco que, como uma espessa névoa, ocultou por muito tempo o conceito de “espírito livre”. Em todos os países da Europa e da América há quem abuse daquele nome; há uma espécie de espíritos muito estreitos, encarcerados, encadeados, os quais querem o contrário de nossas intenções e instintos, e eles devem ser considerados, em relação aos *novos* filósofos, como portas fechadas e janelas aferrolhadas. Simples e categoricamente pertencem à espécie de *niveladores*, falsamente chamados de “espíritos livres”, apenas escravos eloquentes e peritos na arte de escrever ao gosto democrático das “ideias modernas” que deles se derivam; todos eles sem *solidão*, sem a *solidão* pessoal, jovens bonachões, mas pesados, aos quais não negamos nem o valor nem os bons costumes, mas que não são homens livres, mas ao contrário, superficiais até o ridículo, sobretudo por sua fundamental inclinação a ver nas formas da atual vetusta sociedade a causa de *toda* miséria humana e de todo mau êxito, de modo que invertam a verdade. Tendem com todas as suas forças ao contentamento universal dos rebanhos do prado; tendem a oferecer a cada cidadão uma vida segura, isenta de perigos, cômoda e fácil; seus mais frequentes estribilhos são “igualdade de direitos” e “compaixão para com todos os que sofrem”, e até dizem que deveria *abolir-se* o sofrimento⁵²⁷.

Esta reflexão nietzschiana quando apontada para a questão da educação pode ser compreendida como uma significativa pista para se propor uma *pedagogia da solidão*. A educação se apresenta permeada por práticas onde existe uma média. Média esta, entendida como um lugar comum onde todos os estudantes devem estar. Habilidades e competências, objetiva e igualmente parametrizadas, são oferecidas a todos como o *ethos* onde se deve chegar. Assim, a educação parece furtar do estudante a possibilidade de se deparar com a *solidão* que o desagrega, que o desestabiliza e faz surgir o realmente novo e diferente. No entanto, a escola vive as voltas com a constante e sempre presente “tentativa de domar o tempo escolar”⁵²⁸. Doma que está voltada para a produção e para o mercado.

⁵²⁷ ABM, 44

⁵²⁸ Masschelein; Simons, 2014, p.33

A afirmação de que a ação pedagógica deve ser sempre lúdica, prazerosa pois, quanto mais assim se apresentar, maior será sua aceitação e eficácia. Se imagina que assim se estabelece uma legitimidade para a educação, tornando-a compreensível para os estudantes. No entanto, o que se apresenta é um simulacro de uma formação autêntica, focada na vivência. O estudante permanece envolto em discursos superficiais, como partícipe de um rebanho é avaliado, tornando um “espírito livre” contraditório, pois ao contrário do que se pensa, não possui nenhuma efetiva liberdade.

Nietzsche no aforismo 44 de *Além do Bem e do Mal* sustenta a necessidade de *solidão* para se formar os “espíritos livres”. De certo modo, para que estes possam surgir, há a necessidade que sejam forjados, também, através da *solidão*. Ela parece lhes oportunizar o estofo necessário para o enfrentamento das *doenças* que compõem a vida. Da mesma maneira que Nietzsche parecia preocupar-se com a necessidade de se experimentar a *doença* e a *solidão*, com o intuito de se formarem os “espíritos livres”, a educação precisa voltar-se para uma prática que não facilite tudo, que não torne tudo prazeroso e em todo o tempo o coletivo seja a referência fundamental. A *solidão*, enquanto matriz formativa, coloca o ser humano em contato e confronto consigo mesmo. A educação deve reunir condições para que cada estudante se depare e toque na sua própria *solidão*. Isto é, que seja capaz de tocar a própria existência, com suas *doenças* e anseios por *saúde*. A formação de si apresenta-se como o objetivo fundamental do processo educativo. Isto é, quando se pensa a educação enquanto um fato que acontece a partir de vivência de cada um, por isso mesma detentora de forças formativas, parece oportuno considerar que “há uma vivência pela qual se infere uma filosofia”⁵²⁹.

A experiência da *solidão* faz com que Nietzsche possa se dedicar à sua filosofia. Pessoalmente ao filósofo, como também para a sua obra, a *solidão* pode ter sido aproveitada como uma espécie de revigoramento, uma condição de nutrição para a vida. Em certa medida, a experiência de estar sozinho, levou Nietzsche a uma espécie de propedêutica da sua relação com os outros. Encontrou nela as condições para o encontro consigo mesmo, para o desenvolvimento da autorreferencialidade - ser ele mesmo, formando a sua sabedoria para depois ir para os possíveis embates com outrem. No Prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche através da ação do seu

⁵²⁹ Amusquivar Junior, 2020, p.133

personagem principal, apresenta o retiro à *solidão* como um recurso formativo. Ao refugiar-se na montanha onde “durante dez anos alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem deles se fatigar”⁵³⁰, Zaratustra plasmou a si mesmo antes de descer e ir ao encontro das pessoas para anunciar as suas profecias. Através desse movimento supõe-se possível uma espécie de resistência ao tipo de totalidade que a educação se apresenta. Seria uma forma de romper com a mentalidade de que “o indivíduo deveria ser formado para produzir riquezas e progresso para o país”⁵³¹.

Ainda em outro momento, Zaratustra orienta: “refugia-te, meu amigo, em tua solidão! Vejo-te aturdido pelo ruído dos grandes homens, e crivado pelos agulhões dos pequenos”⁵³². De certa forma, a realidade totalizante produzida por alguns modelos de práticas pedagógicas, parecem sucumbir o indivíduo, descaracterizando-o no amálgama do todo. “Tomar distância é o gesto necessário para a conquista de si mesmo”⁵³³. E desta maneira, o modo através do qual será possível uma espécie de assepsia em relação às manifestações totalizantes do processo formativo.

Atitudes totalizantes em relação a processos formativos, desvelam o temor em relação ao que é dado como diferente. Isto é, na escola, tantas vezes, se teme que o estudante, imbuído de uma perspectiva autoral questione aquilo que é dado como certo e acabe desestabilizando tudo aquilo que até então era seguro. Muitas práticas pedagógicas temem que “esta geração vindoura esteja questionando direta ou indiretamente o que os adultos valorizam e assumem como dado”⁵³⁴. Não dando espaço para o novo, para o diferente, para os deslocamentos da percepção, a educação acaba sendo sempre um mais do mesmo e, por assim se apresentar, vai se distanciando cada vez mais da *vivência* dos que nela estão envolvidos.

A experiência de *solidão* remete à ideia do encontro consigo mesmo. Nela, há um reconhecimento de identidade, que deixa transparecer a ideia de familiaridade consigo mesmo. “oh! Solidão, solidão, minha pátria! Como é divina e terna a tua voz que me fala!”⁵³⁵, vai exclamar Zaratustra, que depois de estar perdido e abandonado entre os homens, encontra no regresso ao lar, isto é, na *solidão*, o lugar da autenticidade, da vida verdadeira, da *saúde*. E neste lugar se realiza o “cuidado de si,

⁵³⁰ ZA, Prólogo, I

⁵³¹ Hardt, 2013, p.345

⁵³² ZA, Das moscas da praça pública

⁵³³ Oliveira, 2011, p.66

⁵³⁴ Kohan; Masschelein; Simons *in* Larrosa, 2017, p.165

⁵³⁵ ZA, O Regresso à pátria

que tem por finalidade abrir um horizonte para uma elevação possível do ‘tipo homem’⁵³⁶.

O lugar da educação pode ser tantas vezes *barulhento* por demais, quando considerada a sua razão em existir. Diferente disso, se pode propor a experiência escolar como um *lugar* de encontro consigo mesmo. Porém, ele parece permeado por muitas vozes, onde “todos falam e já ninguém sabe compreender. Tudo cai à água; nada, porém imerge em fontes profundas”⁵³⁷. Considerado aqui o tema em questão, se pode sinalizar para o fato de que tudo acaba se confluindo para média, enquanto desejo dos estudantes e dos seus responsáveis. Se ensina e se aprende, em meio a vozes e sons diversificados, mas tudo isso está em vistas da totalidade, da trivial, média escolar. A escola precisa de *solidão* para poder proporcionar aos que com ela estão envolvidos, um tempo de formação de si mesmo, em vistas da produção de valores genuínos.

E é nesta direção, tentando responder ao questionamento “o que é o escolar?”, que Masschelein e Simons apresentam a seguinte resposta:

A construção de uma escola implica suspensão. Quando ocorre a suspensão, os requisitos, tarefas e funções que governam lugares e espaços específicos, tais como a família, o local de trabalho, o clube desportivo, o bar e o hospital, já não se aplicam. Isso não implica a destruição desses aspectos, no entanto. A suspensão, tal como a entendemos aqui, significa (temporariamente) tornar algo inoperante, ou, em outras palavras, tirá-lo da produção, liberando-o, retirando-o de seu contexto normal. É um ato de desprivatização, isto é, desapropriação. Na escola, o tempo não é dedicado à produção, investimento, funcionalidade ou relaxamento. Pelo contrário, esses tipos de tempo são abandonados. De modo geral, podemos dizer que o tempo escolar é o tempo tornado livre e não é tempo produtivo. Isso não quer dizer que a suspensão descrita acima é, na verdade, operativa na educação atual. Pelo contrário, o oposto parece ser verdadeiro. Tomemos por exemplo, a tendência contínua de fixar os alunos aos seus antecedentes sociais e culturais, ou o impulso de moldar os professores na forma de um “verdadeiro profissional” sensível às demandas de produtividade e com a intenção de tornar a matéria mais (economicamente) relevante.⁵³⁸

Aliar os apontamentos dos autores acima com a perspectiva de Nietzsche faz com que se pense a *solidão* não como uma forma de abandono. Na proposta nietzschiana, de modo contrário a isso, a *solidão* lembra à Zaratustra que estar na condição de “entre os homens” é que o fez estar “jogado”. Daí o convite para voltar à

⁵³⁶ Giacoia Jr, 2020, p.11

⁵³⁷ ZA, O Regresso à pátria

⁵³⁸ Masschelein; Simons, 2014, p.32-33

sua pátria. Para o filósofo, na sua obra *Assim falava Zaratustra*, a *solidão* é uma espécie de reconexão do eu consigo mesmo. Pode se dizer também, que a *suspensão* seria uma forma da escola poder vincular-se consigo mesma, resgatando a pujança do seu potencial em relação a formação do humano. Nietzsche lembra ainda, que ao rumar para a frutífera *solidão* o indivíduo estaria dando “um mergulho em sua água, é assim que conquista sua serenidade”⁵³⁹.

A proposta de um Nietzsche mais afirmativo, através do qual seja possível “abrir caminho para a possibilidade de uma pura afirmação existencial”⁵⁴⁰, a partir da categoria *solidão*, abre vistas para se perceber a necessidade do encontro consigo mesmo. Da necessidade de recuperar a condição natural da vida. Saliendo pelo filósofo, o amor a si próprio e a sua terra, parece estar na condição de superação em relação a si mesmo. Nietzsche, enquanto alguém que propõe valores, faz perceber uma possível fraqueza das proposições pedagógicas onde “ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina – a suportar a solidão”⁵⁴¹. Assim, ganhou destaque uma forma decadente de encarar a educação: “a ética do rebanho impede a vontade de aparecer, impõe a renúncia de si como critério de convívio”⁵⁴². E assim, o medo de se apresentar o indivíduo como autônomo, dotado de singularidade, devotado ao trivial e carregado da eloquência rasa de uma formação que não está voltada para a humanidade, mas, sim, às necessidades produtivas e repetitivas da racionalidade moderna.

