



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILSOFIA

CARLOS ROGER SALES DA PONTE

SOBRE A SOLIDÃO E O TORNAR-SE SI MESMO:
APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE FRIEDRICH NIETZSCHE E CARL
ROGERS

FORTALEZA

2020

CARLOS ROGER SALES DA PONTE

SOBRE A SOLIDÃO E O TORNAR-SE SI MESMO:
APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE FRIEDRICH NIETZSCHE E CARL ROGERS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P857s

Ponte, Carlos Roger Sales da.

Sobre a solidão e o tornar-se si mesmo: aproximações e distinções entre Friedrich Nietzsche e Carl Rogers / Carlos Roger Sales da Ponte. – 2020.
174 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

1. Friedrich Nietzsche. 2. Carl Rogers. 3. Solidão. 4. Tornar-se si mesmo. I. Título.

CDD 100

CARLOS ROGER SALES DA PONTE

SOBRE A SOLIDÃO E O TORNAR-SE SI MESMO:
APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE FRIEDRICH NIETZSCHE E CARL ROGERS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: 04/03/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Regiane Lorenzetti Collares
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Prof. Dr. Ricardo Lincoln Laranjeira Barrocas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Olinda Braga
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR)

Dedico especialmente essa tese à minha filha,
Amanda, que tem amainado minha solidão de
um jeito terno e amoroso.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao meu *orientador*, Prof. *Fernando Barros*, pelo modo incisivo, direto com que colocou suas indicações em oportunas horas para que este estudo continuasse seu percurso, ainda que tortuoso. E também por me haver deixado na solidão necessária de quem pode e deve ruminar as perspectivas nietzscheanas a fim de que eu caminhasse por mim mesmo em meu experienciar/pensar/dizer.

À minha Banca Examinadora, pelas valiosas indicações que só melhoraram minhas reflexões postas no papel, aperfeiçoando meu texto.

Em especial meu agradecimento ao professor *Jelson Oliveira* pelas ajudas oportunas e bem-vindas. Mesmo de longe, soube dar “toques” importantes e incentivos preciosos para o caminhar desse estudo.

À *Renata Silvestre* pelo apoio amoroso nos últimos dois anos. Esse suporte afetivo me foi precioso num momento turbulento em que me encontrava. Levarei sempre na memória essa amorosidade. Muito atenta, também, às vezes, me recomendava enxugar um pouco mais o texto, apontando o quão eu, de vez em quando, ficava dando voltas e mais voltas discursivas, sem conseguir dizer o que realmente queria. Essas indicações me foram valiosas!

Quem está só? – O temeroso não sabe o que é estar só: atrás de sua cadeira há sempre um inimigo. – Oh, quem poderia nos contar a história do fino sentimento que se chama solidão!
NIETZSCHE (2004, p. 171)

RESUMO

Tendo por balizadores filosóficos e pares dialogais, o pensamento do filósofo alemão, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e do psicólogo norte americano, Carl R. Rogers (1902-1987), esta pesquisa tem por intuito mostrar a solidão em contornos bastante diferentes do que se vê nos preconceitos acerca dela na vida comum. Nos dois autores é possível perceber uma positividade na solidão, entendida como necessidade de recolhimento saudável do humano para escutar-se em suas experiências, buscando uma singularidade que parece lhe fazer falta. Em Nietzsche, pensador solitário, parece não ser possível encetar contato com outros humanos sem colocar em perigo toda a riqueza de autenticidade que o humano possa ter conseguido, sem que se sacrifique a solidão. Esta, exige aos que pretendem encetar um movimento de busca por um tornar-se o que se é, que tenham de marcar certo distanciamento da convivência social para poder corresponder àquele apelo de tornar-se. Em Rogers, pensador das relações humanas, há a possibilidade de um tornar-se si mesmo (que ele chama de tornar-se pessoa) pela mediação dialogal, em trocas de experiências que teriam como um de seus objetivos, entrar em contato mais profundo com aquelas experiências e aí encontrar um suporte seguro para experimentar outras formas de viver, também autênticas. Mais claramente: enquanto não houver solidão para sentir e escutar onde a própria vida está represada, obstruída em suas conformações vitais, o humano não se colocará no movimento de abertura de um horizonte em busca de um tornar-se si mesmo; da liberdade da multiplicidade das próprias experiências; ultrapassando em grande medida as injunções culturais que insistem em conformá-lo ao que está posto. É nesta confluência entre das experiências da solidão e do tornar-se si mesmo que o diálogo entre Nietzsche e Rogers encontra sua procedência e viabilidade.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Carl Rogers. Solidão. Tornar-se si mesmo.

ABSTRACT

Taking as philosophical markers and dialogical pairs, the thought of the German philosopher, Friedrich Nietzsche (1844-1900) and the North American psychologist, Carl R. Rogers (1902-1987), this research aims to show loneliness in quite different outlines. that one sees in the prejudices about her in ordinary life. In both authors it is possible to perceive a positivity in loneliness, understood as the need for healthy human recollection to listen to their experiences, seeking a singularity that seems to be lacking. In Nietzsche, a lone thinker, it does not seem possible to make contact with other humans without endangering all the richness of authenticity that the human might have achieved without sacrificing loneliness. This requires those who want to start a movement to become what they are, to mark a certain distance from social life in order to respond to that call to become. In Rogers, a thinker of human relations, there is the possibility of becoming oneself (which he calls becoming a person) through dialogical mediation, in exchanging experiences that would have as one of his goals, to come into deeper contact with one another. Those experiences and then find a safe support to try other ways of living, also authentic. More clearly: as long as there is no loneliness to feel and hear where life itself is trapped, obstructed in its vital conformations, the human will not stand in the movement of opening a horizon in search of one becoming oneself; of freedom from the multiplicity of one's experiences; far exceeding the cultural injunctions that insist on conforming to what is set. It is in this confluence between the experiences of loneliness and becoming oneself that the dialogue between Nietzsche and Rogers finds its origin and viability.

Keywords: Friedrich Nietzsche. Carl Rogers. Solitude. Become yourself.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FT	A Filosofia na Era Trágica dos Gregos
VM	Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral
NT	Nascimento da Tragédia
Co.Ext.II	Segunda Consideração Extemporânea: das vantagens e desvantagens da história para a vida.
Co.Ext.III	Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador
HH1	Humano, demasiado Humano (volume 1)
HH2	Humano, demasiado Humano (volume 2)
A	Aurora
GC	Gaia Ciência
ZA	Assim Falou Zaratustra
ABM	Além do Bem e do Mal
GM	Genealogia da Moral
CI	Crepúsculo dos Ídolos
CW	O Caso Wagner
EH	Ecce Homo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	NIETZSCHE: SOLIDÃO e TORNAR-SE SI MESMO.....	40
2.1	Extemporaneidade, liberdade e solidão.....	44
2.2	Solidão demasiadamente humana.....	52
2.3	A solidão dionisíaca no <i>Zaratustra</i>.....	69
3	ROGERS e o TORNAR-SE PESSOA: SOLIDÃO e AUTENTICIDADE....	97
3.1	Caracterizações do movimento humanista em psicologia.....	98
3.2	Tendência à Realização.....	108
3.3	A Pessoa	112
3.4	A solidão como <i>condição facilitadora</i>.....	118
4	AS TRANSFORMAÇÕES DA SOLIDÃO: TORNAR-SE SI MESMO e TORNAR-SE PESSOA.....	129
4.1	Corpo em luta e Organismo em abertura.....	132
4.2	A solidão compartilhada.....	141
4.3	A solidão e o tornar-se si mesmo.....	156
5	CONCLUSÃO.....	166
	REFERÊNCIAS.....	172

1 INTRODUÇÃO

No senso comum, a solidão, quando evocada, não raro acontece dela vir acompanhada de um sentimento mais ou menos desconfortável de medo. A razão é que é bastante comum tratá-la como sinônimo de abandono, isolamento e desamparo radical. Como se o trânsito pelo mundo fosse um estéril deserto sem fim. A falta de companhia de outro ser humano, da alteridade de um semelhante pesa mais que tudo. Neste senso bem comum, a solidão é matriz da esterilidade do contato, do desamor a perpetuar-se como se o humano, neste estar só, vivesse numa casa onde somente um morador seria possível habitar. Para o humano médio, urge matar a morte em vida de uma existência solitária com a presença constante e burburinhante de tantos outros humanos, mantendo-os, na medida do possível, sempre por perto.

Se há este temor, talvez tenha havido uma experiência que se quer evitar pelo desprazer anteriormente sentido, ou por antecipação de um efeito possivelmente pernicioso. O humano teme a ausência de outros, pois seria como empobrecer sua vida. Desconhecendo como desenhar, por si mesmo, outras rotas e mapas para seu próprio viver, procura na vida de outros humanos seus pontos de cardeais. A formação da subjetividade humana, em contínua construção, não pode se desviar dos encontros e trocas com a cultura, sendo ela constituída de formações de significados constantemente móveis e que se (re)fazem em seus modos de ser próprios, atravessados pelo contexto histórico e cultural em dado momento. Dito de outro modo, o humano é um ente o qual pensa/sente/atua em seu meio e é transformado por ele. Logo, ele é ser um que está em curso. Não está pronto. De acordo com Araújo (2002),

a subjetividade, como *ethos*, será então o espaço/moradia onde se organizam as nossas experiências existenciais; será o território no qual nos situamos, para podermos estabelecer relações com os outros, e para atribuir significado às experiências vividas tal como elas vão se surgindo. Sob nosso ponto de vista, esse significado se constitui junto com a própria produção da experiência cotidiana. A subjetividade se engendra no social e, o tempo todo, mantém com ele relações recíprocas de mútua constituição. (ARAÚJO, 2002, p. 82)

A subjetividade não é uma coisificação de “algo” inerente ao humano, mas se põe e repõe constantemente no jogo do devir. Longe de ser a sede de uma identidade perfeitamente clara e luminosa que nos descreveria transparentemente, a conformação subjetiva nos joga no rosto a vigência de uma obscuridade e uma opacidade absurdamente incômodas, uma vez que o porvir não está posto.

Será que é existindo em tais sendas coletivas, comunais, os lugares onde o

humano poderia retirar sentidos possíveis para seu viver? Seria lícito pensar em outros modos de subjetivação viáveis, estimulantes, vivificantes, para além das formas externas já dadas ao humano? Poderia o humano ver-se menos uma “cópia” do mundo em que habita e mais como um mosaico artisticamente montado, também e, sobretudo, com suas próprias experiências ainda não escutadas em seu desdobramento subjetivo? São questões desta monta que chamam à baila a solidão, experiência matriz de constituições singulares de vida.

Logo de início é preciso dizer que neste estudo não se tratará de negar o medo que a solidão suscita (ele simplesmente não entrará em jogo; não será levado em consideração aqui), mas dela há que se aproximar com vagar e cuidado, ultrapassando o contínuo ruído social, e perceber que nela, longe de haver um silêncio, vácuo, ausência de qualquer conteúdo, subsistem as insistentes vozes de afetos a movimentarem-se em constantes e, por vezes, atritadas relações. O crucial aqui é que essa turbulência afetiva que vige no humano, reverbera em suas relações mesmas com o mundo em geral e como poderia nele habitar.

Nas páginas que se seguem, recorri ao filósofo alemão, *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) e ao psicólogo norte americano, *Carl R. Rogers* (1902-1987) na condição de pensadores *sui generis* a uma reflexão diferenciada acerca da solidão, podendo, desde já, afirmar que, à luz destes autores, nunca há isolamento ou solidão absolutas. Na contramão das diversas concepções prévias acima mencionadas (ou outras semelhantes), distintas vias interpretativas foram abertas neste estudo a partir de Nietzsche quanto em Rogers. E ambos revelaram-se pensadores singulares, desvelando a solidão em contornos diferentes do que se crê nos pré-julgamentos acerca dela na vida comum. Mais do que pontos comuns, entre eles houveram aproximações e distanciamentos; dessemelhanças. E essa foi a maior riqueza que se desvelou nesta interlocução.

A solidão se mostrará aqui com outro estatuto, deslocando o olhar em outro ponto de vista: ela é encarada, numa interpretação mais nietzscheana, enquanto uma virtude¹ necessária para o recato do humano consigo. Bem entendido, para Nietzsche a “virtude” nada tem a ver com costumes assimilados ao longo do tempo a partir de tipos de coerção por autoridades superiores, isto é, modos de comportamento escorados por uma eticidade externa ao humano e imposta a ele. Bem ao contrário, a virtude é compreendida pelo filósofo alemão

¹ Em *Além do Bem e do Mal* (seção 284), Nietzsche declara que a solidão é uma “virtude” indispensável para se poder dar ouvidos aos afetos a fim de aprender como melhor conduzi-los a nosso favor a fim de “viver com uma imensa e orgulhosa calma; sempre além”. Note-se aí a vereda aberta a um viver *nobre*, no entender do filósofo. Depreende-se desta seção de ABM, Nietzsche sugira que a elas (coragem, perspicácia, solidão e simpatia) sejam condições virtuosas para uma efetiva liberdade do espírito que determinará para si novos valores e modos de existir lastrados nestes valores. E é nobre porque fruto de solidão, em que o humano estando a sós, demorando-se consigo, é um “sublime pendor e ímpeto para o asseio” contra tudo o que é “comum, vulgar”.

como um desdobrar criativo de formas de vida a partir de um esbanjamento de força, de potência: este acúmulo de forças dá suporte às virtudes que afirmariam formas de vida diferenciadas. Nesta visão, a solidão seria um certo grau de potência em que o humano nobre reiteradamente tenta descarregar seus afetos em formas criativas de afirmação ascendente da vida: arquitetando, pintando, plasmando a partir de sua própria potência, tal qual uma espécie de arte de si nunca finda. Em Nietzsche, a solidão retém este peso de exigência aos que pretendem se acercar mais profundamente de si mesmos, ainda que tenham de marcar um considerável distanciamento da convivência social, o que não é o mesmo que se isolar.²

Em Rogers, por seu turno, a solidão, assunto que ele nunca abordou com vagar e tampouco como tema específico, pode ser interpretada, numa primeira visada, como uma via de acesso do humano às suas experiências mais íntimas o qual, se estando apartado delas, revela-lhe um profundo mal estar. Noutra visada, a solidão traria a possibilidade de restauração de relações mais ricas com outros humanos sem, entretanto, correr o risco de perder a singularidade. Seria a solidão como o fim do isolamento “por não estarmos em contato real com outro ser humano” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 92)³.

Nos dois pensadores é possível perceber uma positividade na solidão: um anseio por um recolhimento saudável. Ou seja, não se trata de buscar um ostracismo psicológico ou monástico, se não de ambientar-se em tipos de relações humanas diversificadas e favorecedoras de um tornar-se si mesmo. Em Nietzsche, pensador solitário, parece, contudo, não ser possível (ou pouco provável) encetar contato com outros humanos sem colocar em perigo toda a riqueza de autenticidade e arriscando sacrificar a solidão. Por outro lado, em Rogers, pensador das relações humanas, haveria a possibilidade de um tornar-se si mesmo pela mediação dialogal; nas trocas de experiências que teriam como um de seus objetivos, entrar em contato mais profundo com aquelas e aí encontrar um suporte seguro para experimentar novas formas de viver, também autênticas. Para atingir os objetivos pensados para este estudo, é nesta aproximação entre solidão e tornar-se si mesmo⁴ que Rogers e

² A título de exemplo, veja-se o aforismo 491 de *Aurora* onde Nietzsche, na voz de um andarilho, diz: “Por isso vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre muitos, vivo como muitos e não penso como eu [...]”. Esse modo de entender a solidão como um saudável apartar-se periódico dos muitos grupos de que fazemos parte poder voltar atenção para si, irá aprofundar-se cada vez mais na filosofia nietzscheana a partir de *Humano, demasiado Humano*, até chegar à sua reflexão mais amadurecida que se desenvolve a partir de *Assim falou Zaratustra*.

³ O texto “*Ellen West – e solidão*” (ROGERS & ROSENBERG, 1977), desenvolve outras considerações nessa direção interpretativa. Sobre estes pontos de vista, mais adiante a eles retornarei.

⁴ Num correr de olhos pelos livros dos autores aqui em tela, é relativamente fácil perceber que ambos usam uma expressão semelhante para designar um tipo de autocultivo processual inerente ao viver humano, que se desdobraria numa existência vivida como autêntica, singular, diferenciada em relação a outros. A fórmula usada por ambos é “tornar-se si mesmo” e ela surge com frequência em seus escritos com algumas variações, tais como “tornar-se o que se é” (que Nietzsche usa como subtítulo de sua autobiografia, *Ecce Homo*) ou, no caso de Ro-

Nietzsche podem empreender um cuidadoso contato.

Um esclarecimento, porém, se faz necessário quanto aos percursos que este estudo empreendeu pela obra nietzscheana tendo em vista os fins a que se propôs. As páginas que se seguem pretendem se configurar como um tipo distinto de comentário ao pensamento de Nietzsche. Explico: se por “comentário” entender-se como um conjunto de observações reflexivas de caráter crítico-técnico do legado do pensador alemão, certamente não será o encontrado neste estudo. Tal raciocínio é extensível às obras pesquisadas de Rogers. Explico.

Nietzsche quando escreve a *Terceira Consideração Extemporânea (Schopenhauer como Educador)*, de modo algum se detém em longas discussões críticas das linhas centrais ou de temas pontuais do pensamento de Schopenhauer. O papel de “comentário”, no sentido de uma exegese crítica do pensamento schopenhauriano, Nietzsche não teve intenção de fazê-lo. Bem longe disso, escreve ele que se “esforçava cada vez mais para ver através do livro e para representar o homem vivo [...]”(Co. Ext. III, II)⁵. E um pouco mais à frente, declara que “estimo tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de servir de exemplo”(Co. Ext. III, III). O interesse de Nietzsche, neste ensaio, foi discutir a formação do espírito do humano através dos andamentos da educação de seu tempo. Ele “usa” de Schopenhauer como “exemplo” de um espírito liberto por uma severa disciplina de si e autocultivo (que ele crê que se perdeu), como um dos objetivos cruciais das instituições de ensino: formar pensadores, sábios capazes de ponderar os destinos não somente pessoais, mas de culturas e comunidades inteiras. Em suma: Nietzsche toma Schopenhauer tendo em vista a busca de um saber mais sólido, na esteira da atividade prática educativa. Uma filosofia com pretensões de ser ela mesma uma espécie de sabedoria para um viver mais autêntico consigo mesmo, tomando a educação como meio para se cultivar essa sapiência.

No presente estudo, de modo mais ou menos análogo, as teses de Nietzsche sobre a experiência da solidão e do tornar-se si mesmo serão colocadas em debate, tanto dentro do universo conceitual do pensador alemão, como no interior do pensamento de Rogers no que tange àquelas mesmas experiências. O trajeto aqui empreendido é de um filosofar que se afasta de uma discussão interna, genética ou textual dos conceitos e ou de um tipo de exegese crítica, colocando em paralelo a filosofia nietzscheana com um determinado saber em

gers, “tornar-se pessoa” (título homônimo de uma de suas obras mais conhecidas). Também Rogers usa, por vezes, “tornar-se si mesmo” e, em menor medida, “tornar-se o que se é”. Por isso, há um risco claro de haver confusão, haja vista que os sentidos desta expressão são bastante diferentes para os autores, não sendo equivalentes. Portanto, neste estudo usarei a expressão “tornar-se si mesmo” para ressaltar aquela processualidade em que o humano se põe a caminho para criar uma forma de viver que sinta como pertencente a si, autêntica. Ideia que, a meu ver, e apesar das diferenças conceituais, é comum a Nietzsche e Rogers.

⁵ Adotarei ao longo de todo este estudo, a convenção já consagrada de citação dos escritos nietzscheanos, proposta originalmente pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche.

psicologia, transmutando-as em uma sabedoria como práxis. Tendo, é claro, todo o cuidado para que não se esqueça que as delimitações, propósitos e diferenciações próprias das ciências, em geral, são heterogêneos às pretensões da filosofia. É um cuidado a mais para que se entabule um tipo de intercâmbio e não uma confluência de saberes que os “misturas-se” e que não levaria a lugar algum. Tatossian (2006) ilustra essa perspectiva quando ele trata das relações da filosofia fenomenológica e o pensamento existencial com a psiquiatria. Resumidamente, a ideia que o eminente psiquiatra armênio propõe é a que a relação entre filosofia e psicopatologia é de implicação e não de aplicação. Qual significado disso? Para o tipo de interlocução que ora me propus e querendo atingir aquele tipo de sabedoria prática, este estudo me exigiu impor um expediente que foi evitar a todo custo um hábito recorrente usado por alguns psicólogos que é prover-se de um sistema ou pensamento filosófico e simplesmente derramá-lo dentro de uma psicologia para suprir suas supostas carências teóricas. As relações entre as duas se dá por implicação, a saber: em uma discussão que não se finda sobre o quê uma pode contribuir para outra em compreensão e destinação do humano. Sabedorias possíveis também nascem desse ventre dialogal. Todavia, e mesmo sob tal prisma, é possível interagir dois pensadores tão heterogêneos? Pelo que segue, a resposta é preliminarmente afirmativa.

Em determinado momento no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche, comentando a aparente falta de “tato psicológico dos alemães”, afirma que “outra coisa que não posso ouvir é um famigerado ‘e’: os alemães dizem ‘Goethe e Schiller’ – temo que cheguem a dizer ‘Schiller e Goethe’...” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 16). O que teria essa partícula aditiva (“e”) que fazia Nietzsche recuar desconfiado?

Será que o pensador alemão temendo aquele pouco “tato” que estava a perceber na intelectualidade alemã de seu tempo, talvez colocasse um dia o nome de Schiller (que era mais jovem que Goethe e com ele travou extensa amizade, cujo fruto mais destacado foi uma intensa e criativa produção literária e teatral) à frente de Goethe porque desconheciam os percursos destes poetas, chegando a misturá-los, confundi-los, atribuir-lhes ideias e ditos os quais efetivamente não pensaram ou disseram? Por esse prisma, é justo que Nietzsche torcesse o nariz perante semelhantes exercícios de aproximação os quais poderiam redundar em promiscuidades discursivas com aparência rigorosa⁶.

⁶ Não é intenção minha neste estudo me debruçar sobre as relações entre Goethe e Schiller ou mesmo a influência dos mesmos no percurso nietzscheano. Sabe-se que o romantismo teve sua parcela na constituição no pensamento de Nietzsche. Todavia, para os fins a que me proponho, também não me deterei nesse aspecto. Para o leitor interessado em tais assuntos, remeto ao livro de Araldi (2017) sobre o movimento romântico desde o Idealismo Alemão até chegar em Nietzsche e o artigo de Crespo (2015) onde o autor analisa as interpretações que o pensador alemão tinha de suas próprias relações com o romantismo.

Goethe e Schiller eram aparentados num terreno que lhes era familiar: a arte poética. Não é o caso aqui de me debruçar sobre este tema. Entretanto, pergunto: o que Nietzsche pensaria, tomando como ponto de partida este seu dito, sobre esta tentativa de fazer sua filosofia crítica dos valores ter contato com uma psicologia construída do outro lado do Atlântico, herdeira longínqua do pensamento moderno da subjetividade, e na qual a consciência e seu poder de representação do mundo e das experiências privadas são altamente valorizados? Fenômenos, também estes, alvos da feroz crítica nietzscheana. Provavelmente, o filósofo olhasse mais uma vez desconfiado, reticente diante da conjunção pretensamente forçada: Nietzsche e Rogers. Todavia, dada a força das experiências trazidas aqui em tela, creio que vale o risco de colocá-los em confronto.

À primeira vista, se o olhar recair na trajetória histórica da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP)⁷ ou mesmo em suas constituições epistemológicas, onde estes se desdobraram em conceitos advindos de outras paragens filosóficas e da psicologia, a presença de Nietzsche é simplesmente *inexistente*: não há evidência textual concreta em Rogers que apontaria ter ele tido contato mais ou menos demorado com o pensamento do filósofo alemão e/ou se os aportes filosóficos deste o teriam influenciado em alguma medida. Se admitido isso, o presente estudo estaria então destinado a ter vida curta? Ou, no limite, não seria possível ou autorizada uma proximidade mínima entre estes autores e aquela ousada conjunção acima, simplesmente seria descabida?

Todavia, e aqui já tecendo o âmbito aproximativo entre estes pensadores, não pretendi adentrar num estudo historiográfico em termos de realizar uma exegese documental da obra de Rogers em busca das leituras nietzscheanas que ele poderia ter tido. Uma tentativa nesta direção (que me pareceria mais uma espécie de “extração à força”) assemelhar-se-ia muito mais a “confirmar” as interpretações daquele que o faz (as minhas, no caso), do que mostrar evidências claras que uma pesquisa histórica exige. Portanto, não se tratarei de fazer

⁷ Chama-se de *Abordagem Centrada na Pessoa* o nome dado por Rogers para a vertente em psicologia por ele criada e desenvolvida nos EUA em meados do século XX. Durante muito tempo Rogers nomeara sua proposta de *Terapia Não-Diretiva*. O nome, *Abordagem Centrada na Pessoa*, só veio a surgir nos anos 1970 quando Rogers percebeu a amplitude que suas ideias de intervenção terapêutica tomaram para longe do ambiente clínico, ganhando vultos para uma discussão política ampliada. Isto é, Rogers afirma que “é o processo de obter, compartilhar ou abandonar o poder, controle, tomada de decisões. É o processo das interações e efeitos altamente complexos desses elementos, da forma como existem nos relacionamentos entre pessoas, entre uma pessoa e um grupo ou entre grupo. Essa perspectiva desenvolveu-se primeiro no aconselhamento e na psicoterapia, em que foi conhecida como centrada-no-cliente [...] Aplicada à educação foi denominada centrado-no-aluno. Na medida em que essa abordagem progrediu em uma ampla variedade de campos, longe do seu ponto de origem – grupos intensivos, casamento, relacionamentos familiares, administração, grupos minoritários, relacionamentos interraciais, interculturais e mesmo internacionais – parece melhor adotar-se um termo mais amplo possível: centrado-na-pessoa”. (ROGERS, 1986, p. 14-15). Para maior esclarecimento da evolução na nomenclatura utilizada por Rogers e os inúmeros percursos da ACP por seus sucessores, cf. o artigo de Moreira (2010).

reconstituição historiográfica aqui, mas da possibilidade de intercambiar pensamentos quando estes podem confluir em terrenos familiares, autorizando permutas, proximidades ou distanciamentos. Por outros termos, nada impede que num jogo imaginativo Nietzsche e Rogers possam ser postos frente a frente⁸.

Se essa troca é possível, vale a pena atentar rapidamente o que Almeida (2005) diz, a título de ilustração, a respeito das trocas filosóficas no universo psicanalítico. Discorrendo o autor sobre o pensamento de Kierkegaard e suas possíveis interrelações com a psicanálise, diz-nos ele que Freud certamente não leu Kierkegaard. Afirma também que é uma “tarefa inútil” saber se (e o quanto) um pensador leu outro. Importa mais “tirar proveito das intuições de ambos, uma vez que elas se iluminam e se enriquecem mutuamente” (p. 30). São nessas “intuições” que este estudo quer transitar. Pouco importa se houve contato anterior entre autores (e claramente Nietzsche não leu Rogers!). Assumindo-se a premissa de que as pesquisas nas fontes bibliográficas apontam que Rogers não leu Nietzsche, ainda assim o tentame de colocá-los em confronto continua válido como iluminações mútuas a se imporem com mais força em campos que atraem conjuntos de pressentimentos, ideias, conceitos, acontecimentos, experimentações, fenômenos que, de algum modo, chamaram atenção destes pensadores. E no que toca ainda a essa questão de “ler e ser lido”, é oportuno também trazer aqui uma reflexão de Sommer (2019) quando este explora o “Nietzsche leitor” (aquilo que ele leu e não leu) e como este ato serviu a ele (Nietzsche) para pensar o que pensou e escrever suas experiências, também, de leitura. O que o autor indica (e que pode servir como um dos fios condutores – e de costura – neste estudo) em Nietzsche é que

a leitura é seu acesso privilegiado ao mundo, por mais que ele queira dar a impressão de que seus conhecimentos teriam sido obtidos da observação ou da experiência de mundo, da comunicação discursiva ou da inspiração. O fundamento

⁸ É muito comum nas pesquisas brasileiras desde os anos 1990, estudos dedicados a estabelecer intercâmbios entre a ACP e filósofos de várias proveniências, em especial, aqueles ligados a uma tradição “fenomenológica” e “existencial” do século XX. Em se tratando de Nietzsche, também ele não ficou de fora destas tentativas, embora o pensador alemão não estivesse alinhado a nenhuma daquelas tradições. Veja-se, por exemplo, o livro de Fonseca (1988), que não é um comentário a Nietzsche. Porém, coloca o pensador alemão como suporte a mais para enunciar pressupostos compreensivos de processos intergrupais bastante costumeiros na ACP. Outro exemplo é o artigo de Advíncula (1991) onde a autora se debruça sobre a concepção de natureza humana segundo Rogers, dando ênfase à “sabedoria organísmica” (expressão cara na ACP) em que o papel da consciência seria refletir às injunções dos instintos, tendo a Tendência à Realização (conceito fundamental na ACP que será explorado mais à frente) como esteira. Por considerar que há uma semelhança temática, a autora trata de relacionar este conceito fulcral da ACP com o conceito nietzscheano de vontade de potência. Nietzsche figura também como verbete no *Vocabulário e noções básicas da Abordagem Centrada na Pessoa* (GOBBI; MISSEL; JUSTO & HOLANDA, 2005) numa breve descrição de algumas teses do *Nascimento da Tragédia*. E quando se trata de elencar os pontos de convergência com o pensamento rogeriano é ao artigo de Advíncula (1991) que o verbete resgata. Vê-se facilmente que estes estudos e apontamentos não passam de interpretações visando determinados objetivos que distam de uma perquirição histórica. Portanto, permanecem ausentes quaisquer fontes confiáveis que autorizem afirmar que Rogers leu Nietzsche.

granítico de seu filosofar é a leitura. Ele é um filósofo de livros exemplar, um filósofo-leitor. E nessa medida, também um filósofo leitor cuja originalidade reside precisamente em se valer de livros de outros como campos de experimentação [...]. ele transforma o que lê e se mostra um pensador que reage a constelações de leituras de um modo que é em alta medida variável de caso a caso. (SOMMER, 2019, p. 15-16)

E é exatamente esse tipo de interlocução que se busca aqui com Nietzsche e Rogers: reações em cadeia cuja matriz em comum é a solidão, como problema central, para um tornar-se si mesmo. Neste choque de interpretações a química das experiências e dos conceitos podem se transubstanciar na conversação na qual estas duas experiências se constelam e se influenciam mutuamente como “campo de experimentação”, ainda que não exista (histórica e concretamente falando) uma leitura de Nietzsche por Rogers.

Por uma determinada ótica, e por tudo o que se disse até aqui (e sendo bem direto) não tem tanta importância que Rogers não tenha lido Nietzsche: por não ter lido, percebi a importância no que tange ao estudo aqui exposto. Os pensadores subsistem, por suas ideias, como arena de debate, de inquietações suscitadas por obscuridades ou por excesso de luz que lançam sombras a chamarem mais atenção do que o que está supostamente esclarecido: se houvesse a simples aceitação daquilo que ambos falam, cada qual isoladamente, sobre o que é o estar-só e o tornar-se si mesmo, as intenções e os desassossegos que vigem neste estudo nunca teriam emergido. E são nas confluências que ele nasceu e é sobre estas que irei me debruçar.

Entretanto, uma pergunta permanece em aberto a qual minimamente é preciso responder e justificar esse colóquio entre Nietzsche e Rogers: tanto a filosofia nietzscheana como o arcabouço teórico-prático da ACP, dada sua heterogeneidade, teriam força de estabelecer essas trocas, intersecções (e separações) potencialmente pertinentes? Uma breve retomada das implicações filosóficas em Rogers e em Nietzsche se faz necessário a fim de que este debate entre filosofia e psicologia possa render seus frutos singulares.

Adentrando brevemente o horizonte epistemológico constitutivo da ACP, é oportuno lembrar a pesquisa de Figueiredo (1995) acerca da constituição, no decorrer da história da psicologia, de suas diversas “Matrizes”, termo que o autor usa para os muitos projetos de psicologia científica gestados com seus “modelos de inteligibilidade e os interesses expressos nas várias posições teóricas e metodológicas” (p. 11) e que sustentariam as inúmeras vertentes dessa ciência no século XX, desenhando suas feições, conceitos e compreensão do humano.