A chance de se estabelecer uma leitura de um Nietzsche que se apresenta como vocacionado a proposição de valores, necessariamente, faz com que se tenha que realizar um ajuste no olhar. O deslocamento se faz necessário como uma possibilidade para se pensar outras possibilidades, fortemente educativas e que estejam voltadas para a constituição da humanidade. Para que o peso do martelo nietzschiano possa fazer surgir uma proposta de formação, parece fundamental que se reoriente a rota, que aja uma conversão das atitudes. Ou seja, se faz necessária a presença da *Descontinuidade*.

⁵³⁹ A, 440

⁵⁴⁰ Faustino, 2013, p.280

⁵⁴¹ A, 443

⁵⁴² Hardt, 2013, p.347

4.6 PEDAGOGIA DA *DESCONTINUIDADE*

Nos dias atuais parece já difundida a ideia de que resultados diferentes não serão possíveis quando se realizam as mesmas ações de todo o sempre. Assim sendo, novos formatos, conquistas inéditas, enfim, realizações outras, só poderão se apresentar quando houver disposição para o diferente. Desse modo, enquanto a educação for apenas organização e transmissão do que a cultura desenvolveu ao longo do tempo, ela não será capaz de atingir o âmago da humanidade das pessoas. A escola parece que deve estar focada em uma realização: “na própria experiência de *ser capaz de começar*, que se repete de novo e de novo”⁵⁴³. E essa capacidade constante de recomeço pode sinalizar para a necessidade de se defender uma pedagogia que prese pela *descontinuidade*. Em que pese isso ser possível, a filosofia de Nietzsche pode sustentar um posicionamento de *descontinuidade* para a pedagogia. Para que esse processo tenha início, sugere-se que o próprio indivíduo seja capaz de *descontinuar*. O próprio filósofo no texto do *Ecce homo* argumenta em relação a modificação de si mesmo, afirmando que “minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo”⁵⁴⁴. Portanto, não se refere a uma condição de continuidade para tratar do seu crescimento pessoal. Mas, demonstra a capacidade de modificar-se para que seja possível ir além de si mesmo.

Na condição de sempre manter o que está dado e posto, o ser humano acaba por minimizar a sua vontade de vida. A obediência cega em relação a tudo aquilo que já é apresentado como acabado, tira a opção de escolha que pode ser realizada pelo indivíduo e, a partir dela encontrar possibilidades outras para a formação de si mesmo.

Não poder escolher é não somente estar condenado a manter uma condição ou estado reduzido à mera sobrevivência, mas a renunciar à força criadora, interpretante e seletiva, que se manifesta como normatividade vital, como potência de instituir valores, que se expressa inclusive na doença⁵⁴⁵.

Assim, não poder escolher, ou expressando ainda de outra maneira, sem poder *descontinuar*, o ser humano minimiza as suas potencialidades criativas que, por sua vez, podem dar vida para novos e genuínos valores formativos. Nietzsche considerando que seja necessário “começar a reaprender”, sugere que é preciso

⁵⁴³ Masschelein; Simons, 2014, p.61

⁵⁴⁴ EH, Por que sou tão sábio, 8

⁵⁴⁵ Giacoia Jr, 2020, p.16

ajustar o olhar. Que se faz necessário mudar aquilo que já estava fixado, para que se possa buscar alternativas para uma formação voltada para a dimensão humana do indivíduo.

O filósofo argumenta na *Genealogia da Moral* o quanto os processos morais acabam por relegar o ser humano a uma situação cativa, obediente e domesticada. “Acoado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação”⁵⁴⁶, o indivíduo permanece neutralizado e passivo diante da sua experiência vivencial. Assumindo aspectos moralizantes o processo pedagógico pode ser capaz de reproduzir este indicativo nietzschiano⁵⁴⁷. Pois, da mesma forma que ser moralizado equivale a seguir regras, ser educado é reproduzir os comportamentos estabelecidos pela educação voltada para o mercado e para o Estado. E diante desse panorama de obediência, se verifica que “a marca distintiva dessa submissão é o sacrifício da individualidade”⁵⁴⁸.

Desvencilhando-se desse espaço gregário do processo formativo comum, o indivíduo passa a ter uma outra relação com aquilo que está ao seu entorno, e também consigo mesmo. Isto é, na medida em que se torna possível uma formação autêntica de si, tendo a sua própria experiência como referencial, a sua própria *vida* começa a formá-lo. Sua existência passa a ser “algo que começa a formá-lo, produz mudanças nele, muda a maneira como a sua vida e o mundo realmente aparecem para ele e permite começar de uma nova forma ‘com’ o mundo”⁵⁴⁹. E se “cada vez que o indivíduo é sacrificado, os costumes são fortalecidos”⁵⁵⁰, a realização de uma formação de si, autorreferencial, que privilegia o indivíduo, parece realmente passar pela *descontinuidade*.

A *descontinuidade* pedagógica que está voltada para o indivíduo, não sustenta uma educação que alia *conteúdo* e *habilidade*. A crença de que parece existir ao se justapor estas duas categorias, é o do estabelecimento de uma performance única, centrada no desenvolvimento do conteúdo e não necessariamente, no

⁵⁴⁶ GM II, 22

⁵⁴⁷ Acampora no seu texto *As disputas de Nietzsche* (2018), trabalhando o conceito de “agon” no primeiro capítulo da obra, desenvolve uma pertinente reflexão sobre a postura de Nietzsche em relação a filosofia e a ação do ser humano. A autora perscruta a categoria de “inquietude”, enquanto uma marca de Nietzsche para a sua vida e, também, para a sua própria filosofia. E justamente esta ação inquieta é que parece dar vazão à vontade criadora proposta pela filosofia de Nietzsche. Desejo esse que o ser humano a ir além de si.

⁵⁴⁸ Weber, 2011, p.67

⁵⁴⁹ Masschelein; Simons, 2014, p.50

⁵⁵⁰ Weber, 2011, p.67

indivíduo. A *descontinuidade* do processo pedagógico aqui entendido, direciona o seu foco de ação para a *vida* dos indivíduos, igualmente descontínuas e não padronizadas. A educação formal parece privilegiar predominantemente o conhecimento científico, aliando conteúdo, habilidades e competências. No entanto, ressalta-se que:

Porém, os problemas da prática, no mundo real, não se apresentam com recortes bem delineados; ao contrário, os problemas se apresentam como cada vez mais complexos e indeterminados. É necessário ensinar os estudantes a tomar decisões sob condições de incerteza, a lidar com a ambiguidade, expondo a fratura entre o mundo real e as práticas academicamente estruturadas⁵⁵¹.

Oferecer condições para o desenvolvimento de si, onde se possa estabelecer um vínculo estreito entre a *vida* e o processo formativo, intui-se que seja uma alternativa para uma pedagogia que afete de forma mais incisiva a dimensão humana do indivíduo. No entanto, em tantas oportunidades, se percebe que os padrões acadêmicos tendem a valorizar sobremaneira o conhecimento científico e disciplinar afastando-se, por isso mesmo da realidade do indivíduo. A valorização do discurso científico parece não poder ser o ponto cabal do processo pedagógico. De certo modo, a necessidade de formar o indivíduo no tocante a sua humanidade e seu contexto atual, parece não acontecer de modo pleno através da ciência.

Nietzsche na terceira parte das *Considerações Extemporâneas* indica a existência de uma formação voltada à necessidade em se “produzir rapidamente um tipo ganhador de dinheiro”⁵⁵². E nesse sentido, segundo o filósofo, as instituições de ensino oferecem a quantidade de cultura necessária para que esta posse e acúmulo aconteçam por parte do indivíduo. De certa maneira, o que está em jogo parece ser uma espécie de felicidade e realização, dotadas de características comerciais. O acúmulo parece subsidiar o espaço a ser conquistado no tecido social. Imbuída desse espírito a formação alia os processos pedagógicos com as expectativas e habilidades do comércio. Nesse sentido, parece oportuna a consideração apresentada por Candiotti que afirma que:

Creio que essa produção, utilização e distribuição dos saberes nas sociedades atuais está muito relacionada ao que conhecemos como “mercado” e seu derivado “mercado de trabalho”. Por certo, o mercado de

⁵⁵¹ Aguiar; Ribeiro, 2010, p.372

⁵⁵² Co. Ext. III, 6

trabalho encontra-se em momento de transformações rápidas que afetam as profissões, e não somente as *Humanidades*. Essas transformações são impulsionadas pela inovação tecnológica a qual, por sua vez, demanda a qualificação incessante, o capital humano sempre em movimento. Mas será que a busca desenfreada de inovação e empreendedorismo de si mesmo não passa de uma tentativa de acomodar a educação a processos de mera adaptação ao meio? ⁵⁵³

O questionamento acima exposto, vem ao encontro da percepção de que a educação parece ter voltado os processos pedagógicos para a realização da meta de acúmulo e satisfação, privilegiando as condições de adaptação do indivíduo a este modelo. Habilidades e competências desenvolvidas para o mercado de trabalho, com a perspectiva de acumular, se mostra como uma espécie de instrumento de domesticação, para que adaptado a este mundo, o ser humano permaneça cativo e potencialmente limitado. A condição de mitigação do ser humano se estabelece pela própria performance educativa, cujo o repertório de suas ações, trazem à tona a decadência para o indivíduo, demonstrando o fracasso pedagógico. Pois, “uma cultura autêntica não pode desejar a formação de indivíduos em série”⁵⁵⁴. Assim, a *descontinuidade* desse modelo educacional pode levar o ser humano ao cultivo de si, a uma formação humana autêntica e ao estabelecimento de valores autorreferenciais. Deste modo, resgatando o valor do *indivíduo*. Isto porque, “o homem, animal gregário e também animal doente, é também o animal inventivo por excelência, enquanto inventor de possibilidades de vida absolutamente inéditas”⁵⁵⁵.

Também no sentido desse movimento, parece oportuno ressaltar o papel do *pensamento* enquanto o ofício do filósofo. As possibilidades apresentadas através do exercício do pensar levam o indivíduo para outras margens da sua existência. Segundo Nietzsche, “a filosofia abre ao homem um asilo em que nenhuma tirania pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do peito”⁵⁵⁶. No interior da formação voltada ao mercado, o pensamento e a sua capacidade de questionar são dispensáveis. O que impera é o cumprimento do conteúdo forjador de habilidades e competências. Não há o que se pensar, basta apenas adquirir a informação que treina e faz do indivíduo o habilidoso e competente agente do mercado de trabalho. No entanto, “o que diz tua consciência? – ‘torne-se aquilo que você é’”⁵⁵⁷. Daí, outra vez

⁵⁵³ Candioto *In* Falabretti; Oliveira (org.), 2019, p.26

⁵⁵⁴ Hardt, 2020, p.280

⁵⁵⁵ Fornari *In* Nasser; Rubira (org). 2017, p.133

⁵⁵⁶ Co. Ext. III, 3

⁵⁵⁷ GC, 270

mais, a necessidade de *descontinuar* como uma forma de empreender-se na direção do indivíduo.

A formação através de uma *descontinuidade* pedagógica em relação a tudo aquilo que se apresenta como fixo e acabado, é um ato de resistência. É uma forma de buscar movimentos que desloquem o indivíduo em relação ao treino das habilidades para o mercado. O pensar filosófico é, então, uma oposição declarada a este modelo mitigador. A aceitação passiva da preparação para o mercado de trabalho degenera o indivíduo. O pensamento filosófico tem sua função na possibilidade de “tornar mais leve o peso opressivo da tradição”⁵⁵⁸. Na compreensão nietzschiana “engolir as coisas produz necessariamente mau caráter”⁵⁵⁹.

A ideia de *descontinuidade* sustenta a possibilidade de tirar o indivíduo do lugar onde está. Isto é, distanciar-se do treino das habilidades e competências mercadológicas. O que está em jogo é a compreensão de que “um método de ensino deve, constantemente, ser conectado ao mundo da vida dos jovens, porém, exatamente para removê-los de seu mundo de experiência”⁵⁶⁰. A superação de si, através do cultivo pessoal, conduz o indivíduo para o protagonismo da sua vida, de modo que este não mais reproduza o modelo que lhe foi apresentado, mas, de maneira oposta, seja capaz de desarticulá-lo, para que possa romper com a fixidez modelar, onde seja possível constituir um sujeito “que se desloca e pensa sempre com alguma singularidade”⁵⁶¹.