Segundo esse autor, a ACP teria sua inserção no que ele nomeou de Matriz

Vitalista e Naturista, a qual centraria sua atenção em aspectos qualitativos, espirituais, criativos e intuitivos do humano, deixando propositalmente de lado qualquer pretensão conceituosa exaustiva a respeito dos fenômenos estudados, preferindo valorizar o processo de “tornar-se”, do “vir-a-ser” da vida que merece ser vivida apaixonadamente e não objeto de conceitos formais. Portanto, esta matriz não daria importância ao rigor epistemológico dos seus enunciados, concentrando atenção mais na vivência existencial devídica. Isso exibiria uma visão ingênua e romântica do humano como um ser incompleto. Haveria uma valorização da vida que se desdobra indefinidamente e pouco passível a análises de ordem científica. Por conta disso, esta matriz não se demora em questões metodológicas a fim de apreender a vivência prerreflexiva do humano; para tanto basta uma apreensão intuitiva daquela. Em suma, e de acordo com a interpretação deste autor, nesta matriz a metodologia científica tradicional nunca poderia dar conta do humano em suas características mais importantes; singulares; “profundas” de seu ser.

Apesar de Figueiredo (1995) demarcar alguns pontos que possam proceder a uma identificação de características fundamentais (nem sempre tão visíveis) que muito ajudam a circunscrever não apenas as feições, mas também os possíveis objetos de estudo e alcance de atuação desta ou daquela abordagem em psicologia nesta matriz por ele descrita (assim como seus acessos a possíveis diálogos com outros saberes), tais reflexões são insuficientes para dar conta das dimensões epistêmicas da ACP.

Castelo Branco e Cirino (2016) acenam que ao longo do percurso rogeriano de pesquisa e atuação, várias influências podem ser detectadas, seja por reconhecimento do próprio Rogers, seja pelo exame histórico-crítico de suas ideias. Em maior ou menor escala,

Rogers estabeleceu interlocução com diferentes campos da Ciência (psicológica, biológica, física e química), Filosofia (pragmatista, existencialista e fenomenológica), Epistemologia (paradigmas positivistas, holísticos, sistêmicos e fenomenológicos) e Psicoterapia (Existencial e Psicanálise). Contudo, não se preocupou em sistematizar uma senda histórica sobre suas influências teóricas e práticas, deixando esse trabalho para os seus estudiosos. (p. 12-13)

Rogers, fácil se percebe, era realmente alguém em busca de articulações com outras formas de conhecimento, afeito a um certo contato com outros saberes que pudessem lhe fornecer instrumental interpretativo para os fenômenos que percebia na clínica, locus maior de suas preocupações. Todavia, ainda que estes saberes tenham entrado na constituição do pensamento de Rogers e no desenvolvimento posterior da ACP, somado ao contexto científico em que esta foi gestada (um ambiente técnico-experimental da psicologia norte

americana), Castelo Branco e Cirino (2016), explorando algumas dessas dobras históricas, indicam que Rogers retém em si uma forte marca do Funcionalismo e do Pragmatismo em suas feições norte americanas⁹.

De igual inspiração histórico-epistemológica, outro estudo examinou o quanto do saber psicanalítico foi absorvido por Rogers (CASTELO BRANCO; VIEIRA; CIRINO; MOREIRA, 2016). Bem entendido, não a psicanálise preconizada por Freud, mas uma releitura com forte tom funcionalista em que os impulsos inconscientes que conflitavam incessantemente entre a dimensão natural (pulsional) e cultural (civilizatória), vão dando lugar a uma “conciliação” (adaptação) com vistas a um ajustamento do organismo ao seu ambiente. A olhos vistos, as demandas do Inconsciente ficam “despontecializadas” por esta perspectiva em que os ditames do Id ficam em segundo plano e o Ego (e a consciência) é elevado à condição de categoria central.

Essa reinterpretação da psicanálise pela cultura psicológica dos EUA atendia a uma grande demanda advinda da daquela sociedade durante e após 2ª Guerra, por uma psicologia mais “atuante” e menos presa dentro dos muros das universidades e/ou nas pesquisas experimentais em laboratórios. Enfim, a psicanálise se prestava oportunamente aos psicólogos, pois

embora o ofício de psicoterapia naquela época não fosse uma atribuição do psicólogo clínico, muitos se apropriaram da prática psicanalítica, ou de elementos dela, para executar o trabalho. Eis por que muitas ideias psicanalíticas se tornaram populares em diversos centros sociais e educacionais. (CASTELO BRANCO; VIEIRA; CIRINO; MOREIRA, 2016, p. 281)

Este ponto de inserção psicanalítico na atividade clínica de Rogers é claramente identificável pelo contato direto com o ideário de Otto Rank (1884-1939)¹⁰, dissidente do

⁹ Tais marcas serão indelévels no feitio de parte dos conceitos fundamentais da psicologia centrada na pessoa, tais como: Experiência Organísmica; Consciência e Tendência à Realização. Vale dizer que o Funcionalismo e o Pragmatismo foram certamente as perspectivas do pensamento científico que embalaram os ambientes acadêmicos de gerações de psicólogos profissionais e/ou pesquisadores estadunidenses. Rogers foi ambos.

¹⁰ Sabe-se que Rank tinha doutorado em filosofia que lhe traçou um perfil bem diferenciado dentre os integrantes do grupo dos primeiros psicanalistas (em geral composto por médicos). Ele ingressou nesse grupo em 1905 a convite de Alfred Adler. Rank também era profundo conhecedor da obra nietzscheana e de Schopenhauer. Por isso, é notória a influência do autor de *Além do Bem e do Mal* na constituição de suas posições em psicologia, fruto de releituras que fez de Nietzsche, ainda que tenha sido por questões internas às teorizações da psicanálise que o levaram a romper com Freud sem, contudo, nunca dizer-se um “antifreudiano”: no último encontro que teve com o pai da psicanálise em 1926, presenteou-lhe com 23 volumes em couro branco das obras completas de Nietzsche (ROUDINESCO & PLON, 1998). Se é um fato que Rogers teve influência da psicologia rankiana, uma pergunta poderia surgir aos mais afoitos: não teria Rogers recebido, por tabela, algo das ideias de Nietzsche? Como, repito, não há referências diretas conhecidas de Rogers ao pensador alemão, *negativa* é a resposta. Rogers se deixou marcar pelos aportes rankianos apenas naquilo que importava na construção de um *tipo qualitativamente diferente de relação com seus pacientes*. Ou seja, numa relação mais próxima a estes e onde os mesmos pudessem expressar seus afetos ligados às questões de sua vida, focando nos redimensionamentos de suas

círculo primeiros psicanalistas fundado por Freud no início do século XX em Viena, e que tendo concebido uma forma de relação terapêutica bastante maleável se comparado ao formato analítico, angariou atenção não só de psicólogos, mas de outros profissionais das ciências humanas.

Resumidamente falando, Rogers, não seguindo a teorização da psicanálise (afinal, ele não era um psicanalista), guarda para si a tese rankiana de que o “eu” teria algo de criador e não um mero joguete entre as solicitações de outras instâncias psíquicas, inscrevendo na psicoterapia uma diretriz maior (num formato em que o diálogo predomina) que é dar atenção, livre curso e expressão aos sentimentos, às emoções, à esfera do vivido no aqui-agora da relação. O terapeuta se exime de elaborar interpretações (que o paciente bem pode aceitá-las sem maiores julgamentos, haja vista que proferidas por um profissional abalizado e talvez confiável), preferindo fazer da sessão um momento *criativo* para o paciente o qual, percebendo emergir sua afetividade ao nível da linguagem, na esfera da consciência, toma em mãos sua vontade (surgida com os afetos) e somente aí teria ele condições de criar/pensar alternativas em sua existência buscando formas diferentes de adaptação ao mundo em que vive.

Não é o caso de adentrar nas minúcias dos fundamentos epistemológicos da ACP (o que fugiria totalmente do escopo deste estudo)¹¹. Nestas breves retomadas, quis destacar a potencialidade dialogal da psicologia rogeriana com outros saberes (incluindo aí a filosofia) para uma compreensão mais profunda das experiências e resgatá-las em seus possíveis significados que impactariam a existência humana concreta.¹²

Até agora, o Rogers que se descortina, que se destaca desses fundos de formação epistêmica é uma psicólogo clínico funcionalista, pragmático, com traços psicanalíticos; preocupado, primeiramente, em fazer minuciosas investigações experimentais da terapia e, a partir delas e em segundo lugar, com o bem estar dos pacientes que acorrem angustiados aos consultórios dos terapeutas, acepistas ou não. Há uma gana enorme por uma terapia funcional,

escolhas.

¹¹ Tal exposição já foi realizada na excelente pesquisa de Castelo Branco (2019).

¹² Rogers, apesar do seu espírito investigativo, não era, contudo, um entusiasta dos estudos filosóficos. Se a ACP, na sua conformação ao longo de décadas, recebeu fortes traços do funcionalismo, do pragmatismo, do neofreudismo, entre outros, ela os assimilou como sistemas de pensamentos os quais desenharam formas próprias de se fazer ciência e clínica que se espalharam na cultura norte americana. Rogers, como tanto outros psicólogos de sua época, assimilou tais modos de pensar pela formação que recebera e não por se debruçar demoradamente nas obras de William James ou de John Dewey ou ainda de Freud. Rogers, quando toma um autor com algum interesse, ele o faz trazendo-o como uma sustentação a mais para o arcabouço teórico da ACP, mesmo que às custas daquele autor, ou teoria filosófica ou científica. Tal foi o destino, por exemplo, de Sören Kierkegaard e Martin Buber, filósofos que Rogers chegou a ler apenas por insistente indicação de estudantes, cabendo-lhe a intenção de se achar a eles (ou não). Sobre as relações de Rogers com estes pensadores, cf., PONTE, 2011; PINHEIRO & VIEIRA, 2011 e HOLANDA, 1998.

eficaz, munida de conceitos relativamente acessíveis ao psicólogo ou ao entendedor mediano versado em algum conhecimento de psicologia, ainda que daquele se exija deter-se mais neste arcabouço teórico, posto que todo esse conhecimento foi auferido sob austera aplicação de rigorosa metodologia científica, confirmando ou refutando hipóteses, para enfim, mediante esta postura objetiva, poder oferecer conceitos e categorias para uma compreensão ampla e operacionalização da terapia centrada na pessoa.

Por ser uma teoria que encontrou respeitabilidade e aceitação pelo respaldo científico de Rogers, todavia, a ACP não é uma teórica “simplista” se com essa palavra se associar a algo “fácil”: como se a mera aplicabilidade das teses rogerianas (por parte do terapeuta), fizesse o paciente buscar por uma existência autêntica. Não é a dimensão da “técnica” ou da “tecnologia” que está em discussão, ainda que Rogers tenha se ocupado em procurar as relações funcionais e de causalidade dos fenômenos observados no consultório. Rogers requer um comprometimento do facilitador em compreender os processos particulares de responsabilidade e autonomia humanos, bem como de suas experiências mais íntimas, assim como aquilo que as bloqueia.

É quando se percebe o trânsito de Rogers, ao mesmo tempo, em outro campo. Um campo, por assim dizer, mais “existencial”: o humano não é só biologia (re)adaptativa a um ambiente que, muitas vezes, pode-lhe ser desfavorável para um tornar-se si mesmo, um dos objetivos maiores da terapia acepista. Esse campo existencial é o que Rogers chama de “experiência subjetiva” ao qual o terapeuta é incitado a não perder de vista. Embora o autor acredite ser fonte de constante conflito ou paradoxo estar numa posição ao mesmo tempo objetiva e subjetiva perante o outro (o paciente) que ali se encontra diante dele, não há como desviar-se ou eximir-se de atentar para a subjetividade existencial em trânsito do humano¹³. Ao psicólogo acepista ou para todo aquele que tem em mãos os princípios dessa vertente, pede-se que assuma essa perspectiva ligada à concretude subjetiva e existencial da vida humana: do ser que pode escolher as formas de vida que melhor lhe aprouver (ou mesmo criá-las se for preciso), se com isso o tornar-se si mesmo for sua meta.

Num olhar mais detido, estas características em que se percebem na ACP alguns traços “existenciais”, não corresponderiam exatamente ao que se entende como elementos gerais dos “existencialismos”¹⁴. Contudo, se basta para os acepistas o interesse e o respeito pela vivência particular e subjetiva do humano (dimensão valorizada por aquelas filosofias),

¹³ Para um aprofundamento do dilema enfrentado por Rogers entre ser um cientista e um terapeuta experiencial, veja-se seu texto *Pessoa ou ciência: um problema filosófico* (ROGERS, 2009).

¹⁴ Cf. Colette (2009) para uma demarcação das linhas gerais das filosofias existenciais do século XX através de seus principais representantes.

como algo que fala do seu ser mais próprio e exponencialmente autêntico, caminhos possíveis são abertos para que se tornassem efetivas maiores diálogos com reflexões filosóficas de outros autores.

Esse percurso da psicologia centrada na pessoa caminhando nas fronteiras da filosofia, ocasionalmente chamando-a para o debate (porque agora se trata de uma intenção formal, clara, de retirar a filosofia de seu campo próprio de preocupações e trazê-la como parceira dialogal no campo da psicologia. Ou seja, no caso aqui em questão: Rogers e Nietzsche em confronto), não poderia ser isenta de riscos de desvirtuamentos, ou pouca ou má compreensão dos resultados da reflexão filosófica quando estas adentram a ciência psicológica. Nem sempre os psicólogos logram entender bem as propostas de alguns pensadores, ao escolher tê-las como base de suas próprias reflexões¹⁵. Porém, o que faz injetar certa vitalidade nas tentativas da ACP de intercambiar-se em outros saberes, questões, tensionamentos e categorias advindas de outras filosofias é seu caráter de ser exatamente isso: de serem tentativas, reelaborações dos continuadores de Rogers (porém, inspirados por sua postura inquiridora) que têm se enveredado reiteradamente ao longo das últimas décadas nas trilhas científico-filosóficas, adentrando, por tabela, em novas compreensões mais ou menos esquecidas ou ensombrecidas da subjetividade humana.

Perante esse horizonte de variados estudos e pesquisas dos intensos diálogos com outros saberes que muito enriqueceram o debate e o desenvolvimento da ACP, como fica o caso de Nietzsche? Certamente não se trata aqui de deslocar-se para uma perspectiva que tente enxergar Nietzsche em suas relações possíveis (e discutíveis) com um pensar ligado aos “existencialismos” do século XX¹⁶, para somente aí, com essas supostas ligações, os

¹⁵ A título de ilustração, é o que faz Abraham Maslow (1974), ao tentar dizer o que há na psicologia existencial europeia que possa interessar aos psicólogos estadunidenses. Sem meias palavras, escreve ele logo no início do seu texto: “Não sou existencialista, nem mesmo um atento e profundo estudioso desse movimento. Há muita coisa nos escritos existencialistas que acho extremamente difícil, ou mesmo impossível compreender e não tenho feito muito esforço para consegui-lo” (p. 57). Se alguém (Maslow incluso) não está disposto a um esforço de compreensão deste ou aquele filósofo, resta temer as conclusões a que um pensamento assim preguiçoso pode chegar. Se pontuo Maslow é apenas como um exemplo de interesse quando se tem em mira que não se trata de assumir o papel de comentador especialista da obra de um autor específico, senão de extrair outras e novas reflexões como aberturas proporcionadas pelos *insights* de outrem. No fim, é o que Maslow empreende: coloca inúmeras proposições que lhe ocorreram de suas leituras “existencialistas” e que mereceriam aprofundamento dos que “se interessam pela teoria da personalidade e pela psicologia clínica” (MASLOW, 1974, p. 58). Isto é, sobre a constituição psíquica do humano mediada por intervenções psicoterapêuticas.

¹⁶ Embora essa aproximação entre Nietzsche e o pensamento existencial do século passado pudesse ser interessante do ponto de vista do quanto estas filosofias estariam em débito com o filósofo alemão, me furtarei a entrar nesta via, pois tal demandaria outra pesquisa de grande fôlego, fugindo do que me proponho aqui. Porém, a título de mera pontuação, é controverso afirmar que Nietzsche tenha sido, de alguma forma, “existencialista”. Em alguns estudos de história e discussão sobre as filosofias da existência ele praticamente não aparece. Veja-se, somente a título de exemplo, o livro de Colette (2009), como o breve escrito de Penha (2004) onde Nietzsche absolutamente não é objeto de explanação, e, por outro lado, são colocados como antecedentes das filosofias da existência, Sören Kierkegaard e Edmund Husserl. Cenário parecido é vislumbrado por Marcondes (2006) onde Nietzsche é situado, cronologicamente, entre os pensadores que empreenderam uma radical ruptura com a tradição

psicólogos (pelo menos os acepistas) se sentirem à vontade e adquirirem alguma segurança em lidar com as proposições do pensador alemão, vinculando-o a significados da existência humana concreta, justamente por tentarem “encaixar” o filósofo em reflexões que distam das dele.

Todavia, mesmo com a disparidade existente em Nietzsche em relação às psicologias de base humanista¹⁷, permanece aberta a possibilidade de trocas mútuas. Então, quais aspectos de Nietzsche, como uma pedra jogada num lago e da qual só se tem notícia quando as ondas depois nos alcançam, vêm nos fazer uma profunda incisão em nossos modos de pensar a vida, autorizando a dialogar mais intimamente com a ciência psicológica, em especial a ACP?

Melo Neto (2017) diz que tentar colocar Nietzsche em formatos preestabelecidos de sistematização é algo fadado ao fracasso, uma vez que o feitiço mesmo de sua filosofia resiste a tais investidas. Entretanto, mesmo se levando em conta as mudanças de direcionamentos e o estilo variado de exposição dos temas que ressaltam a assistemática de Nietzsche, “entendemos que é possível encontrar um fio condutor que trespassa e conecta boa parte do pensamento nietzscheano. Esse elemento unificante seria a preocupação com a valorização da imanência e da vida terrena” (MELO NETO, 2017, p. 118). Numa palavra: a afirmação incondicional da vida seria o principal mote da proposta filosófica nietzscheana. Ainda que esta fórmula seja demasiada breve, beirando um simplismo que não condiz com a seriedade nietzscheana, ela revela o quanto o humano perdeu (e perde) de si ao buscar em outras instâncias, que tendem a querer apartar-se da imanência da vida, as razões e direções de sua existência.

De que “instâncias” se está falando aqui? Desamparado ao se dar conta que viver neste mundo carece de manual ou receita, a necessidade do humano se volta a “outros mundos” para além deste, buscando consolos. O que seria apenas um subterfúgio para amainar a angústia do viver, foi ganhando ares de crença em um mundo “idealizado” sendo este o extremo oposto à concretude da vida. E não somente se lhe opõe como seria uma versão “melhorada” e, mais ainda, é a sede dos sentidos “primeiros e últimos” para esta vida terrena.

A olhos vistos têm-se aqui uma fé em uma visão de mundo totalmente idealista e dicotômica a qual, com o passar dos séculos, trouxe pesos, obrigações morais excruciantes e adoecimento de toda ordem para o humano por conta desta valoração *sui generis* da vida,

racionalista representada por Kant e Hegel, não o alinhando entre os existencialistas.

¹⁷Sobre o humanismo em psicologia e suas características, mais à frente nele me deterei.

descrevendo-a como “imperfeita e doente”; contudo, preparatória para uma “vida melhor”. É exatamente este movimento de como a cultura ocidental, no entender de Nietzsche, chegou a adoecer a este ponto, que ele conta mostrar por suas contundentes análises. Mais do que propor outro conjunto de verdades mais “verdadeiras” (seria outra forma de idealismo às avessas), a filosofia nietzscheana é um trabalho de “toupeira”¹⁸ a trazer para a superfície da luz do dia as tessituras morais de séculos que conformam estes modos de pensar e viver, constituindo os alicerces da civilização que ainda é a nossa.

Entretanto, como se processam, em linhas gerais, as pretensões de Nietzsche? Sem pretender uma exposição exaustiva das linhas mestras das inquirições nietzscheanas em sua amplitude¹⁹, e sem perder de vista a linha mestra da ideia da afirmação da vida, cumpre explicitar com maior cuidado o real terreno onde Nietzsche e Rogers se confrontarão, ainda que a solidão e o tornar-se si mesmo já tenham se mostrado como pontos de comuns entre os autores.

Na medida em que vinha procedendo a fazer “resenhas” acerca de sua própria obra no *Ecce Homo*, Nietzsche, em dado momento, diz que sua “campanha contra a moral” se iniciou com *Aurora* (1880) onde, ele diz, “a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (EH, *Aurora*, 1). Em que pese esse dito, a preocupação com o futuro do humano a partir dos desmascaramentos da moralidade já vinha se desenrolando bem antes em *Humano, Demasiado Humano* (gestada em 1877 e publicada no ano seguinte). Se *Aurora* foi o “pontapé inicial”, *Humano* foi sua “preparação”; seu “treinamento”, pois é ali que o pensador alemão dirige suas “duras observações psicológicas” (EH, *Humano, demasiado humano*, 2) às condições históricas, sociais, religiosas, políticas, morais e artísticas, mostrando que tudo no mundo humano está sob a égide do *dever*; “tudo veio-a-ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH1, 2): são criações metafóricas, fantasiosas do próprio humano que se elevaram à condição de dogmas e convicções (agora esquecidas) não mais questionadas e tidas como verdades de fato. Nietzsche realiza aí grande esforço para se

¹⁸ Cf., *Aurora*, *Prólogo*, seções 1 e 2, onde Nietzsche diz de si mesmo que trabalha tal qual este “ser subterrâneo” que revolve profundamente a “*confiança na moral*” a fim de desestabilizá-la, exibindo suas crenças mais fundamentais, sua lógica interna a fim de mostrá-las em novas manhãs, em novas “auroras”, traçando, quem sabe, novos horizontes.

¹⁹ Bibliografia sobre Nietzsche em forma de livros, artigos, revistas e exposições em vídeo como aulas, conferências e filmes são tão abundantes que seria perda de tempo recensar aqui. Sugiuro, entretanto, os livros de Melo Neto (2017) e Marton (2010), numa leitura conjunta, os quais mostram tanto as principais teses de Nietzsche, como a uma explicitação das críticas históricas dirigidas (em sua maioria, infundadas) ao pensador alemão. Creio que na conjunção destes dois pequenos opúsculos, o leitor conseguirá desenhar para si um quadro coerente das principais inquietações filosóficas nietzscheanas.

desvencilhar de quaisquer entidades metafísicas²⁰ que servissem como garantias *a priori* para a existência do mundo.

O que Nietzsche nos mostra é que o humano é esse artífice de sua própria casa (suas visões de mundo e valores nela contidos), construindo-a e decorando-a de uma maneira tal que ela possui a sua cara. Mas ele padece de uma impressionante amnésia *a posteriori*, pois esquece quem a construiu, substituída por outra mais amigável, digerível (ideias de um “além-mundo”). Artista esquecido de si, o humano deslumbra-se com o que lhe surge e sente como se alumiado fosse pelo “divino”, pelo “transcendente”, ou algo assim.

Quando Nietzsche se lança em tentar mostrar que ele (o humano) foi o construtor de seus objetos de culto, é querer provocar uma revolta de consequências explosivas, haja vista que, se tudo no mundo passa por interpretações humanas, também elas possuem como suporte tácito determinadas concepções morais. Cumpre trazê-las à tona. E aqui entra em cena a *psicologia* como procedimento de retirar das sombras a constituição dos sentimentos morais e as valorações que aí subsistem. Vejamos.

São bem conhecidos dois momentos no *Ecce Homo* em que Nietzsche, sem nenhuma cerimônia ou modéstia, se autodenomina um “psicólogo” de primeira linha! No primeiro desses ditos, que se encontra no capítulo *Por que escrevo livros tão bons*, ele declara

que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é a primeira constatação a que chega um bom leitor. [...] As proposições sobre as quais o mundo inteiro está de acordo – para não falar dos filósofos de todo mundo, dos moralistas e outros cabeças ocas, cabeças de repolho – aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, a crença de que “altruísta” e “egoísta” são opostos, quando o *ego* não passa de um “embuste superior”, um “ideal”... Não existem ações egoístas, nem altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico (EH, *Por que*

²⁰ Por *Metafísica*, Nietzsche compreende-a como uma espécie de necessidade humana de origem antes religiosa e criada ao longo de sua história, para voltar a atenção a um não-comprovável plano transcendente e com ele se comprometer ao ponto de criar um *dualismo* de mundos. Se o humano se alinha num compromisso com verdades “últimas, primeiras e definitivas”, ele é um metafísico. Contra essa posição, Nietzsche propõe uma atitude *científica*, que mostrará toda sua força a partir de *Humano, demasiado Humano*. Este posicionamento sustenta que todo conhecimento do mundo não passa de enganos da razão, isto é, são representações gestadas numa íntima relação entre linguagem e tradição filosófica metafísica. De todo modo, as investidas de Nietzsche contra o pensar metafísico (e as valorações morais que a subjazem) é a distinção entre “mundos”, um sensível e outro inteligível, sendo este último o “verdadeiro mundo”. Para se ter uma ideia das posições nietzscheanas contrárias à metafísica, veja-se, por exemplo, *Humano, demasiado Humano*: todo o primeiro capítulo é um ataque frontal a essa concepção. Colado à atitude metafísica e também altamente criticada pelo pensador alemão, encontramos o *Idealismo*. Em princípio, é um “termo introduzido na linguagem filosófica em meados do séc. XVII, inicialmente com referência à doutrina platônica das ideias” (ABBAGNANO, 2000, p. 523). Nietzsche se alinha a um certo “posicionamento idealista”, porém cético, quando, na esteira de Schopenhauer, admite que “não há mais conhecimento de um mundo independente das faculdades humanas. Contudo, não significa a admissão de existência de um “mundo autônomo” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 262) que chancelaria este “mundo empírico” ou “contingente” dando-lhe seu significado último ou mesmo refutando-o. Portanto, no conjunto da obra nietzscheana, o idealismo é a negação obstinada da efetividade do mundo como devir, em prol da suposta existência de uma dimensão supramundana, sinônima e origem de toda “verdade”, o que Nietzsche considera inaceitável. Cf. Dicionário Nietzsche (2016), verbetes *Idealismo* e *Metafísica*.

escrevo livros tão bons, 5).

Bem mais à frente, ele é mais incisivo: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia” (EH, *Por que sou um destino*, 6).

São palavras fortes, decididas, indubitáveis do ponto de vista do filósofo. Para não dizer pretensiosas. À primeira vista pode parecer que Nietzsche ignorava o que se fazia nos ambientes universitários e que levava o nome de “psicologia”, o que não é verdade, pois, na segunda metade do século XIX, esta disciplina era parte integrante dos estudos de filosofia e tratava de aspectos da “alma humana” e suas faculdades constituidoras as quais compreenderíamos hoje como a subjetividade ou a consciência²¹. Embora ele não desconhecasse os rumos das pesquisas e interesses de outros psicólogos, no entanto, a autodescrição de Nietzsche como psicólogo não seguia em nada o que se entendia como “ciência da alma”.

Nas duas falas no *Ecce Homo*, o alvo privilegiado do psicólogo, segundo Nietzsche, seriam os sentimentos morais com seus suportes idealistas e metafísicos tácitos e que o empreendimento psicológico deve trazê-los à tona com a clara intenção de promover a supressão dos mesmos. Destruir a moral é a tarefa do psicólogo imoralista²² a fim de mergulhar fundo nas “cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – a difamação do mundo” (EH, *Por que sou um destino*, 6). Para longe dos idealismos que criaram ilusões com roupagem de verdades inquestionáveis acerca do humano em como ele poderia e/ou deveria ser²³, Nietzsche deseja trazer a lume como a moral estrutura uma compreensão do humano lançando-o para longe de si mesmo em favor da vida em coletividade (em rebanho, diria o filósofo alemão) como se o convívio perene com outros reunidos nos diversos grupos sociais fosse o único modo de viver que faria sentido.

Nestas identificações que faz de si como psicólogo, o pensador alemão se opõe às

²¹ Sobre o papel da psicologia em Nietzsche e as várias interpretações deste como psicólogo, cf., o trabalho minucioso de Giacoia Júnior (2001). Neste escrito o autor esclarece, antes de tudo, que o pensador alemão estava bem ciente e tinha conhecimento até bastante amplo da psiquiatria, psicologia empírica e experimental de seu tempo.

²² Termo que Nietzsche dará maior ênfase na sua filosofia tardia, isto é, a partir de *Assim falou Zaratustra*. O “imoralista” é o crítico da moral que, dissecando-a, expõe os afetos decadentes desta a fim de abrir outros espaços para a constituição de novos valores, estes, ascendentes. Por isso, é oposto de um “moralista”. Sob este prisma, não à toa Nietzsche se diz o “primeiro imoralista” (EH, *Por que sou um destino*, 2), sendo aquele que procura efetivar a “autossuperação da moral pela veracidade” (EH, *Por que sou um destino*, 3). O feito dessa tarefa mostra como o imoralista não se limita a *negar*, mas, sobretudo, sendo um *afirmador* (CI, *Moral como antinaturalidade*, 6).

²³ Cf., no *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo *Os melhoradores da humanidade* (1 e 5), onde Nietzsche mostra o esforço da moralidade, com seu fundo cristão, na domesticação e amansamento do humano conforme um modelo *a priori* do que aquele deveria se tornar.

idealizações desvirtuantes e declinantes que podem conceber um modelo de humano (modelo negador do humano concreto, empírico, histórico, em perpétua constituição). Com isso ele demarca seu próprio campo de investidas críticas e propõe, nessa contrapartida, uma afirmação sadia e ascendente da vida, recusando apelar para dimensões extramundanas onde residiria o sentido último do viver.

Expostos brevemente o horizonte de ideias de ambos, eis que se circunscreve o campo privilegiado do embate Nietzsche e Rogers: o campo da psicologia, se tivermos em mente que, com ela, e cada um a seu modo, os autores se colocaram no encaixe das formações valorativas humanas e como estas podem ou não favorecer a chegar-se à solidão como ambiência para tornar-se si mesmo.

Esse movimento de trazer a psicologia como palco para se chegar aos instintos e suas formações na vida humana é uma preocupação presente em vários momentos da obra de Nietzsche. A atenção dispensada na composição da moralidade e suas implicações na vida e valorizações humanas já vinham desde *Humano, demasiado Humano* quando ali o filósofo se pergunta qual a ciência que indaga pela “origem e a história dos chamados sentimentos morais”? (HH1, 37). Sem dúvida, a psicologia. Sendo sinônimas para Nietzsche, a observação psicológica e a observação moral mesclam-se num procedimento que dissecam as entranhas históricas escondidas dos sentimentos morais desde suas origens. Não existe uma “necessidade metafísica” no humano por um mundo do “além” que justificaria deixar na sombra preconceitos em vias de serem trazidos à luz pela psicologia e, por isso, não tematizados e que agrilhoam o humano. Tomando em mãos o diagnóstico dos sentimentos morais, talvez aí se possam fazer prognósticos quanto ao devir das criações humanas e se elas trarão “utilidade ou desvantagem aos homens” (HH1, 38).

Em sua filosofia da maturidade, na seção 23 de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, Nietzsche aprofundará os caminhos que a psicologia terá de percorrer. Olhando com atenção, ela é basicamente descritiva, mas também denuncia as morfologias (um estudo e uma classificação de estruturas e/ou formas) e evolução (observar um certo crescimento e/ou desenvolvimento de ideias, sistematizações ou costumes, como conformações móveis, mutáveis; sem esperar uma forma definitiva) da *vontade de potência*. Todavia, não se explorará neste estudo todas as faces interpretativas fornecidas por Nietzsche a este conceito fulcral. Isto é, não vou explorar como esta ideia conforma uma visão de mundo que dá base à ideia do eterno retorno, desdobrando-se numa cosmologia. Mais próximo das intenções do que se seguirá mais à frente, a vontade de potência será encarada como uma chave de leitura que reflete a economia instintual humana. Ou seja, Nietzsche, em parte alguma de sua obra, sustenta

existir uma força criadora que moldaria o mundo ou o humano (como sustenta Rogers com a tese da Tendência à Realização). Longe disso, o pensador alemão tem diante de si um caráter mais pluralista: “ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural; não é em si, mas na relação com outras, não é algo, mas um agir sobre” (MARTON, 2017, p. 134). Vontade de potência terá, aqui, uma sinonímia com a ideia de luta de forças que geram novas formas de viver a partir do cultivo do tornar-se si mesmo em meio à experiência da solidão. Há que se perceber a força dos afetos moralizados a insistirem em moldar a vida humana em formatações rígidas, paradas, decadentes; e apontar possibilidades de outros afetos e valores em seu jogo de forças, a quebrar o já-posto, criando novamente movimento no embate destas forças, as quais podem trazer à tona inovadores modos de viver.

O exame dessas “vontades” em ação é experiencial, conturbador, desfaz opiniões, pontos de vista, força a linguagem a dar novos sentidos a essa desterritorialização que se realiza como um andarilhar; tornar-se estrangeiro; peregrino. E se a trajetória nesse mal estar é inevitável, diz-nos Nietzsche que essa via mais difícil é preferível e mais rica. Escreve ele:

Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa nós! Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes [...]. (ABM, 23)

Ao psicólogo, Nietzsche descreve, é preciso que ele tenha “bom gosto”, consistindo “em se opor ao modo de expressão vergonhosamente *moralizado* que enlameia todo juízo moderno sobre o homem e as coisas” (GM III, 19), não significando com isso uma mera denúncia de que a organização de valores sob os quais o humano se rege é tudo uma grande mentira forçada pela cultura. Pelo contrário, o psicólogo percebe que as relações sociais têm inabalável convicção de que se pauta por valores “inocentes” e verdadeiros. Não haveria dúvida quanto a isso.

O ofício do psicólogo então seria desnudar a moralização que dá sustentáculo a essas “certezas” que nunca caem sob suspeita; contar a história de falsidades tomadas como coisas verazes e “boas”. Nisso, nos conta Nietzsche, o humano atual parece não ter estrutura para ouvir e suportar essa história. Escreve ele que os “‘homens bons’ – estão todos mobilizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles toleraria *uma* verdade “sobre o homem”!... Ou, de modo mais concreto: qual deles suportaria uma *verdadeira* biografia?” (GM III, 19)²⁴. Se todas as formações

²⁴ Se o “homem bom” é todo aquele moldado e conformado, valorizado e chancelado pela moral cristã, Nietzsche, por seu turno, se coloca como uma de suas tarefas negar e destruir esse simulacro fantasioso do humano, como uma das condições para uma afirmação. Escreve o filósofo, “detenho-me inicialmente na psicologia do

valorativas não são questionadas, o humano não as percebe como prováveis enganos, mentiras rígidas como verdades. Mostrar ao humano a “honestidade” dessa mentira (seu estofo; todo o material demasiadamente humano de que é feito), essa é a desconstrução proposta pelo psicólogo. É claro, mais uma vez o mal estar grassa, pois confrontar-se com suas “mentiras sinceras” é demais para o humano.

O psicólogo se abre a esse mundo moral com todo cuidado para deixar vir aquilo para o qual posicionou: para o que lhe chamou atenção, abrindo-se à experiência ali em curso, donde pode farejar as morais ali dispostas. Se ele observa por observar não colhe mais do que meras descrições superficiais e simplistas, objeto de análise tão somente elementar, fazendo algo semelhante ao que os outros psicólogos faziam então. Caminhando para além de generalidades, Nietzsche se dirige para o “voluntário abstrair do caso singular” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 7): não é preciso ir longe e juntar tantos quantos casos para poder criar e sustentar uma interpretação. Se a psicologia é a visada crítica às formas que a vontade de potência toma, eis que o psicólogo pode e deve abstrair dos casos que lhe chegam, o atravessam, o impactam, os *valores* em curso que alteram direções de vida do humano, sejam as que potencializam ou as que despotencializam. O humano cria, erige, se conduz por seus valores e é atravessado por valores de seu entorno cultural. Que espécies de forças aí atuam para favorecer ou desfavorecer seu tornar-se si mesmo? Que forças também poderiam criar um ambiente de solidão onde pudesse se demorar consigo?

Por tais indicações assim expostas pelo próprio Nietzsche e tendo em mira os fins a que pretendo neste estudo, trazer o filósofo para o terreno da psicologia mostra-se mais frutífero do que conduzir Rogers para o terreno filosófico nietzscheano. Por outras palavras, *trazer Nietzsche em favor de Rogers*. Como assim? Tomar alguns aportes do Nietzsche-psicólogo, se por psicologia, aqui neste caso, se entender o trabalho minucioso de revolver o terreno belicoso de forças onde se forjam nossas valorações, sejam elas para promover uma multiplicidade da vida, ou para empobrecê-la em formas rijas. As formas com que a solidão pode mostrar-se e o tornar-se si mesmo que a ela parece estar atrelado, nas muitas maneiras descritas por Nietzsche ao longo de suas reflexões, retém um potencial compreensivo mais amplo que podem contribuir muito para a psicologia rogeriana no que toca a estes mesmos objetos. Há que se deter na ideia de que o humano, no estar-só, demorando-se num autocultivo é um caminho frutífero para um tornar-se si mesmo (que se aproxima muito da concepção acepista de tornar-se pessoa), singularizando-se em um modo de ser mais autêntico em meio a um convívio constante com a massa humana, correndo risco constante de diluir-se

‘homem bom’” (EH, *por que sou um destino*, 4).

nela, afastando-se de si que a experiência da solidão pode proporcionar. As permutas conceituais entre Nietzsche e Rogers transcorrerá à partir da compreensão de que a autenticidade de si é fruto de uma luta de forças em que a experiência da solidão tem papel decisivo.

Rogers fala algo semelhante ao apontar que a *Pessoa* (termo que ele usa) pode se deixar conduzir em sua existência pela complexa trama de pontos de referência externos à sua própria experiência particular, abafando-a como um encontro consigo mesmo. Se o humano se encontra longe de seu foco de referência interno, isto é, longe de uma demorada escuta de si, uma existência inautêntica é o que viverá. Isso é notório na descrição que Rogers (2009) nos dá acerca do sentimento perturbador que o humano experimenta ao ver-se confrontado com inúmeras facetas que julgava serem de si mesmo e na verdade não o são. Escreve ele que este humano,

aprende quanto de seu comportamento, até mesmo dos sentimentos que vivencia, não é real, não sendo algo que flui das reações genuínas de seu organismo, mas sim constitui uma fachada, uma frente, atrás da qual está se escondendo. Descobre o quanto de sua vida é guiada por aquilo que pensa que ele *deveria* ser, e não por aquilo que é. Frequentemente descobre que ele só existe em resposta às exigências dos outros [...]. (p. 124)

O que Rogers sugere é uma imersão nas próprias experiências que ele chama de orgânicas (este termo será esclarecido mais à frente), e ali o humano poderá realizar uma filtragem dos ditames que reconhece como seus e outros que não o são. E Rogers não esconde que todos aqueles que mergulham no processo terapêutico (espaço ímpar no qual o humano pode dar ouvidos à sua própria história em seus afeto/pensamento), em algum momento perceberão que

essa exploração se torna até mais perturbadora que veem envolvidos em remover as falsas faces que não sabiam ser falsas faces. Começam a ingressar na tarefa assustadora de explorar os sentimentos turbulentos e algumas vezes violentos dentro de si. Remover uma máscara que se acreditava constituir parte de seu verdadeiro eu pode ser uma experiência profundamente perturbadora, porém quando há liberdade para pensar, sentir e ser, o indivíduo se volta para tal meta. (ROGERS, 2009, p. 124-125)

E num texto em que explora a formação de valores que influenciam profundamente pensar/sentir/agir humanos, Rogers (ROGERS & STEVENS, 1991) é bem taxativo em nos mostrar

este retrato do indivíduo, cujos valores são quase sempre introjetados e mantidos

como conceitos fixos, raramente examinados ou postos à prova, é o retrato de quase todos nós. Ao aceitarmos as concepções dos outros como se fossem nossas, perdemos o contato com a sabedoria potencial de nosso funcionamento e perdemos a confiança em nós mesmos. Como estes conceitos de valor estão frequentemente em aguda contradição com o que ocorre em nossa experiência, divorciamo-nos fundamentalmente de nós mesmos e isto explica grande parte da tensão e da insegurança contemporâneas. Esta discrepância fundamental entre os conceitos do indivíduo e o que está realmente sentindo, entre a estrutura intelectual de seus valores e o processo avaliador que continua irreconhecido em seu íntimo – isto faz parte do alheamento fundamental que o homem sente diante de si mesmo. (p. 21-22)

Por estas palavras (e aqui é perceptível os objetivos mais nítidos da psicologia rogeriana), vemos Rogers apontar que, num ambiente em que aquele “alheamento fundamental” (que é sinônimo de isolamento) possa se transmutar em solidão como recolher-se consigo mesmo, o humano tenderá a ir numa direção criativa de valores hauridos a partir de suas próprias experiências e com os entrecruzamentos com o mundo. Sem se refugiar numa “ciência da alma” meramente descritiva, nem ratificar a cultura como a fonte mais confiável de possíveis e autênticas valorações, Rogers opta por deixar falar o humano em sua existência concretamente vivida e a partir dela poder efetuar escolhas amparadas por valores condizentes àquelas experiências.

Reiterando o que foi exposto mais atrás acerca da viabilidade deste diálogo, a intenção é trazer Nietzsche para a psicologia, onde Rogers já se encontra. Bem entendido, não para dentro da ACP, mas para a psicologia que se debruça sobre as formações subjetivas constituídas por valorações nem sempre tão próximas às experiências humanas²⁵. E mais! Como não notar o papel da solidão no tornar-se si mesmo nestes autores a partir de um aforismo nietzscheano que, a meu ver, reverbera também na psicologia centrada na pessoa no tocante a um ambiente privilegiado para se demorar consigo? Escreve Nietzsche em *Aurora*:

A: Mas por que essa solidão? – B: Não estou aborrecido com ninguém. Mas sozinho pareço ver os amigos de modo mais nítido e belo do que quando estou com eles; e quando amei e senti mais a música, vivia longe dela. Parece que necessito de perspectivas distantes para pensar bem as coisas. (A, 485)

²⁵ Por esta escolha de perspectivas aqui adotadas, este estudo distancia-se das pesquisas e investigações a que a filosofia de Nietzsche é submetida comumente tanto no exterior como no Brasil pelo GEN (Grupo de Estudos Nietzsche) onde o *corpus* nietzscheano é sistematicamente escrutinado e comentado em várias direções, tais como a crítica à metafísica, o experimentalismo, questionamentos ligados ao fazer político, o problema do conhecimento e da linguagem, o combate ao pensamento religioso (em especial, ao cristianismo), estudos acerca da cultura, etc. Em tais análises, exige-se um grau de aprofundamento e familiaridade com a obra de Nietzsche que não se será encontrada nas páginas que se seguem. Isso não quer dizer, contudo, que este estudo transite pela superficialidade, apenas que o direcionamento eleito se dá por releituras e conversações de alguns temas existentes no pensador alemão e como estes podem entabular diálogos, trocas dentro da psicologia e, em específico, com a psicologia rogeriana, procurando erigir aquela sabedoria em torno de uma prática para se pensar a solidão e sua repercussão no tornar-se si mesmo.

Se no cerne de sua filosofia o que Nietzsche propôs foi uma nova visada ou um ajuste nesse olhar para o mundo terreno, é porque crê encontrar nessa ancoragem na efetividade o húmus para cultivar e criar novos valores. A partir de uma radical recusa e abolição de perspectivas de origem platônica e cristã, uma vez que estas empenharam-se num desprezo profundo ao mundo sensível, o pensador alemão mostra ser mais rico abrir mão das transcendências, restando ao humano ter de se reinventar, se remoldar, se recriar, tornar-se si mesmo, afirmando incondicionalmente seu existir.

Rogers, preocupado mais que estava com a construção de relações interpessoais que buscassem o crescimento do humano sob muitas formas, não foi, entretanto, alguém que examinou as nuances culturais que se encontram como pano de fundo daquelas relações. Reconhece que a busca de realizar-se como pessoa passa necessariamente pelas trocas significativas com o mundo humano²⁶, mas não as descreveu em detalhe como as compreendia, embora soubesse, como visto acima, que os artigos culturais em geral tendem a despersonalizar o humano, incitando-o a distanciar-se de si.

Nietzsche, por seu turno, ensina a “ler” a cultura no que ela pode empobrecer, decair, minguar, degradar; ou vivificar, diversificar, multidimensionar a vida humana. Em vez de dimensões extraterrenas que serviriam de referências avaliativas, agora a vida é o valor maior: trata-se de assumir de onde se parte (proveniências históricas, mundanas, em seus valores tradicionalistas, conservadores), realizar a crítica dessas proveniências, tomar nas mãos o esvaziamento desses valores agora caducando, “colocar as cartas na mesa” e engendrar a escolha, por vezes muito difícil de sustentar, por criar e viver novos valores. É sobre esta base que se pode afirmar o viver. E ainda sobre essa afirmação, de um modo admiravelmente conciso, Mosé (2018) escreve que

o projeto filosófico de Nietzsche é, portanto, uma crítica da civilização em nome da afirmação da vida. A vida em si mesma é o valor que deve ser afirmado, o desafio do instante; todo o resto é narrativa, interpretação, e deve ser tido como tal. Podemos aprender sobre a vida se nos dedicarmos a lê-la. *Mas quanto de verdade ousa um espírito? Quanto de verdade suporta?* (p. 55)

Em conformidade com o que até se explicitou, é certo que a questão da solidão e do tornar-se si mesmo possuem uma relação de mão dupla, uma retroalimentação que nestes autores dificilmente se poderia ignorar. E o estabelecido e amplo campo da psicologia em Nietzsche e Rogers, mostra-se como um *locus* no qual estas experiências serão colocadas em

²⁶ Cf., as reflexões mais ou menos ligadas a questões sociológicas e educacionais empreendidas por Rogers no seu livro *Sobre o Poder Pessoal*.

efetiva interrelações.

Em se tratando da solidão o acento recai na possibilidade aberta por ela do humano poder voltar-se a si mesmo como questão, incógnita, clandestino. Isto é, num duro reconhecimento, como se ele mesmo fosse uma alteridade de si, colocando-o na pista de um tornar-se si mesmo. Nesta via interpretativa, Nietzsche importa como alguém que tenta resgatar uma certa autenticidade do existir para além (ou apesar) dos padrões impostos ou introjetados pela vida gregária ao solitário, pois sua filosofia crítica se teceu na solidão como ambiência para se pensar a cultura, seus valores e como sair deste panorama decadente para um mundo em transvaloração. Pois como

condição para o seu pensar, a solidão torna possível a Nietzsche distinguir-se dos homens do presente, diferenciar-se da maneira que têm de avaliar. Assim é que ele se propõe a criticar a metafísica, a combater a religião cristã, a atacar a moral do ressentimento. Espera subverter termos comumente empregados; conta desestabilizar modos habituais de raciocinar; pretende pôr em xeque de forma contundente valores estabelecidos. (MARTON, 2000, p. 80-81)

Neste imenso panorama, a aceitação da vida como devir, a iconoclastia e a crítica necessária aos valores que nos foram legados pela filosofia nietzscheana, para que o humano pudesse ter a chance de transvalorar a si mesmo, apontam para campos comuns de contato com a psicologia. Rogers e a ACP, a seu modo, buscam essa “autenticidade” e fluidez existencial que semelha, ainda que distante, às elucubrações nietzscheanas na qual a ideia do tornar-se (como a própria expressão denuncia), na psicologia rogeriana, é fundamental para a própria noção de “pessoa autêntica” ou “pessoa plena”, uma de suas teses fundamentais. Assim, a solidão para tornar-se si mesmo atraem para si outras noções trabalhadas pelos autores, encontrando correspondências de interesse entre elas, fornecendo maior nitidez ao estar-só como cultivo singular. Isto posto, eis como este estudo se dividirá.

O primeiro momento, dedicado a Nietzsche, tentei dar conta de compreender os sentidos da experiência da solidão na trajetória do filósofo alemão, em especial como ela se mostra na categoria do espírito livre. Esta figura conceitual nietzscheana é o protótipo do humano que alcançou certa liberdade, subjetivamente falando, em seus modos de viver, contrapondo-se aos poderosos mecanismos culturais de assenhramento e gregarismo que tendem a roubar-lhe a possibilidade da criação de sua singularidade. Logo, pensar a solidão como abertura ao tornar-se si mesmo, passa necessariamente em Nietzsche por uma crítica da cultura e seus valores de rebanho. Para tanto, percebi três momentos emblemáticos de como a solidão vai tomando corpo naquele espírito desejoso de ser livre: (1) uma crítica da cultura

que aliena o humano de si mesmo, examinado na *Terceira Consideração Extemporânea* (*Schopenhauer como educador*), onde a solidão e o espírito livre como conceitos são apenas sugeridos; (2) a trajetória de uma tentativa de superação destas injunções culturais objetivando a saída de um viver “cativo” para um modo “liberto” pela via da solidão no *Humano, demasiado Humano*; e, por fim, (3) como esse liberto se alçaria como um princípio na direção do Além-do-Homem, este controvertido conceito descrito em *Assim Falou Zaratustra*. Como se tratam de obras extensas que trazem uma variedade de temas, me centrarei unicamente nos acordes dados por Nietzsche à solidão e a ambiência dada por ela ao tornar-se si mesmo²⁷.

O segundo capítulo, dedicado a Rogers, início com (1) uma breve exposição do movimento humanista em psicologia, ocorrido em solo norte americano, apenas para situar o pensamento de Rogers nesta corrente cultural-científica e em que tal implicação neste movimento foi importante na construção de seu pensamento. Em seguida (2), faço uma apresentação um pouco mais detida do pensamento rogeriano, explanando algumas de suas teses que deram origem ao que se chama “ACP”. Quais sejam: as concepções de *Tendência à Realização* e *Organismo* que sustentam o conceito de humano defendido por esta abordagem, a saber: a significação que Rogers confere à expressão “tornar-se pessoa”. Uma vez assentado nestas premissas, (3) adentro na questão da solidão como uma possível “condição facilitadora” para tornar-se si mesmo, tendo como base reflexiva um texto de Rogers bastante pontual: *Ellen West – e solidão*”.

No terceiro e último momento (que chamo de *As transformações da solidão: tornar-se si mesmo e tornar-se pessoa*), o que se segue é a conjugação das implicações nietzscheanas da experiência da solidão com as interpretações rogerianas acerca dessa mesma experiência se vista, em primeira mão, no contato psicoterapêutico, quando o paciente está em busca de si. Serão (1) aproximadas a compreensão nietzscheana e rogeriana acerca do corpo e do organismo, respectivamente; (2) as eventuais familiaridades e distâncias entre a solidão como partilha, a partir de Nietzsche, e a relação terapêutica como encontro de diferenças, a

²⁷ Estas obras específicas foram escolhidas dentre outras do filósofo por exporem mais claramente a temática da solidão e sua conjugação com o tornar-se si mesmo. É claro, outros livros figurarão durante o percurso deste estudo no papel de suporte aos argumentos. Outro ponto digno de nota é que os escritos aqui escolhidos possuem a característica de corresponderem à periodização bastante aceita da obra de Nietzsche. Ou seja, a *Terceira Consideração Extemporânea* se encontra no primeiro momento do percurso nietzscheano (o jovem Nietzsche), em que ele ainda se encontrava profundamente influenciado pela filosofia de Schopenhauer e pelas concepções de arte do compositor Richard Wagner. *Humano, demasiado humano*, muda o tom radicalmente, acentuando uma forte inclinação a um pensar mais “científico”, inspirado pelo Iluminismo, como aparato necessário a uma crítica à metafísica e ao idealismo. Costuma-se dizer que neste momento Nietzsche é mais positivista ou cético. Por fim, o *Zaratustra* dá início à trajetória mais amadurecida do pensador alemão na qual seu projeto maior é uma crítica cada vez mais radical à moralidade ocidental com a intenção de promover uma transvalorização de todos os valores, tendo como balizadores centrais nesta empreitada as concepções de vontade de potência e o Eterno Retorno.

partir de Rogers; e (3), explano sobre as similaridades e dessemelhanças entre as ideias do tornar-se si mesmo (em Nietzsche) e o tornar-se pessoa (ou da “pessoa plena”), explorando a solidão como condição incontornável para um efetivo tornar-se si mesmo e propiciadora deste autocultivo.

Por fim, e mais uma vez justificando a viabilidade desta pesquisa, quero dizer ainda uma palavra sobre o tratamento dado à heterogeneidade de autores que não impedem aproximações.

Amparo-me aqui num raciocínio de ordem metodológica empreendido por Barros (2018) que é a *fobia da incompatibilidade*. Com ela o autor se refere “tanto à irreduzível rejeição de misturar certos autores, tidos como incompatíveis, como à recusa ferrenha de combinar certos conceitos ou mesmo elementos oriundos de sistemas teóricos distintos” (p. 19-20). No entender do autor, essa “crença” não se sustentaria, haja vista que “não existe essa pretensa situação de incompatibilidade para *todas* as situações” (p. 20). O ponto nodal que Barros (2018) deseja salientar (e que a meu ver é fundamental para a consecução deste estudo) é que “o que torna compatível certa conexão de autores [...] é o seu objeto de estudo específico, é o uso que você fará de cada um desses autores diante desses objetos, é o que você tomará de cada um deles” (p. 20). Apropriando-se, a partir de objetos bem pensados e escolhidos, estes autores chegam a ser incompatíveis.

Mais uma vez: não se quer aqui plasmar toda a amplitude das contribuições nietzscheanas e rogerianas. O objeto maior, ponto de encontro entre Nietzsche e Rogers, é a solidão, o tornar-se si mesmo, bem como as experiências que a elas se constelam, e que surgem em ambos os autores com instigante semelhança. E ainda com Barros (2018), “este objeto solicita esta combinação, ou a rejeita? Oferece-me uma escolha? Questões como estas devem ser feitas diante de um quadro teórico. Combinar ‘visões de mundo’ (i.e., ‘teorias’) pode perfeitamente abrir espaços para novas visões de mundo. Ou não” (p. 20-21). Como aqui não se pretende combinar “visões de mundo”, porém, um tracejar de interlocuções, interpretações, iluminações entre Nietzsche e Rogers, realçar-se-á o terreno constituidor do tornar-se na sua atmosfera própria da solidão.

Nessas paragens dialogais, deve se precaver contra tentativas semelhantes ao já mencionado artigo de Advíncula (1991). Ainda que o tratamento dado às temáticas neste escrito (Tendência à Realização e Vontade de Potência) mereça uma revisão cuidadosa, posto que estes conceitos se encontrem muito distantes de seus solos de origem, pelo menos acena que incursões exploratórias entre o pensador alemão e a ACP, quase inexistentes nas pesquisas brasileiras (o que mais uma vez, repito, justifica a tentativa de aproximá-los) são, no mínimo,

de despertar interesse. De antemão o que é preciso é o cuidado e a honestidade conceitual dos termos e teorias que se quer contactar e dialogar, evitando “colchas de retalhos” que em nada contribuem para a compreensão das dinâmicas das experiências humanas, dando margem para tratar este humano de modo “objetificante”, alvo de intervenções meramente técnicas.

Dito isso, reafirmo que aquela ideia de implicação exposta no início desta Introdução é válida para se encarar, não só as problemáticas aqui abordadas entre Nietzsche e Rogers, mas para futuras interpretações entre estes pensadores da liberdade do tornar-se si mesmo, ainda que transitem em outros campos ainda não pensados. Entretanto, o que está em questão aqui neste momento é o contato do humano consigo mesmo em sua experiência de solidão para, quem sabe, não mais deixar-se submeter ao cativeiro de valores por ele introjetados. Adentrar-se na experiência cultivadora da solidão para um tornar-se si mesmo. É onde Nietzsche e Rogers se encontram. Ou ainda, onde se separam sem se perderem.

2 NIETZSCHE: SOLIDÃO e TORNAR-SE SI MESMO

Num dos *porquês* que figuram no *Ecce Homo*, aquele em que Nietzsche põe-se a discorrer por que escreve livros que tão bons, diz-nos o filósofo que “não se tem ouvido para aquilo a que não tem acesso a partir da experiência” (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 1). Bem entendido: ninguém poderia se autorizar a falar daquilo que não tenha sido surgido de uma autêntica experiência, sob pena de nada conseguir dizer ou dizer algo que pudesse comportar alguma compreensibilidade.

A passagem acima citada é bem conhecida. Ali, Nietzsche ressalta a importância ímpar do crivo das experiências, seja porque elas o tenham transpassado, ou por ter sido conduzido a mascaramentos ou eufemismos destas para que a palavra oportuna pudesse capturá-las a fim de poder compartilhar algumas delas – banhadas em sangue (ZAI, *Do ler e do escrever*) – com quem pudesse compreendê-las. Justifica-se dizer que o pensamento nietzscheano é, de certo modo, *afetivo*, pois “a vivência singular se acha estreitamente vinculada à reflexão filosófica” (BARROS, 2000, p. 90); e essa vivência é irrequieta demais para se deixar cercar por um pensar sistemático e um discurso regido pela lógica da demonstração.

Logo, é justo que Nietzsche tenha se questionado sobre os modos, as formas mais interessantes e comunicativas, que pudesse sustentar e dar voz à sua vivência singular. Argumentar, para o pensador alemão, não é sinônimo de devaneio ou associação livre e caótica; contudo, uma reverberação daquilo que suscitou uma “impressão” na existência concreta, ressoando enquanto pulsões e experiência que aguardavam a palavra que lhes desse suporte e aproximação de sentido, mostrando-se, inclusive, com algum transbordamento em meio às malhas da linguagem. Significativo e forte nos darmos conta de que “permeáveis ao trabalho instintivo, as palavras aguardam, por assim dizer, que o filósofo faça soar através de sua reflexão as ‘linhas melódicas’, ou, melhor dizendo, os frutos de sua própria reflexão” (BARROS, 2000, p. 97)¹.

E uma vez que Nietzsche está a dizer as razões de seus livros serem tão bons, é

¹ Esse “melodiar” aparenta-se a um transcurso ora lento, ora rápido; leve ou sufocante, em que as palavras, com suas performances e inacabamentos de sentidos, vão delineando uma reflexão que pode vir a ser filosófica. E já que não parece nem um pouco possível expressar experiências desprovidas de afetos e que “o pensamento vem acompanhado de uma legião de querereres” (BARROS, 2000, p. 100), mais interessante seria *pôr-se à espera* desse fluxo que ainda não alcançou a consciência e a palavra. Mudez prenhe a perceber que há algo crescendo. Sem destoar do exposto, faço coro com Nobre (2006) ao lembrar que “os pensamentos, expressos em imagens, afirmações e análises tão singulares, são a porta da frente pela qual se adentra a espiritualidade de Nietzsche” (p. 186).

porque suas experiências tomam a palavra para o que ele, antes de ser um autor, é apenas portador desses fluxos e refluxos de vivências. Afinal, tornado a si mesmo portador, recolhe em seus escritos aquilo que afeta a qualquer um com espírito e ouvido disposto. E quando tal encontro acontece, com um desses “seres portadores”, nas palavras de Antônio Candido, com os quais temos a sorte de comungar,

sentimos que eles iluminam bruscamente os cantos escuros do entendimento e, unificando os sentimentos desaparelhados, revelam possibilidades de uma existência mais real. Os valores que trazem, eminentemente radioativos, nos traspassam deixam translúcidos e não raro prontos para os raros heroísmos do ato e do pensamento. (MELLO e SOUZA, 1983, p. 415)

Propondo a nós uma “certa dureza e a abdicação da auto complacência” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 411), a filosofia nietzscheana nos incitaria à escolha de tomar no corpo uma vivificação a muito abafada, afastando-nos “por um momento da mediania”, impondo “uma necessidade quase desesperada de vida autêntica” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 416).

Vida autêntica... Esta expressão gera um apelo em nós que sentimos como algo a nos “faltar”. Parece haver uma espécie de reconhecimento tácito a nos condoer por uma vida que percebemos não viver. Alheamento é o nome que se descortina para uma experiência de nunca se está em casa e ainda por cima, sofreremos com isso. Clandestino de si, o humano persegue a si, ao mesmo tempo em que tenta obstinadamente mitigar seu mal-estar com os afazeres da cotidianidade. Sob tais “permanências” e atividades cíclicas, nestas pensa poder reconhecer-se em algum momento e/ou nos contatos mais ou menos íntimos com seus semelhantes.

Todavia, vige para o humano, como num filme mudo, toda uma gama de possibilidades de ser/existir que lhe escapa por escolher fugir da solidão: seus impulsos pulsam; porém, não os escuta em seus quereres. Ao humano caberia certo recolhimento na espacialidade da solidão. Se digo “espacialidade” é porque, em Nietzsche, a solidão redimensiona-se em espaço amplo a incubar instintos os quais poderiam encontrar “expressão”. A solidão seria esse comportar-se em retrair-se a tudo que não guie para si mesmo enquanto singularidade. A aposta da experiência mesma da solidão, e que a filosofia de Nietzsche tracejou em vários momentos, é que esse apelo a algo que faltaria não fica a lamentar por uma essência que de fato não existe. De um alhear-se lamurioso o humano se alçaria a andarilho, condição ímpar para um espírito que deseja ser livre. De todo modo, nunca se está “em casa”.

O que segue é uma tentativa de compreensão da experiência da solidão na

trajetória nietzscheana se aquela for pensada não como simples conceito ou algo meio nebuloso, se não na forma e na figura do espírito livre em seu tornar-se si mesmo. Percebi três momentos de como a solidão vai se encorpando no humano, transladando-o ao desejo de mais liberdade. O andarilhar para tornar-se si mesmo, gerido pelo modo de ser/existir solitário, tomou diversas formas no experienciar/pensar de Nietzsche. Descrevo tais momentos tentando-os acompanhar nesse mesmo trilho experiencial/filosófico.

2.1 Extemporaneidade, liberdade e solidão

Nietzsche, antes de poder se acercar de si mesmo, fazer-se ouvinte e agente de sua *Grande Razão*², em algum ponto de sua então “inautêntica” existência surgiu, como um vagido vago, um apelo que foi crescendo. Parece-me, este frêmito teve sua entrada mais clara quando o filósofo alemão ainda era professor na Basileia, preocupado com a formação, a educação e, ampliando suas perspectivas, com a cultura alemã em geral a qual formava o humano de sua época de maneiras, a seu ver, pouco atrativas. E foi durante um certo período dos anos 1870, sentindo-se no dever de expor suas inquietações e perspectivas acerca da cultura em geral, que o pensador alemão escreve suas *Extemporâneas*³.

² De acordo com o pensamento nietzscheano, é um contrassenso falar de um “eu” privado, psicológico, aparentemente uno, ou mesmo como “coisa pensante” sinônima de “alma”, detentora de algo a que se chamaria “razão”, além de separado e diferente do *corpo*. Crítico feroz de um modo de pensar dualista instituído na tradição filosófica a cindir o humano em “naturezas distintas”, Nietzsche tenta recuperar a dimensão somática humana abrangendo nela a própria razão. Nesta perspectiva e confundindo-se com a própria noção de corpo, o “eu” na verdade “não passa de pluralidade de afetos, multiplicidade de impulsos” (MARTON, 2009, p. 63). E se ainda for preciso falar de um “eu”, que seja compreendido, não como uma personagem, porém, “como palco; em vez de sujeito, aparece enquanto *topos*” (MARTON, 2009, p. 70). Para Nietzsche, em vez de “eu”, melhor seria nomear de *si-mesmo* (*Selbst*), agora compreendido como sinônimo de corpo, e colocado na posição de *Grande Razão* em que os sentidos e o próprio intelecto (chamado de pequena razão) se subordinam. O *Selbst* é uma consequência da crítica nietzschiana a uma dada concepção de sujeito, onde o conceito tradicional de subjetividade privada surge como pré-condição de compreensibilidade do eu “múltiplo” enquanto corpo.