Desta forma, *descontinua* em relação ao seu fazer pedagógico, é que a escola parece se constituir como algo diferente de um treinamento em vistas de uma visão de mundo, e como preparo para a sua consequente atuação do indivíduo dentro dela. Isto é, como o acumulador produzido pela educação mercadológica. De forma inversamente proporcional a esta condição, a escola que reconhece a existência de um sujeito, que promove os valores individuais, deve se reconhecer como espaço para o desenvolvimento do *indivíduo*. Este parece ser o valor fundamental da formação escolar. A escola precisa se reconhecer como algo diferente desta espécie de cativeiro. Longe de ser um espaço de domesticação e arrefecimento da vida do sujeito, a vivência escolar deveria “sempre ter a ver com a experiência da *potencialidade*”⁵⁶².

⁵⁵⁸ Weber, 2011, p.71

⁵⁵⁹ EH, Por que sou tão sábio, 5

⁵⁶⁰ Masschelein; Simons, 2014, p.57

⁵⁶¹ Hardt, 2020, p.282

⁵⁶² Masschelein; Simons, 2014, p.69

De posse desse viés, a escola passa a valorizar a busca do sujeito por si mesmo. Não parece que seja possível o estabelecimento de uma educação fundada na formação de si, com o propósito do desenvolvimento autorreferencial, sem que seja possível a realização do encontro consigo mesmo. O encontro e o confronto de si, como vetor pedagógico desse movimento, levam o sujeito para uma espécie de mergulho em si mesmo. Então, é a parti de si, que tem início a possibilidade de uma espécie de limpeza, de uma assepsia em relação a educação mercadológica. Zaratustra afirma que:

O que está enfim em mim de regresso, o que busca em mim sua pátria, é o meu próprio Eu, e a parte desse Eu que andou durante muito tempo por estranhas terras, e disperso entre todas as coisas e todas as contingências! E sei mais alguma coisa: estou agora diante do meu último píncaro e do que foi evitado durante mau tempo. Ah. Tenho que seguir o meu mais duro caminho. Começou a minha viagem mais solitária.⁵⁶³

A viagem de que fala Nietzsche, efetivada de modo solitário, pode fazer menção a ideia da formação de si, constituída de um modelo autorreferencial. A categoria *solidão* pode sinalizar para a autonomia necessária para a realização de uma formação *descontínua* em relação ao modelo cumulativo mercadológico, que não abre margens para a efetivação das potencialidades do sujeito. De modo diferente, apenas o torna habilidoso para dar continuidade ao processo de identificação presente na educação fixa da contemporaneidade. Treinado e hábil, o indivíduo partícipe desse modelo educativo, continua apenas reproduzindo de modo inconsciente aquilo que o gregarismo e a tradição lhe dão como valor absoluto.

Viver uma experiência formativa *descontínua* se dá também através da consciência de que é preciso mover-se. De que a autonomia em relação a formação não se dá através da estagnação e da valorização daquilo que já está cristalizado. No texto da *A Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta a afirmação da vida como algo que se deve realizar com a coragem de abandonar o tradicional e o seu poder de vitalidade. Segundo o filósofo, viver “é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”⁵⁶⁴. Por isso mesmo, segundo o próprio filósofo é preciso fazer escolhas, deixar de lado tudo aquilo que impede o sujeito de se renovar e, ao mesmo tempo, ser ele mesmo. Quem renuncia, dirá Nietzsche, “aspira a um

⁵⁶³ ZA, O viandante

⁵⁶⁴ GC, 26

mundo mais elevado, ele quer voar mais, mais longe e mais alto que todos os homens da afirmação”⁵⁶⁵. E isto faz para dentro de si na medida que descontinua o caminho que para ele fora oferecido. A *descontinuidade* em termos pedagógicos possibilita “Romper com certas normatividades e ser capaz de construir outras”⁵⁶⁶.

O movimento de *descontinuar* é ainda um modo de reaprender. Reaprender o sentido para a educação. Reaprender a respeito dos meios pelos quais se realiza o processo formativo. Reaprender o porquê se constitui um empreendimento de uma vida em vistas de encontrar-se a si mesmo, e de ser a própria referência em relação ao seu aprendizado. O sujeito que *descontinua* a sua educação em relação a formação do acúmulo e das expectativas do mercado, torna-se livre, desenvolve suas potencialidades, tornando-se aquilo que ele é. Assim, o que se realiza é um regresso para a “sua terra”, para o seu lugar. Na perspectiva de Weber, “o movimento de voltar a si foi uma maneira de alterar o rumo daquele movimento de evasão de si, daquela tendência de temporariamente se esquecer de si e procurar abrigo em algum lugar”⁵⁶⁷.

O processo formativo de *descontinuidade* sugere uma maestria que não se apresenta exclusivamente com caracteres científicos, dotada de um saber objetivo, orientada para o treinamento das habilidades e das competências. Segundo a inspiração presente na compreensão aqui abordada, o professor deve ser capaz de “profanar: tornar inoperante a produtividade comum”⁵⁶⁸. Deve ser capaz de operar a *descontinuidade*. Portanto, ele mesmo, o mestre, primeiro precisou escapar dos ditames da educação mercadológica, da formação voltada para a empregabilidade. Em certo sentido, um mestre que resiste à manualidade. Nietzsche reflexiona da seguinte maneira no texto de *Humano Demasiado Humano II*:

Como pensador, só se deveria falar de educação por si próprio. A educação da juventude por outros é ou um experimento realizado em alguém desconhecido, incognoscível, ou uma nivelação por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes: nos dois casos, portanto, algo indigno do pensador, obra de pais e professores, que um desses audazes honestos chamou de *nos ennemis naturels* [nossos inimigos naturais]. – Um dia, quando há muito tempo estamos educados, segundo a opinião do mundo, *descobrimos a nós mesmos*: começa então a tarefa do pensador, é tempo de solicitar-lhe ajuda – não como educador, mas como um autoeducado que tem experiência. ⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Ibidem, 27

⁵⁶⁶ Hardt, 2020, p.287

⁵⁶⁷ Weber, 2011, p.72

⁵⁶⁸ Masschelein; Simons, 2014, p.135

⁵⁶⁹ HH II, O andarilho e sua sombra, 226

O professor aos moldes sugeridos pela pedagogia da *descontinuidade*, supõem-se, não ter a sua condição de mestre no peso da tradição da sua cátedra. De outro modo, se apresenta como aquele que já foi capaz de encontrar-se consigo mesmo. Sua atividade já o levou a deflacionar em relação a educação hábil e competente proposta pelo mercado e a sua orientação para o acúmulo. Antes de qualquer afã de ser um condutor da formação do outro, lentamente soube esperar que os discípulos fossem afetados pela pseudoformação proposta pelo mercado para então, estarem em condições de empreenderem um comigo autorreferencial. Isso se dá pelo fato de que primeiro o mestre foi capaz de uma formação humana de si, subtraindo-se das influências dos treinos de habilidades e das competências.

4.7 LENTIDÃO E NUANCE: O MESTRE A PARTIR DE NIETZSCHE

Propor postulados formativos a partir da filosofia de Nietzsche em certa medida se configura com uma tarefa de descortinar possibilidades. Tal exercício, se apresenta como uma maneira de garimpar possibilidades através das provocações nietzschianas. Desta maneira, considerar a figura do *Mestre*, aos moldes de uma formação imbricada com a filosofia de Nietzsche, faz surgir a possibilidade de se pensar em uma mestria que opera a partir de dois fundamentos: o primeiro deles é a *lentidão*, entendida como uma aspiração nietzschiana em relação aos seus leitores. Na condição de um mestre que forma, também ele, soube reconhecer que este processo se dá a par e passo, com liberdade e disciplina. A *lentidão* parece alinhada com a necessidade do tempo da maturação. Do esperar para que os frutos tenham condições de transparecer.

O outro fundamento está expresso na ideia de *nuance*. Ou seja, aqueles detalhes sutis que acabam fazendo a diferença e qualificando os ensejos necessários do cultivo de si. A *nuance* possibilita condições para serem estabelecidas particularidades. Faz desabrochar sutilezas que possibilitam aos indivíduos uma formação autorreferencial.

Considerando a figura e a função do mestre, a filosofia da educação pode proporcionar um frutífero caminho de pesquisa e diálogo em relação à pesquisa educacional. Quem sabe não em uma trajetória de reafirmar polêmicas, que tantas

vezes pode sugerir a busca de um constante ato de determinar-se teoricamente. De maneira oposta, o diálogo da filosofia com a educação, apresenta a problematização enquanto proposta de estudo e avanço. Conforme nos assevera Hermann⁵⁷⁰ “Que a pesquisa educacional pode abrir-se aos questionamentos filosóficos, no sentido de trazer à cena aquilo que não está explicitado”. O papel reflexivo e crítico da filosofia mantém a sua função questionadora, possibilitando à educação se afastar de um idealismo, ou ainda, de um encastelamento. Até mesmo, tirando do mestre a carapuça de detentor da verdade absoluta.

Assim, a aplicação metodológica da filosofia de Nietzsche fundamentada na perspectiva da genealogia, ao tratar da relação com o mestre, busca investigar a respeito da origem da mestria e, também, busca tratar da problemática da sua interpretação. Por assim realizar, possibilita desvelar aquilo que não foi explicitado. Ao valer-se da atuação perturbadora da filosofia, e promover a experiência do pensar, a educação pode evitar a possibilidade de uma fragilidade teórica ou ainda, a predominância irrefletida de um empirismo absoluto.

O projeto formativo da modernidade parece adquirir vistas de uma racionalidade tecnicista, com pretensa validade universal. No desenvolvimento de sua filosofia, algumas vezes, Nietzsche pondera a respeito do uso exclusivamente técnico da racionalidade humana. Segundo Stegmaier⁵⁷¹, Nietzsche considera que o destino do filósofo seja pensar. No entanto, o “pensar” nietzschiano não demonstra apresentar-se com pretensões a universalização. De modo diferente, pensa e constrói conceitos que estão vinculados a diferentes contextos, onde seja possível “não cair na própria armadilha de um suposto ‘otimismo’, da defesa incondicional de um valor”⁵⁷².

Escapando da conceituação de caráter universalizante, pretensamente sugerida pela modernidade, Nietzsche parece fundamentar a investigação filosófica na ideia de *interpretação* (perspectivas), escamoteando a sua investigação para um lugar distante dos conceitos jactantes a constituírem-se como absolutos. Na consideração de Ricci se nota que:

Ficaria, assim, explicitada uma íntima relação entre a escolha e aquilo que os pensadores vieram a produzir através dos séculos. A partir da perspectiva

⁵⁷⁰ Hermann, 2016, p.01

⁵⁷¹ Stegmaier, 2010, p.250

⁵⁷² Hardt, 2016, p.12

nietzschiana, aquilo que outrora é tomado como “verdade” universal apresentada por um determinado filósofo sofreria uma transformação, pois esta suposta verdade estaria sujeita àquilo que o pensador escolheu em detrimento daquilo que deixou de lado. Tais concepções seriam um mero reflexo, uma simples derivação da seleção realizada, numa palavra, seria mais uma *perspectiva* dentre tantas outras possíveis.⁵⁷³

Nietzsche ao propor sua reflexão filosófica acaba, assim se pode dizer, por destoar o seu pensamento da perspectiva moderna. Ou seja, de modo oposto à pretensa universalização. O que aqui se busca fazer é movimentar uma discussão heurística sobre a maestria, a partir de elementos da perspectiva filosófica nietzschiana. Tal movimento se realiza com a articulação de duas categorias em especial. A saber, o *lento* e a *nuance*. Estes dois elementos deixam transparecer uma possível discussão pedagógica operada pela filosofia de Nietzsche. Do mestre que solicita ao discípulo para tartamudear frente ao que se aprende, para ali perceber as sutilezas do processo formativo. Teria espaço na realidade pedagógica atual um mestre que apela a hesitação para ver detalhes, dentro de um mundo que se caracteriza como veloz, onde o tempo sempre deve ser “aproveitado”?

O filósofo/mestre revelado em Nietzsche constrói o seu pensamento a partir do “desejo de se ver mais ao longe, de encontrar ‘verdades mudas’, silenciadas”⁵⁷⁴. Quando propõe o desenvolvimento da vida humana e dentro dele nos deparamos com a ideia de *perspectiva*, a reflexão nietzschiana deixa transparecer a condição da *transformação* como algo permanente. A formação, e por consequência, a vida humana está em um *de vir* constante. Nietzsche considera que “a formação, a modernidade e os seus impasses, consiste em aprender, sem concessões ou facilitações, que o homem é tempo e, por consequência, inacabamento”⁵⁷⁵.

E deste modo, há algo de temporal no liame do mestre com o discípulo. O tempo se constitui como um elemento importante dentro desta associação. O próprio tempo, pode-se dizer é quem configura o envolvimento entre o mestre e os seus formandos, os nomeando como tal. Afinal de contas, vivências desta natureza nem sempre são consolidadas em um curto espaço de tempo. O envolvimento destes agentes com o intuito de “criar uma presença (comum)”⁵⁷⁶ no ato pedagógico pressupõe uma convivência. Portanto: mestre e discípulo sucumbem ao tempo.

⁵⁷³ Ricci, 2007, p.11

⁵⁷⁴ Manieri, 2007: 61

⁵⁷⁵ Pena, 2012, p.130

⁵⁷⁶ Masschelein; Simons, 2014, p.165

A partir desta caracterização do tempo, da sua importância para a constituição do mestre, e para a vinculação deste com os discípulos, se apresenta a possibilidade de aproximação das proposições elaboradas pelo “filósofo do martelo”, no tocante aos seus leitores. Isto é, como devem agir aqueles, que lendo Nietzsche, desejam “ir em direção ao sol, e sacudir uma seriedade pesada”⁵⁷⁷. E com isto, serem formados pela sua filosofia.

No seu texto intitulado de *Aurora* (1881), especificamente no prólogo da obra, Friedrich Nietzsche acena para algumas atitudes desejáveis dos seus leitores, que ele mesmo considera fundamentais, para que possam ser entendidos os seus escritos. Ao excluir “aprendam a me ler bem”⁵⁷⁸ o autor sintetiza a sua relação com os seus leitores, a partir de uma específica consideração ao tempo. Relação esta que se apresenta na contramão da pressa, como que em um postulado pela atitude de hesitar diante de uma determinada realidade. Nietzsche enquanto mestre, vamos assim aqui o considerar, propõe um aprendizado *lento*. Que não tem a obrigação de reagir imediatamente. Sua proposta é desenvolver “um trabalho a ser feito com sabedoria e paciência”⁵⁷⁹.

Nos dias atuais, no interior da escola, é possível encontrar espaço para esta pretensão? Caberia nesse tempo atual falar de uma *pedagogia da hesitação*? Tais questionamentos parecem pertinentes dentro de uma realidade escolar, tantas vezes, delineada por atitudes conteudistas⁵⁸⁰. Tal delineamento sugere uma oposição ao pensamento de Nietzsche. Isso porque, uma realidade tida como conteudista, parece não considerar o tempo de *maneira lenta*, como um procedimento pedagógico eficaz. Ao contrário, a verificação dos muitos conteúdos desenvolvidos pelo professor, exige um tempo cronometrado, recheado de atividades que possam mensurar a assimilação de tudo que foi supostamente ensinado e aprendido. Uma organização pedagógica com estes caracteres acaba por privilegiar a mensuração do quanto se foi absorvido das informações ali transmitidas. Nietzsche, por sua vez, se apresenta como um “professor de leitura lenta”⁵⁸¹, e o seu modo de ensinar ao escrever percorre a mesma senda.

⁵⁷⁷ CI, Prólogo, 7

⁵⁷⁸ A, Prefácio, 5

⁵⁷⁹ A, Prefácio, 5

⁵⁸⁰ Diz-se como conteudista a escola que se organiza de modo centrado na figura do professor, enquanto elemento de transmissão de informações culturais. Também se encontra um modelo de avaliação onde se considera importante a quantidade de informações apreendidas.

⁵⁸¹ A, Prefácio, 5

Seu ofício busca resistir contra a tentação em relação à atitude de acabar tudo rapidamente. E acabar rapidamente na realidade escolar contemporânea, significa além de ser ágil, ter um tempo maior para o ócio. Isso é perceptível nas muitas experiências onde se cumpre o programa de ensino previamente determinado, com data certa e intransferível, de início e finalização. Também na mentalidade que associa o ato de estudar com a realização de provas. Estuda-se com o intuito exclusivo de se fazer as provas. Deste modo, o burocrático relacionamento que daí se desvela entre mestre e discípulo, é revelador de uma espécie de um simulacro de educação. Que tantas vezes não se apresenta em condições de “transformar algo em matéria de estudo”⁵⁸². O que se faz é cumprir as metas estabelecidas de administração do material didático, de modo que não existam prejuízos no calendário desde sempre já programado e cristalizado.

Nietzsche ainda no tão conhecido prólogo de *Aurora*, apresenta indicativos para se operar de modo *lento* com o tempo. Dentre os quais se quer destacar a *sutileza*. Como “amigo do lento”, é nesta calma e desapressada consideração que sutilmente é possível descobrir as diversas *perspectivas* (interpretações). O trabalho apressado não percebe os sutis detalhes. Aquilo que é realizado de modo apressado pode ficar marcado pela mediocridade da média; por aquilo que é comum. Pode não se tornar profundo, ou ainda, consistente. No entanto, o autor faz questão de alertar que tal ofício pode assustar o apressado mundo atual, de trabalho precipitado e raso⁵⁸³. Desta maneira, o trabalho do mestre demonstra ser “a *arte da vida lenta*”⁵⁸⁴ e se realiza através de *nuances*.

A *nuance* é reveladora dos pequenos detalhes, daquilo que ficou despercebido ou ainda, aquilo que realizado de modo rápido não pode ser sabido. Considerando estes pontos de sustentação da sua prática: o *lento* e a *nuance*, os discípulos do mestre Nietzsche são aqueles que conseguem dar tempo ao tempo. Ou seja, aqueles que não buscam no mestre uma solução já pronta e acabada. Rápida, por assim dizer. E a possibilidade do inacabado demonstra novas descobertas, um deslocamento em relação a uma verdade única. “Constrói um novo caminho para ‘verdades silenciadas’ e ‘realidades vencidas’”⁵⁸⁵. Assim, o mestre aos moldes

⁵⁸² Masschelein; Simons, 2014, p.43

⁵⁸³ A, Prefácio, 5

⁵⁸⁴ Stegmaier, 2013, p.287

⁵⁸⁵ Manieri, 2007, p.61

nietzschianos não foge, não nega e não se esconde do inesperado, que sempre pode surpreender. O mestre que se desenvolve com a filosofia de Nietzsche não teme pela surpresa, por aquilo que não estava programado. Stegmaier sinaliza para esta consideração quando assegura que Nietzsche ao escrever:

“não pretende ‘terminar logo com alguma coisa tão facilmente’, inclusive não quer o acabado, o definitivo, o conclusivo, mas sim persegue ‘segundas intenções’, deixa as portas abertas, atrás das quais se pode ainda indicar algo a mais, algo inesperado”.⁵⁸⁶

A categoria nuance enquanto capacidade de perceber sutis diferenças contrapõe-se a definição (colocar entre fins). Que por sua vez demonstra o fixo. Em certa medida, a abertura da nuance ao inesperado se apresenta como uma resposta ao já acabado. E por assim dizer, não seria essa também uma provocação para a educação? Como se apresentar, ou ainda mais, como operacionalizar uma proposta pedagógica, aberta ao deslocamento, superando a rigidez daquilo que se fixa como modelo e parâmetro? O conceito de nuance pode propor uma *superação do tempo*, a partir de uma *superação de si*. Na possibilidade de construir a individualidade livre, como uma forma de não reagir imediatamente aos estímulos sofridos.

O mestre/filósofo parece acenar para um caminho de compreensão da realidade e conseqüentemente de orientação, que escapa da apresentação de um modelo único e padronizado, identificado com uma verdade tida como absoluta. Na perspectiva nietzschiana a autenticidade humana subjaz o caráter do indivíduo, denunciando a existência de uma espécie de preguiça ao se conformar com as padronizações. “Para compreender a orientação cotidiana, a filosofia tem que deslocar-se da certeza a incerteza”⁵⁸⁷. Desse modo, a orientação do mestre no sentido nietzschiano, desvela a “necessidade de se obter um ‘estilo próprio’, sem o qual cada homem não passaria de produto de fábrica ou artigo fabricado, inautêntico quanto ao pensar e quanto ao caráter”⁵⁸⁸.

A trajetória da formação em Nietzsche, onde é possível deparar-se com uma filosofia da orientação, deixa transparecer o caminho da modificação. Da criação de si mesmo, da liberdade de um indivíduo que se torna aquilo que deveria ser. Em certa medida, criar significa superar as dores e ter um alívio na vida. Parece, que o “espírito

⁵⁸⁶ Stegmaier, 2013, p.288

⁵⁸⁷ Stegmaier, 2013, p.309

⁵⁸⁸ Debona, 2013, p.179

livre” realiza o processo formativo indo além das definições previamente delineadas, apresentando-se como experiência. Neste direcionamento, tal afirmativa, parece encontrar força de reverberação na reflexão desenvolvida por Larrosa que diz:

O “chegar-se a ser o que se é” não está agora do lado da lógica identitária do autodescobrimento, do autoconhecimento ou da autorrealização, mas do lado da lógica desidentificadora da invenção. Uma invenção, não obstante, que não se pensa a partir da perspectiva da liberdade criadora do gênio, da soberania de um sujeito capaz de criar-se a si próprio, mas a partir da perspectiva da experiência ou, melhor, da experimentação.⁵⁸⁹

O processo de uma filosofia da orientação, inspirado pelo Mestre em Nietzsche, pode se realizar dentro dessa dinâmica de *experimentação*. Onde a formação pode apresentar-se como múltipla. Superando assim, matizes que possam a entender como um fenômeno cristalizado, monolítico, que sugira um modelo de características petrificadas. De outra maneira, poderia se pensar a formação como um processo envolto pela prática de um “espírito livre”, que possa superar a aceitação passiva e obediente daquilo que lhe ensinam. Que oportunize uma formação onde se tenha a possibilidade da dúvida, enquanto elemento transgressor, e descobridor do *eu*.

Neste direcionamento, a possibilidade orientadora da filosofia do mestre Nietzsche, sinaliza para uma compreensão da realidade da formação com caracteres provenientes do dinamismo, da mutabilidade, da contínua modificação dela mesma. Onde “livre da pretensão da estabilidade e fixidez inerente à racionalidade, a ‘realidade’ passa a apresentar-se como marca característica do devir, do tornar-se”⁵⁹⁰. Diante desta proposta de formação, não é preciso pressa. Tornando-se amigo do *tempo lento*, há de ser possível perceber as sutis verdades escondidas na trajetória formativa de cada um. E desta forma, compreender que a filosofia da orientação proposta pelo mestre de Nietzsche, se configura como um contínuo processo de reorientação sempre que necessário. A caminhada com o tempo sugere esta ideia de um deslocamento insuperável.