³ O conjunto de 4 ensaios publicados por Nietzsche entre os anos 1873 e 1876, poderia suscitar a interpretação de que elas atestariam um afastamento do filósofo dos acontecimentos de seu tempo. Na verdade, “não é uma espécie de negação alienada de sua época, mas afastamento reflexivo que objetiva realizar um ataque “crítico” direcionado a ela” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 42). Virulentas e polêmicas, elas mostram claramente que a atitude de Nietzsche era de um “combate contra a mediocridade cultural de seu momento histórico” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 43). A figura do gênio remete ao propósito reformador da cultura, campeado pelo filósofo desde o *Nascimento da Tragédia*, o qual traz em seu bojo “uma fundamentação do conceito de cultura na imagem trágica do mundo” (FINK, 1982, p. 42). Esta, por seu turno, mostrando seus traços originalmente helênicos como fundamento estilístico (artístico e criador), critério supremo de avaliação da cultura. Fink (1982) sustenta que as *Extemporâneas* possuem essa linha mestra, a saber, a metafísica de artista, ainda que de modo tácito. Drews (2018), por seu turno, afirma que aquelas tinham uma meta muito clara, tendo como “horizonte histórico e conceitual” o percurso realizado no *Nascimento da Tragédia*, restaurar um outro conceito de cultura, partindo de uma incisiva crítica da modernidade vigente naquele momento. E, sendo bem sintético, Weber (2009) coloca que “submeter a uma crítica radical os objetos de orgulho e auto satisfação, do amor próprio da cultura alemã: esse era o objetivo das *Extemporâneas*” (p. 255). Por fim, mas não menos digno de nota, Nietzsche *não* reeditou estes opúsculos em 1886, tal como fez com os dois volumes de *Humano, Aurora e A Gaia Ciência*. Portanto, não existem prefácios “retrodatados” (HHIII, *Prólogo*, 1) para os mesmos. Avaliações em retrospectiva o filósofo só dedicou as breves, mas instigantes, páginas no *Ecce Homo*, as quais servirão, em certa medida, de fio condutor.

Detendo-me especificamente nas teses expostas por Nietzsche na 3ª *Consideração Extemporânea* (*Schopenhauer como educador*), esta se impõe bastante promissora para dizer da longa e penosa experiência de uma educação a apontar para uma cultura fortalecida, na qual se formasse uma unidade estilística, tendo condições de cultivar a emergência e vida de um espírito que fosse livre⁴, trazendo consigo sua solidão, ainda que a concepção de “espírito livre” não se encontre neste escrito na forma de um conceito bem delimitado como o será em *Humano, demasiado Humano*, mas apontando para o caráter fluido da ‘transmutação’, da incessante ‘autossuperação do homem’⁵. Apanágio deste tipo elevado, a solidão, por outro lado, nesta *Extemporânea*, é cruamente descrita como consequência deste fortalecer-se e singularizar-se.

Contudo, em seu olhar retrospectivo no *Ecce Homo*, Nietzsche, ao considerar novamente suas *Extemporâneas*, reafirma o tom fortemente crítico das mesmas; elas são “guerreiras”, diz ele, pois “esta série de brochuras sobre diversos temas, a serem publicadas com o mesmo título geral, teriam de trazer todas elas a marca do desafio” (MARTON, 2001, p. 27)⁶. Tal contexto sócio-histórico deixava um profundo mal-estar no filósofo. E, por conta destas reflexões, tentou elevar-se para além deste tempo meditando acerca de possibilidades outras em um porvir. Foram “extemporâneas” por conta desta atmosfera: tiveram de colocar-

A primeira extemporânea, *David Strauss, o devoto e o escritor* (1873), se detém a atacar a figura do *filisteu da cultura* que seria o humano superficialmente erudito e cumpridor de deveres burocráticos, além de conformado com a situação social de seu tempo. A segunda, *Da utilidade de e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche ataca o historicismo reinante nos estudos históricos de seu tempo. A terceira, *Schopenhauer como educador* (1874), toma de empréstimo a figura de Schopenhauer como modelo para criticar o conteúdo educacional em geral formador de humanos medíocres e subservientes ao Estado. A última, *Richard Wagner em Bayreuth* (1876), tanto é uma homenagem ao compositor como crítica à cultura alemã em geral.

⁴ Pelo menos, em linhas gerais, era essa a pretensão nietzscheana: a crítica ao funcionamento do Estado e da Educação os quais não se dispunham nem objetivavam criar condições para a emergência de *gênios* que cultivassem a si mesmos para a futura missão de guiar a humanidade. O gênio, esse humano de exceção, prefigura a imagem do espírito livre que Nietzsche trará à tona em *Humano, demasiado Humano*.

⁵ Cf. DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 394-396.

⁶ Esse “desafio” advém de um inconformismo, de um mal estar por parte do filósofo alemão para o modo como a cultura em geral estava configurada, e para a cultura alemã em específico como sintoma daquela. Se aceitarmos as palavras de Astor (2013, p. 117), as *Extemporâneas* “examinam o estado de uma pseudocultura moderna de todo condenada a ser mentirosa e clamam enfaticamente por uma cultura que seria de novo *veraz*”. Logo, o olhar que Nietzsche lança (em 1888 escrevendo o *Ecce Homo*) em direção aos seus ensaios de juventude, tem o propósito (como de resto todo o *Ecce Homo* tem também esse objetivo quando o pensador alemão comenta suas outras obras) de relacioná-las, longinquamente, com o projeto da “transvaloração dos valores”, fazendo intervir noções e posições que não existiam à época em que estas foram escritas. Em que pese esse esforço por parte de Nietzsche de apontar um “fio condutor” ao longo de toda sua trajetória como filósofo crítico da moderna cultura em que estava inserido, neste estudo o recurso ao *Ecce Homo* tem por objetivo a contextualização de certos temas mais afins à questão da solidão e do espírito livre. Não se trata aqui de cotejar se há essa continuidade que Nietzsche declara entre seu projeto da maturidade e os escritos de juventude (posto que a sua própria leitura, muitas vezes, toma isso por certo, quando lê as *Extemporâneas* já a partir de algumas visadas e concepções retiradas da maturidade), se não de tomar as páginas de *Ecce Homo* como “instigadoras” ou como “provocativas” a *experimentações* entre o que Nietzsche escreveu na maturidade acerca das obras aqui em foco neste estudo (e mais ainda acerca da solidão, quer seja ela apontada nominalmente ou não), o que elas efetivamente mostram acerca dessa solidão e de seu portador, o espírito livre em seus caminhos de tornar-se si mesmo.

se não só acima, mas à distância deste tempo. (MARTON, 2001)

Nietzsche não reconhecia mais nada à sua volta que se referisse a um autêntico cultivo e amor de si, seja ao nível de um “indivíduo”, seja ao nível de um “povo”. No fundo, o filósofo preocupava-se com o que pode ser ainda a cultura, tanto no sentido daquilo que é próprio a um povo, com sua história e tradições, como no sentido de formação/educação. Ou a falta destas. Ou seu desvirtuamento por uma cultura superficial e não formadora de humanos fortes⁷. O filósofo alemão pensa a “cultura” como *cultivo* “até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas históricos-universais [...]” (EH, *As Extemporâneas*, 3). Não surpreende que todo este cuidado e esperança no aprimoramento de um humano destinado a grandezas, não surja como extemporâneo; ou seja, alguém contra seu tempo, livre e percebendo-se, fruto dessa escolha, solitário.

Neste contexto, é justo pensarmos que os valores que norteiam o autêntico filósofo e o gênio foram constituídos pela experiência demorada consigo, potencializando sua força como um cultivo de si, respirando o ar frio dos cumes da solidão, ainda que em meio aos outros humanos comuns sem com eles ter comércio íntimo⁸. Um humano tão livre e tão só: este modelo traz consigo marcas próprias dessa forma de viver, talvez até conseguindo mostrar o sentido e também o não-sentido do existir.

Atentando para o escrito nietzscheano em específico e em que pese o subtítulo, a *3ª Extemporânea*, não trata propriamente de Schopenhauer. Explico: embora Nietzsche toque em alguns pontos das ideias de schopenhaurianas quando, por exemplo, fala da possibilidade da Vontade ver-se a si mesma no engendramento de humanos excepcionais (como o gênio filosófico ou artístico, tocando na tese da objetivação da Vontade), o filósofo não se aventura em discussões aprofundadas das linhas mestras do sistema de Schopenhauer como seria a tarefa de uma revisão ou exame crítico amplo de arcabouço conceitual, tal como faria um

⁷ Fink (1982) afirma que esta crítica encobre algo mais fundo que é uma querela com a metafísica ocidental e que foi esquecida pelos comentadores por conta dos percursos biográficos de Nietzsche, pelo virtuosismo estilístico de seus escritos, os quais, para dar conta de suas teses, usou amplamente de figurações, de imagens, de “personagens”. Nietzsche tanto se revelava quanto se ocultava na sua escrita, pelo gosto com tais imagens, ou como sugere Fink, pelo seu gosto no uso de “máscaras”. De acordo com este filósofo, tudo seria superfície, cortina de fumaça a esconder a filosofia mesma de Nietzsche. Sobre este ponto, me coloco em oposição a Fink, pois nas *Extemporâneas*, mesmo tendo sido talhadas sob a égide do 1º período de trajetória nietzscheana (influência direta das ideias de arte e de gênio advindas de Schopenhauer e Wagner), a crítica da cultura moderna (tendo como modelo mais próximo e familiar, a cultura alemã) é o objetivo maior destes escritos. Talvez haja uma metafísica correndo como um rio subterrâneo, pulsando caudalosamente em esperanças futuras por outra forma cultural de viver (extemporaneidade?), mas não uma análise crítica à metafísica ela mesma.

⁸ A imagem do gênio é persistente na *3ª Extemporânea*. O gênio, se pensado pelo viés metafísico de sua descrição e função, ainda vige no discurso de Nietzsche, porém possível num nível humano concreto e contingente. Porém, a “cultura” que Nietzsche almeja é, como tal, possível, mas inexistente. Encontrar-se-ia no porvir. Caberiam a humanos da ordem do gênio o compromisso com a emergência dessa cultura que nada quer ter com a cultura vigente.

comentador, para só depois dizer a que veio. “Comentário” é algo que Nietzsche não teve pretensões de fazer neste ensaio.

Nesta *Extemporânea* Nietzsche fala da existência que segue vivendo, na maioria das vezes para muitos humanos, na mais absoluta e empobrecida clandestinidade, seja por “preguiça” ou pelas pressões sociais de adequação ao compasso morno, obediente e comportado do rebanho. O fluir do texto nietzscheano é um apelo desesperado por um si mesmo não liberto ou sequer procurado, pois “como pode ser desesperada e desprovida de sentido a vida sem esta libertação! Não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado de seu próprio gênio e que se extravai agora a torto e a direito, em todas as direções” (Co.Ext. III, I).

Weber (2009) reitera esse raciocínio, pois, a busca de si mesmo geraria enormes inconvenientes dos quais a maioria se esquivaria. Mais fácil conformar-se do que singularizar-se. Escreve o autor:

Afinal, além da disposição natural para colocar-se ao abrigo das exigências que um empenho consigo próprio criaria, o homem, por vaidade ou por simples necessidade de sobrevivência, dificilmente pode prescindir do convívio com o outro. É por essa razão que tememos o vizinho, como sugerido por Nietzsche no início do texto sobre Schopenhauer. Indispor-se com o próximo, com a comunidade, poderia implicar na sua ruína social. Assim, tanto a força da coerção social sobre o indivíduo quanto a sua covardia, associados à sua preguiça, são fortes condicionantes, criadores de inautenticidade, também chamada por Nietzsche de falta de estilo. (p. 259)

Sozinho e extemporâneo, esse espírito percebe a si mesmo como possibilidade (condição fulcral da liberdade⁹) e não como fatalidade, pois “há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não pergunes nada, deves seguir este caminho” (Co.Ext. III, I).

Todavia, embora a vigência da solidão (pois certamente trata-se de um caminho solitário), esse esforço formativo nem chega perto de uma existência feita na ermitância: é preciso modelos nos quais se espelhar ou pelo menos aproximar a visão e o espírito. E não se

⁹ Nietzsche não se detém, neste ensaio, a definir o que entende por *liberdade*. Na seção VIII ela é tratada como condição para a emergência do gênio: a retirada dos impedimentos para que o cultivo do gênio se dê a contento; abertura de ares para que ele possa vicejar. Em parte esta noção de liberdade é um prenúncio de outra, bem mais tardia (Cf., CI, *Incursões de um extemporâneo*, 38, 39 e 41), e possuindo como pano de fundo uma crítica contundente ao ideário *liberal* de sua época, que a concebe como luta entre os instintos em que uns predominam sobre outros, não aplainando suas diferenças e nem entre os próprios humanos, fugindo de qualquer ideia que cheire a homeostase. A *diferença* e a *distância* são valorizadas enquanto tais, e não a “igualdade”. Para Nietzsche o “homem livre é guerreiro”, pois na lida com as resistências a serem vencidas, se fortalece e se eleva. Assim, liberdade é algo conquistado com muito esforço, e não uma espécie de “coisa” que nos é dada e garantida pelas instituições jurídicas liberais e democráticas. Liberdade entendida como “deixar solto” irresponsavelmente e sem cuidado, para o filósofo alemão, é uma degeneração dos instintos que as “ideias modernas” inculcaram no humano. Como na 3ª *Extemporânea*, Nietzsche investe o tempo inteiro contra a “modernização” da cultura e educação, é justo pensarmos que ele tinha em mente uma ideia de liberdade que ia na contramão dessa “modernidade”.

consegue isso isolado de tudo e todos. Nietzsche afirma não conhecer coisa melhor “do que *lembrar* dos nossos mestres e educadores” (Co.Ext. III, I. O itálico é meu): desponta a lembrança, a reminiscência como ponto de apoio para saltar no mais “infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que temos como sendo teu eu” (Co.Ext. III, I). Modelo conjurado saltando desesperadamente a voos mais altos. Como não seria um voo solitário?

Em verdade, Nietzsche conduz-se nas searas schopenhaurianas tal como ele o fizera poucos anos antes com alguns filósofos Pré-Socráticos¹⁰. Se, de acordo com o filósofo de Sils-Maria, para poder se educar, importa mais encontrar “um verdadeiro filósofo, capaz de elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e, portanto, intempestivo” (Co.Ext. III, II), ele julga escutar o espírito liberto de Schopenhauer, assimilando, se possível, elementos de caráter os quais julga imprescindíveis: sua honestidade, serenidade e constância. Disposições que o levaram a uma vitória contra toda e qualquer coisa que se dedicasse a roubar ou falsificar a experiência de um encontro consigo. Seriam estas disposições atribuíveis à figura de um espírito livre? Creio que sim, pois, para Nietzsche, elas são como sintomas de seu “tornar-se autêntico”, como foi para todo pensador consigo mesmo, pois “eles se movem e vivem com autenticidade, e não segundo esta mascarada sinistra em que vivem ordinariamente os homens” (Co.Ext. III, II).

A posição do espírito que flerta com a liberdade é alinhar-se em favor da vida e de sua afirmação, advindo daí isolamento e solidão por este viver/pensar não-adequado, diferente do que se pedia de uma “boa” filosofia. Nietzsche aponta para um sentir-se infinitamente para-além de outros, calando fundo o experienciar da solidão¹¹. Como experiência, esta se faz

¹⁰ Buscando dar contornos, na medida do possível (e tendo em vista quão reduzidos são os escritos dos Pré-Socráticos sobreviventes ao tempo), a uma “imagem do filósofo” (FT, *Primeiro Prefácio*), Nietzsche, em seu escrito inacabado sobre os filósofos trágicos, empenha-se em “destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade*” (FT, *Primeiro Prefácio*). Não assumindo o papel de historiador da filosofia ou de sistemas filosóficos, posto que tais empresas promoveriam “o completo emudecimento diante do que há de pessoal” (FT, *Segundo Prefácio*) naquelas proposições filosofantes, o pensador alemão toma sobre si o papel, digamos, de *pintor*: com os traços esparsos remanescentes, deseja pincelar com as cores disponíveis no seu afeto/imaginação/pensamento, amparada pela singularidade do pensamento filosófico nascente entre os antigos hebreus, aquele aspecto “pessoal”, sendo este o “eternamente irrefutável” (FT, *Segundo Prefácio*) ao qual “devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*” (FT, *Primeiro Prefácio*): é o “grande homem” que Nietzsche espera formar uma imagem; e, por conseguinte, para esta formar algo mais digno. Mais vivo. Como não pensar que ele não usou do mesmo expediente com Schopenhauer? Na busca da *pintura íntima* do grande homem; de sua imagem formadora, Nietzsche, assim creio, percebeu nesse ensaio filosófico com os Pré-Socráticos um recurso válido na sua luta contra a cultura rala de seu tempo: pensar a cultura (formação, educação, ou ausência destas) e as consequências na construção da alma em flerte com o filosofar. Decidiu-se por aplicar (e, por tabela, se implicar como experiência formativa de si mesmo enquanto filósofo e espírito querendo se tornar livre) essa performance imaginativo-filosófica com Schopenhauer.

¹¹ Veja-se também a *virtude* da solidão que Nietzsche aponta muito precisamente em *Além do Bem e do Mal* na seção 284, onde diz que ela é “sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe no contato entre as pessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas. Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar”. Virtuosa, a solidão se torna condição a mais de vitalidade, privando o espírito

sentir na carne cotidiana em meio medianidade do viver de outros. Forçando-se a uma vida de dissimulação nas relações sociais e colocando “a salvo sua liberdade no fundo de si próprios”, estes “solitários e livres de espírito”¹², se veem, a contragosto, a um aparecer

em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só queiram a verdade e a honestidade, se tece em torno deles uma rede de mal-entendidos; e a violência do seu desejo não poderá impedir, apesar de tudo, que emane de sua ação uma bruma de opiniões falsas, de acomodações, de meias-verdades, de silêncios complacentes, de interpretações errôneas. Tudo faz acumular uma nuvem de melancolia na sua frente: pois estas naturezas odeiam, mais do que a morte, o fato de a aparência ser necessária. E esta tristeza prolongada os torna vulcânicos e ameaçadores. (Co.Ext. III, III)

O perigo são as tristezas que se prolongam, fermentando sua singularidade emudecida; e, como uma espécie de “retorno do recalcado” (para usar uma expressão de Freud), explodem estes espíritos, mostrando-se cruamente o que são, para o mal estar (se não, desgosto) daqueles ao seu redor. Verdade é que são altamente rarefeitos os ambientes em que estes espíritos possam ser eles mesmos, e onde a amizade “cessaria a tensão do silêncio e da dissimulação” (Co.Ext. III, III).

Se o que estivesse aqui em jogo fosse somente o quanto se pode suportar a solidão, poderia se dizer que pouquíssimos a sustentariam em meio convívio comunal. Entretanto, Nietzsche, seguindo aqui a marca schopenhauriana sobre o papel do gênio, indica que a formatividade desse espírito está em se colocar “diante da imagem da vida como diante de uma totalidade, para interpretá-la como uma totalidade” (Co.Ext. III, III). Isto é, continuar a seguir interpretando a existência perante a totalidade que se é e está sendo: longe de uma verdade-em-si, um espírito livre se posta numa “contemplação trágica, com o céu noturno e suas estrelas no infinito” (Co.Ext. III, III). Liberdade e solidão abrem as portas de uma compreensão diferenciada, *locus* onde outros impulsos do viver podem dar o ar da graça.

O valor da existência como pergunta insistente e a imagem da vida pintada por Empédocles configuram o quadro: a vida é luta; confronto; oposição. Mas não finalização em que uma das forças se sobressai em relação às outras definitivamente. O espírito livre pode sofrer (e efetivamente sofre) do “destino da solidão” (Co.Ext. III, III) com que lhe presenteiam seus contemporâneos. E tal como um animal a repetir, inconscientemente, seus ciclos vitais e perante esse embrutecimento formativo que vive apenas para o “agora”, na

de vulgaridades decadentes potencialmente agrilhoantes que subsistem no trato social. Para uma reflexão mais ampla e detalhada da solidão como virtude, remeto à leitura de Oliveira (2010).

¹² Ao longo de toda a 3ª *Extemporânea*, este é o ponto mais nítido em que Nietzsche indica a irmandade entre espírito livre e solidão. Numa leitura atenta, em vários momentos posteriores, um termo chama o outro, ainda que tacitamente.

rapidez do “hoje”, como erigir outra imagem do humano que traga fluidez e criação de si? Qual seria esta imagem, distante o suficiente das condutas rígidas e mecânicas que assemelham o humano ao animal? Nietzsche sugere três possibilidades.

As imagens evocadas por Nietzsche de *Rousseau*, *Goethe* e *Schopenhauer* são tipos mais ou menos fortes, trazendo consigo formas outras de existir que se afastam do usual e do comum. Veja-se de perto: segundo o pensador alemão, o humano de Rousseau é inquieto, andando perto da selvageria; uma força quase sem mãos no volante; e frustrado por não alcançar seu “ser natural”. O humano de Goethe é um contemplador amargo, “espectador de grande estilo” (Co.Ext. III, IV), vendo a vida meio de perto, meio de longe, quase numa ataraxia¹³. O humano de Schopenhauer, com quem Nietzsche claramente se alinha, além de assumir o sofrimento do existir, é o humano “verídico” que compreende ter uma tarefa maior: seu sofrer assumido é, para ele, o sinal da veracidade procurada na existência. Ele é um

ser puro para consigo e para com seu bem pessoal, de uma serenidade admirável no que diz respeito ao conhecimento, ser cheio de um fogo forte e devorador e estar bem longe da neutralidade fria e desprezível do pretenso homem de ciência, muito acima de uma contemplação tristonha e desagradável, oferecendo-se sempre ele próprio como a primeira vítima da verdade reconhecida e penetrada, no mais profundo da consciência, pelos sofrimentos que nascerão necessariamente de sua autenticidade. (Co.Ext. III, Seção IV).¹⁴

¹³ O modelo de Goethe mudará com o passar dos anos. Veja-se a importância que Nietzsche dá ao poeta alemão no *CI, Incursões de um extemporâneo*, seções 49-51, e que embora a figura de Goethe esteja meio apagada ou enfraquecida na *3ª Extemporânea*, não é, contudo, sem importância, dado o perene interesse de Nietzsche pela arte e à poesia em especial. A interpretação que Nietzsche dá de Goethe em sua filosofia tardia, não deixa de ser lembrar à imagem de Schopenhauer. Diz o autor de *Aurora* que Goethe, por exemplo, teve, diante da “doutrina da igualdade”, um sentimento de “nojo” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 48); ponto de vista que Nietzsche também compartilhava. Vendo Goethe não como um “acontecimento alemão, mas europeu” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 49), além de considerá-lo o “último alemão pelo qual sinto reverência” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 51), Nietzsche aponta que o poeta era alguém agarrado aos horizontes bem circunscritos da vida ao ponto de afirmá-la como “totalidade”, pois lhe era estranho tentar separar “razão, sensualidade, sentimento, vontade”. Disciplinando seu olhar nessa intensidade é justo que, ainda de acordo com Nietzsche, Goethe concebesse “um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade [...]” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 49). Protótipo do espírito livre nietzscheano, esse humano de Goethe flerta com o dionisiaco, haja vista que ele “acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega... Mas tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 49). Nesse ponto, não há como desviar o olhar da fraternidade existente entre arte, domínio de si, afirmação da totalidade da vida e espírito livre, que Nietzsche enxerga sob os auspícios do poeta Goethe.

¹⁴ Vale recordar que não demorará muito para visão de Nietzsche sobre Schopenhauer tomar outros rumos claramente contrários e críticos. De *Humano, demasiado Humano* em diante, Schopenhauer será alvo de objeções que só se aprofundarão com o tempo. Em sua filosofia tardia, seu antigo mestre será visto como uma “tentativa mal-dosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida [...]”; ou que ele é “apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* um sentido cristão, isto é, niilista [...]” (*CI, Incursões de um extemporâneo*, 21).

Bem diferente dos humanos comuns, seus contemporâneos, “assiduamente preocupados com sua comédia comum e de modo nenhum consigo mesmos” (Co.Ext. III, IV), o humano *veraz* que a imagem de Schopenhauer conjura é o espírito que caminha a passos largos (ainda que por vezes vacilante) para sua liberdade: mostrar que ser si mesmo é sustentar que “toda existência que pode ser negada merece também ser negada; e ser verídico significa crer numa existência que não poderia ser absolutamente negada, crer numa existência que é ela própria verdadeira e sem mentira” (Co.Ext. III, IV). É preciso uma força a mais para apontar a letargia em que estamos imersos e, de novo trazendo à baila exemplos imagéticos, Nietzsche aponta outros tipos humanos *fortes* retirados ainda da metafísica da natureza e do gênio schopenhauriana: o *filósofo*, o *artista* e o *santo*¹⁵.

Respirando a atmosfera de Schopenhauer, para quem “por meio do conhecimento (filósofo), da contemplação estética (artista) e da quietude ascética (santo), é possível chegar à suspensão da banalidade do mundo, das ocupações ordinárias” (WEBER, 2009, p. 262), a Nietzsche “interessa realçar o que há neles de extraordinário, o que neles atesta a força imperiosa de vitória sobre o banal, sobre a moda e a padronização, ou seja, o que neles há de afirmativo” (WEBER, 2009, p. 262). Estes tipos, assomam-se à nossa vista como potências da nobreza transfigurada em forma humana e, portanto, também agentes.

Nessa exposição que assimila e coloca em movimento a imagem e a palavra, mas também a alma e a vida, nesta captação reflexiva (o filósofo), capturando e traduzindo o balbuciar do mundo em obras diversas (o artista), e sem negar o sofrimento como marca indelével de ponta a ponta (o santo), sentencia Nietzsche: “É somente pensando nisso que a alma se torna solitária e infinita” (Co.Ext. III, V). A escuta da beleza trágica por estes *tipos* não parece ser possível na ausência da assepsia (afastamento ainda que temporário do burburinho comunal) que a solidão proporciona. Alimentam neles mesmos um cultivo de si que resulta, também, da solidão como condição de possibilidade e consequência desse labor em direção à liberdade. E é justamente contra a moral de rebanho que a solidão se insurge para dela se distanciar, mantendo o espírito livre atento a si mesmo e verdadeiramente divergente.

É sustentando essa postura que busca singularizar-se em meio à pluralidade “uniforme” dos indivíduos, que a solidão mostra sua radicalidade como “condição para a grande tarefa de desprendimento dos valores vigentes e afirmação dos próprios preceitos”

¹⁵ Já foi dito aqui que o pensador alemão não se pretendia um comentador de Schopenhauer. Contudo, como não sentir a lembrança sendo atizada com estas imagens e a tentação de sobrepô-las à quase totalidade da sequência de Livros que compõem o *Mundo como Vontade e Representação*? Curiosamente, para cada imagem desenhada por Nietzsche, um Livro do *Mundo* lhe corresponderia, a saber: a filosofia da Vontade (Livro II), a finalidade da arte como lenitivo ao sofrimento do viver (Livro III), e a redenção pela negação da Vontade (Livro IV).

(OLIVEIRA, 2010, p. 38)¹⁶, justificando um modo de ser que fortalece o humano, expressando seu revigoramento. Perante o que o pensador alemão chama de “insanidade da natureza humana”, ele completa dizendo que

todos os grandes homens que virão devem dispensar uma energia incrível, para se livrarem eles próprios desta insanidade. O mundo no qual eles vivem agora está coberto de tolices; na verdade, somente a necessidade de dogmas religiosos, e há também estas noções vãs como “progresso”, “cultura geral”, caráter “nacional”, “Estado moderno”, “*Kulturkampf*”. (Co.Ext. III, VII).

Como não nos sentirmos contemporâneos a Nietzsche em sua descrição de uma cultura empobrecida e empobrecedora, em muito semelhante à nossa? E como não notar que a extemporaneidade, ambiente espiritual propícia à experiência da solidão, tão almejada pelo filósofo, não a alcançamos ainda?

Na seção VI de *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche, ao elencar algumas consequências de suas reflexões para a educação escolar, afirma que uma “instituição de cultura” pode ofertar dois caminhos: o primeiro, pelo qual muitos adentram sem problemas, basta apenas filiar-se aos valores e escolhas socialmente aceitáveis para angariar daí reconhecimento e recompensa. No segundo, por outro lado, um menor número aí ocorre, porque “é mais difícil, mais tortuoso, mais escarpado”. Numa formação em que vigora a força das normatizações morais como fundamento para educar/formar um humano submisso e obediente aos moldes da cultura, qualquer instituição pedagógica tentará, de alguma forma, suprimir ou eliminar “os rebeldes e os solitários, e todos aqueles que visam a objetivos mais elevados e mais distantes”. Contra uma força tão poderosa e alienante, esses poucos sempre correm o perigo de, esgotados, se verem arrastados e sucumbir ao “enxame” organizado e barulhento da coletividade, ficando “desencantados com a sua grande tarefa”.

Extemporâneo e excêntrico, isto é, aquele que “vem ou está fora do tempo próprio; o que não é próprio do tempo em que se encontra”; e que “se desvia ou se afasta do centro; o que não tem o mesmo centro do que o rodeia” (MARTON, 2001, p. 42) o espírito livre leva uma vida espiritual andarilha, permitindo-se mover entre diversas configurações de ideias, afetos e modos de vida. A solidão lhe assiste constantemente dada sua condição peregrinante. E esta lhe grita alto e forte ao ponto de chamar atenção, pois diante de outros humanos é inevitável o “destaque” que ganha: o espírito livre *se destaca* e os outros *o destacam*, isto é, o apartam, o põe de lado do convívio das relações sociais que a todos se espera a perfeita adequação.

¹⁶ Ainda de acordo com Oliveira (2010), *o homem da solidão é o espírito livre*.

A dureza dos extemporâneos toma a forma da solidão que reconhece e estranha, ao mesmo tempo, todos os humanos arrebanhados e falantes da praça do mercado. Adiantaria um consolo qualquer, pergunta Nietzsche, se o modo de ser do extemporâneo está num tempo que não é este? Como espírito livre que é, vê abrir-se aos seus pés, “o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se [...]” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37). Se Nietzsche se aperreava¹⁷ em seu espírito de filósofo e de professor é porque sentia o peso sufocante de uma cultura popular e erudita a empregar todos os meios para gestar um humano obediente, trabalhador, burocratizado, consumista e satisfeito com estas dimensões a ele oferecidas como se fossem os objetivos últimos da vida.

Além de ser já bem difícil tornar-se si mesmo, o mundo humano social com suas prensas niveladoras pintam um horizonte que torna a tarefa e o destino de qualquer espírito livre beirar o impossível. Nietzsche luta contra um complexo de normatizações e instituições da “civilização”¹⁸: não seria aqui uma antecipação a pensar estes valores tendo em vista outros valores? Não seria um tipo de “transvaloração” na direção de uma forma mais autêntica, veraz de humanidade?¹⁹. As possibilidades da afirmação ainda não estão todas abertas a este espírito, embora a solidão seja o ambiente e a atmosfera especular (no sentido de espelhar) no ver-se “pobre” e decidir-se por um “não” afirmador e rico: um dizer *Não!* para fazer-se um *Sim!*

De todo modo, nesta *Extemporânea* a solidão ainda não encontra, nas elucubrações de Nietzsche, uma configuração mais aprofundada que terá mais adiante em sua obra. Por enquanto, aqui neste escrito, vê-se que a “unidade de estilo” do espírito livre é uma confluência feliz entre si mesmo em formação, com uma solidão entendida como forma de vida, alérgica e tendendo a ser resistente a todo tipo arrebanhamento ou uniformização; que

¹⁷ Expressão popular que denota o mesmo que uma grande inquietação.

¹⁸ Para Nietzsche, *civilização* é sinônima de “melhoramento do humano” quando o que se tem em mira é a inculcação de valores preestabelecidos, absolutos e constantes, preconizados pela moral vigente. Este “melhorar” acaba por enfraquecer o humano, domesticando seus instintos, aprofundando a decadência e minando a possibilidade de criação e educação de tipos fortes em prol da mediocridade mediana e vulgar. Cf., a esse respeito o capítulo *Os “melhoradores” da humanidade no Crepúsculo dos Ídolos*.

¹⁹ É óbvio que neste momento de seu percurso crítico, Nietzsche ainda está longe do projeto da *Transvaloração* que se iniciará com o *Zarathustra*. Contudo, se pensarmos que desde as *Extemporâneas* o escrutínio investigativo da cultura irá se intensificar e aprofundar até chegar à crítica dos valores que regem esta cultura para daí pensar numa reviravolta completa no processo valorativo ocidental até então, lastrado pelo cristianismo e pelo platonismo, torna-se lícito assumir que se trata de uma versão, digamos, germinal da dita transvaloração, a qual irá adquirir forma e conteúdo mais claros somente muito depois. Todavia, aqui nesta *Extemporânea*, Nietzsche tanto se dedica a jogar luzes nos valores culturais vigentes que amansam o humano para tarefas e caminhos cotidianos e menores, como encontra espaço para propor, criar outras perspectivas educativo-formadoras. Numa palavra, outros valores que reorientariam o humano, saindo do rebaixamento uniforme da massa do rebanho. E tudo isso continua sendo crítica da cultura, mote perene da trajetória de Nietzsche.

caminha na direção de um emancipar-se: promove um evadir-se de uma identificação massificante advinda do convívio social a um processo perene de tornar-se si mesmo.