Com o vigor apresentado por Nietzsche na sua filosofia, postular uma trajetória da orientação é percorrer um caminho que se distancia de um marco final no processo orientador. O mestre que se apresenta a partir de Nietzsche é um

⁵⁸⁹ Larrosa, 1999, p.57

⁵⁹⁰ Ricci, 2007, p.40

incentivador de vontades particulares. É preciso recordar que o mestre prefigurado no professor Nietzsche não se furta do inesperado. Desse modo, parece que a possibilidade da orientação na perspectiva do referido autor se configura com caracteres de liberdade e redirecionamento. Ricci, reflete da seguinte maneira:

A ênfase nietzschiana na questão do tornar-se, ao invés de postular uma evolução, como fizeram muitos pensadores – entre eles o próprio Darwin que Nietzsche atacaria duramente, especialmente nos seus escritos dos ditos segundos e terceiros períodos. Uma ‘realidade’ em constante transformação, num dinamismo ininterrupto, onde forças ora sobrepujam ora são sobrepujadas, não deixa lugar para alguma finalidade teleológica. Não haveria como supor esse cenário que uma força é ‘melhor’ que outra e, em determinado momento, elas atingiriam um equilíbrio tal que a luta de forças terminasse finalmente com a vitória das forças ‘melhores’. Por não poder se supor uma finalidade, um direcionamento ‘fatal’ da ‘realidade’, também não se poderia imaginar uma meta. Esse raciocínio que abarcaria o mundo, obviamente também seria válido para os indivíduos, posto que esses estão aí inclusos. Não poderíamos traçar aí um objetivo, um alvo certo para as nossas vidas porque estaríamos constantemente nos tornando aquilo que somos, estaríamos em constante transformação.⁵⁹¹

Assim sendo, tanto os pensamentos quanto as ações do mestre e do discípulo caminham por um processo de constante reorientação. “O filósofo deve interrogar a si mesmo, seu tempo e sua vida, para ser ‘reformador da vida’”⁵⁹².

E com este direcionamento reformador “o tempo significa, para a orientação, que tudo sempre pode tornar-se de outro modo”⁵⁹³. Inclusive a própria finalidade da ação formativa. No texto da *A Gaia Ciência*, se encontra a seguinte consideração:

A educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele, de encontro com a sua derradeira vantagem, mas “para o bem de todos”⁵⁹⁴.

A educação tradicionalmente considerada, forma para atender as demandas do grupo social. E assim parece se constituir, em detrimento dos anseios particulares. Deste modo, o processo formativo cumpre uma programação elaborada pela sociedade, representada no poder organizado do Estado, sendo o ente que dita às normas, funções e processos para a educação. A formação passa a ser generalizada,

⁵⁹¹ Ricci, 2007, p.42

⁵⁹² Nicodemo, 2014, p.222

⁵⁹³ Stegmaier, 2013, p.308

⁵⁹⁴ GC, 21

disposta de forma comum a todos e por ser assim, se apresenta tantas vezes de modo estéril. Como o mestre em Nietzsche pode sugerir o contrário dessa realidade? Através da crítica. Na medida em que o mestre continua a fazer pensar, estimula a configuração de outros modos de ser da subjetividade. Ou seja, é capaz de deslocamento e reorientação.

Tantas vezes a escola parece levar o mestre para uma relação informativa para com os seus discípulos, tendo em vista o alcance de bons índices de desempenho nos exames pretensamente qualificadores do processo educacional. Eis aí uma demonstração da “vantagem para todos”. E por não ser dotada de sentido para o discípulo, este acaba vivendo a educação com alguns dos adjetivos apresentados no referido aforisma: de maneira modesta, irrefletida, indiferente e irônica. Deslocar a compreensão das razões da educação, evidenciando o que nela é ignorado, através das sutis *nuances* que ficam despercebidas, pode ajudar a reconfigurar o significado da ação pedagógica. Afinal, se estuda para quê?

Com esta análise o filósofo/mestre parece não validar uma construção formativa que procure impor o conhecer e o agir como se fossem fundamentos uníssonos. De outro modo, procura elucidar que a constituição possível ao discípulo é a ação de fundar, valorar, impor. Ou seja, apresenta um sujeito dotado de um ato criativo, dotado de uma espécie de forma de *interpretação* que impõe sua perspectiva, inclusive no campo da moral.

Nietzsche sugere que o processo de formação do discípulo é um trabalho que não se limita na sua importância para a sociedade. O discípulo deve buscar na sua relação com o mestre o seu desenvolvimento pessoal. A ação do mestre visa libertar o discípulo dos grilhões que aprisionam a sua formação aos interesses da sociedade. Buscando desenvolver atividades que possibilitem a força humana de criação.

Nietzsche parece não apresentar um caminho único para a formação. O que alguns de seus escritos podem sugerir é a trajetória dentro de um processo onde o indivíduo pode livrar-se daquilo que o prende em relação a sua experiência. Isto é, daquilo que o atrapalha em relação à compreensão das pregas que permeiam a vida social, e não tem valor. O *espírito livre* dessa forma oportuniza ao ser humano fazer as experiências que o levam a “tornar-se aquilo que se é”.

Nietzsche apresenta a condição humana, no que tange a fruição da vida e a formação, a partir dos conceitos de: *interpretação, experiência, responsabilidade, escolha e seletividade*. Tais conceitos deixam transparecer um projeto formativo

autônomo, livre, que se reinventa em uma espécie de fluxo contínuo da vida. “Em Nietzsche uma filosofia da orientação significa saber-se sempre orientado, contudo, reconhecer as permanentes performances de orientação que jamais findam”⁵⁹⁵.

A filosofia nietzschiana como via de investigação a respeito da formação pode sugerir um entrelaçamento da racionalidade e da experiência. O “Espírito Livre” abre pistas para “se tornar o que se é”. Mas não como um arcabouço previamente elaborado. Larrosa sustenta que:

A trama do relato de formação é uma aventura que não está normatizada por nenhum objetivo predeterminado, por nenhuma meta. E o grande inventor-experimentador de si mesmo é o sujeito sem identidade real nem ideal, o sujeito capaz de assumir a irrealidade de sua própria representação e de submetê-la a um movimento incessante ao mesmo tempo destrutivo e construtivo.⁵⁹⁶

Parece possível então se investigar a formação inspirando-se na filosofia de Nietzsche, como um processo de transmutação. De modificação em relação àquilo que “se deve ser”. Pensando a formação dentro do prisma da “vontade criadora” apresentada na filosofia de Nietzsche, que leva o indivíduo a conceber a sua existência de tal modo que “marcada indelevelmente, pelo estar em movimento do superar a si mesmo”⁵⁹⁷, esta pode ser encontrada dentro de um fluxo de criatividade que coloca o indivíduo nessa disposição de uma constante travessia. O dinamismo formativo oriundo dessa filosofia da educação parece conduzir o ser humano para a realização da “sua” obra por excelência. Isto é, a própria vida. Então, uma filosofia da orientação em Nietzsche poderia se constituir a partir de categorias como *mudança* e *câmbio*. Reveladores de uma “vontade de poder” que está presente na própria vida.

No decurso desse pensamento, Feitosa e Barrenechea asseveram:

O criador vive e age a favor do tempo. Do tempo certo. O tempo que conclui a experiência, jogando-o para frente, rumo a outra. O tempo que encerra uma experiência, mas que não cerra as portas ao porvir. As realizações, nessa tônica, ocorrem no tempo certo, como as estações: tempo de semear e de colher. Tempo de trabalhar e de celebrar. Tempo que, em seu movimento fluídico, desfaz as formas impedindo-as de se eternizarem. Tempo, em cujo transcurso, forma, desenforma e volta à forma *des-forma*, sucessivamente.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ Hardt, 2016, p.01

⁵⁹⁶ Larrosa, 1999, p.57

⁵⁹⁷ Feitosa e Barrenechea, 2000, p.158

⁵⁹⁸ Ibidem, 2000, p.157-158

A filosofia da educação a partir dos pressupostos nietzschianos pode sugerir uma perspectiva de uma filosofia da orientação que se constitui pela ideia de movimento. Do contrário, é possível considerar que a permanência limita, cristaliza e dimensiona. O “vir a ser”, o “tornar-se”, são impulsos que transformam e constroem, dentro de uma dinâmica que indica um fluxo que se *forma* e *desforma* sucessivamente.

O mestre que se apresenta possível em Nietzsche, diante do exposto anteriormente, parece ter um prazo de validade. Não pela simples possibilidade de se tornar obsoleto. Mas pelo fato do discípulo daqui a pouco não precisar mais dele. O mestre de Nietzsche não parece formar para a constituição do cativo ou ainda do conformado. Considera como indesejados tanto aquele que “não sabe dizer não”, quanto àquele que considera sempre o “meio a meio”. Fato é que deparar-se com o mestre Nietzsche, vasculhando calmamente o que as sutilezas do seu pensamento revelam, é ser sempre mexido; poder sempre ser deslocado; saber-se sempre reorientado. E então, em *descontinuidade*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Uma impaciência comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim”. (EH, Humano, demasiado humano, 3).

O processo de educação formalmente constituído se apresenta como um desafio premente para os dias atuais, dados os constantes desdobramentos presentes no seu desenvolvimento. Em que pese já os constantes questionamentos em torno de sua validade e aplicação para a vida do indivíduo, a educação vive o desafio de se reconstruir frente aos acontecimentos do mundo contemporâneo, amplamente marcado pelo contexto pandêmico. Todo o envolvimento que impulsiona as pessoas para o avivamento do desejo por uma vida saudável, traz reverberações para a educação. Isto é, *doença* e *saúde* são termos que ganharam evidência nos dias atuais, também no contexto educacional. Outra vez mais, a *vida* se tornou um mote filosófico de primeira ordem. E assim, a ideia de *ocupar-se de si mesmo* ganha mais uma vez relevância.

Michel Foucault, no texto da *Hermenêutica do Sujeito*, recupera o questionamento feito por Epicteto a um de seus alunos de retórica: “muito bem, tu te enfeitaste todo, acreditavas ocupar-te contigo; de fato porém, reflete um pouco – o que é ocupar-se consigo mesmo?”⁵⁹⁹. Este mesmo questionamento parece se apresentar de modo oportuno para todos aqueles que estão vivenciando um processo formativo. Tanto quanto em tempos de outrora, nos dias atuais, o *cultivo de si* se apresenta como um recurso pedagógico fundamental, diante do desejo humano por saúde. Desta maneira, assim como Epicteto que lembrou aos seus discípulos que apenas estudar o conteúdo das aulas de filosofia seria pouco diante das reais necessidades humanas, a formação deve contribuir para a formação de um sujeito humano. Isto é, a formação parece estar muito além da aquisição dos saberes organizados nos currículos programáticos dos diferentes cursos. O que se busca é a possibilidade de fuga em relação a “uma formação anímica hostil que faz adoecer tanto o indivíduo quanto o ‘tipo’ humano que se coloca como horizonte de uma cultura”⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Foucault, 2010, p.88

⁶⁰⁰ Giacoia Jr, 2020, p.12

As considerações em torno das propriedades terapêuticas presentes na formação, fazem vislumbrar os inícios da filosofia ocidental. A ideia de uma vida orientada por um saber teórico, remonta aos tempos em que grande parte dos filósofos inscrevem suas ideias em iniciativas marcadas por caracteres práticos, embebidos de iniciativas médico-terapêuticas. Neste direcionamento há tentativas de aproximação entre filosofia e medicina, que realizam uma espécie de curadoria em relação a humanidade do sujeito. Isto se dá, com o intuito de livrá-lo de uma educação degenerada, ilusória e decadente que, ao invés de atuar realmente na recuperação da sua saúde cultural, o leva a ser mais macambuzio ainda. Pois, “o medicamento ilusório modifica o modo com que a doença é percebida, mas não a cura”⁶⁰¹.

Na esteira dos filósofos imbuídos dessa prática médico-terapêutica se encontra o pensamento filosófico nietzschiano. Suas propostas buscam em alguma medida devolver o humano que se perdeu no indivíduo, por meio de uma ação formativa degenerada; que acabou gerando um “filisteu da cultura histórico-estética”⁶⁰². Nietzsche enquanto filósofo se apresenta como um contraponto ao modelo formativo sustentado pelo Estado e desenvolvido através do mercado. A forma nietzschiana de criticar a cultura não o coloca na condição de quem cura uma determinada cultura, se assim se pode dizer. Mais do que isso, seus apontamentos se mostram como “a vivência de um filósofo pressupõe o estado de saúde e doença”⁶⁰³. Nesse sentido, Giacoia sustenta que:

Friedrich Nietzsche integra, de modo inequívoco, esta vertente da tradição. No caso de Nietzsche, o problema da saúde e da doença, com os diferentes tipos de sofrimento e de sofredores, a reflexão sobre as modalidades de terapia dos afetos, representam a culminância de seu pensamento filosófico. Antecipando a Psicanálise de Sigmund Freud, a Gaia Ciência também se autocompreende como terapia anímica, dedicada a diagnosticar e tratar os dramas do destino da alma, tanto nos indivíduos quanto no plano da cultura. Em seu derradeiro estrato, a filosofia de Nietzsche apresenta-se, então, como uma economia dos impulsos e afetos – daí a relevância do termo *pathos* em seus escritos; como um cuidado de si, que tem por finalidade abrir um horizonte para uma elevação possível do ‘tipo homem’. O cuidadoso escrutínio a que Nietzsche submete as questões dietéticas do corpo e da alma articula-se com sua estratégia filosófica de combate ao ressentimento e aos derivados do sentimento de vingança⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ Frezzatti Jr, 2020, p.45

⁶⁰² Co. Ext. II, 10

⁶⁰³ Amusquivar Jr, 2020, p.120

⁶⁰⁴ Giacoia Jr, 2020, p.11

Assim, as perspectivas filosóficas de Nietzsche, apontam para uma superação em relação aos modelos formativos assumidos através da racionalidade e da ética da modernidade. Permanecer nessa condição é uma situação negativa, quando se leva em conta a filosofia nietzschiana. Sua forma de conduzir a reflexão filosófica, parece priorizar o indivíduo, rompendo com o gregarismo doentio que está presente nas iniciativas totalizadoras da formação, quando procuram estabelecer uma unidade com características universais. Essa ideia de igualdade, na avaliação do filósofo, vai rebaixando o sujeito até que se torne um degenerado, onde “o jovem deve começar com um saber acerca da cultura, não com um saber acerca da própria vida e muito menos com um saber acerca da própria vida e vivência”⁶⁰⁵. Ainda nesse direcionamento, parece oportuno considerar que:

A domesticação é um processo de homogeneização que conserva e erradica (ou torna letárgica) a diferença, e, por isso, associa-se, para Nietzsche, à fraqueza. O homem domesticado, como mostra o parágrafo 21 da Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*, é o finalmente “melhorado”, “refinado”, “prostrado”, “ferido”. E o mais terrível do ideal ascético é que ele se apresenta como única interpretação e perspectiva, aquela que dá sentido a todas as demais⁶⁰⁶.

Nietzsche não coaduna com a proposta de uma formação única, subsidiada pelo Estado e voltada para o mercado. Como considerado anteriormente, estes modelos formativos levam o indivíduo para uma educação errônea e amplamente degenerada. E estas características, parecem se apresentar através do modelo educacional da contemporaneidade, que busca o alinhamento entre *conteúdos*, *habilidades* e *competências*, como a razão fundamental da sua constituição.

O filósofo entende que a formação ocupa um outro lugar na vida humana. A saber, a sua importância está na condição que ela oferece ao indivíduo: a de romper com o gregarismo que o conduz à uma espécie de estado vegetativo, rançoso e inoperante, frente a sua existência. O que o modelo estatal de educação realiza, na avaliação nietzschiana, é entorpecimento do ser humano através de conceitos, abrindo mão da “observação direta da vida”⁶⁰⁷. Diante dessa situação, cabe para a formação reordenar os seus direcionamentos, através de uma *orientação* que ajuste

⁶⁰⁵ Co. Ext. II, 10

⁶⁰⁶ Cragolini *In* Nasser; Rubira, 2017, p.93

⁶⁰⁷ Co. Ext. II, 10

a rota em direção a outras possibilidades, plurais e que desenvolvam a humanidade no indivíduo. Nesse direcionamento, as palavras de Faustino, consideram que:

É, pois, no interior da preocupação mais radical e originária com a cultura e, em particular, com o seu estado degenerado, decadente, doente, que se devem compreender todas as problemáticas orientadoras do pensamento de Nietzsche e, muito em especial, o problema, também ele englobante e preeminente, dos valores e da necessidade da sua transvaloração. É porque Nietzsche se depara com uma cultura que considera inferior, doente, enfraquecida, decadente, que se torna necessária a sua reabilitação através de uma análise cuidada dos seus valores e de uma criação de novas avaliações, que possam permitir a sua elevação, promoção, ou cura⁶⁰⁸.

Nietzsche se coloca em condições de realizar uma análise pormenorizada da cultura, identificando os efeitos destrutivos que uma ação cultural degenerada realiza no ser humano, tirando do seu foco de atenção, a *vida* e os seus desdobramentos. A filosofia de Nietzsche se apresenta como uma forma de *orientação* que visa um deslocamento em relação ao paradigma formativo estatal. Este, parece não se constituir como um modelo que orienta para a *vida*. Nietzsche, por sua vez, opera um movimento contrário, como que “jogando” o ser humano novamente para a *vida*, com suas tensões e dificuldades, entendendo-a como a filosofia por excelência. Por assim se realizar, essa *orientação* nietzschiana pode fazer surgir “uma pedagogia que não teme as adversidades, não procura atalhos, concepções e práticas educativas que não se desviam da peleja e do cansaço dos processos implicados por quem quer aprender”⁶⁰⁹.

Uma *filosofia da orientação* a partir de propostas nietzschianas faz com que seja possível o estabelecimento de uma educação que esteja, de fato, centrada na pessoa do indivíduo. Enquanto o alinhamento dos *conteúdos* e *competências* com a prática pedagógica parece fixar a sua atuação aos elementos periféricos ao sujeito, uma pedagogia com inspiração nietzschiana, está voltada para o sujeito em si mesmo. Como já assinalado, na própria vivência do indivíduo. Inclusive, nos momentos difíceis da falta de saúde, há que se falar da potência formativa presente no âmago de cada pessoa, e que o coloca em movimento. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche é, também, “uma questão da vivência do indivíduo, mais precisamente, do filósofo que

⁶⁰⁸ Faustino, 2013, p.29

⁶⁰⁹ Hardt, 2013, p.347

passa por muitos períodos de saúde e de doença”⁶¹⁰. E em cada um desses momentos, Nietzsche reconhece a existência de uma capacidade de formação.

A *filosofia da orientação* a partir de Nietzsche é uma maneira de reconhecer a necessidade do movimento que parece presente nas pessoas, e que parte delas mesmas. Nietzsche parece inspirar um jeito próprio de se compreender a filosofia. Insiste que “uma filosofia do fenomenalismo e do perspectivismo, ou da orientação, só pode partir de si mesma”⁶¹¹. A sua proposição de filosofia se mostra como uma *orientação* autorreferencial, que desloca o indivíduo em vistas de si mesmo, fugindo de uma filosofia do povo, que está à disposição de todos indistintamente. O que se busca realizar através da *orientação* através do pensamento de Nietzsche é o “enfrentamento de uma cultura da erudição desvinculada da vida e de suas necessidades”⁶¹². Em forma de síntese, parece oportuno considerar que na *filosofia da orientação* de Nietzsche “o pensar orienta-se sem certeza última e apenas por si próprio”⁶¹³.

A filosofia nietzschiana cumpre com a tarefa de questionar o que se apresenta como evidente, em relação a educação. Segundo o filósofo, “despedaçado e destroçado, dividido meio mecanicamente em seu conjunto, em um interior e um exterior, semeando conceitos como quem semeia dentes de dragão”⁶¹⁴, o indivíduo está desorientado, pois a cultura em que foi formado o fez assim. Este doente, precisa desenvolver possibilidades, performances de *orientação* que o façam abandonar a trivialidade da formação mercadológica – estatal. Nietzsche parece lembrar da singularidade da *vida* humana e o quanto essa dádiva está implicada com experiência humana de formar-se. Assim, parece possível afirmar que:

Desde um ponto de vista existencial, o sofrimento nascido a partir da experiência vivida do curso do tempo traz à luz uma condição de impotência da vontade, sendo este o fulcro do rancor, da hostilidade que envenena o passado e condiciona igual postura em relação à vida humana em seu conjunto. Pois nesse vivido, o ser humano é confrontado com a percepção – presentida, apenas intuída ou conscientemente articulada – de nada poder em relação ao ‘foi’, à inexorável direção da flecha do tempo, seu movimento irreversível, irremediável em seus resultados. E assim, a rejeição de um passado contra o qual nada mais podemos, desdobra-se em revolta contra o presente – por ele condicionado -, e se potencializa em maldição do futuro, na medida em que este depende do presente. Se o passado é um presente

⁶¹⁰ Amusquivar Jr, 2020, p.131

⁶¹¹ Stegmeier, 2013, p.316

⁶¹² Hardt, 2014, p.151

⁶¹³ Stegmeier, 2013, p.313

⁶¹⁴ Co. Ext. II, 10

que deixou de sê-lo, o futuro é apenas um presente que ainda não é. O presente, porém – como a medula do tempo –, é unicamente o que deixa de ser a cada instante fugaz, a eterna insubstancialidade, impermanência, insubsistência, um fluir contra o qual nada se pode. Assim, se não podemos mudar o passado – em relação ao que passou, ao ‘foi’, a vontade experimenta seu amargo ‘ranger de dentes’ –, o ressentimento também nos impede de acolhe-lo afirmativamente, e, portanto, soma-se à sua negação e rejeição o remorso e o arrependimento, formas hostis de negatividade também substancialmente impotentes⁶¹⁵.

Desta maneira, uma *filosofia da orientação* fundamentada nas ideias de Nietzsche, se apresenta como uma forma de distanciamento dessa possibilidade do ressentimento que paralisa. Segundo o filósofo alemão, o temor em relação a esta anestesiante condição, pode impulsionar o movimento que *orientará* o sujeito para uma outra condição de existência. No entanto, ao experimentar uma educação pensada em razão da facilidade, “nos anestesiámos por meio da sociabilidade”⁶¹⁶. Desta forma, parece que uma *filosofia da orientação* que desarticule essa organização seja de fato necessária para que se possa falar em uma formação que valoriza a *vida*, enquanto mote filosófico substancial.

Nietzsche demonstra através de sua *filosofia da orientação* a força vital que permanece latente no indivíduo formado pela educação estatal. Parece defender a condição de que é preciso uma superação de si mesmo para que se possa libertar das amarras pelas quais a *vida* foi envolvida e permanece atada. O filósofo sustenta a necessidade de recuperar a saúde da *vida*, para que ela possa se realizar de modo pleno. Argumenta Nietzsche que:

Mas essa vida libertada está doente e tem de ser curada. Adoece de tanta miséria e não sofre apenas por lembrar o sofrimento em suas amarras – ela sofre, no que diz respeito principalmente aqui, da *doença histórica*. O excesso de história agrediu a força plástica da vida, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso. A miséria terrível, mas em vão! Se a juventude não tivesse o dom previdente, ninguém saberia que ela está na miséria e que o paraíso da saúde foi perdido. Essa mesma juventude adivinha contudo, com um instinto curador da mesma natureza, como recobrar esse paraíso; ela conhece o bálsamo e o medicamento contra a *doença histórica*, contra o excesso do histórico: como eles se chamam? ⁶¹⁷

O próprio Nietzsche responde ao seu questionamento ao apostar no diferente. Por isso a sua insistência em relação ao estabelecimento de uma trajetória marcada

⁶¹⁵ Giacoia Jr, 2020, p.12-13

⁶¹⁶ Co. Ext. III, 5

⁶¹⁷ Co. Ext. II, 10

pela individualidade autorreferencial, que faz escapar dos ditames doentios do gregarismo. Em certa medida, o filósofo alemão entende que o *desvio do olhar* traz no bojo de sua realização a capacidade curativa tão necessária à vida doente. Para que a saúde seja reestabelecida, então, parece haver a necessidade da superação de si.