Com suas *Extemporâneas*, Nietzsche dispôs para si, nos lembra Drews (2018), “como objeto de crítica e como inimigo a combater a modernidade a partir do ponto de vista da cultura” (p. 32). Provavelmente percebeu que esse percurso crítico ainda se prolongaria por muito tempo: se está falando e criticando a cultura que impede o filósofo autêntico, o gênio artístico, ou o espírito livre de surgir, qual seria o estofô histórico dessa cultura que chega ao ponto de obstruir este feixe de experiências possíveis de liberdade no espírito humano e ainda assim considerar tudo isso natural? A solidão vai encontrar seu lugar ao sol em meio a esta cultura? Ou seria mais uma vez execrada? Ou ser redimida numa outra posição superiormente interessante que pediriam atentar ao devir humano? Essas perguntas pedem outro olhar. Mais perscrutador; mais penetrante; mais “frio” ao ponto de congelar os idealismos para dissecá-los apropriadamente e seus valores, tido por imutáveis, que lhes dão sustentação. Essas perguntas, pois, exigem outro percurso, adentrando mais ainda no que é demasiadamente humano.

2.2 Solidão demasiadamente humana

Quando Nietzsche nomeia *Humano, demasiado Humano* (HH) como “monumento de uma crise” (EH, *Humano demasiado Humano*, 1) isso pode ser encarado, pelo menos, de dois modos: por um lado, retrata e relembra um período de conflitos entre seus “modelos” que lhe ajudaram a tecer o espírito (Schopenhauer e Wagner). Por outro lado, foi um momento de celebração, coroamento e memória: Nietzsche aponta HH como sinal material desta marca “crítica” em que, não sem enorme esforço, dor e solidão, encontrou sua própria voz. Algo digno de ser lembrado²⁰. É quando, num duplo movimento de ensimesmamento pessoal (a escolha voluntária pela solidão com seus próprios sentimentos e pensamentos) concomitante a uma longa estadia na Itália (1876) junto com amigos, começara a fazer anotações que entrariam na composição do livro e que redundaria num afastamento cada vez mais profundo em relação aos seus mestres os quais foram, também, amigos e inspiradores. Nietzsche, talvez refletindo sobre essa ultrapassagem elaborada no estar-só e na

²⁰ Ainda que em *Humano* Nietzsche esteja ganhando sua independência de pensamento, cumpre deixar aqui anotado que a redação desta obra não foi assim tão solitária: o próprio Nietzsche nos informa (EH, *Humano, demasiado Humano*, 5) sobre a participação ativa de seu amigo Peter Gast na elaboração do escrito: “No fundo é o sr. Peter Gast, então na Universidade da Basileia, e a mim muito afeiçoado, quem tem este livro na consciência. Eu ditava, a cabeça enfaixada e dolorida, ele escrevia, e corrigia também – ele foi, no fundo, o verdadeiro escritor; eu fui apenas o autor”.

companhia de outros pares, que realiza em relação a Wagner e Schopenhauer, inserindo um elemento crucial em sua trajetória de um tornar-se si mesmo, escreve:

Apenas pondere consigo mesmo como são diversos os sentimentos, como são divididas as opiniões, mesmo entre os conhecidos mais próximos e como até mesmo opiniões iguais têm, na cabeça de seus amigos, posição ou força muito diferente da que têm na sua; como são múltiplas as ocasiões para o mal-entendido e para a ruptura hostil. (HHI, 376)

Na solidão, amadureceu ao dar ouvidos a si e sentiu ter de ir mais além de seus mentores espirituais. Sentiu o romper de uma amizade forte e que lhe era cara. Não à toa, Mendonça (2012) diz acertadamente que “[HH] surge como um escrito em que seu espírito, não sem sofrimento, teria se tornado livre” (p. 04).

Sinteticamente falando, Nietzsche, a partir deste livro, coloca-se como tarefa a contínua e severa crítica da cultura²¹ na qual entra um olhar formador sobre si próprio, o humano e, em última instância, colocar às claras os saberes demasiado humanos que atravessam o tecido cultural, tendo, o filósofo, como mote principal uma obstinada recusa ao modo de pensar metafísico, inspirando-se o filósofo nos procedimentos das ciências naturais de seu período. No dizer de Fink (1982),

Nietzsche desperta agora do sonho romântico de sua veneração a heróis; um vento mais frio, mais gelado, sopra em torno dele. Nietzsche se distancia de seus ídolos, se libera deles para chegar a ser ele mesmo; retira de si, por assim dizer, as fórmulas da metafísica de Schopenhauer e o endeusamento artístico de Wagner, e busca uma expressão nova e própria. (p. 51)

Tal visão beligerante é possibilitada justamente por estes ventos cortantes e frios, lá onde o gelo circunda e a “solidão é monstruosa” (EH, *Prólogo*, 3). Dessa frieza guerreira do olhar faz surgir a visão de que no mundo onde vigoram as construções humanas, todas elas possuem uma proveniência histórica que Nietzsche pretende pôr a nu. Fica acertado que um espírito com esta capacidade crítica só pode ser alguém que tomou posse de si²² (EH, *Humano*

²¹ Sobre *Humano* e as novas inclinações de Nietzsche naquele momento, Marton (2014) nos informa que “é bem verdade que, à diferença do *Nascimento da Tragédia*, agora o filósofo privilegia a ciência e não mais a arte. Mas é verdade igualmente que julga que, ao impor-se, o conhecimento científico virá rechaçar crenças e superstições. Não seria desmedido afirmar que essa posição que assume e, ao lado dela, o exame que empreende dos problemas morais e das críticas que faz à religião bem mostram que em *Humano, demasiado Humano* se faz ouvir uma voz com acentos iluministas” (p. 54). E, no mínimo, é curioso o fato de que, justamente quando Nietzsche escreve um livro que privilegia a ciência, em tom cético-positivista, ele passa a adotar o estilo aforístico, mais literário e romântico!

²² Cabe notar aqui uma referência implícita ao *espírito livre*, o qual *Humano* é dedicado. A esse respeito diz-nos Oliveira (2012, p. 61) que o “o espírito livre aparece como aquele que tomou em suas mãos as rédeas de si mesmo: o espírito livre passa a ser o símbolo daquele que rompe com as dependências idealistas e apropria-se do que é humano, demasiado humano, num gesto de liberdade que ocorre como reconhecimento da absoluta necessidade”. Figura com que Nietzsche identifica o verdadeiro filósofo e a si mesmo, o espírito livre assume o dever,

demasiado Humano, 1), libertando-se do agrilhoamento idealista e metafísico, jogando luz e frio para que se exibam como realmente são: coisas humanas.

Cultivando este olhar diferenciado, Nietzsche se lança contra as transcendências que insistem em impor uma concepção dual de mundos de origens tipicamente platônicas. Um filosofar, indo para longe dos caminhos consagrados pela tradição teleológica moral, almeja encontrar seu êxito apelando para as contribuições da “observação psicológica”²³.

É claro, o que o filósofo alemão entende e pratica sob o nome de “psicologia” não é o mesmo que a nossa compreensão atual. Em Nietzsche, psicologia *não* é algo “distinto da fisiologia, como um conhecimento sobre a alma, a subjetividade ou mesmo a psique humana, tal como esse ramo da ciência vinha sendo praticado na modernidade, baseada na relação entre o psíquico e o consciente, ou seja, como uma ciência da consciência subjetiva e, portanto, da subjetividade. (OLIVEIRA, 2009a, p. 562). Como concebida pelo pensador alemão neste momento, a psicologia torna-se um instrumento privilegiado e estratégico para dissecar os idealismos metafísicos, desvelando as origens humanas da construção dos valores e desmantelando tanto as religiões quanto a moralidade, ambas baseadas em construções metafísicas.

E como Nietzsche está a empreender mudanças não só dos objetos a serem escrutinados pela filosofia histórica, também o seu pensamento se altera no que diz respeito à forma de expressá-los (sua estilística). É em HH que o filósofo ousa enveredar-se na arte de exprimir-se numa escrita experimental de expressão dos afetos e de pensamentos: o aforismo.

Por este expediente estilístico, Nietzsche adentra numa atividade plena de criação de perspectivas, num esforço de vertê-la numa linguagem particular. Bem entendido, Nietzsche não está preocupado em não escrever mal; contudo, insiste em exprimir seus pensamentos sem perder tempo em torcer e retorcer a linguagem tentando descrever o pensar que está por trás dos pensamentos (HHI, 188). Busca expressar “pensamentos do tipo que gera pensamentos” (AS, 214), tentando ele mesmo ser um tipo de imoralista²⁴, posto que

atento à história e a impermanência de tudo incluindo ele mesmo. Sendo alguém leve, não se desespera por não poder agarrar-se com algo que tivesse duração.

²³ Tomando, digamos, como um aporte metodológico de questionamento no coração mesmo das ações morais, Nietzsche descreve em detalhe os percursos e os objetivos destas “observações psicológicas” nos aforismos 35-38 em HHI.

²⁴ Nietzsche usa este termo no aforismo 19 de *O Andarilho e sua Sombra* em sentido não estrito como o será na sua filosofia tardia: aqui, o imoralista é o crítico da moral que, dissecando-a, mata-a para que se julgue e se viva melhor. No período de sua filosofia madura, o filósofo diz que o imoralista é aquele que expõe os afetos decadentes da moral a fim de abrir novos espaços para a constituição de novos valores, estes, ascendentes. Sob este prisma da transvaloração, não é à toa Nietzsche se diz o “primeiro imoralista” (EH, *Por que sou um destino*, 2), sendo aquele que a “autossuperação da moral pela veracidade” (EH, *Por que sou um destino*, 3). O feitiço dessa tarefa mostra como o imoralista não se limita a *negar*, mas, sobretudo é um *afirmador* (CI, *Moral como antinaturalidade*, 6).

esteja a dissecar a moral vigente em seus pressupostos histórico-psicológicos.

Ele opta pelo dito que se pretende certo em seus alvos, usando de sentenças mais ou menos grandes, cuidadosamente polidas, fruto dessa arte da “dissecação e composição psicológica da vida social de todas as classes” (HHI, 35); enformando um tipo de discurso colhido “de muito do que foi longamente gestado” (OS, 127), mostrando-se “aos pedaços”: o que não significa que este pensar/dizer se traduza numa “obra aos pedaços” (OS, 128)²⁴. O pensador alemão envereda-se na concisão, na beleza, no ensaísmo que desconstroem a ideia de monstruosidades explicativas (AS, 96).

Percebe-se fácil que foram inúmeras as transformações pelas quais passou Nietzsche em sua vida pessoal e filosófica. Esta ampla mudança de pensar/viver ele crê que sua saúde precária colaborou em grande medida para isso. Esclarece ele:

A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me de qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. [...] A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu; me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar! (EH, *Humano demasiado Humano*, 4).

Sua condição de saúde foi o trampolim para saltar fora de todo aquele “sentimento de dever” em que vivia, ao passo que era um salto para dentro de si, entregue como ficou à “obrigação à quietude, ao ócio”, catalisadores do pensar. A doença obrigou-o à solidão, na qual ganhou uma ausculta sensível ao seu si mesmo então emudecido. Um si mesmo que almejava falar, agora tinha campo (EH, *Humano demasiado Humano*, 4).

Considerando que “saúde” em Nietzsche remete a uma hierarquização de complexos fisiopsicológicos²⁵ os quais, de resto, são os inúmeros impulsos reunidos naquilo

²⁴ O aforismo ilustra também o modo como Nietzsche vê o caráter processual e natural da história. A esse respeito, Ramacciotti (2011) escreve que “Nietzsche, além de romper com a estética romântica [presente no NT], acrescenta novas fontes de pesquisa, nessa nova fase de produção da obra, pois a análise filológica dos textos dos gregos pré-socráticos é substituída pela leitura de textos de biologia e fisiologia. A concepção cosmológica-metafísica da vida é substituída por uma visão da vida como processo histórico natural. Além da mudança nas fontes, há também uma mudança em relação ao estilo aforismático, que passa a ser recorrente nos escritos nietzscheanos” (p. 131).

²⁵ A desagregação desses complexos, impedindo a possibilidade de se impor uma *direção* é que constitui a *doença*. Ter uma direção é também afirmar a existência com tudo nela implicado, ainda que o humano possa estar doente, pois aí o adoecer funciona como “um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver (EH, *Por que sou tão sábio*, 2). Essa direção toca diretamente nas reflexões empreendidas por Nietzsche acerca dos afetos de *comando* e de *obediência* e como estes se escalonam (formam *hierarquias*) em complexas relações de luta, de confrontos móveis de força conformadores de formas possíveis do viver. Wotling (2007), ao desenhar um traçado deste complicado tema nietzscheano, aponta estas combinações de impulsos que formam o corpo (que o autor, seguindo Nietzsche, chama-o de “comunidade cooperante” (p. 336), posto que o compreende como uma espécie de *síntese* de um enorme trabalho de diferentes funções emergentes do jogo pulsional de diversos graus de potência), sugere que a figura do espírito livre detém em si um *querer* que se posta diferente de um *crer* exatamente porque não procura qualquer “autoridade despótica” perante a qual pudesse se submeter. Para longe de qualquer familiaridade com modos de vida subservientes e fracos, próprios do “crente” cego e obediente ao/em seu instinto gregário, o espírito livre estabelece uma relação diferente entre comandar e obedecer: o sentimento de potência do

que chamamos corpo, o filósofo atestou a desagregação adoecedora e decadente advindas dos “excessos” (idealismos metafísicos, wagnerianismo romântico, eruditismo docente e vida social de rebanho) a que estava exposto. Neste ambiente de solidão forçada, na companhia de si, obrigou-se a voltar atenção mais profunda ao próprio cultivo a fim de poder verdadeiramente ser um escrutinador de coisas humanas e de suas proveniências histórico-psicológicas²⁶.

Essa tensão doença/saúde somado às novas trajetórias levaram Nietzsche à mais forte solidão como profilaxia contra os nivelamentos culturais, e em prol de autocultivo²⁷. A descrição da gestação de *Humano* que Nietzsche nos legou no *Ecce Homo*, não deixa de ser uma narrativa de como o filósofo, nessa assepsia, iniciou-se como espírito livre²⁸: alguém que se colocou na pista para voltar a tomar posse de si mesmo, munido com aquele “olhar bifronte” a espiar atentamente as coisas demasiado humanas, despojado (mas não desatento; na verdade, precavido) de qualquer “necessidade metafísica” (EH, *Humano demasiado Humano*, 6)²⁹. Isto é, um ímpeto cultivado ao longo da história humana (e que Nietzsche

espírito livre coloca-o como capaz de “saber aquilo que é dotado de valor” (WOTLING, 2017, p. 339), isto é, *determinando-se* (comandando a si) e, de certa forma, *submetendo-se* (obediência a si) a várias possibilidades de interpretação do real, apreciando perspectivas a fim de traçar linhas de ações, ainda que em nível de projetos existenciais. O espírito livre, para este autor, é aquele que percebe que é “ao nível elementar da análise das pulsões e dos afetos que se joga” (p. 338). Ora, é esse explorar imaginativo, sensibilizando aos movimentos de autossuperação da vida como vontade de potência, que se pode, assim, compreender o que é *deslocar perspectivas* sem se rebaixar ao conforto do lugar-comum da lógica de rebanho que se espraia na repetição monótona de valores fixados, enquanto o livre de espírito se permite imaginar, considerar, ponderar, julgar, avaliar, permitir-se (campo da ação) outras vidas, por assim dizer.

²⁶ Burnett (2008, p. 39), analisando o Prefácio à 2ª edição de *Humano*, se pergunta, quanto à questão da solidão, se Nietzsche a toma como critério fulcral para a grande liberação descrita pelo filósofo neste texto; ou se por *questões de saúde*, obrigou-se à solidão. Respondendo ao autor, creio que as duas opções concorreram para o advento da solidão na vida e no percurso filosófico de Nietzsche: a saúde meio que o obrigou a procurar refúgio em paragens mais sóbrias, tranquilas, atmosferas prontas e condizentes aos seus estados físicos, e mesmo espirituais, digamos, para livrar-se da perspectiva romântica, tanto do ponto de vista estético, como na forma como concebia a vida. A solidão, por outro lado, é também *critério*: não nos esqueçamos que Nietzsche considera a solidão a *mãe selvagem das paixões* (HHI, *Prefácio*, 3), ou seja, ela precisa de espaço para se espalhar na existência do humano para trazer à tona todos aqueles maravilhosos “modos de pensar numerosos e contrários” (HHI, *Prefácio*, 4) os quais Nietzsche conheceu e experienciou traduzindo-se por novas perspectivas de sentir/pensar habilitando outras formas de viver. Pensada sob a ótica nietzscheana, a solidão se implica num pensamento ímpar que transita na ordem instintiva quanto permeada pela formatação da consciência.

²⁷ Marton (2000), transitando pelo *Ecce Homo* e o *Zaratustra*, indica de modo bem mais explícito que, para Nietzsche, a solidão é uma condição necessária para o pensar, percebendo-a como *restauradora* de si após o convívio prolongado com outros humanos, haja vista que nesse contato corre-se o risco de contágio com os ideais metafísicos e morais-religiosos. Por evitar o risco contrair um modo de ser decadente de viver e valorar, a solidão assume um caráter, por isso mesmo, profilático.

²⁸ Neste momento, e em linhas bem gerais mesmo, o *espírito livre*, tal como surge em *Humano*, é uma imagem forjada por Nietzsche para amenizar a solidão que lhe acoitava. Todavia, isso é ainda ficar em um nível superficial. Para uma crítica geral da cultura, este conceito funcionava também como operador de leitura em como esta cultura se mobilizava para dificultar ou mesmo impedir o nascimento de tais espíritos. Nietzsche, filósofo solitário, teve de “inventar amigos” para poder pensar e dizer para si mesmo que era possível pensar/viver de outras formas: não permitir enrijecer os valores nas próprias entranhas, criando outros, sempre que a vida exigir. Se observarmos bem esta metáfora, entranhas rijas (prisão de ventre das próprias experiências, agora sólidas como granito) levam, quem as tem, à moralidade vigente.

²⁹ A menção de Nietzsche no aforismo 37 de HHI é uma afronta mesma à tradição metafísica.

concentra sua perquirição psicológica), que sustenta haver uma “necessidade” entranhada no humano que o põe à busca de um mundo “além” deste em que vivemos, o qual seria “melhor”, “perfeito” e fonte dos sentidos “últimos” do mundo humano mutável. Reconhecer esta condição de “necessidade” pôs o filósofo alemão na pista dos sentimentos morais por trás desta, dissecando seus percursos históricos encobertos até suas origens longínquas.

Seria a solidão o signo mais visível, palpável, de um instinto que “ordenaria” ao humano, tendo este que obedecer a um “retraimento saudável”, para ele mesmo se escutar em seus próprios impulsos? Nietzsche parece apontar para este horizonte (“Mas tenho necessidade de *solidão*”, EH, *Por que são sou tão sábio*, 8) e percebeu-se com este ímpeto de retrair-se para conectar-se com seus afetos. Isso coloca o filósofo na esteira de vir-a-ser um espírito livre tal como ele vai propor em HH. A solidão, dispersamente tematizada em *Humano*, está ela, porém, presente como uma atmosfera limpa, ou que limpa da distração tola e niveladora.

Neste amplo contexto instigador das íntimas relações entre o espírito que busca tornar-se livre e a solidão, cumprem colocar algumas questões: a solidão se apresentaria como resultado e consequência desse amplo questionamento da cultura e seu desapego? Ou seriam estes últimos uma consequência da solidão? Perguntas certamente válidas as quais se tentará respondê-las.

O conjunto de investigação psicológica dos comportamentos morais e da cultura que os engendra; o exercício experimental e estilístico no filosofar e na escrita que se chama *Humano, demasiado Humano*, é composto, como se sabe, por três livros (os outros dois títulos são: *Miscelâneas de Opiniões e Sentenças* e *O Andarilho e sua Sombra*). A intenção é abordar uma imagem da solidão como algo que se vai aprofundando cada vez mais na filosofia nietzscheana como tema e como experiência em seu hospedeiro perpétuo que o filósofo chamou de espírito livre.

Se este par já mostrava intimidade, como visto na 3ª *Extemporânea*, agora esta proximidade experiencial firma-se definitivamente. O próprio Nietzsche, à época em que escrevia *Além do Bem e do Mal*, anotou como encarava, então, aqueles escritos de quase uma década antes: *Humano, demasiado Humano*, registrou o filósofo, versava sobre “o espírito livre”; *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, “o pessimista do intelecto”; e *O Andarilho e sua Sombra*, a “solidão como problema” (ITAPARICA, 2002). Nietzsche nos autoriza, por assim dizer, a pintar o quadro de um tornar-se si mesmo que o conceito de espírito livre evoca, em consonância com a solidão.

Intentando aqui percorrer e pincelar esta imagem do tema aqui em jogo, escolhi

efetuar esse tracejo em dois momentos: primeiramente dedico-me ao volume 1 de *Humano*; depois, dedicar-me-ei ao seu segundo volume composto pela *Miscelânea* e pelo *Andarilho*. Em ambas as obras, a solidão ainda é vista como morada e campo gestor desse espírito que deseja tornar-se si mesmo.

Começo, pois, pelo primeiro volume de HH.

O espírito livre é a contramão da regra (HHI, 225). Não sendo exatamente um desregrado, ele vive com certa leveza, ainda que porte maiores dificuldades em tecer suas razões de pensar/viver (ainda é um neófito, digamos), haja vista seu modo intencionalmente a apartar-se da tradição de onde proveio. Dar razões para adentrar outras sendas ou mesmo abrí-las, exige muito. Exige mais. A fé habitual dos espíritos cativos, que toma “princípios intelectuais sem razões” (HHI, 226), condiz com comportamentos bem comedidos e recortados, colocando um tipo de conforto que o espírito livre pouco experimenta e, de fato, rejeita. Porém, seu esforço em continuar em suas buscas e experimentos com certa alegria ora discreta, ora expansiva, lhe presenteia inclusive com uma solidão que os hábitos gregários dos cativos trabalham incansáveis por desfazer ou impedir.

Este espírito cativo, antípoda decadente daquele que é livre, é o exemplar claro de uma cultura que Nietzsche, desde as *Extemporâneas*, já vinha elaborando uma crítica que se tomará de força incomum justamente em *Humano*. Sair do cativo das tradições implica em fazer a roda dos costumes girar de outro modo; ou seja, um exercício de liberdade compreendida aqui como uma certa autodeterminação, aproximando-se de uma autonomia, únicas capazes de criar e instaurar novos valores, não mais amparado pela autoridade, ainda que jamais nos apartemos completamente da vida social e suas injunções sob pena de que nosso convívio e obtenção das benesses afetivas e/ou materiais da vida em comum fiquem seriamente comprometidas.

A solidão, em *Humano*, não aponta apenas para uma condição que nos presentearia com a dor de nos perceber finitos e menores do que nosso narcisismo superficial quer nos fazer acreditar. Ao contrário, impõe-nos certa modéstia: de não nos levarmos tanto em conta e tão a sério, uma vez que o mundo não gira em torno de cada indivíduo e que o conhecimento pleno, claro e distinto é algo que carece de sentido em um mundo prenhe de nuances e dobras a gerar interpretações³⁰. A solidão se mostra como atmosfera, como *habitat*,

³⁰ O capítulo 1 de *Humano*, Nietzsche diz a que veio. Examina bem o terreno onde há de pisar. Se não faz mais sentido a busca pelo conhecimento das coisas em si mesmas, o modo de ver este mundo exige passar por uma *correção*, não para *ver mais claramente*, mas para se dar conta de *como as coisas são*: interpretações portadoras de “erros” de raciocínio, (posto que atravessado de avaliações baseadas tanto no que atrai quanto no que repulsa ao humano) onde argumentos opostos tem igual direito à existência, pautados numa relação do humano com o caráter “ilógico” do mundo, saturado de paradoxos e contradições. Falar de um *conhecimento* do mundo como

como solo possível para a emergência de um tipo de espírito mais liberado de moralismos, mais afeito das searas do conhecimento das “coisas próximas” do que das “distantes”³¹. Não à toa, diz-nos Oliveira (2010) que “a solidão apresenta-se, assim, como um campo próprio no qual cada indivíduo se experimenta consigo mesmo. Trata-se da criação de uma pátria própria, na qual a ausência do outro preserva cada um da “contaminação” que toda relação social produz” (p. 27).

Nomeadamente a solidão já se apresenta logo no primeiro aforismo de *Humano* que versa sobre a “química” dos conceitos e sentimentos: numa dinâmica própria entre proximidade e distanciamento reflexivo/instintivo, eis que ela surge como médium ou ambiente onde “representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos [...]” (HHI, 1) podem ser decompostas em suas substâncias, a saber, em seus elementos constitutivos, sejam quais forem.

Moral, religião e arte, artigos propriamente culturais, são abordados nas relações com a sociedade que os sustenta, Nietzsche deixa claro. A solidão se presta bem a esse papel, posto que aqueles artigos e as emoções experienciadas sejam partes constituintes do modo de ser/viver de cada humano em sua singularidade, o que faz com que a ela se configure como uma espécie de porta de entrada a essas emoções. Numa primeira visada, a solidão se comportaria como causa para este “laboratório” de investigações culturais.

A solidão não sendo “coisa” apreensível imediatamente, porém, como algo que se acerca a nós vez por outra, parece, nas circunstâncias colocadas por Nietzsche, confrontar as modalidades de como lidamos e vivemos aqueles elementos culturais e afetos aí envolvidos, bem como os significados atribuídos aos mesmos. Por tabela, aponta para um enfrentamento inclusive conosco mesmo no tocante à nossa possibilidade de adentrar num espírito crítico e conhecedor, uma vez que a estrutura idealista do mundo advinda da tradição foi colocada em severa dúvida.

Nietzsche aqui propõe, passa necessariamente por um reconhecimento dessa *desarmonia* que aí vige e está em perpétuo andamento; o mundo se apresentando como mistério, sombra, ilusão, perspectiva, a nós, humanos, também parte dele. Insolúvel, esta condição assim reconhecida se presta a fazer dobrar, partir, desossar e plasmar os esquemas conceituais e de pensamento a muito consolidados, fixos: o humano, espírito querendo liberdade, põe-se na enunciação de não-ditos porque nunca dantes houve espaço para se pensarem/dizerem, jogando fora pesados lastros que o mantinha cativo e adentrando num exercício performático, artístico, poético, para sair daquilo que o filósofo alemão chamou de “caráter de desperdício”. O espírito livre se consolaria, como um poeta, desse desperdício que é, criando formas novas do viver (que é também um conhecer) emprestando certo “valor” à vida, pois a “humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (HHI, 33). Neste vasto mundo poroso onde vigoram aberturas hermenêuticas, o espírito livre questiona vigorosamente o que lhe chega como “o incondicionado” (mais uma dessas interpretações do “ilógico” e dos “erros” do raciocinar humanos). Não o faz, contudo, como uma resposta a uma espécie de convocação à verdade; afinal, ele não se sacrificaria por ela (ABM, 25). Porém, tal proposição idealista contraria a maleabilidade mutante do mundo em seu devir. Cf. HHI, 29 – 32.

³¹ Cf. o artigo de OLIVEIRA (2009c) onde o autor aprofunda este aspecto da filosofia nietzscheana.

Quando presente, esta solidão não deixa de se revelar em sua intensidade, sua força em meio à tendência ao gregarismo que assola o humano o tempo inteiro. Mas não somente nesse ponto, posto que ela atrai a atenção para diversos “estados de espírito *mais fortes*” (HHI, 14) fazendo ressoar “sensações de estados de espírito afins”. Se percebida por este ângulo, ela não é, falando de modo esdrúxulo, um vazio inerte composto de ausências, ora acidentais, ora provocadas por vontade própria (escolher estar só). Tampouco se mostra como sentimento ou conceito bem delineado e nítido.

Um horizonte complexo de compreensão se prefigura aqui? Ela perseguiria o silêncio para que nossas “fontes e afluentes” possam transitar e ecoar suas vozes as quais, na verdade, seria uma escuta de si? Aqui, pelo menos por agora, a palavra solidão desabrocha prene de interpretações e, concordando com Nietzsche, a “unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HHI, 14). Ao escolher a solidão, o humano não o faz segundo uma espécie de vontade livre, mas em consonância com o valor útil no cultivo de si, parecendo-lhe mais atrativo que misturar-se por completo à massa do humano médio e comum, o que evoca um traço de exceção que a solidão recolheria nela mesma.

Não se apresentando como um tipo de vazio opressor que poderia impelir o humano a atos criadores desesperados e ansiosos por uma busca de um suposto sentido do viver, pois este “desejo incessante de criar é vulgar” (HHI, 210), a solidão aclimata-se na existência humana como ambiência e atmosfera. A criação que germina da/na solidão simplesmente se dá, uma vez que não vige aqui uma obstinada tarefa de tornar-se algo mais; algo novo; algo inédito, nunca antes existido; como se fosse a consecução de um projeto pessoal que, a bem dizer, quer tão-somente aplacar, sem conseguir, a angústia das impermanências da existência como se esta fosse algo pelo qual não vale a pena dispensar tanto esforço. Ao contrário, e comentando as ideias do filósofo alemão acerca da arte, Dias (2011) declara que

Nietzsche, como médico da civilização, temeroso de um niilismo passivo radical, procura, por todos os meios, apontar para a necessidade da educação do ser humano para que ele possa fazer frente ao absurdo da existência, dando novos sentido e objetivo para o seu cotidiano. Exorta cada um a esculpir sua existência como uma obra de arte. A vida deve ser pensada, querida e desejada tal como um artista deseja e cria sua obra, ao empregar toda a sua energia para produzir um objeto único. (p. 13)

Viver silenciosamente no ambiente da solidão (ou talvez nem tanto, pois os instintos não descansam de suas lutas) tende-se a aglutinar os efeitos das experiências que, em algum momento, podem ganhar corpo como criações artísticas na imanência do existir.

Nietzsche, no aforismo 210, diz que “quando se é alguma coisa, não é preciso fazer nada – e, contudo se faz muito” (HHI, 210). O que é esse muito? A espera não passiva? A atenção dada ao que se é, ao que foi, a fim de escancarar portas e janelas para o porvir? Estar na solidão pode ser uma condição que desgasta? Desgastar o antes para que advenha um depois?

Se assim se dá, o humano não poderia se vestir com os panos puídos para um depois que seria novo. Ou o novo seria a novidade da situação, em que ele reconfigurou o antes e com ele (ou em parte com ele) vestir-se para ser outro? Somente aí, nesses andrajos, se reconhece como arte (HHI, 179)? Arte em andamento? São nesses recortes e costuras que a solidão forma espaços para um novo modo de existir? Um espírito que se quer livre? Palmilhando caminhos mais ou menos desconhecidos, ou prestando atenção aos antigos, reparando em suas imperfeições, o humano em vias de liberdade não pode se enganar de que é preciso estar a sós para abrir horizontes e o quanto essa solidão pode se expandir exponencialmente em sua vida, ampliando, também, seu conhecimento do mundo.

O espírito livre é, antes de tudo, um conhecedor do mundo tal como este se apresenta sem mediações idealistas; pois, conhecendo, aquele ultrapassa “antigas concepções e seus representantes” (HHI, 252), bem como se sente acima de outros porque dimensiona bem as questões sobre as quais se debruça, e com isso, se torna consciente da própria força. Tais andanças do espírito livre, que o conhecer lhe proporciona, talvez lhe fossem mais difíceis sem o clima favorável que a solidão poderia prover: ele goza do privilegiado prazer de não se sentir oprimido pela força numérica e do ideário dos espíritos cativos. Está sozinho e sente-se leve.

Tendo isso em mente, Nietzsche, em toda a escrita do volume 1 de *Humano*, recortava suas diferentes impressões seguindo a chamada dada pelo título de cada capítulo. No último momento do texto, “*O homem a sós consigo*”, porém, os temas se sucedem sem muita coesão interna entre os diversos aforismos, quase numa mistura caótica.

Todavia, sob um olhar mais atento, mais próximo, essa “mistura” não é nem um pouco desbaratada ao leitor que se achega ao texto: convicções; questionamentos de foro íntimo; caráter; temperamentos vários; relações humanas; costumes individuais e coletivos; o conhecimento e seu alcance; o valor da “verdade”; as consequências das escolhas; a observação dos outros e de si; amor; paixões; arte; e também a moral. Todas estas temáticas, além de reunir em parte as perspectivas dos capítulos anteriores, acenam para os efeitos da necessidade do humano recolher-se e recolher os vários elementos e vivências do mundo (HHI, 526) os quais serão húmus dos próprios pensamentos.