A educação precisa superar igualmente as amarras que a ela foram impostas, através da necessidade da formação para *habilidades e competências*, para que possa ser saudável. Parece que engessada como está, a educação se faz inoperante frente à necessidade de formar o sujeito. Isto é, a educação constituída nesse modelo não contribui para o desenvolvimento da humanidade do indivíduo. E assim sendo, o ser humano se apresenta claudicante frente ao seu desejo de vida saudável, ainda que latente, frente aos infortúnios apresentados pela cultura degenerada. Daí a necessidade de se buscar outras possibilidades para a educação, através de uma *filosofia da orientação* de base nietzschiana. Através do pensamento do filósofo alemão parece possível considerar que “a afirmação e legitimidade dos trajetos únicos fazem prevalecer uma espécie de moral que, de fato, é uma antinatureza que nos dificulta viver em plenitude”⁶¹⁸.

A *filosofia da orientação* em Nietzsche pode se apresentar como uma maneira de se dar vazão à multiplicidade. Aqui não está em jogo a afirmação de uma espécie de relativismo. O que parece se apresentar é a possibilidade de se buscar outros meandros para o fazer pedagógico. Insistir em um modelo único apresentado pelo Estado, parece dar a impressão que está se ratificando uma condição de doença para a vida humana. Está se relegando o ser humano a uma condição doentia e degenerada, sufocando a sua potencialidade em relação a *vida*.

O pensamento nietzschiano então, na medida que dá sustento para uma *filosofia da orientação*, também pode apresentar subsídios para o fazer pedagógico. Cumpre afirmar, que a filosofia de Nietzsche não surge apenas como uma forma de crítica ao modelo pedagógico estatal. Além de realizar apontamentos de natureza crítica, o pensamento nietzschiano parece oferecer possibilidades afirmativas. Isto é, Nietzsche além de questionar possui, através do seu edifício filosófico, subsidiar a afirmação de uma ação educativa que se expressa através de uma *pedagogia da descontinuidade*.

⁶¹⁸ Hardt, 2014, p.154

Ao ser possível uma *pedagogia da descontinuidade*, há o alinhamento entre a educação e a formação da dimensão humana do indivíduo. Parece que a dificuldade deste, está em fazer-se *humano*. Isto em razão de que o modelo pedagógico sustentado pelo estado acaba por repetir sempre a mesma condição, esquecendo que “Somos um pedaço de destino que pertence a um todo que esbanja vida em várias direções”⁶¹⁹. Desta maneira, a *vida* parece convidar o ser humano para experimentar outras possibilidades. E então, a pedagogia precisa possibilitar esta condição, pois é nela que o humano se realiza. De modo contrário, enquanto se insiste com um modelo único a pedagogia acaba deformando o indivíduo. Assim, a variedade das direções somente se faz possível através de uma *pedagogia da descontinuidade*.

Werner Stegmaier entende que “se muita coisa vem a ser persistentemente de outra maneira, a orientação também tem que alterar-se persistentemente”⁶²⁰. Assim sendo, a *pedagogia da descontinuidade* parece possível a partir da proposta nietzschiana. Segundo Nietzsche: “cada singularidade está submetida a um grilhão de labores e fardos”⁶²¹. Por isso mesmo, continuar com um caminho pedagógico único, é também um modo de permanecer sempre o mesmo. No entanto, persiste no indivíduo a sua aspiração à humanidade, que não se dá para todos da mesma maneira. Desejar outras possibilidades, mudar a rota e o direcionamento, é parte integrante do caminho do indivíduo para a humanização. Efetivar uma *pedagogia da descontinuidade*, por isso, evidencia-se como a insistência na mudança, pelo desejo de realizar outras possibilidades.

Assim, a *pedagogia da descontinuidade* forma o sujeito por ele mesmo. Em Nietzsche se dá o reconhecimento de que “toda transformação, todo tornar-se diverso pressupõe um autor e alguém, junto ao qual se dá a ‘transformação’”⁶²². Enquanto agente da sua formação o indivíduo se reconhece, deixa transparecer, o seu próprio rosto. Ele se humaniza, ou em uma expressão nietzschiana, “torna-se aquilo que é”. Diferentemente do degenerado que faz opções pretensamente erradas, aquele que é detentor de si se faz capaz de escolher os remédios mais acertados para combater as suas enfermidades. (Cf. EH, por que sou tão sábio: 2). Ou ainda como afirma o próprio Nietzsche: “o filósofo deve avaliar seu tempo a partir da sua diferença em relação a

⁶¹⁹ Hardt, 2014, p.154

⁶²⁰ Stegmaier, 2013, p.308

⁶²¹ Co. Ext. III, 3

⁶²² KSA, 2 (145)

outros”⁶²³, fazendo-se assim capaz de *descontinuar* em relação ao paradigma proposto como único através da pedagogia estatal.

A *pedagogia da descontinuidade* opera uma modificação na razão de ser do processo formativo. Abandonando as intenções de uma formação voltada para o desenvolvimento de habilidades configuradas ao mercado, ela estrutura a dimensão humana em cada indivíduo, orientando-o para a sua própria vivência, tendo a si mesmo como o sumo bem a ser conquistado. Nietzsche ao buscar na sua própria vivência a saúde necessária para saborear a vida, convida a outros a fazerem o mesmo, afirmando: “fiz da vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia”⁶²⁴. Com isso, o filósofo busca em si mesmo o motivo pelo qual experienciar o processo formativo, enquanto a educação organizada pelo Estado, prepara o sujeito para aquilo que lhe é externo.

Nesse direcionamento, a *pedagogia da descontinuidade* promove a uma variação interessante para a educação, na medida que parece suscitar diferentes possibilidades para a sua realização. O “deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes”⁶²⁵, ampliam as possibilidades do fazer pedagógico, tirando do treinamento das habilidades o polo fundamental em torno do qual circulam as iniciativas pedagógicas. Organizar cada conteúdo de modo que ele desenvolva habilidades específicas, aprimorando competências, pode ser uma opção excessivamente controlada por uma racionalização em torno da organização da vida. Nietzsche, por sua vez, ao estabelecer a *vida* mesma como a filosofia a ser apreendida supera essa racionalização unívoca, mostrando que “o tempo significa, para a orientação, que tudo sempre pode tornar-se de outro modo”⁶²⁶.

Ao vivenciar uma condição *descontínua*, a pedagogia pode mostrar a sua capacidade de tratamento singular para cada sujeito em relação ao seu aprendizado. Ela parece conseguir frutificar aquilo que cada um tem potencialmente em si mesmo. Se apresenta como capaz de fazer transparecer a realidade individual de cada pessoa. Enfim, pode revelar o extraordinário que cada pessoa é. E deste modo, pode se distanciar de uma vida marcada por funções a serem exercidas, fazendo que “se aniquile como ser humano e leve uma vida fantasmagórica”⁶²⁷.

⁶²³ Co. Ext. III, 3

⁶²⁴ EH, Por que sou tão sábio, 2

⁶²⁵ HH I, Prólogo, 12

⁶²⁶ Stegmaier, 2013, p.308

⁶²⁷ Co. Ext. III, 3

Sugerir uma *pedagogia da descontinuidade* com fundamentos nietzschianos também pode ser uma forma de superação dos mecanismos de repetição, provenientes da educação forjada pelo Estado. O treino mecânico de habilidades e competências sugere a ideia de repetição. Nietzsche, por sua vez, coloca-se em uma outra condição. Testifica o filósofo que:

Essa é uma alegoria para cada um de nós: deve-se organizar o caos que se tem em si, tornando a refletir sobre as suas maiores necessidades. Sua honestidade, seu caráter corajoso e veraz, deve em algum momento se posicionar contra o fato de se tornar sempre algo repetido, reaprendido, imitado; começa-se então a compreender que a cultura pode ser algo diferente de uma *decoração da vida*, isto é, de algo, no fundo, sempre fingimento e dissimulação; pois todo adereço esconde o que adereça⁶²⁸.

Uma *pedagogia da descontinuidade* então, parece oportunizar uma espécie de autenticidade para o sujeito de sua formação. O desobriga de viver adereçado pelas vestimentas repetitórias da educação Estatal. A *pedagogia da descontinuidade* não realiza qualquer espécie de minimização da experiência formativa do ser humano. Isto é, não a restringe a treinamentos reincidentes ou amudados. O que ela faz, ao contrário disso, é potencializar a *orientação* do pensamento e da vida para outros domínios, com horizontes variados, assim como variada parece ser cada experiência de cada pessoa. Assim, se cada sujeito é diferente, múltiplos também parecem ser os caminhos de sua formação.

Assim, ainda que de modo tímido, parece possível retomar a disposição de uma leitura mais afirmativa da filosofia de Nietzsche. Reconhecendo nas suas propostas possibilidades formativas que não se caracterizam como absolutas, mais acertadas ou modelares. Muito certamente, uma *filosofia da orientação* e uma *pedagogia da descontinuidade*, a partir de uma proposta nietzschiana, não resolvem todos os problemas e nem superam todos os desafios presentes na educação. Da mesma forma que não se constituem como formulações prontas e acomodadas em um tempo e em um espaço determinados. O próprio Nietzsche parece não se deixar enquadrar em um lugar assim. Mas, suas provocações filosóficas, mesmo que inicialmente a marteladas, abrem espaço para uma reconstrução mais leve do próprio ser humano, em meio as tragédias que fazem parte da sua experiência em existir.

⁶²⁸ Co.Ext. II, 10

REFERÊNCIAS

- ACAMPORA, Christia Davis. **As disputas de Nietzsche**. Trad. Peterson Roberto da Silva. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.
- AGUIAR, Adriana Cavalcanti de; RIBEIRO, Eliana Claudia de Otero. **Conceito e Avaliação de Habilidades e Competência na Educação Médica: Percepções Atuais dos Especialistas**. Revista Brasileira de educação médica. n. 34. p. 371-378, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbem/v34n3/06.pdf>. Acesso: 22/05/2021.
- ADAMI, Jackson Daniel. **A grande saúde e a filosofia como vivência (Erlebnis)**. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.2, p. 52-73, maio/agosto, 2019.
- ALMEIDA, Fábio Ferreira de. **Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011.
- ALMEIDA JÚNIOR, George Matias de. **Atopía em Pierre Hadot (parte 1)**. Archai, n. 18, Coimbra, 347– 386. 2016.
- _____. **Atopía em Pierre Hadot (parte 2)**. Enunciação, v. 2, n. 1, Rio de Janeiro, 141-157. 2017.
- AMUSQUIVAR JUNIOR, Newton Pereira. **Saúde e Filosofia em Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p.119-144, jul./dez. 2020.
- ANASTÁCIO, Lara Pimentel Vieira. **Funções do patológico em Aurora e A gaia ciência: um prólogo para a “grande saúde”**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 2. p. 54-68, jul./dez. 2020.
- ARALDI, Cladenir Luis. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche 5. p. 75-94. 1998.
- BERTEN, André. **Modernidade e Desencantamento – Nietzsche, Weber e Foucault**. Trad. Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo, Saraiva: 2011.
- BERTOLINI, Rosane Wanderscheer; Nunes, César. (2018). **A Paideia Grega: aproximações teóricas sobre o ideal de formação do homem grego**. Filos.e Educ., Campinas, SP, v.10, n.1, p.21-36, jan./abr. 2018.
- BONNARD, André. **Civilização Grega: de Antígona a Sócrates**. Trad. José Saramago. Editorial Estudios Cor. Lisboa, Portugal: 1968.
- BUENO, Flaviane de Fátima Lima. **A formação do homem na primeira Grécia: o papel da arte**. VIII Encontro de Pesquisa em Educação. UNIUBE, Uberaba. 2015. Disponível: <https://www.uniube.br/eventos/epeduc/2015/completos/27.pdf>. Acesso: 15/07/2019.
- CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2003.

DEBONA, Vilmar. **Para não figurarmos como produto de fábrica: Schopenhauer, Nietzsche e as noções de “caráter adquirido” e de “tornar-se o que se é”**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 157-180, jul./dez. 2013.

DELLINGER, Jakob. **Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche. n. 31. 2012.

DREWS, Pablo. **O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche**. Trad. Márcio José Silvira Lima. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p. 31-48, setembro/dezembro, 2018.

DICIONÁRIO NIETZSCHE. Org. Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DUTRA, Jorge da Cunha. Goto, Roberto. (org.). **O filosofar hoje, na pesquisa e no ensino da filosofia**. IFC. Blumenau: 2018.

EPICTETO. **A arte de Viver/uma nova interpretação de Sharon Lebbel**. Trad. Maria Luiza Newlands da Silveira. Sextante. Rio de Janeiro: 2018.

FALABRETTI, Ericson; OLIVEIRA, Jelson. (org.). **O futuro das humanidades: ciências humanas: desafios e perspectivas**. Educs, Caxias do Sul: 2019.

FAUSTINO, Marta Sofia Ferreira. **Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal: 2013.

FEILER, Adilson Felício. **Nietzsche e o niilismo. Uma experiência possível?**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9. n. 1, p. 8-25, jan./jul. 2018.

FEITOSA, Charles. BARRENECHEA, Miguel A. **Assim falou Nietzsche: memória, tragédia e cultura**. Relume Dumará. Rio de Janeiro, 2000.

FELICETTI, Vera Lucia; SILVA, Gabriele Bonotto. **Habilidades e competências na prática docente: perspectivas a partir da situação problema**. Educação por Escrito. Porto Alegre. v. 5. n.1. p. 17-29. Jan./jun., 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/287812723_Habilidades_e_competencias_na_pratica_docente_perspectivas_a_partir_de_situacoes-problema. Acesso em: 24/05/2021.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. Positivo. Curitiba: 2010.

FREZZATTI JR, Wilson Antônio. **Pequena política e saúde: uma reflexão sob a perspectiva do ciclo cultural de Humano, demasiado humano**. Estudos Nietzsche. v. 11. n. 2. p. 41-53. jul./dez. Espírito Santo: 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche>. Acesso: 02/06/2021.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 3 ed. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo: 2010.

GALVÃO, Bruno Abílio. **A ética em Michel Foucault: Do cuidado de si à estética da existência**. Intuito: Revista do PPGE em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: RS. Vol.7. n. 1. Junho. P. 158-167: 2014.

GENIS, Andrea Díaz. **La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento**. Editorial Biblos. Buenos Aires: 2015.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Saúde, doença e política em Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p. 10-40, jul./dez. 2020.

GOERGEN, Pedro. **De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação**. Pro-Posições, v. 17, n. 3 (51) Campinas: 2006. – disponível em https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2390/51_artigos_goergenp.pdf. Acesso: 03/05/2020.

GORI, Pietro. STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cad. Nietzsche**, São Paulo, n. 34 – vol. I, p. 101-129, 2014.

GOURINAT, J.-B; Barnes, J. (Org). **Ler os Estoicos**. Loyola. São Paulo: 2013.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. **O antinilismo estético e a superação do nilismo**. Trad. Wilson A. Frezzatti Jr. Cad. Nietzsche. v. 39. n. 3, p. 11-29, setembro/dezembro. Porto Seguro/Guarulhos, 2018. – disponível em <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v39n3/2316-8242-cniet-39-03-11.pdf>. Acesso: 21/02/2021.

HARDT, Lúcia Schneider. **A educação em Nietzsche e o enfrentamento das totalidades**. Educação. v. 36. n. 3. p. 344-351. Set./dez. Porto Alegre: 2013.

_____. **Filosofia da Educação e pesquisa educacional. Diálogos com Nietzsche**. XI ANPED SUL. Reunião Científica Regional da ANPED. UFPR; Curitiba: 2016.

_____. **Os fios emaranhados do cultivo de si e o diálogo com a pedagogia**. *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 20, n. 64, p. 272-297, jan./mar.2020.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. Trad. Dion Davi Macedo. Loyola. São Paulo: 2014.

_____. **A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson**. É Realizações. São Paulo: 2016.

HERMANN, Nadja. **Pesquisa educacional e filosofia da educação: busca de permeabilidade**. XI ANPED SUL. Reunião Científica Regional da ANPED. UFPR; Curitiba: 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Forense. Rio de Janeiro: 2014.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Edições Melhoramentos. São Paulo: 1960.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 4 ed. Martins Fontes. São Paulo: 2001.

JULIÃO, José Nicolao. **O mundo sem fundo de Zaratustra**. Cadernos Nietzsche, 15: 2003.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5 ed. Editora UNIMEP. Piracicaba: 2006.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas**. Trad. Alfredo Veiga Neto. 2 ed. Autêntica. Belo Horizonte: 1999.

_____. (Org). **Elogio da Escola**. Autêntica. Belo Horizonte: 2017.

LA TAILLE, Yves de. **Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas**. Artmed. Porto Alegre: 2006.

LOPES, Leandro de Proença. ZAREMBA, Fellipe de Assis. **O discurso de crise na educação: crítica ao modelo de competências desde a epistemologia da educação**. Revista Historia de la Educación Latinoamericana. v. 15. n. 21. p. 283-304. 2013. Disponível em: www.scielo.org.co/pdf/rhel/v15n21/v15n21a10.pdf. Acesso: 24/05/2021.

MAGNUS, Berd. HIGGINS, Kathleen M. **Nietzsche**. Trad. André Oídes. Ideias e Letras. São Paulo: 2017.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. Trad. Gaetano Lo Monaco. 13 ed. Cortez. São Paulo: 2010.

MANIERI, Dagmar. **O senso crítico em Nietzsche**. Fragmentos de cultura, Goiânia, v. 17, n. 1/2, p. 61-75, jan./fev. 2007.

MASSCHELEIN, Jan. SIMONS, Maarten. **Em defesa da Escola**. Trad. Cristina Antunes. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

MEIRELES, Ildenilson. **Elevação (Erhöhung) e cultivo (Züchtung) na filosofia de Nietzsche**. Ethic@. Florianópolis, v.14, n.2, p.367-381, Dez. 2015).

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. Trad. Mário Leônidas Casanova. 4 ed. Editora Pedagógica e Universitária. São Paulo: 1975.

MARQUES, Antonio. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ. Ijuí – RS: 2003.

MATTOS, Fernando Costa. **Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito em guerra contra o dogmatismo**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MARTON, Scarlett. **Silêncio, solidão**. Cadernos Nietzsche. n. 9. p. 79-105, 2000.

NASSER, Eduardo. RUBIRA, Luís. (Org.). **Nietzsche no século XXI**. Zouk. Porto Alegre, RS: 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Companhia das Letras. São Paulo: 2005.

_____. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo: 2008.

_____. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Vozes. Petrópolis, RJ: 2008.

_____. **Aurora**. Trad. Carlos Antônio Braga. 2 ed. Escala: São Paulo, 2008.

_____. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2009.

_____. **Além do Bem e do Mal**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Vozes. Petrópolis, RJ: 2012.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887**: volume VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2013.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Vozes. Petrópolis, RJ: 2014.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1884-1885**: volume V. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2015.

_____. **Schopenhauer como educador. Considerações extemporâneas, 3ª parte**. Trad. André Itaparica. Hedra: São Paulo: 2018.

_____. **Vontade de Potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Vozes. Petrópolis, RJ: 2017.

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedras, 2017.

NICODEMO, Nicola. **Conhecimento e vida como progresso de transfiguração produtor de sentido: sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 215-256, jul. / dez. 2014.

OLIVEIRA, Jelson. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. **Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul, RS: Educus, 2018.

PACHECO, Antônio de Pádua. **A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia**. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo: 2009. Disponível: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19022010-160742/pt-br.php. Acesso: 08/03/2019.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Da crítica de Nietzsche à moral, à moral de sua crítica**. Editora UNIJUÍ. Ijuí- RS: 2009.

_____. **O procedimento genealógico de Nietzsche**. Revista Diálogo Educacional. vol. 1. n.2 – p. 1- 17. Jul/dez. 2000.

PENA, Danilo Vitor. **WEBER, J. F. Formação (Bildung). Educação e Experimentação em Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v.3, n. 1, p. 129-134, jan./jun. 2012.

PEREIRA, Gustavo Freitas. **A grande saúde em Nietzsche**. *Argumentos*: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 109-119, jan.-jun. 2019.

PONTE, Carlos Roger Sales da. **Por uma dietética da solidão**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p. 163-181, jul./dez. 2020.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates; O Banquete**. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. Martin Claret: São Paulo: 2009.

_____. **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna. Os pensadores. Abril Cultural: São Paulo: 1972.

_____. **Carta VII**. trad. José Gabriel Trindade Santos. Ed. PUC-Rio. Rio de Janeiro. Loyola. São Paulo: 2013.

_____. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. EDUFPA: Belém, Pará: 2000.

RAGUSA, Giuliana. Brunhara, Rafael. **Paideia na 'lírica' grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica**. Filosofia e Educação [RFE]. Vol. 9, n. 1. Campinas, SP. Fevereiro – Maio. 2017.

RICCI, Ana Paula. **Escolha e seletividade em Nietzsche: o tornar-se nos últimos escritos**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 135p. São Paulo. Universidade São Judas Tadeu, 2007.

ROCHA, Zeferino. **O Desejo na Grécia Helenística**. Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental. V. III, n. 2 São Paulo: 2000. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v3n2/1415-4714-rlpf-3-2-0098.pdf>. Acesso: 12/03/2019.

ROSELFELD, Anatol. **Nietzsche e o irracionalismo**. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/52199/56239>. Acesso: 27/06/2020

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Luft. 4. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2017.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. Loyola: São Paulo: 2000.

STEGMAIER, Werner. **Antidoutrinas, cena e doutrina em assim falava Zaratustra, de Nietzsche**. Trad. Clademir Luís Araldi. Cadernos Nietzsche. n. 25. p. 11-51. 2009.

_____. **Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1do capítulo “por que sou um destino”, de Ecce Homo**. Trans/Form/Ação. Marília, v33, n. 2. p. 241-278, 2010.

_____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Vozes. Petrópolis: 2013.

_____. **As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade**. Trad. Romano S. Zattoni. SOFIA. v.3, n.2. jul/dez. Vitória – ES: 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/8859>. Acesso: 25/05/2021.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Difusão Europeia do Livro, Ed. Da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1973.

_____. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Lana Borges. Difusão Europeia do Livro. São Paulo: 1972.

VIEIRA, Paulo Eduardo. **A Gênese da educação grega: da areté homérica à Paidéia Clássica**. Filos. e Educ., Campinas, SP, v.10, n.1, p.166-183, jan./abr. 2018. – disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8652004> Acesso: 07/02/2019.

WEBER, José Fernandes. **Crítica à moral e a educação: sobre o espírito livre de Nietzsche**. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 65-74, jan./abr. 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção**. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, Jun. 2013.

_____. **Aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar e a escrever**. Condições do conceito de Bildung no Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche. Artigo disponibilizado em palestra na UFSC – 2011.