Como o nome do capítulo não deixa dúvidas, a solidão é o meio por onde nascem

e transitam estes pensares ali reunidos. Os pensares de um espírito em vias de liberdade munido de uma visão mais ampla e profunda do que o cerca e o atravessa.

Nietzsche, regido pela força dos afetos traduzidos pelo pensar/dizer aforístico, transita pela admoestação, mas também pela denúncia, pela ironia, pela comédia, com uma seriedade despida de sisudez e a ampliação de perspectivas de conhecimento, tentando ser ele mesmo um liberto. Porém, este último momento de *Humano* resume-se a algo meramente auto confidente? Penso que não. Talvez Nietzsche queira mostrar que o humano (incluindo ele mesmo), estando cada vez mais próximo da liberdade de espírito, cada vez mais a sós consigo mesmo, não deixa de ser ele mesmo um tipo de narrador da cultura a disparar contra ela seus ditos, posto que já consegue imprimir certa distância do seu tempo, de sua época, ainda que sofra com esse distanciar-se (que toma também o sentido de afastamento saudável da moral e costumes do humano mediano) agora certo e inevitável. Cumpre dizer que, a partir do pensamento nietzscheano aqui em trânsito, que, doravante, a solidão tende a radicalizar-se na obra, assumindo outros contornos de profundas implicações que surgirão no *Zarathustra*.

Condição de recolhimento do espírito quase livre, a solidão presenteia a este com a maleabilidade de não ser um “indivíduo, constante e único”, fazendo-o se abrir para “escutar a voz suave das diferenças situações da vida” (HHI, 618). Ora, a vida de um espírito que está a tecer sua liberdade não diferiria de qualquer um, não fosse o movimento que esta mesma vida agora assume, não como mera característica imanente a ela mesma (ela não se encontra estagnada), se não o mover que abre espaços cada vez mais amplos em si repercutindo mais fundo nas vivências dos afetos (HHI, 542), assim como ao seu redor, incidindo em outros humanos com os quais trava contato para os quais o espírito livre causa estranheza talvez, ou repulsa, ou atração. De todo modo, há uma força a mais em jogo e isso não passa despercebido às “cabeças tolas e confusas” (HHI, 541) que parecem reconhecer um “pensamento forte” orientando a vida do espírito livre (HHI, 610).

Talvez querendo mostrar o quão esse dois (o espírito cativo-convicto e o espírito livre) se afastam mutuamente em seus modos de ser/existir, o filósofo, numa sequência mais ou menos extensa que encerra o primeiro volume de *Humano* (HHI, 629-638) e que parecem ter sido escritos num fôlego só, tem como mote “Da convicção e da justiça”. Ali, Nietzsche descreve quem é esse espírito conhecedor e científico, sempre investigador, chamado de espírito livre: infieis dos ideais venerados (HHI, 629), são o oposto ao apego cego da fé às próprias convicções enrijecidas numa espécie de moral do “dever-ser” (HHI, 630).

Muito mais cauteloso do que o humano convicto (HHI, 631), este, preso à sua fé e não tolerando discussões, preferindo empregar “todos os meios para impor sua opinião, por

ser incapaz de compreender que têm de existir outras opiniões” (HHI, 632), o espírito livre, por seu turno, percebe que aquele “*pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HHI, 633), porque esta “busca” trouxe à tona o conflito inerente às posturas dogmáticas exatamente pela rinha das “reivindicações de diferentes indivíduos pela verdade absoluta” (HHI, 634), revelando seu fanatismo inconfesso e paralisante.

O que Nietzsche está a apontar, ao confrontar aquele que é livre no espírito e aquele que é cativo, é que, livre das amarras niveladoras e tradicionais dos cativos, o espírito liberto não pode, todavia, livrar-se de sua proveniência histórica que atesta o que foi e o há de vir, tendo em mira a configuração cultural que vigora³². Como espírito escrutinador, conhecedor e científico, olha com curiosidade e desdém (talvez até com pena) para o dogmatismo moral entranhado no comportamento dos cativos, frutos ruins de seus valores cristalizados em convicções: de um lado, a liberdade que se vive numa fluidez, permitindo-se mudar de configuração e de olhar, sondando perspectivas, conhecendo e experimentando a amplitude do mundo; de outro, a vida de visão míope, estreita e de ações petrificadas e estereotipadas que refletem uma concepção de existência pautada em idealizações morais descoladas da realidade em sua imanência.

É lícito dizer que uma das pretensões mais notáveis em *Humano* é que Nietzsche tinha em mira que o espírito livre, na e pela sua solidão, conjuga, numa interação sempre tensa (porém, rica de possibilidades e novas andanças), um auto estranhamento (em relação e oposição aos ditames culturais arrebanhadores) em um ambiente de cultivo de sua singularidade.

Sozinho, o espírito livre, correspondendo à descrição que aqui se desdobra, é puro movimento: por estar pouco atado à cultura, ele desloca-se em terreno tortuoso e múltiplo de sua atualidade existencial, variando também suas perspectivas e avaliando, ora climas que incentivam a busca por singularizar-se; ora àqueles que a desqualificam. A figura do andarilho e seu tipo de percalço descrito no final do primeiro volume de *Humano*, já é bem solitário, em que pese a imagem bucólica que Nietzsche pinta. Esse deslocamento, movimento, mobilidade, dinâmica do espírito livre sempre há de lhe mostrar novidades, planos, dobras do mundo antes não percebidas ou sequer suspeitadas.

Numa solidão andarilha, o mundo inteiro se transforma. Nas *Miscelâneas* (que abre o volume segundo de *Humano*), aquela permanece e cada vez mais se adensa (a figura da

³² De acordo com Oliveira (2012), a procedência (ou proveniência) do espírito livre possui um sentido de “um tempo de engendramento, ao qual se pertence de forma livre, sem se deixar aprisionar. Como figura de exceção, o espírito livre não é a negação de sua proveniência, mas a sua superação” (p. 63).

montanha é obsessivamente recorrente porque simbólica, tanto do recolhimento quanto de movimento e risco), onde se respira e vê melhor o mundo³³: diz-nos Nietzsche, no aforismo 335, que “nas alturas é mais quente”. Quem é pensador saberá o que isso significa, completa. Sem querer fechar os percursos possíveis do pensar, um sentido possível e válido nesta metáfora, seria estar mais junto do sol (de si mesmo) longe de outros que o distrairiam. Paradoxalmente, significaria o modo de ser “frio” próprio do espírito livre.

Se há algo que possa apontar acerca da solidão nas *Miscelâneas*, é que ela é contraposta quase sempre às relações sociais potencialmente perigosas, posto que podem desvirtuar o humano de um “tornar-se si mesmo” para um “tornar-se mais um” a engrossar fileiras à “massa”. A cultura apequenada, ainda que seja encarada como um estorvo (e como nunca se abandona por completo o convívio com o humano mediano), é nesse convívio que se faz também filósofo³⁴. Ainda segundo Nietzsche, vige aqui um misto de incômodo e curioso interesse, pois “aprecia” ao máximo esses outros tão diferentes dele e iguais entre si no seu nivelamento de pensar/viver (OS, 333). Nota-se sempre o risco do convívio excessivo com o humano médio, pois na solidão, o espírito livre aprecia e degusta a si mesmo; com outros, entretanto, ele é despedaçado (OS, 348). E ainda assim, Nietzsche deixa em aberto que, mesmo perante tal periculosidade de interações, pode-se escolher onde se quer viver, crescer e se consumir.

Ainda nas *Miscelâneas*, o espírito livre, se pensado como algo processual (o qual efetivamente é), toma sua experiência enquanto “passagens” (OS, 281); isto é, ele se deixa atravessar por elas³⁵. Dos recantos de si mesmo onde os impulsos ali se digladiam, o espírito livre recolhe seu devir mais próprio, abstendo-se de solidificar opiniões em convicções. Não introjeta “convicções gerais e opiniões públicas, conforme a filosofia de alfaiate: o hábito faz o monge” (OS, 325), preferindo não publicizá-los de imediato, uma vez que reconhece o caráter transitório, mutante dos próprios afetos que nutrem aquelas opiniões.

Estaria Nietzsche colocando ao espírito livre certa convocação a pensar

³³ Ou, como nos lembra Fink (1982, p. 60), o espírito livre que tem a “frieza de gelo de um pensamento inexorável, que ‘corta na carne da vida’, que é orientado para a verdade livre de ilusões, mesmo que deva ser uma visão tão mortal”.

³⁴ Na seção 26 de *Além do Bem e do Mal*, lê-se em determinado momento que “o estudo do homem *médio*, estudo sério, prolongado, que exige muita dissimulação, autossuperação, familiaridade, má companhia – toda companhia é má, exceto a companhia dos iguais –: isto é parte necessária no currículo de todo filósofo”.

³⁵ Cf. Bondía (2002), numa instigante reflexão acerca do que seja “a experiência” e das possibilidades de que autênticas experiências possam acontecer conosco, aponta, entre outras características, que uma experiência digna desse nome, é algo que *nos acontece, nos atravessa, nos toca*. Um acontecimento que, longe de ser algo planejado ou sinônimo de experimento, seria que deixa uma marca na existência concreta e singular, trazendo consigo um saber ao mesmo tempo finito (inconcluso) e encarnado (que tem a ver com a vida mesma do humano).

prospectivamente o que este humano pode vir-a-se-tornar? Quais caminhos pode trilhar?³⁶ Na mesma medida em que este espírito sequioso de liberdade busca “tornar-se” um “eu” (OS, 366), para longe de um conformar-se, o que provavelmente resultaria em uma destituição voluntária de sua singularidade, sua história se encontra em plena efetuação, percebendo o passado fluindo e refluindo numa espécie de confirmação do devir que ele é. Como não se vê apartado do mundo material e de sua história, o humano almeja ser livre em seu espírito. Sua vida é nômade, movimento, lonjuras... solidão.

É no último aforismo de *Miscelâneas* (OS, 408) que vemos o filósofo alemão descer ao Hades (e não aos Céus dos santos, devotos, beatos ou ascetas) para lá dialogar com alguns filósofos (em verdade um diálogo consigo mesmo e com a tradição que muito o influenciou). Numa imagem carregada de simbolismo, na qual vemos Nietzsche caindo para dentro de si mesmo (em solidão, mas não sozinho), interagindo com aquelas figuras numa postura mais afeita a uma escuta do que para uma fala, o filósofo encontra naquelas sombras do Hades de si mesmo, uma vivacidade possível de rebentar para fora e bem diferente do que poderia reter com os vivos (os outros ao seu redor) que lhe parecem já estarem mortos. É o filósofo que dá o tom nesse embate quando “a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros. O que quer que eu diga, decida, cogite, para mim e para outros: nesses oito fixarei o olhar; e verei seus olhos em mim fixados” (OS, 408). Nesse confronto encontra vida; faz acontecer vida, uma vez que, ao encetar o movimento dialógico, Nietzsche retira a tradição e a história das sombras, permitindo que a eterna vivacidade advenha.

Por seu turno, no escrito seguinte, *O Andarilho e sua Sombra*, na continuação da explanação de Nietzsche acerca do espírito livre, este, não cansando de andarilhar, talvez não tendo outra opção se não fazê-lo, olha com estranhamento e tende ao afastamento tanto de ideologias políticas partidárias e religiosas. No *Andarilho*, a solidão pode (como de fato ocorre) ser confundida com isolamento, por vezes assegurada pelo desprezo de outros não talhados ao modo do estar-só, estendendo distâncias em relação ao espírito desejoso de liberdade; nesse caso, não é absolutamente solidão já que, em parte, envolve escolha (AS, 62). Não sendo símile ao ficar isolado, pode-se, por outro lado, a solidão ser um isolar-se em

³⁶ Todavia, essa destinação que poderia lembrar um exercício de “vidências” a prenunciar ou vaticinar acontecimentos ainda não realizados, estaria mais próximo de um pensamento que se põe a representar os caminhos presentes do humano, percebendo as conformações instintivas atuais, ponderando trajetórias outras. O espírito livre cultivaria nele mesmo a criação de possibilidades de poder-viver, não só de si, mas de seus contemporâneos e suas destinações ainda em aberto. De todo modo, ao espírito livre seria facultado certa heterogeneidade em modos de ser (ou modos de subjetivação, numa linguagem mais atual) para alcançar uma visão do “hoje” tendo em vista um “mais-além”.

sentido mais específico, a saber: retrair-se a tudo que não si mesmo, fonte de distrações ou descaminhos. Um isolar-se por escolha, encontra chance de perceber o que lhe é mais próximo, singular, de modos nunca antes atentados (AS, 307).

Mas, o quê na solidão, ao isolar-se para olhar e se perceber as coisas como “de longe”, faz aparecer? Aqui parece vigorar certo paradoxo: o humano, é claro, jamais se aparta do mundo; nele se encontra inserido num processo de mútua constituição. Não lhe é permitido alhear-se de tudo o que o rodeia e o atravessa. O correr concreto da vida com seus cuidados e inevitáveis preocupações, são tanto a interrupção da solidão como alimento para o deguste do solitário (AS, 342). Oliveira (2010) informa uma dupla consequência da experiência da solidão, tal como descrita por Nietzsche. Por um lado, o autor sustenta que o filósofo alemão não critica a vida em sociedade ela mesma, se não “um determinado tipo de vida, em um determinado tipo de sociedade” (p. 40)³⁷; por outro lado, o experienciar solitário traciona o humano a dedicar tempo para o cultivo de si, uma vez que

a astúcia de Nietzsche [crítico do gregarismo social diluidor das singularidades individuais] é resgatar, às avessas, o valor da solidão como dimensão negada e possibilitar, por meio dela, a reafirmação do poder de cada indivíduo humano em se fazer a si mesmo, como experiência estética que rompe com a monotonia e a sisudez instaladas no âmbito humano, e aí fazendo medrar a desesperança e a exaustão consigo mesmo. (OLIVEIRA, 2010, p. 41)

No mundo, aquele espírito retirado sente/pensa o tempo inteiro o esteio de suas experiências; a heterogeneidade de seu viver em relação a todo resto, guiado por outros valores avizinados à vida humana quando esta tende, tal como Nietzsche quer fazer entender, às coisas mais próximas. Ele, o espírito em solidão, se torna “próximo”; assume seu parentesco ontológico com o mundo concreto, mundano e devídico; de um cotidiano mais simples e particular, ocupando-se com “coisas relativas à alimentação, ao humor, ao trato das amizades e outros tipos de convívio social, à escolha dos livros, ao cultivo do gosto, aos sentimentos de inveja, vaidade, empatia, etc. – coisas estas que, diferentemente dos artigos metafísicos, seriam passíveis de uma abordagem científica” (MEDRADO, 2011, p. 300).

Todavia, sua vida corre “por fora”, à margem. Presente da solidão, seja por escolha ou por exclusão advinda do meio sociocultural uniformizante e nivelador, o solitário, caindo em si, percebe de que é, também, um marginal.

Talvez percebendo que a solidão, como experiência pessoal e condição de liberdade de espírito, não o abandonaria, Nietzsche mergulha mais ainda no diálogo consigo. A conversa do peregrino com a própria sombra que abre e fecha o *Andarilho* não deixa de ser

³⁷ Como já vem sendo dito exaustivamente ao longo deste capítulo, a solidão não é sinônima de eremitério.

emblemática dessa condição: nessa breve conversa, ensaística, experimental (muito particular ao desenvolvimento de *Humano* e com uma certa paródia irônica aos diálogos platônicos)³⁸, a silhueta a tomar palavra (que na verdade é um monólogo), tanto quer falar como ouvir seus pensamentos ainda que com uma voz fraca, sussurrante. Quer trocar, como amigos, palavras obscuras procurando sentidos ainda não proferidos. Para além de dualismos ou dicotomias, haja vista que nem o andarilho nem a sombra se sobrepõe um ao outro como se um deles fosse “mais importante”, o que vige aqui é uma interação do que está na luz e o que dela se esconde em penumbra (sombra): a luz (do conhecer) não fulgura tudo; mostrando obscuridades, negrimes onde ainda não há conhecimento³⁹, ou aquilo que foi deixado no não-dito (renegado) por uma interpretação moralizante, quem sabe.

O espírito livre, errante e solitário, pôde deixar-se invadir pela multiplicidade do que lhe vinha ao encontro, onde antes, pela mistura excessiva com o humano médio e cativo, via e vivia uma vida “naturalizada” e conformada como quem acreditava que a terra fosse plana. A solidão lhe oferece certo recato a considerar desnecessário comparar sua vida com a de outros, pois, como diz Nietzsche, as pessoas solitárias vivem “com disposição alegre e serena, em boas conversas consigo e até mesmo sorrisos, continuam tecendo suas vidas-monólogos” (HH1, 625). Diálogo da alma consigo mesma, e não um mero estar-parado em prováveis devaneios, a solidão é comprometimento do espírito livre em prol do cultivo de si num também diálogo com o mundo, sua morada perpétua e inalienável.

A solidão é, em toda a extensão de *Humano*, praticamente a antípoda da vida consensual gregária moderna, regida por valores uniformizantes de rebanho. Na solidão, o humano pensado por Nietzsche se eleva sobre todos os outros, respirando um ar mais livre e puro. Distante das praças do mercado, o filósofo, seguindo tais metáforas, dirá que é na montanha é o lugar privilegiado do solitário.

O espírito livre seria este ente mais aproximado aos animais⁴⁰ por que pode se livrar, à primeira vista, das cadeias morais religiosas e metafísicas? Se tal procede, somente assim pode ser a ele facultado a alegria do existir, posto que mais íntimo se torna do mundo contingente, despojado de conceitos que lhe são estranhos ao viver mesmo. O espírito livre encarna a solidão. Não se trata de uma idealização, se não uma experiência em construção como seu próprio espírito se encontra. Ele se vê em luta contra toda uma tradição cultural de

³⁸ “Os céus me guardem de longos diálogos tecidas na página! Se Platão não tivesse tanto prazer em tecer, seus leitores teriam mais prazer com Platão”.

³⁹ “Aquele sombra que as coisas todas mostram, quando os raios do sol do conhecimento caem sobre elas – aquela sombra sou eu também”.

⁴⁰ Cf., AS, 350.

puro exteriorizar-se (um expor-se o tempo inteiro), insistente interação e publicização da vida nas conformações morais vigentes, em busca de sua absoluta singularidade frente aos demais.

E ainda é preciso retirar-se. No aforismo 307 do *Andarilho*, Nietzsche acena com a necessidade de desligamento temporário de onde se encontra; daquilo que se quer conhecer, para redimensionar àquilo de que se despede. Escreve ele que “apenas depois de abandonar a cidade você percebe como as torres se erguem acima das casas”: dentro da cidade essa percepção passa batida em nós pelos choques contínuos a que estamos submetidos na vida cidadina. Metaforicamente, no entanto, a vida em coletividade tende a tornar nossa visão homogênea acerca dos modos como as concepções de mundo e das relações humanas se estruturam. Tende-se a vê-las como naturais. Simplesmente não as questionamos, aceitamo-las como são. Somente em raras situações mobilizadoras, outro impulso advém em nós de buscar algo mais “saudável” tendo percebido o estado “mórbido” em que nos encontramos.

Com Nietzsche foi assim. Assim deve acontecer com o espírito que se arroga ser livre⁴¹. É com justeza que se pode perguntar: teria Zaratustra, personagem de Nietzsche, passado por alguma “liberação” para ir ter consigo em solidão, na sua caverna por um decênio inteiro? Ao ponto de depois poder ir ter com os outros humanos e ter algo a dizer-lhes? Cantar-lhes talvez, como uma dessas “almas propriamente musicais” (AS, 167)? Esse cântico de gosto nobre, como diria Nietzsche, irá ele próprio delegar-se essa tarefa de compor, elegendo outro como seu porta-voz que anuncie/cante uma vida tão pródiga de ultrapassamentos, criações vitais e poder tornar-se si mesmo; um humano “além”... Esse porta-voz, já o sabemos, é Zaratustra mesmo.

2.3 A solidão dionisíaca no *Zaratustra*⁴²

Quando Nietzsche declara: “Mas tenho necessidade de solidão, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zaratustra é um diti-rambo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza...” (EH, *Por que sou tão sábio*, 8); isto é, para longe da gentalha a lhe enojar⁴³, Nietzsche reconhece, também, e mesmo necessita, retirar-se para (re)encontrar-se, escanchar o peito em profunda respiração num lugar amplo que

⁴¹ Cf., HHI, *Prólogo*, 7.

⁴² Durante todo este tópico, a fim de não haver confusão na leitura, usarei o termo “Zaratustra” (sem itálicos) para me referir à personagem da obra de Nietzsche. E “*Zaratustra*” (com itálicos) para a obra mesma, excetuando-se quando se tratar de citações diretas de Nietzsche ou de comentadores.

⁴³ Marton (2000), adentrando nos meandros da solidão no *Zaratustra* e no *Ecce Homo*, diz que esse “nojo” é um dos efeitos levados a cabo pelo convívio solitário consigo e uma das precondições para elevar-se mais ainda como singularidade, diferença, em relação à mesmice dos humanos comuns, uniformizados à massa de rebanho. Reforça-se que a solidão não restringe o contato com o humano mediano, mas preserva o solitário de misturar-se ou se deixar afetar pelos modos decadentes de vida daquele.

lhe traga atenção para consigo. A solidão torna-se necessidade. E a partir dela, talvez até pudesse “cantar” mais uma vez: um canto alegre sem reproches à vida, fruto desse demorar-se com sua pessoa: “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 7); isto é, arrancando de si uma linguagem em nada semelhante ao discurso filosófico argumentativo-instrumental da tradição e dos ambientes acadêmicos. Nietzsche, no *Zaratustra*, desabrocha-se numa linguagem poético-imagética, digamos, que julgou mais próximas de suas experiências e não fossem (ou fossem o mínimo possível) recortadas pelas armadilhas da linguagem.

Aqui, Nietzsche, pela segunda vez no *Ecce Homo*, aproxima muito familiarmente a solidão e o dionisíaco. Dessa mescla especialíssima advém o *Zaratustra*⁴⁴. Seria este livro, afinal, um cântico a Dioniso tal como foram as tragédias helênicas, também elas um canto entoado àquele deus? Ou ao dionisíaco? Se sim a esta última pergunta, em que consistiriam as relações entre a solidão e o dionisíaco no *Zaratustra*? Entre este estar a sós e o espírito afirmativo que diz “Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; [...] *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir” (CI, *O que devo aos antigos*, 5)?

Entrementes, são inúmeras as reflexões acerca da singular estilística do *Zaratustra*. Sem querer esgotar o assunto ou mesmo fazer aqui um recenseamento do que foi escrito a respeito, Marton (2014), ponderando acerca da combinação ímpar de estilos na obra em tela, diz-nos que “Nietzsche agencia um conteúdo filosófico e uma forma literária que são indissociáveis” (p. 114). Nietzsche aventura-se no gênero do “poema-didático” para poder dizer suas “experiências”, suas vivências, seus pensamentos sem apelar para a linguagem consagrada pela tradição filosófica, composta de longas dissertações teórico-expositivas.

Fácil perceber que a escolha desse expediente coloca Nietzsche numa posição em que a solidão, presente em sua vida pessoal (e, por tabela, em suas reflexões filosóficas), se estabelecesse mais profundamente pelos efeitos da obra: quer tenha sido nos vários momentos

⁴⁴ Mostrando-se, à primeira vista, um tanto pretensioso, Nietzsche diz em seguida ser ele o “inventor do ditirambo” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 7). Historicamente, sabe-se que não, já que o *ditirambo* era um canto coral de inspiração lírica, que fazia parte da estrutura das Tragédias helênicas, em louvor ao deus grego Dioniso. O ditirambo possui sentidos muito específicos, quais sejam: o filósofo alemão assevera que, por ele, “a língua alemã, a partir do seu *Zaratustra*, teria sido elevada a um patamar até então não atingido por seus conterrâneos, justamente porque *Zaratustra* fala por meio de uma linguagem dionisíaca. O ditirambo, então, ganha uma nova configuração: ele não é mais entoado por um coro, mas é a linguagem que um ser dionisíaco utiliza consigo em sua solidão” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 192). Ainda sobre este dito nietzscheano, Salaquarda (1997a) afirma que ele (Nietzsche), ao resgatar esses cânticos de “embriaguez entusiástica do culto a Dioniso”, sustentando ser uma invenção própria, em verdade o filósofo tinha em mente “uma nova ‘transvaloração’, assim como quando ‘criou’ sua versão do pensamento do retorno enquanto a mais alta fórmula da afirmação”. Ainda para o autor, “os ditirambos de Nietzsche, essas canções de Zaratustra, são canções bêbadas de um noctâmbulo, experiências de êxtase de um homem, que não precisa de drogas para tanto, exaltações vindas da altura” (p. 34).

de sua composição (ele o fez só), quer posteriormente na recepção da mesma. De todo modo, uma combinação intensa de reflexão e vivência onde a solidão teve papel importante⁴⁵.

Em Nietzsche, o *Zarathustra* empenha-se em mostrar, para longe de uma personagem que seria “pesada”, “negadora da vida”, “ressentida”, alguém capaz de anunciar, imageticamente, o pensamento abismal através da experiência dionisíaca de existir. Anúncio e experiência andam de braços dados. Se *Zarathustra* mostra-se como anunciador, também, do Além-do-Homem (AH), não enxerga, contudo, outro modo dele florescer neste mundo se não afirmando o eterno retorno⁴⁶. Todavia, no conjunto das reflexões contidas no livro, o AH é assumido na condição de balizador das ponderações do pensador alemão, servindo-lhe como uma metáfora talvez para uma condição de vida além deste modo de viver donde provém o humano comum, o “homem pequeno”.

Nessa visão em espelho, essa ficção conceitual que é o AH refletiria um *ethos* diferenciado onde se cultivaria formas de viver a partir de valores outros que não aqueles que desenham o humano “moderno” devedor de ideais uniformizantes cristãos. O AH seria o espírito criador e livre, rebento da liberdade da auscultação das consequências da morte de Deus; numa palavra, é criação da tarefa da transvaloração.

Neste ponto, uma pergunta desponta: seria o AH uma forma mais refinada, nobre, criadora (como deve ser uma “natureza dionisíaca”) de um espírito livre? Uma resposta preliminarmente afirmativa parece despontar aqui. Pois, se este espírito, apenas tacitamente descrito e sustentado pela concepção de gênio e por modelos exemplares de educadores (Schoepnhauer, p. ex.) vistos na 3^a *Extemporânea*; depois mais ampla e profundamente descrito no conjunto de *Humano* como estando ligado a uma forma de existência intimamente ligada à busca do conhecimento do mundo e dos humanos, despojada de caracteres morais idealistas, tecido numa perspectiva do devir histórico sujeito a constantes revisões e não se solidificando em convicções, preconceitos ou superstições, ele se desdobraria, portado pela experiência da solidão (mais do que portador), numa radicalidade mais profunda no *Zarathustra*.

⁴⁵ No *Ecce Homo* (*Assim falou Zarathustra*, 5), Nietzsche declara: “os anos durante e sobretudo após o *Zarathustra* foram de um infortúnio sem igual. [...] uma obra, um ato, uma vez completado volta-se incontinenti contra aquele que o fez. Precisamente por tê-lo feito ele está fraco – não mais suporta seu ato. Não suporta mais encará-lo”. Além de extenuado, o filósofo percebe que uma “distância” se criou entre ele e outras pessoas, mesmo aquelas mais próximas e/ou conhecidas pelo efeito da obra. Uma distância, fruto da solidão que “tem sete cascas; nada mais a penetra”.

⁴⁶ Só para lembrar, e de acordo com Stegmaier (2009, p. 26), as “doutrinas da morte de Deus, além-do-homem, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo contam entre as mais veementes da filosofia”. São estes os temas, ou melhor dizendo, os “pensamentos” que Nietzsche quer expressar e que estão presentes com o *Zarathustra*. Tais “pensamentos”, aqui encontrados sem maiores e amplas explicitações, encontrarão nas obras subsequentes de Nietzsche, remodelamentos e aprofundamentos.

Fica mais ou menos notório que, para Nietzsche, o estatuto da solidão no *Zarathustra* ganha outro patamar; a saber: ela parece ter uma face cada vez mais radical, e que “canta” (ditirambo), e “poetiza” (na forma de discursos que flertam demais com a expressão poética) o caráter dionisíaco da existência desprovida de intencionalidades ou finalidades (a tese do eterno retorno). Significaria que ela seria um retorno a si, expandindo-se criativamente para um dionisismo que entoa/vive um cântico ao que “retorna sempre”?⁴⁷ Como a experiência da solidão se corporifica num espírito livre para despertar um espírito ainda mais livre, sensível a uma filosofia e concepção existencial devota de Dioniso (cantado/poetizado), suportando o maior de todos os pesos e encarando a trajetória do tornar-se si mesmo? É o que se espera mostrar adiante nesta explanação seguindo os percursos tortuosos de Zarathustra⁴⁸.

No todo, o *Zarathustra* é a história do percurso de um espírito que era pesado; atado a valores advindos provavelmente de suas origens culturais lastrada em idealismos bem conhecidos. Depois, afastando-se do convívio comunal, foi sendo reestruturado na solidão para, enfim, se afirmar (mostrar aquilo de que se hauriu na solidão) e voltar a estar-junto de outros humanos. É o relato de um espírito solitário e afirmativo. Ou se se quiser ser um pouco mais preciso: de um espírito que, a partir de sua solidão, vai se tornando ele mesmo à medida que

⁴⁷ De acordo com Marton (2001), a tese hipotética do eterno retorno em Nietzsche tem suas origens nos estudos que o filósofo empreendeu do pensamento helênico antigo, sobretudo os Pré-Socráticos; e com especial atenção a Heráclito de Éfeso. Embora a ideia básica até apareça em determinados momentos da obra do pensador alemão, ela só vai começar a ter peso e importância próprios somente na *Gaia Ciência* quando, ao fim do *Livro IV*, ele a lança na forma de um desafio pela boca de um demônio que vem incomodar o humano “em sua mais desolada solidão” (*GC*, 341) o “maior dos pesos”. Resumindo os pontos nodais dessa tese pesada tese nietzscheana, o eterno retorno implica dois movimentos: os acontecimentos sempre se repetem e o fazem na mesma série em ordem circular infinita. As implicações psicológicas dos efeitos desse experimento de pensamento proposto por Nietzsche são muitas. Diz-nos Marton (2001): “Afim, o que ele provocaria em nós? Constituiria motivo de júbilo ou razão de desespero? Diante dele, como nos comportaríamos? Nós nos lançaríamos ao chão e rangeríamos os dentes? Ou abençoaríamos como portador da boa nova quem dele nos falasse? Mas qualquer atitude que viéssemos a adotar não nos libertaria do fardo que, desde então, pesaria sobre nosso agir. Nem a aceitação nem a recusa desse ‘pensamento abissal’ poderiam poupar-nos de seu impacto sobre nós.” (p. 88). Todavia, por mais que se apresente como uma possibilidade interessante, o tema do eterno retorno por demais vasto, onde há muita discussão ainda hoje acerca desse “flerte” metafísico do Nietzsche da maturidade. Pela fecundidade teórica-especulativa que envolve esse controvertido “pensamento” nietzscheano, me privarei de discutí-lo em detalhe em suas possíveis relações com a solidão que, de resto, necessitaria de um outro estudo bastante diferenciado do que tem sido desenvolvido até aqui.

⁴⁸ Marton (2014) traça e comenta muito bem os percalços que este livro “em partes” sofreu até chegar ao seu formato “definitivo”: Nietzsche, ao mesmo tempo em que escrevia os textos que viriam a formar as “partes” da obra, ora pensava tê-la completado, ora planejava remodelações ajuntando futuras outras “partes” que viriam a ser escritas, mas que nunca migraram efetivamente das intenções e projetos de Nietzsche para a folha de papel. Sabe-se que o *Zarathustra*, reunido pela primeira vez num volume único, a pedido do editor de Nietzsche e com o aval de seu autor, surge somente em 1886, composto, então, de 3 partes. Assim exposto, é no âmbito das três primeiras partes que transitarei neste estudo. Sobretudo, o experienciar da solidão assume outras formas e funções em meio à trajetória de Zarathustra nas suas tentativas de expor seus “pensamentos” a seus companheiros. A 4ª parte, mantida em segredo por Nietzsche e distribuída a umas poucas pessoas, só veio a lume por vontade de Peter Gast em 1891 (Nietzsche já irremediavelmente imerso em delírio e sob cuidados familiares). A obra que veio a se constituir tal como se conhece até hoje, um livro de 4 partes, mas que o pensador alemão sequer testemunhou ou consentiu esse formato, foi publicada em 1893. (MARTON, 2014)

seus rumos vão se delineando. Não a detendo logo de cara, *constrói* sua afirmação da vida. Vejamo-lo.

Em toda a sua 1ª parte o *Zaratustra* começa e termina na solidão. Não especificamente tematizada com vagar, ela surge em momentos pontuais e numa posição ímpar⁴⁹, seja como característica pessoal de Zaratustra ou como algo a ser procurada (uma exigência, até) para atingir fins específicos. Como conceito “claro e limpo”, ou simplesmente “pensamento” dentre outros que Zaratustra traz consigo (p. ex., o Eterno Retorno), a solidão não tem esse *corpus*. Mas ela está ali presente, inspiração dos ditirambos de Nietzsche, necessitando de contornos mais definidos em meios às narrativas.

O *Prólogo*, texto que a princípio parece ser de rápida ou fácil leitura e apreensão (na verdade, ali se esconde/mostra várias pretensões ou intuições (pensamentos) da personagem), de cabo a rabo nos mostra a solidão de Zaratustra, tanto no que ela lhe presenteou e as consequências da mesma em outros humanos com os quais ele irá interagir.

Sinteticamente: acontecimentos que se passam durante um dia inteiro até a meia-dia do dia seguinte, Zaratustra estava, antes, só em sua caverna durante 10 anos (logo, com 40 anos de idade) e, da superabundância a perceber em si, decidiu ser humano de novo e foi ter com outros humanos. Entra numa cidade e tenta lhes dar a notícia tanto da morte de Deus assim como um presente superabundante e resplandecente consequência, também, deste importante acontecimento: o AH. A personagem não é compreendida por ninguém; não encontra ouvidos para o que tem a dizer. De quebra, sai da cidade pensativo e desolado pelo modo como tentou colocar a proposta do AH e carregando um cadáver. No dia seguinte a este fracasso de pregação, novamente sozinho, dá-se conta de que não irá mais falar como um “pastor de ovelhas”, mas reunirá em torno de si qualquer um que partilhe de experiências semelhantes às dele e sejam, inclusive e com ele, criadores de novas tábuas de valores.

O breve encontro e o diálogo com o velho que vivia na floresta (ZA, *Prólogo*, 2) é o início de uma série de inversões de valores e conceitos que Nietzsche, na roupagem de sua personagem, aprofundará não só no *Prólogo* como na 1ª parte. O velho não só reconhece Zaratustra de outros tempos como percebe imediatamente que ele está mudado: está desperto; o andar leve como um dançarino; a pureza como de uma criança; como quem se deixa levar pelo mar da solidão. Notando que Zaratustra está indo na direção de outros humanos, pergunta por que e aquele lhe diz que “ama os homens”. O velho, por outro lado, prefere o isolamento da floresta onde pode compor seus cantos e “quando faço canções, rio, choro, sussurro: assim louvo a Deus” (ZA, *Prólogo*, 2). O velho e Zaratustra possuem pontos em comum. Isso se

⁴⁹ Cf., p. ex., as seções *Do Caminho do Criador* e *Da Virtude Dádivosa*.

justifica no reconhecimento por parte do eremita de que Zaratustra era uma alma que estava também retirada; em solidão como ele, e que foi “levar suas cinzas para os montes” e agora portava “fogo para o vale”. Percebe, por isso, as diferenças entre ambos. Até mesmo os efeitos da solidão foram claramente díspares.

As inversões nietzscheanas já se veem aí no contraponto ao 1º mandamento bíblico: Zaratustra ama os homens; o velho ama Deus. Porém, não são simples contrários como faces de uma mesma moeda: o amor de Zaratustra advém do quão farto está de sua sabedoria “como a abelha que juntou demasiado mel” (ZA, *Prólogo*, 1) e necessita doar o que já lhe dói pelo excesso. O amor a Deus do velho parece transparecer certo ressentimento por um convívio anterior com a massa humana, preferindo o retiro e o eremitério. Espírito de algum modo endurecido com as crenças religiosas que carregava, o velho adverte Zaratustra que não dê nada aos humanos, mas tire algo deles para que continuem próximos de Zaratustra. Tanto é assim que Zaratustra, perguntado pelo ancião qual presente está levando, responde, não sem uma fina ironia, que nada poderia dar a ele (ao velho) e não responde para nada tirar dele: afinal, esta foi a recomendação deste. Zaratustra percebe que o santo da floresta estava muito colado ao seu “amor a Deus”; estava preso a concepções religiosas muito firmes, atravessado por diversos valores que não proporcionava solo propício para compreender a dádiva do AH. O que surpreende Zaratustra é que, tal como ele esteve em solidão e nela pôde meditar na existência humana, o ancião, também em sua solidão na floresta, “ainda não soube que *Deus está morto!*” (ZA, *Prólogo*, 2).

Após o breve encontro com o velho santo da floresta, pode-se ver que a solidão de Zaratustra (uma vida solitária que lhe proporcionou uma mudança radical de perspectivas pois, afinal, ele ficou uma década afastado de todos), que antes podia ser confundida com isolamento, não são sinônimas de uma mesma experiência e nem tampouco, abandono: Zaratustra não se esqueceu dos humanos, não os afasta de sua presença se lançando a eles, transbordante de vida e amor, que o ermitão da floresta lhe reprocha nessa intenção e essa amorosidade.

Essa alteração de perspectivas (o AH e a morte de Deus enunciadas logo nesse início) traz em seu bojo a concepção de que vigora um sem-sentido da vida. Na seção 7 do *Prólogo*, a personagem, ao lado do equilibrista morto, se vê novamente sozinho, quando antes na praça do mercado, estava cheia de gente. Vendo o cadáver, diz para si mesmo o quão é “inquietante a existência humana, e ainda sem sentido algum: um palhaço pode lhe ser uma fatalidade. Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: o qual é super-homem, o raio vindo da negra nuvem homem” (ZA, *Prólogo*, 7). Se a vida é sem sentido de fio a pavio, não significa

que essa carência, esse lugar vacante seja uma espécie de abismo do desespero impossível de atribuição de significados; porém, um espaço do possível, da criação, da emergência de um sentido, da novidade de um sentido⁵⁰. Zaratustra, diferente de um professor na sua cátedra ou de um sofista (talvez com sistemas prontos de explicação deste mundo os quais teriam de ser simplesmente aceitos), aponta para um sentido mais próximo ao humano, mais afeito ao contingente de seu existir, que lhe abriria outro modo de estar no mundo do que naqueles “transmundos” construídos pelos sofreadores da vida⁵¹. Abraçando o sem-sentido e apontando para um sentido da vida, Zaratustra fala do sentido da terra. Fala do AH.

O AH proclamado por Zaratustra na praça do mercado (*ZA, Prólogo, 3*) não é, contudo, descrito com minúcias por Nietzsche: o jogo de imagens por ele trazido (macaco; sábio como mistura de planta e fantasma) serve, nesse início, para dizer o que o AH não é. O que Nietzsche/Zaratustra nos oferece em relação ao AH é que ele é a superação do humano⁵² na direção de ser o sentido da terra, rogando, para tanto, que permaneçam fiéis à terra, abandonando toda esperança depositada em algo que fuja a este esboço do AH. E é este “esboço” que Nietzsche/Zaratustra quer ensinar⁵³.

A figura do espírito livre desponta entre os amores de Zaratustra. Um ser cuja cabeça e coração encontram-se irmanados na palavra “entranhas”, aludindo ao corpo. Veja-se que certa distância já é colocada por Nietzsche naquilo que ele concebia por espírito livre tendo em vista o que agora se descortina: sendo alguém que aprendeu a imbricada união de intelecto (cabeça) e afetos (coração), pôde se alçar em voo em novas paragens de experimentações e conhecimentos, desatado de valores que ainda possuíam forte tendência a dualidades,

⁵⁰ Num breve escrito acerca do sentido e os sentidos da vida, Brum (2004) diz-nos de modo bem taxativo e que não deixa de reverberar a presente reflexão que “a vida não é uma flecha que escoo para a morte; é um plano imanente que está presente em cada vida particular. Buscar um sentido para a vida fora da vida é, de certa forma, esquecer o dom silencioso da vida. Se viver é sentir-se vivo, estar no meio da vida, possuir o sentimento da vida, estou mergulhado na vida como em um mar permanente, um mar que me permite agir, desejar, pensar qualquer ‘sentido’ (função transcendental da vida). [...] Se quando falamos de “sentido da vida” temos em mente um propósito final ou permanente para a vida, o viver é inimigo do sentido da vida. E a ideia schopenhauriana da vida como uma ‘tarefa a realizar’ parece esquecer que, para além da vida como labor, existe a eterna presença da vida como dom ou campo de possibilidades para o viver” (p. 04).

⁵¹ Cf., *ZAI, Dos trasmundanos e Dos pregadores da morte*.

⁵² “Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, *abaixo dele*” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 6).

⁵³ Como personagem que funciona como uma espécie de uma “ideia diretriz”; uma alegoria útil, digamos (tal como Nietzsche se serve de Dioniso para mostrar o caráter mutável criador/destruidor/reconstrutor do mundo), o AH se descreve nas oposições que se seguem nas seções 4 e 5 do *Prólogo*. O AH não é exatamente, e seguindo o pensamento de Nietzsche, uma proposta de uma nova antropologia com alguma herança humanista, se entendermos por “antropologia” um complexo de ideias acerca de uma “natureza humana” no que ela é e/ou poderia vir-a-ser, supondo-se aí um conceito de humano “melhorado”, “avançado”, “aperfeiçoado”, modelo com ares de “perfeição” que, por tabela, tende a menosprezar quaisquer imagens do humano em sua atualidade. Enfim, uma *idealização* do humano a ser perseguida, ou um humano fruto de uma evolução.

constituídas que são por uma verve afeita a dicotomias metafísicas. Ciente dos impulsos criativos de sua “grande razão”⁵⁴ no amálgama movente de paixões e virtudes⁵⁵, assume uma condição adiante em relação ao “último homem”: recebe a notícia da morte de Deus não sem algum receio ou dor (lembramos, mais uma vez, da Grande Liberação), mas com o “corpo aberto” às consequências da queda dos valores vigentes, e afirma-se poder ir-além, declinando... na direção do AH.

Nietzsche põe Zaratustra novamente solitário em meio ao riso do povo (ZA, *Prólogo*, 5). Contrariamente ao que talvez esperasse, suas palavras não alcançam êxito, pois até ali ele simplesmente pregara como um religioso, como um dos “pastores de cabras”. Nietzsche denota nesta imagem um contra-efeito acerca dessa primeira abordagem de Zaratustra: religiosos usam de discursos que pretendem provocar afetos e pensamentos em torno de uma doutrina com vistas a atrair e criar seguidores, devotos, fiéis, rebanhos, mas que pouco tocam ou criticam os valores que conduzem os grupos humanos. Zaratustra nada sabe de fazer “rebanhos”, pois aquilo que chama de sentido da terra, o AH, supera ou prescindem de tais comunidades humanas conformadas deste modo⁵⁶. Necessita, antes de qualquer coisa, de solidão.

Mesmo após mostrar inversões seguidas de inversões a fim de expor o AH para os que estavam ali no mercado, a solidão, companheira de Zaratustra, continua a ser sua sombra. Está só novamente. Entretanto, ela não é somente sua acompanhante: nela se recolhe; volta sobre si mesmo, nos relata Nietzsche, para amanhecer com outro aprendizado após um dia mal sucedido.

Nietzsche/Zaratustra ao denotar os “companheiros vivos” de que necessita, expõe a vontade de compartilhar experiências semelhantes (buscar a si mesmos) em direções para longe de dogmas ou vias pré-estabelecidas; ou seja, os caminhos podem ser vários até o AH. Nietzsche/Zaratustra busca ser um espírito livre como ele mesmo é. Inevitavelmente, este espírito confronta o que está posto como certo segundo as proveniências tradicionais instituídas a tempos e aceitas como tais. Ele cria e, com isso, quebra valores mais cedo ou mais tarde. E são esses mesmos que Zaratustra deseja: “Companheiros é o que busca o criador, não cadáveres, e tampouco rebanhos e crentes. Aqueles que criem juntamente com o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas” (ZA, *Prólogo*, 9). Num só golpe, Nietzsche reúne espírito livre, criação e transvaloração de maneira íntima.

⁵⁴ Cf. ZAI, *Dos desprezadores do corpo*.

⁵⁵ Cf. ZAI, *Das paixões alegres e dolorosas*.

⁵⁶ Note-se que “comum” e “unidade” transmite uma ideia de uniformização que certamente a filosofia nietzscheana é alérgica. Outro ponto interessante concernente à expressão “pastores de cabras”: seria uma alusão irônica à figura do *Bom Pastor* que Cristo descreve no Evangelho de João e com o qual Cristo se identifica? Eis aqui mais uma inversão de imagens.

Em muitos pontos essa seção lembra o último aforismo de primeiro volume de *Humano* (HH1, 638) onde, entre outras imagens, o peregrino⁵⁷ é um solitário. É no sol a pino que o peregrino almeja sua filosofia do meio-dia após um dia e uma noite de meter medo, sobretudo dentro da cidade ao perceber que “nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão – e o dia será quase pior do que a noite” (HH1, 638).

Zaratustra não tem doutrinas. Tem “pensamentos”⁵⁸ e “aos eremitas cantarei minha canção”: pensamentos a fluir em canções é do que ele está em transbordamento pleno. Quem tiver ouvidos para as canções de Nietzsche/Zaratustra que preste atenção, pois “coisas inauditas” oprimirão o coração de quem, solitário, teima numa busca de si. Os espíritos livres são os companheiros mais dignos de Nietzsche/Zaratustra. Embora, não textualmente nomeados, são descritos neste ponto e são as maiores possibilidades do advento do AH.

Findo o *Prólogo*, Nietzsche traz a personagem plenamente efetiva em falar o que tem para falar: Zaratustra trata de inverter as dualidades, mas não para criar outros dualismos. Contudo, o faz para desmascará-las e os descréditos que trazem à inocência da vida, obstruindo o advento de novos valores e do tipo de humano que poderia suportar viver sob novas tábuas valorativas: o AH; sendo este, aliás, o tema maior da 1ª parte. A solidão e a criação de si na direção de algo para além de si, para um AH, são, também, elementos que atravessam praticamente toda a 1ª parte. Isso intimamente correlacionado ao bifrontismo da moral e os muitos dualismos que Zaratustra, como foi dito, não cansa de inverter. Entretanto, caminhos tortuosos subsistem para que se possa delimitar isso que se chama AH⁵⁹, haja vista que o campo existencial configura-se atravessado por moralizações depreciadoras do mundo; do corpo; da terra.

As seções *Dos Trasmundanos*, *Dos Desprezadores do Corpo* e *Dos Pregadores da Morte* são intimamente ligadas quando o mote principal é dizer desse humano ao se vê cruamente confrontado com a doença, a morte, a finitude, enfim. Estas seções são agudas e ácidas críticas dirigidas (fica subtendido) ao cristianismo e suas crenças num “além-mundo”, assim como a quaisquer credos religiosos ou concepções metafísicas, haja vista que o humano, apavorado, se apressa em criar “outra realidade mais real” do que esta em que vive, onde deuses influenciam, perfeitos e poderosos como são, neste mundo-cópia-ruim daquela

⁵⁷ E esses a quem Zaratustra busca não são eles mesmos os que continuamente seguem peregrinando?

⁵⁸ Cf. a elucidativa reflexão de Stegmaier (2009) a respeito dos aspectos supostamente doutrinários no *Zaratustra*.

⁵⁹ Que Zaratustra, não raro, economiza muito em dizer-lhe as características, e o faz mais ao fim de vários de seus discursos, em geral contrapondo-o com as figuras-alvo de suas críticas. O AH aparece, assim, por oposição. Zaratustra “afirma-o” aí.

outra realidade, em favor desse humano temente.

Muito contundente, diz Zaratustra, “escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra” (ZAI, *Dos Trasmundanos*). O “eu” que cria “fantasmas” é o mesmo que pode redimir-se na fidelização à terra, isto é, desejar o AH. Se a criação do AH depende de um retorno à terra, há que desprezar os “desprezadores” do corpo e tornar a ver o “eu” como corpo; como si mesmo sabedor e múltiplo em sua constituição. Assim sentencia Zaratustra:

Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja para isso: - criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: - então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois para mim, pontes para o super-homem. (ZAI, *Dos Desprezadores do Corpo*)

Matriz de multiplicidade de afetos, pulsões, pensamentos, vontades, forças, o corpo e suas interpretações são tão mutantes ou volúveis, que perfilam, tracejam, desenham o mundo, reflexo mesmo dessas interpretações. Simplificação ou não, o corpo é o fio condutor por onde o próprio humano contempla a belicosidade da vida pulsional a inclinar-se para onde a vida lhe pareça mais prenhe de significados. Tomando este fio condutor “corporal”, é aí que nasce a inquietude dos desprezadores. Em última instância estes representam toda a valoração moral própria do humano médio, do “último homem”, do “rebanho”. Uma moral raivosa a inverter os valores afirmadores da vida; tende a negar a imanência do mundo em prol de outro supraterrrestre perfeito; despotencializadora e julgadora dos instintos (negando-os ao opor alma-corpo).

Por fim, sob tanto jugo de pesadas tábuas morais distantes do mundo e da terra, o humano, enfraquecido e impotente, não conseguindo vislumbrar a si mesmo, menospreza sua singularidade, diluindo sua subjetividade na sociedade e mediocrização de rebanho, lugar último de onde proviria o sentido de sua existência⁶⁰. De pronto fica claro que as crenças e

⁶⁰ As seções *Do Novo Ídolo* e *Das Moscas no Mercado*, Nietzsche mostra como a cultura moderna, em sua estrutura e dinâmica, é avessa à solidão e à liberdade. Nestas seções descrevem-se ambientes valorativos onde vigem a impessoalidade das comunidades humanas opondo-se elas tanto ao espírito livre (e sua possível e posterior trajetória para o AH) quanto à solidão. E num tom ligeiramente diferente a estas seções, mas que pode se filiar a elas, é a seção *Das Tarântulas*, na 2ª parte do *Zaratustra*, na qual critica-se os ideais de “igualdade”, propícios em não criar condições para que as diferentes intensidades de força em luta possam promover a experiência transvalorada e existencial do AH.

convicções valorativo-culturais num “além-mundo” dificultam a emergência de uma configuração criativa e eticamente diferente, incubadora de um viver que se chame de AH. Provavelmente essa é a força crítica mais intensa no *Zaratustra*.

O percurso das *metamorfoses* (ZAI, *Das três metamorfoses*), que dá início à 1ª parte da obra, ilustraria o nuançado do espírito humano para além de um mero vivente: o leão certamente é o contrário do camelo, este sendo a imagem de uma palpável heteronomia reverente a alguma autoridade a lhe colocar pesos sobre as costas; o leão, por seu turno, é a figura que mostra o exercício de exercer-se nos primeiros passos violentos de um espírito em decisão e libertação: na solidão do deserto é o *Não!* proferido para o dever a abrir a possibilidade de se reaver a liberdade.

Mas e a criança? Enigmática figura se comparada com as outras duas, ela aponta para a vida em recomeço numa inocência que não daria importância para os deveres obliterantes da singularidade humana; os desconhece, até. A criança cria, faz, desfaz, refaz, não se intimida em suas explorações e é congruente em termos de afetos e a expressão destes; experimenta em seu brincar que, para ela, é um ato ao qual ela se entrega totalmente: a criança forma um “mundo” com significados novos⁶¹; porém, prontamente serão descartados se ela considerar simplesmente rearranjar suas formas⁶². Ela é a imagem do criador sem deveres, sendo essa característica (a criação) algo que reaparece várias vezes ao longo do *Zaratustra* como um traço distintivo ímpar a esboçar um espírito gestado na solidão.

Essa criatividade vivida aponta para aquilo que mais desejam esses espíritos sedentos e curiosos por tornarem-se si mesmos que é a liberdade. Para que mais acenariam as seções *Da árvore na montanha*, *Das mil metas e uma só meta*, *Do amor ao próximo*, *Do caminho do criador* e *Do ler e do escrever*? Embora não estejam aqui mencionadas em sequência, o que nelas está em jogo são as interrelações sociais que podem (ou não) cultivar

⁶¹ De um ponto de vista ligado a uma compreensão advinda da psicologia do desenvolvimento infantil, e seguindo as ideias de L.S. Vygotsky, psicólogo russo que muito se dedicou ao estudo do desenvolvimento cognitivo nos primeiros anos de vida do humano, por meio do brincar e do jogar, a criança inventa situações ilusórias e imaginárias satisfazendo seus desejos ainda não possíveis de realização, numa necessidade de agir sobre o mundo adulto, imaginariamente, tecendo formas e idealizações como uma maneira de assimilar aquele mundo. Numa palavra: como forma de compreender o que é *ser adulto*, a criança cria e recria o mundo e não apenas lidando com os objetos que dispõe ao seu redor (REGO, 2000).

⁶² Antes do *Zaratustra*, no texto inacabado, *A filosofia na era trágica dos gregos*, o jovem Nietzsche, em seu comentário à filosofia de Heráclito de Éfeso, traz à baila a inocência do jogo infantil em sua criação e destruição como essência do devir. Escreve o filósofo que “neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, erigindo e destruindo, em inocência - e, esse jogo, o *Aiôn* joga consigo próprio” (FT, seção VII). E mais claramente diz: “Um momento de saciedade: aí então, é de novo tomado pela necessidade, tal como esta impele o artista ao ato de criar. Não é o ímpeto criminoso, mas o impulso lúdico, sempre a despertar uma vez mais, que exorta outros mundos à vida. Vez ou outra, a criança joga fora o brinquedo, mas, de súbito, recomeça tudo com humor inocente” (FT, seção VII).

um espírito livre e seu tornar-se si mesmo, e a importância dada por Nietzsche à solidão, que nestas seções desponta com certa visibilidade e peso. As seções acima mencionadas aludem a esse processo, que não deixa de flertar com a liberdade do tornar-se si mesmo.

A seção *Do ler e do escrever* remete para aquilo que Nietzsche insiste várias vezes ao longo de sua obra: o desejo por leitores que com ele compartilham de experiências semelhantes. Só esses poderão se aproximar com maior intimidade da letra do pensador, pois aquele que “escreve em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor. Nas montanhas, o mais curto caminho é aquele entre um cume e outro: mas para isso tens de ter pernas compridas. Máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grande e altos” (ZAI, *Do ler e escrever*)⁶³. Não sendo condição apenas de mera compreensão textual, os leitores ansiados por Nietzsche são eles mesmos buscadores de si (e não “discípulos”)⁶⁴; o que faz com que nesta seção (no seu conteúdo, de resto, bastante enigmático com várias imagens díspares e superpostas se sucedendo rapidamente) Nietzsche, digamos, *verseje* o andamento da experiência que remete a leitura e a escrita *de si*: para longe do espírito de gravidade⁶⁵, da seriedade sisuda e aborrecida atada a obrigações do tipo “dever”, há que se ter um espírito e sabedoria leves que se exprima com sangue; ou seja, sua própria singularidade vivida na companhia da solidão.

Quem está nos cumes da própria experiência, está no caminho de ser espírito livre. É o que se pode depreender da seção seguinte, *Da árvore na montanha*, na qual Nietzsche fala da aflição de um espírito na sua empreitada de liberdade onde vigoram mui intensamente a perda de referências anteriores; a solidão que dá medo pelo isolamento perante outros, posto que essa diferenciação (já marcando distância em relação ao rebanho) dificulta as próprias relações pessoais.

Zaratustra atesta, num golpe, essa solidão a qual, contudo, nutre o humano de uma excelência ao dizer que “essa árvore está sozinha aqui na montanha; cresceu muito acima dos homens e dos animais. E, se quisesse falar, não teria ninguém que a compreendesse: tão alto cresceu” (ZAI, *Da árvore na montanha*). Para dar conta de si mesmo, a solidão é condição *sine qua non* para a liberdade de voo e das alturas da criação. Zaratustra percebe que o jovem com quem dialoga nessa seção, ainda se aclimatando à vida diferenciada na/da solidão, sentindo-se perdido, mantém-se, a duras penas, o heroísmo do espírito livre na esperança de um AH, pois a liberdade mesmo, ainda não é suficiente: é preciso algo a mais; uma “alta

⁶³Ainda sobre o texto nietzscheano e os leitores ansiados pelo filósofo alemão, isto é, como aqueles que possam lê-lo adequadamente como ele, Nietzsche, lê e interpreta o mundo, cf. o artigo de Silva Júnior (2014).

⁶⁴ Como Zaratustra pede ao fim do *Prólogo*.

⁶⁵ Que na terceira parte do *Zaratustra* será ilustrado pelo anão a simbolizar o pessimismo e o cansaço da vida.

esperança” que imprima um norteador para os impulsos tornarem-se *virtudes* a serem simplesmente vividos.

Esperança, o AH é uma criação a partir de novas avaliações, o que exige do espírito livre uma congregação nova de forças em luta em determinada configuração, afastando-se dos regramentos da comunidade uniformizantes com suas tábuas de valores suspensas sobre ela. O espírito livre, ou em vias de liberdade, recusa o prazer de estar no rebanho: “Mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer no Eu; e, enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: ‘Eu’” (ZAI, *Das mil metas e uma só meta*). Aqui Nietzsche traz à tona o exercício de um “bom” egoísmo, sendo que “egoísmo” possui um sentido muito distinto do que comumente se concebe.

Em geral, entende-se por egoísta um tipo explícito de comportamento de um indivíduo que coloca em primeiro lugar as próprias necessidades e interesses sem levar em consideração as necessidades e interesses de outros humanos com os quais se relaciona. É de outra coisa que Nietzsche traz sob este mesmo termo: o egoísmo do AH é uma forma de reverência nobre por si mesmo (ABM, 287) que afirma, ao mesmo tempo, a si e ao mundo em que vive. Como ele se encontra desligado da moralidade de rebanho (que vem “de fora”, lhe é externa; vinculada a um idealismo reverente ao altruísmo), o AH diz *Sim!* a si mesmo como numa profissão de fé em seu ser compreendido como multiplicidade de forças em ação e que o compõe. Esse modo de ser de um “bom egoísmo” do AH é fruto da solidão que desenvolve a sensibilidade necessária para perceber os afetos em jogo, afirmando-se em seu tornar-se si mesmo.

A solidão tem sido essa ambiência onde os afetos se descortinam, saindo das sombras, ganhando contornos e vozes com alguma nitidez; é o *habitat* mesmo do humano, se o virmos como em processo de singularização, deixando de ser apenas mais um no meio da boiada humana. Talvez por isso Nietzsche recomende, com veemência, pela boca de Zaratustra, numa ácida crítica à compaixão, que “eu vos aconselho o amor ao próximo? Aconselho-vos antes a fuga ao próximo e o amor ao distante!” (ZAI, *Do amor ao próximo*). E com maior força, “quisera que não suportásseis qualquer tipo de próximo e seus vizinhos; então teríeis de criar, dentro de vós mesmos, vosso amigo e seu coração transbordante”.

Esse “próximo” que está próximo em demasia é o humano atual, comum, mediano; “último homem” imerso em sua cultura bem aparelhada a promover que o humano se evada de si mesmo, ocupado com um aqui-agora que não passa de uma repetição obsessiva de padrões preestabelecidos pela coletividade, promovendo a satisfação de todos os seus membros. A solidão de um espírito em liberdade a ser alcançada, não pode ser deixada de lado

ou considerada sem importância se o amor ao próximo ainda tiver força; a solidão, na qual aquele amor se intrometeu, tornou-se um peso; uma tortura: “Esse vai ao próximo porque busca a si mesmo, e o outro, porque busca se perder. Vosso mau amor por vós mesmos transforma em prisão vossa solidão” (ZAI, *Do amor ao próximo*).

Trata-se, outrossim, de um recolhimento a uma solidão saudável onde o humano possa buscar a si. O ápice, a meu ver, dessa (des)construção do modo de ser solitário do espírito livre, está na pressuposição de uma *solidão de...* apontando na direção de uma *solidão para...*, exposta na seção *Do caminho do criador*. Nesta, o horizonte está a se alargar, pois o humano que se está posicionando no anseio de sua liberdade, sente profundamente a dor de deixar o aprisco seguro do rebanho.

Zaratustra não mede palavras ou ameniza esta experiência: “A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres ‘Já não tenho a mesma consciência que vós’, isso será um lamento e uma dor. Vê, essa dor mesma foi gerada por tal consciência, e o reluzir dessa consciência ainda arde na tua aflição” (ZAI, *Do caminho do criador*). E por que é um alargamento? O “eu”, a “subjetividade”, a “consciência”, fiadores de uma pintura cuidadosamente executada ao longo do tempo na gregariedade, vai dissolvendo, diluindo, escorregando: o que era uma concentração granítica, imobilizante; agora se espalha para outras paragens não descobertas ou, numa palavra, *criadas*. Entretanto, criadas a partir da solidão.

O jogo entre a *solidão de...* e a *solidão para...* não deixa de apontar para um tipo de relação dialética mais ou menos pacificadora, porém, num sentido mais frutífero: eleva-se à solidão como campo de luta em que a subjetividade vê-se coagida, tendo em vista sua possível saúde, a adentrar mais fundo na vida instintual como condição avaliativa do mundo buscando as melhores condições de criar a si mesma. Não há pacificação, se não a admissão da criação/destruição de inúmeras formas de vida.

O esforço devotado para poder se arrancar dessa lógica gregária é o necessário a fazer para girar a própria roda; a fazer valer o próprio movimento “assumindo a sua destinação e a criação como possibilidade de retomada da vida desde outra instância, a saber, a fidelidade à Terra” (COSTA, 2008, p. 02). Nietzsche, fácil percebermos, aponta para esse devotamento na necessidade premente para aquele que se quer livre, não de simplesmente apartar-se (movimento que já tem suas dificuldades), mas se consegue, na solidão⁶⁶, escutar os próprios pensamentos (seus impulsos) e, a partir deles, criar seus valores para além e

⁶⁶No início da seção, Zaratustra une, a olhos vistos, solidão e si mesmo com o trajeto que leva um ao outro. Não se depreende de suas palavras se nessa trajetória haveria um fim a ser atingido. Nos termos da filosofia nietzscheana, só o que vigora é o devir desprovido de teleologia.

radicalmente diferente dos grupos humanos os quais, até então, lhe ditavam seu sentir/pensar/agir.

Nietzsche não é um “salvador” do solitário. O que haveria aí para salvar? Quando muito, a solidão está mais para um canteiro de obras (e ela parece ser insistentemente teimosa) a usar materiais transubstanciados advindos lá de trás do gregarismo. Porém, formatados para novos *ethos* (no sentido de habitação, hábitos, valores) onde a luta antes inclemente, em que os sentimentos do solitário estavam em luta e tendiam a puxá-lo de volta ao redil da manada na qual ele era só mais um. É preciso, atenta Nietzsche, morrer para ser realmente uma fênix: “Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas?” (ZAI, *Do caminho do criador*). Não morte súbita. Morte lenta e com dor por deixar outros amores, ainda que superficiais, heteronômicos, inautênticos... Paga-se caro para ser pássaro de fogo indo ao horizonte.

A vida do solitário é ascendente; que se guarda do contato e influência dos outros que estão abaixo, haja vista que “tu os ultrapassa: mas, quanto mais alto sobes, tanto menor te vê o olho da inveja. Mais que tudo, porém, é odiado aquele que voa” (ZAI, *Do caminho do criador*). O solitário voa. Não com um bando. Sozinho mesmo. E particularmente interessante é Nietzsche encerrar essa seção dizendo: “Vai para tua solidão com minhas lágrimas, irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece” (ZAI, *Do caminho do criador*). É lícito ligar esse dito com a invocação da solidão necessária em *Da virtude dadivosa* que encerra a primeira parte do *Zarathustra*. Lá, Nietzsche fala de um “mau” egoísmo, onde quem nele está instalado é alguém com

o olhar do gatuno olha para tudo que brilha; com a avidez da fome mede aquele que tem bastante de-comer; e sempre se avizinha furtivamente da mesa dos que dão. O que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração; a gatuna avidez desse egoísmo fala de um corpo enfermo. dissei-me, irmãos: o que é para nós ruim e pior que tudo? Não é a *degeneração*? - E sempre intuímos degenerescência ali onde falta a alma dadivosa. (ZAI, *Da virtude dadivosa*, Subseção 1)

E esta, que é plena de si (e não cobiçosa, pobre, seca e faminta que apenas quer receber e nunca dar), obriga “todas as coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa da fonte como dádivas do vosso amor. Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso; mas eu declaro sadio esse egoísmo” (ZAI, *Da virtude dadivosa*, subseção 1). Esse “bom” egoísmo (como dito mais atrás) reúne, concentra no humano seus instintos, imprimindo uma direção, uma meta⁶⁷. Por outros termos,

⁶⁷Aqui caberia uma explanação mais detida acerca dessa dinâmica de afetos em termos de vontade. Para tanto remeto à seção de 19 de *Além do Bem e do Mal*, texto em que Nietzsche descreve com certo vagar sua compreensão do que seja a vontade. Sem fazer justiça à complexidade do fenômeno, pode-se dizer, brevemente, sendo o corpo o *locus* onde se espraia a luta dos instintos, dos pensamentos. Mais ainda, se trata de impulsos se afirman-

transformando a luta da vontade de potência em formas vivificante, vibrantes, afirmadoras⁶⁸, criando novas formas avaliativas de si e do mundo.

A solidão não é fechamento numa ostra, casulo, bolha impermeável, símile de algo esquizóide, num esgarçamento de todo vínculo com a cultura e a convivência social. Disso já aqui se falou. O solitário não pode esquecer-se de onde provém (do “último homem” advém o AH, Zaratustra já o tinha colocado), mas transcende e se desamarra das fibras que a reunião gregária conformava seu modo de ser. A solidão é a abertura. Numa palavra, convocação de si para si mesmo. Como denuncia o próprio Zaratustra, “ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora eu vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZAI, *Da virtude dadivosa*, subseção 3)⁶⁹.

Zaratustra, exigindo solidão para si e como recomendação a seus discípulos, agrega, exercendo-se ele mesmo como virtuoso que doa (como já se via a si mesmo desde sua caverna), o ser-estar solitário, o exercício de sensibilidade e direcionamento da vontade de potência, o espírito a se conduzir pelo fio do conhecimento, a consciência da morte das entidades morais endeusadas, e o amor e a esperança pelo AH, fruto da gesta silenciosa e solitária⁷⁰. Uma vida vivida assim transcorre, necessariamente, em novas avaliações tão exuberantes quanto excêntricas, pois, no que concerne ao grande número de humanos reunidos, “ainda que anseiem muito por fazer grandes obras, nunca lhes vem o profundo silêncio da prenhez!” (A, 177).

A solidão experienciada por Zaratustra, embebido por um amor não mais calado e conforme se vê na primeira seção da 2ª parte (*Nas ilhas bem-aventuradas*), o impele a ressaltar o sentido de sua doutrina, o AH. Claro, não se trata aqui de alcançar um ideal predefinido de um “humano superior”, já comentado aqui. Nietzsche, pela boca de Zaratustra, reincide na questão da criação (fazendo eco com a seção *Do caminho do criador*), atravessada pela constituição valorativo-interpretativa da vontade de potência. Embora não nomeado

do, onde uns comandariam e outros obedeceriam num embate perpétuo pelo poder. Em suma, dessa beligerância emergem *direcionamentos* que são formas de avaliação da vida e interpretação do mundo.

⁶⁸ Onde *paixões* são assumidas como *virtudes*, não ao gosto de regramentos moralistas dualistas e excludentes, porém, desenhando a marca pessoal de uma hierarquia e não permitindo a anarquia entre elas. O que conta é a “lei” interna da dinâmica da vontade de potência. Acerca dessa dinâmica sutil e forte entre afetos, leia-se a seção *Das paixões alegres e dolorosas*.

⁶⁹ No fim do *Prólogo* do *Ecce Homo*, Nietzsche cita essa passagem antes de começar a contar de si e dos percursos em suas solidões. Quase como quem diz: *Me leiam para me compreender! Mas busquem a vocês mesmos na solidão e na liberdade. Aqui conto apenas de mim!*

⁷⁰ Cf. A, 491, onde a solidão é necessária para não correr o risco de infectar-se novamente por sentir saudade do rebanho.

explicitamente nesta seção, o solitário espírito livre é presença tácita nesse criar, órfão de tutelas divinas a fiar-lhe a atividade criadora: a criação leva o criador a apartar-se de si para reencontrar “outro” si mesmo sob novas avaliações e ciente de que o tempo dionisíaco é esse construir/destruir criativo. Talvez um AH? É o que parece apontar Fink (1982) ao dizer que “a balança da existência já não se encontra na mão de Deus; a partir de sua morte tudo oferece um aspecto novo; a terra é o último critério; a grande prova e o grande exame de todas as coisas humanas se realizam com fidelidade a ela. Quando se o concebe em sua essência, o homem é o *criador*” (p. 86).

À medida que Nietzsche avança na 2ª parte do *Zarathustra*, mais ele vai aprofundando a heterogeneidade do espírito livre portando sua solidão em relação a “tipos” que encarnam os ideais morais da vida comunitária intolerantes e fagocitantes dos solitários. Nesse trajeto descritivo, o pensador alemão tem seu cume argumentativo nas seções *Das tarântulas* e *Dos sábios famosos*. Naquela, Nietzsche constrói uma crítica contundente ao ideal democrático da “igualdade”, afirmando que seus defensores, qual aranhas, tecem suas teias e destilam seu veneno que fariam morrer a perspectiva de diferença entre os humanos, combatendo qualquer um que sustente o contrário. Imbricam-se, como posição a esse igualar, as concepções de AH e vontade de potência, pois na luta das forças, no *ágon*, a vida tem oportunidade de mostrar-se como ela é: múltipla, cambiante, variada.

Se Nietzsche insiste na proliferação exuberante da vida que quer superar-se a si mesma, centrando fogo no ideal de igualdade, o *lócus* onde a vida pode se experimentar em interpretações novas e na criação de valores também novos, se encontra no espírito livre, opondo-o aos “sábios” que refletem as vontades, inclinações e opiniões do povo, uma vez que “aquele odiado pelo povo como um lobo pelos cães é o espírito livre, o inimigo dos grilhões, o não adorador, o que habita as florestas” (ZaII, *Dos sábios famosos*).

Até à seção *Dos sábios famosos*, Zarathustra segue uma linha mestra em seus discursos: são críticas variadas a aspectos e niveladores do humano em seu convívio social regido por valores gregários desprezadores do cultivo de uma singularidade criativa e afirmadora da liberdade de vida do AH. No entanto, nos três *cantos* que se seguem àquela seção, o tom vai mudando porque Zarathustra altera sua relação mesma com a vida.

Solitários, esses cantos ditirâmicos se encadeiam numa intensidade ímpar ao ponto de Zarathustra não os colocar como ensinamentos a serem proferidos ou ensinados, e sim como *cantos*, como poemas declamados na tentativa de dar conta do que, então, está se passando com ele; do que o transpassava. A personagem, sendo alguém sensível às próprias experiências, aprendeu essa sensibilidade na solidão das montanhas. Continua a aprender

agora em meio aos humanos. Interconectados, estes cantos tem efeitos exponencialmente fortes em Zaratustra e ele demorará em assimilá-los; e o fará na solidão: seus gestos de ir ao encontro de suas experiências, por mais díspares e/ou confusas que se apresentem, são o fruto do encontro com a vida.

O *canto noturno* é um cântico lamentoso, choroso, dolorido. Zaratustra se entristece por ser “luz” e que esta é sua mais profunda solidão e amor. Diz ele que “uma ânsia de amor se acha em mim, e ela mesma fala a linguagem do amor. Luz sou eu: ah, quisera eu fosse noite! Mas esta é a minha solidão: estar cingido de luz” (ZAI, *O canto noturno*). Nietzsche faz Zaratustra mover-se entre luminosidade, advinda de sua sabedoria, e a ânsia dos seres noturnais dotados de “olhos expectantes” próprios dos que sugam do “peito da luz”. Esse contínuo movimento pendular expõe exatamente a “ânsia de amor” de Zaratustra. Luz e noite conjugam-se num amar em que um solicita do outro, complemento e oposição.

Zaratustra, também ele, anseia a condição de poder receber algo que ele mesmo não dispõe e sabedoria não contempla. E se “como uma nascente agora irrompe meu anseio – falar é meu anseio” (ZAI, *O canto noturno*), como ele lacrimosamente canta, é porque já se assoma ao seu espírito, qual experiência a lhe “tirar de tempo” e sem nome, uma faceta da vida ainda não desenhada. Não à toa ele termina este *canto* tal como começou: a solidão de quem ama na luz por algo “escuro” (ou seria na sombra do seu si mesmo?) inominável cuja força e ímpeto lhe vêm como um jorro contínuo de uma fonte (“É noite: falam agora mais alto todas as fontes que jorram. E também minha alma é uma fonte que jorra”).

A solidão vai se transformando em condição de possibilidade de asseio e cuidado de si, em um espírito desejoso de liberdade, para algo que lhe concerne como gestação e parição perpétua de seu si mesmo sem se congelar numa ideia de subjetividade fechada e supostamente autonômica. Uma gesta devídica de luz/sombra a se expor/recolher sem onde se deter⁷¹.

No *canto da dança* vê-se um misto interessante entre a “selvagem sabedoria” de

⁷¹ São estes solitários e espíritos livres que Nietzsche enxerga como futuros filósofos que hão de promover a parição de uma nova cultura em que o AH possa surgir. Porém, uma tal tarefa, missão e destino, não é isenta de sofrimentos a mais para além do trabalho de criação de novos valores: Nietzsche/Zaratustra percebe estar tão pleno de si, que está condenado a dar, a doar. Como um sol, brilha. Sabe-se não ser “escuro”, nem algo semelhante: quem é escuro, penumbroso, é carente; quer receber. Nietzsche/Zaratustra dá-se conta de que não sendo assim, lamenta a própria condição de amorosidade plena. Marton (2000), dando ênfase a este momento que Zaratustra meio que “cai em si” do seu sofrer, diz-nos que “ao queixar-se de não ser noite e escuridão, Zaratustra afirma pelo mesmo movimento sua condição solar. Pleno de luz, lastima os que dele recebem; não entendem a magnitude do que lhes dá. Irradiando amor, deplora os que dele se acercam; sequer compreendem que nada têm a oferecer-lhe. Esgotado, não quer mais presentear; exausto, já não deseja partilhar. Sem fazer concessões, sabe que é o isolamento que lhe cabe. Sem abdicar de si mesmo, tem ciência de que é a solidão que lhe compete” (p. 93).

Zaratustra e a própria vida, aqui simbolizada no diálogo com uma mulher⁷². No seu cantar, Zaratustra dá-se conta gradativamente de que sua sapiência selvagem reflete a vida: são uma e mesma coisa! Como a personagem está atravessando novas possibilidades compreensivas, ela não admite, ainda, aquela sinonímia ao dizer que “pareceu-me que eu novamente afundava no insondável” (ZaII, *O canto da dança*). Zaratustra se entristece com esses questionamentos já que é “a noite que assim pergunta dentro de mim. Perdoai-me a minha tristeza! Fez-se noite: perdoai-me que se fez noite!” (ZaII, *O canto da dança*). Ainda que Zaratustra esteja acompanhado nesse momento, ele volta-se para si na solidão que só ele sabe; impossível de dividi-la com outrem; compartilhá-la.

Encerrando essa sequência, no *canto dos sepulcros* Zaratustra volta sua atenção cantante para o passado. Um passado que “foi”, mesmo sendo doloroso, e ainda, de certa forma, permanece e alimenta um dissabor contínuo a deixar, lentamente, a personagem deprimida. Todavia, mesmo transpassado de dor por lugares a lhe encherem de uma angústia sufocante, Zaratustra se ergue, por sua vontade, em direção a uma vida vibrante. Exalta ele: “Como pude suportar isso? Como superei e venci essas feridas? Como ressurgiu desses sepulcros minha alma? Sim, algo invulnerável, insepultável está em mim, que explode rochedos: chama-se *minha vontade*. Silenciosa e inalterada através dos anos” (ZaII, *O canto dos sepulcros*). Contudo, ele não elabora essa dor criando novas “oposições” excludentes entre si: a vontade provém dos sepulcros: de onde não se suspeitava haver vida. Mesmo sem nomear explicitamente, Zaratustra equivale vontade e vida.

Em qual esteira estes *cantos* fluem? O que os aproxima? Nietzsche parece estar indicando que algo muito forte, muito prenhe de significados, passando pelo cadinho da solidão, está vindo à consciência de Zaratustra. Algo muito vivo e que não tem outra coisa a declarar a não ser a multiplicidade do próprio viver: a selvagem sabedoria tem passado por mudanças desde *Os sábios famosos*, atravessando pela plenitude da luz na escuridão, pelo fechar e abrir de olhos na insondabilidade feminina da vida, indo até o pavor e o medo da destruição e da morte a se transmutar em ressurreição. Essa *selvageria sábia* que nada tem de eruditismo academicista ou que compactua com temas comuns da tradição filosófica chancelando-os, ganha contornos mais nítidos apresentando-se, simplesmente, como vida que se desdobra em vários formatos na seção *Da superação de si mesmo*, zênite desses cânticos lamentosos/jubilosos.

⁷² Isso enquanto a personagem canta para algumas mulheres dançarem numa reunião festiva, bem ao estilo dionisíaco, entre ímpeto vital e sabedoria. Lembrei-me, inclusive, ao ler esta seção, de uma vivência de *Biodança* em que estive e onde escutei do facilitador, antes do início da sessão, que a música foi feita para dançar e não para escutar.

Seção mais explícita acerca da vontade de potência (já aludida na primeira parte em *Das mil metas e uma só meta*), aqui Nietzsche mostra como essa vontade está em movimento por toda parte, inclusive na “vontade de verdade”, que o filósofo fala em primeiro lugar para marcar bem o território de onde fala. Nietzsche não quer demorar-se em explicitações exaustivas e “essenciais” sobre a vontade de potência. Ela pode ser pensada, descrita, até mesmo imagetivamente explanada; porém, não é passível de ser perfeitamente delimitada à exaustão pela linguagem generalizada e, portanto, empobrecedora, niveladora e aparadora de arestas que é a linguagem do conceito. Submeter-se a essa ordem seria rendição àquela vontade de verdade que o pensador alemão partira criticando. Aos “mais sábios” Zaratustra dirige-se assim:

Tudo o que existe quereis primeiramente *fazer* pensável: pois duvidais, com juta desconfiança, de que já seja pensável.
 Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo.
 Esta é toda vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações.
 Querei ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez. (ZaII, *Da superação de si mesmo*).

Essa vontade de verdade tende a querer conformar o mundo, paralisando-o em termos do que pode ser pensável e de valorações excludentes de qualquer elemento que lembre a mudança, o vir-a-ser. Ora, essa modelagem do mundo em termos de oposições que não se misturam e de pesada conotação moral não condiz com o que a vida, no entender de Nietzsche, mostra: não há “o bem” e “o mal”; ambas são criações do eterno jogo de forças onde se revezando, recortando formas de exposições plurais dessa mesma vida. Sujeitando-se e unindo-se com ela (pois é ela mesma que valora e cria), o AH é o canal privilegiado da vida sem dualismos ou quaisquer outras dobras morais. Não é o AH quem quebra as tábuas. É a vida.

Consigno mesmo, Zaratustra antevê novas perspectivas: sua solidão, diferente do que se poderia ingenuamente pensar como um mero estar ensimesmado, o coloca no coração da vida quando esta lhe desnuda outras faces que ele nem desconfiava. Essa vida cantou, pela boca de Zaratustra, que ela pode agonizar, morrer e ressuscitar em novas formas vitais de forças conjugadas, ainda que vigorem num determinado tempo. Na solidão, Zaratustra percebe a autossuperação da vida e suas valorações do existir. Ela cria e recria.

Todavia, para Zaratustra, a questão do tempo foi aí não somente tocada, mas agarrada no escuro de suas inquietações: ele não vê ainda do que se trata realmente e as implicações dessa outra faceta da vida. A sabedoria selvagem de Zaratustra ainda tem mais a

dizer-lhe e sua solidão ainda se abrirá em vasto campo dos revezes de seu si mesmo solitário.

Na última seção da 2ª parte, *A hora mais quieta*, como um frêmito, um anseio que vem se avolumando (de noite), o silêncio veio dialogar com Zaratustra. Na verdade, e mais uma vez, a personagem relata, por imagens oníricas, sua conversa com sua solidão. Solitário, entabula um diálogo com a própria necessidade de solidão para arejar seus recantos mais íntimos e encontrar forças para dizer⁷³, para querer, para assumir e afirmar o devir que redime o tempo. De acordo com Marton (2016, p. 23), “na seção intitulada ‘A hora mais silenciosa’, algo sem voz fala a Zaratustra, incitando-o a anunciar o eterno retorno. E ele mesmo reconhece que não disse tudo a seus discípulos: “Ah, meus amigos! Eu teria ainda algo para dizer-vos, teria ainda algo para dar-vos! Por que não vos dou?”.

Tal como se fosse um processo psicoterapêutico, ou numa introspecção impiedosa para consigo, na hora mais quieta, na qual as *vozes* dos afetos podem ser ouvidas com todo o vigor, Zaratustra teimosamente insiste em não assumir seu dito. O diálogo é claro: “Então, de novo me falaram sem voz: ‘Tu sabes, Zaratustra, mas não fala!’ – E eu afinal respondi, como alguém que teima: ‘Sim, eu sei, mas não quero falar!’” (ZaII, *A hora mais quieta*). Não fala para não se implicar nas consequências de seus ditos, ancorado no “orgulho da juventude”. E assim “quem quer se tornar criança, ainda tem de superar sua juventude” (ZaII, *A hora mais quieta*). Tornar-se *criança* deixa para trás o *leão* “e a voz do leão” que Zaratustra crê necessitar para hierarquizar as pulsões de sua sabedoria. Não! Sua solidão insiste que a criança deve advir para que “não sintas vergonha” e possa exercer sua capacidade de (re)criação, de assumir o jogo da existência em devir. A referência ao dionisíaco se mostra nessa desafiadora conversa de Zaratustra consigo mesmo.

Sem olhar para trás e sem avisar, Zaratustra parte, dessa vez, para retornar ao recolhimento de sua solidão. Concentrar-se em si mesmo, superando-se e (re)vivificando sob outros matizes. Zaratustra parte, aos pedaços, para a solidão: está claro para ele mesmo que precisa de isolamento para costurar-se. Está absorto demais em seu sentir/pensar em tudo o que a vida lhe confidenciou mediante os instintos em luta que nele estão em franca

⁷³ Aqui faço uma analogia com o processo de escuta de si mesmo que se desenrola na clínica psicológica: o paciente, na solidão de sua própria fala, não tem como escapar dos seus ditos e das consequências de escutá-los. A meu ver, é o que sucede com Zaratustra: não se deixando afetar pela visão/escuta de coisas ordinárias e comuns, adentra na solidão que potencializa seu ver/escutar a si. Sua solidão é seu divã: Zaratustra mergulha no desconhecido que o atravessa na dimensão de sua realidade subjetiva, permitindo ir ao encontro do que ainda é invisível e, mais profundamente, na dimensão do *indizível* que o discurso verbal recolhe. Pois na escuta dessa dizer procura-se “captar os *inter-ditos* dos discursos, aquilo que se diz nos poros expressivos da fala, nos vazios silenciosos que a sustentam e articulam enquanto tal. Pois é este ato de acessar o invisível/indizível da experiência humana que dá acesso ao grande estrangeiro, a alteridade maior que nos atravessa e constitui” (NAFFAH NETO, 2002, p. 18). Voltarei a comentar mais longamente sobre as relações de algumas teses do *Zaratustra* com o processo psicoterápico, tal como proposto por Carl Rogers, no último momento deste estudo.

desagregação, estranhamento, pois é com este último afeto que o humano, imerso na solidão, pode chegar à afirmação de si e a alguma integridade atravessado pelo seu tornar-se.

Sem cavernas por enquanto, a personagem atravessa montanhas no início de seu retorno. Longe de qualquer ideia de simples viagem, Zaratustra sente que o processo de “ir-se” é, no fundo, um possível reencontro consigo. Diz ele: “E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência - sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo” (ZAIII, *O andarilho*). Daí a necessidade premente de solidão. Esse andarilhar é, então, retorno a si e toda seção denota a severidade e a dureza necessárias de quem assume não ser algo fácil de se executar, haja visto que “quem sempre se poupou muito, termina por adoecer do seu muito poupar-se. Louvado seja o que endurece! Não louvo a terra em que mel e manteiga – fluem! Olhar para longe de si é necessário, a fim de ver *muito*: - todo escalador de montanhas necessita essa dureza. (ZAIII, *O andarilho*).

Um espírito livre assume seu “bem” e seu “mal”⁷⁴. E esse amálgama de experiências mistas, díspares, Zaratustra sente despedaçar-se (o que já vinha acontecendo na seção *A hora mais quieta*) sem, contudo, eximir-se de seus sentimentos e que eles podem estar apontando para uma liberdade de ser, em meio à solidão. Deve declinar em si para se elevar: “Acho-me diante da mais alta montanha e de minha mais longa caminhada: por isso, devo antes descer mais profundamente do que jamais descí [...]. É a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura” (ZAIII, *O andarilho*)⁷⁵. À medida que anda, em solidão, Zaratustra vai se desestruturando. Prova disso, diz para si mesmo: “Reconheço minha sina, disse afinal, com tristeza. Pois bem! Estou pronto. Começa a minha última solidão” (ZAIII, *O andarilho*).

Prosseguindo em seu regresso, Zaratustra está a viajar pelos mares e adentra mais ainda em seus próprios perigos interiores, justificando sua imersão de três dias no silêncio. Emergindo de vivências tão particulares, embora não tão claras e tampouco distintas, traz consigo imagens. Longe de discípulos, sábios ou eruditos, Zaratustra fala com os marinheiros, posto que não param quietos; muito viram e viveram. Conta-lhes seu sonho, sua visão “do mais solitário”, pois estes humanos dos mares “não quereis sentir e seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis *adivinhar*, detestai *deduzir*” (ZAIII, *Da visão e do enigma*, 1ª subseção). Segundo Fink (1982),

⁷⁴ Na seção *Do espírito de gravidade*, lemos: “Mas descobriu a si mesmo quem diz: ‘Este é meu bem e meu mal’: com isso fez calar o anão e toupeira que diz ‘Bom para todos, mau para todos’”.

⁷⁵ Zaratustra, ele mesmo, é *solidão plena*, ao dizer de si que é um “andarilho e escalador de montanhas”. Aqui nesse contexto, viajante e escalador são sinônimos de solidão.

o mais solitário tem uma visão e vislumbra o eterno retorno. Aos “audazes buscadores e indagadores”, aos marinheiros, aos que se regalam nos enigmas, Zaratustra narra a “a visão do mais solitário”. E o mais solitário tem uma visão e vislumbra o eterno retorno. O mais apartado pensa o mais universal. Somente o homem solitário está situado fora, na amplitude do universo, e se relaciona com essa amplitude mediante um “grande anseio”. Esta tensa relação entre a solidão e o universo define a ideia suprema de Zaratustra. (p. 101)

Ainda que Fink sugira uma aproximação com as inquietações de Zaratustra ao nível do universal (o que implicaria debruçar-se sobre o tempo; sobre o eterno retorno, em última instância), a peleja aqui é de foro íntimo entre os pensamentos da personagem, numa angústia que não lhe dá trégua, pintando imagens como as do embate com o anão (o espírito de gravidade). É lícito pressupor que este e Zaratustra são um e mesmo campo (“Ou tu, ou eu”)⁷⁶, onde a beligerância íntima se desenrola na admissão do tempo eterno que retorna.

E ainda assim, Zaratustra tem as consequências dessa polêmica consigo ao dizer “assim falei eu, e cada vez mais para baixo: pois temia meus próprios pensamentos e intenções ocultas” (ZAIII, *Da visão e enigma*, 2ª subseção). Vigem em Zaratustra dois modos possíveis de ser; duas “subjetividades” cada qual configurando duas formas de viver: ou bem ele se rende ao espírito de gravidade, amaldiçoando a existência que sempre retorna com seus pesos e dissabores vários, degustando um azedo constante pelo sem-sentido da vida a arrastar-se num sombrio horizonte; ou ele pode se instalar numa forma subjetiva forte que, assumindo a solidão, contempla o mundo como é, numa afirmação dionisíaca, ativa, trágica, perante o “tudo retorna”.

Isto posto, a visão premonitória de Zaratustra (ele, o mais solitário) da cobra entrando pela garganta do pastor, e seguindo aqui a interpretação de Marton (2016), é ele mesmo (Zaratustra) a morder a cabeça da serpente (o pequeno “último homem”). Só aí ele pode se erguer e rir perante a vida, afirmando-a com seus prazeres e dores. O solitário percorre o mundo com seus olhos desembaçados, e percebe que ama e afirma a vida ao nível de poder desejar que tudo retorne, inclusive o “ruim”, o “perverso”, a “dor”: o solitário ultrapassa o cansaço niilista e adentra num viver criador e experimentador, próprio do AH, engendrando uma transvaloração.

É preciso solidão e força para se assenhorar de uma sapiência como uma triunfante de afirmação do real⁷⁷. Estar em contato contínuo com os outros não permite essa escuta fina dos instintos e para onde apontam. E é assim que Zaratustra retorna à sua caverna de origem e à sua solidão. Ele a chama de “pátria minha”: e só quem chama um lugar de

⁷⁶ ZAIII, *Da visão e enigma*, 1ª subseção.

⁷⁷ Lembrando uma vez mais a seção 284 de ABM, onde Nietzsche coloca a solidão como uma virtude exatamente por proporcionar o “asseio” necessário do convívio social.

“pátria” é quem de lá proveio; seu local de nascença. Ali na solidão é o reconhecimento de si como é (e vem se a se tornar) inerente a este estar a sós; a pureza reencontrada e com alívio para aquele que viveu muito tempo “em selvagens terras alheias” (ZAIII, *O regresso*).

Mais uma vez a solidão com ele dialoga e lhe aponta a necessidade de silêncio: em referência à seção *O menino com o espelho*, essa solicitação ao silêncio é para que esta fale a Zaratustra que “sempre serás, entre os homens, selvagem e alheio”; isto é, um estrangeiro, gerado que foi de outros modos sem o burburinho alienante da massa, falando outra língua. É justo dizer que “uma coisa é o abandono, outra é a solidão”: se se vive solitariamente, valora, sente, pensa, fala diferente de todos do rebanho, há o abandono por esses todos. Zaratustra, como modelo de um tornar-se si mesmo, é a exceção. O trânsito solidão/convívio é uma arte de ator difícil e sutil: não há aprendizado melhor, segundo Nietzsche, do que o recolhimento saudável, a respirar essa solidão. Abafado por outras vozes, quer o si mesmo, em devir, aprender a falar.

A seção *Das velhas e novas tábuas*, Nietzsche mais uma vez repassa a oposição de valores “bem” e “mal”, mas não somente estes. O filósofo confronta os ensinamentos de Zaratustra opondo-os aos do humano comum. O próprio título da seção mostra a antítese que ele usa para expor seus pensamentos os quais, de resto, veiculou pela boca de Zaratustra em todo o livro. A solidão, explicitamente, mal é tocada. Todavia, podemos atentar que Zaratustra recita essa tábua de valores de potente criação nesse estar-só.

Logo na primeira subseção, Zaratustra enaltece a própria solidão enquanto condição para continuar a escrever novos valores dos restos das antigas tábuas. Falando consigo mesmo; contando-se a si mesmo neste diálogo que parece não cessar nunca, vê-se Nietzsche revistando as grandes teses que atravessam toda a obra e suas consequências. Mais ou menos ligadas umas às outras as primeiras subseções, o pensador alemão se detém na descrição do tipo criador que, diante do que *presume* (ilusões tornadas monolíticas), tece novamente o “bem” e o “mal”, dando sentido à terra e meta para o humano, contra tudo o que é pesado, sugerindo o riso e a leveza da dança (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 2ª subseção). Esse criador afirmativo do eterno retorno só pode ser o AH. E este é um tremendo esforço de ser.

Como o humano é algo a ser superado para que o AH surja, necessário é superar a si: exercício e movimento da vontade de potência; sensibilizar-se a seus ditames; não significando, contudo, que haveria um “eu soberano” por trás e timoneiro dessa dinâmica (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 3ª e 4ª subseções), posto que se trata dos percursos da vida em termos de luta, traçando os contornos de uma alma nobre (ZAIII, *Das velhas e novas*

tábuas, 5ª subseção) que nada quer ter de graça, pois os nobres “a quem a vida se deu, - nós sempre refletimos sobre o que de melhor podemos dar *em troca!*” (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 5ª subseção) que é uma referência indireta ao amor fati, isto é, a adesão incondicional ao que advém, em acolhida ao sofrimento como parte integrante da existência. Se aceita tudo o que ocorre, o amor fati está intimamente imbricado ao eterno retorno.

Por aceitar a cambiância da vida, a nobreza dos que são espíritos livres e dos que são AH, terminam por se tornarem os alvos dos espíritos conservadores, os “velhos sacerdotes de ídolos” (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 6ª subseção). Zaratustra retruca: “Mas assim é a nossa maneira; e eu amo aqueles que não querem preservar a si mesmos. Amo com todo o meu amor aqueles que declinam: pois eles passam para o outro lado” (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 6ª subseção). Vê-se o confronto aqui entre valores que ressaltam a impermanência da vida e sua pluralidade de ser; de tornar-se, com aqueles valores que cultuam a imobilidade e o conservadorismo como modo de vida; ou seja, os “bons e justos”, pois o “espírito deles está aprisionado em sua boa consciência. A estupidez dos bons é insondavelmente sagaz”.

A força de um espírito livre e tão solitário pende para não misturar-se com os outros do rebanho, ainda que isolar-se não seja sua preferência primeira. E porque escolhe apartar-se, o espírito paga caro por ainda ter perto de si estes tantos outros incapazes de criar e superarem-se a si mesmos. Nietzsche traz a imagem do *parasita* (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 19ª subseção) para ilustrar esses sedentos e ressentidos que vivem às expensas daqueles aparentados ao AH; que proliferam “onde o forte é fraco, onde o nobre é suave demais – ali dentro dele constrói seu ninho nojento: o parasita habita onde o grande tem pequenos cantos feridos” (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 19ª subseção). Se a cultura parasitária do “último homem” é aquela que se espalha gerando e se mantendo no grande número e na uniformidade e mesmice do seu modo de ser, ela não admitirá a “excentricidade” dos optam pela singularidade artística, criativa, devídica, “original” que a ambiência da solidão presenteia à alma livre e nobre.

Dessas velhas tábuas de valores ultrapassados, rígidos e eficazmente esterilizantes da vida contingente, imanente e ligada à terra, Zaratustra erige novas tábuas “inscritas pela metade” (ZAIII, *Das velhas e novas tábuas*, 1ª subseção), como ele diz. Tudo está por fazer... Tudo é processo: continuidade temporal renunciando uma dinâmica cíclica que já vinha se anunciando.

Sabemos que Zaratustra, na seção *O convalescente* atinge o auge de sua angústia na admissão do mundo, da vida sob a égide do eterno retorno. Todavia, esse anúncio do tempo

que retorna e o AH como um *ethos* apropriado para ficar de cabeça erguida e alegre perante esse tempo cíclico, advertem os animais, deve Zaratustra cantar para si mais uma vez. Dizem eles: “Canta e extravasa, ó Zaratustra, cura tua alma com novas canções: para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino de homem nenhum” (ZAIII, *O convalescente*, 2ª subseção). E é efetivamente o que ele faz. O *Zaratustra* se encerra com a personagem cantando. Sobre este fechamento, Marton (2016) explica que

é bem verdade que à seção intitulada “O convalescente” se seguem três outras. Contudo, elas não trazem desenvolvimentos conceituais precisos; apresentam-se sobretudo como momentos líricos. “Do grande anseio”, “O outro canto de dança” e “Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém)”, como os títulos nos levam a presumir, constituem passagens em que Zaratustra segue o conselho que seus animais lhe haviam dado. Imediatamente depois de ele aceitar as consequências do pensamento do eterno retorno, a águia e a serpente incitam-no a cantar [...]. (p. 29)

São cânticos, ao mesmo tempo, líricos, ditirâmicos, trágicos... solitários. Espírito muito livre, Zaratustra (num movimento que simbolicamente recorda, pelo menos em parte, o mito de Dioniso), após seu despedaçamento subjetivo, promovido por suas vivências marcadas ao passo da vontade potência, se reintegra, não voltar a ser o que antes era; contudo, ergue-se para um novo modo de conceber a existência. Por outros termos, frente às forças desmesuradas a debaterem-se umas com as outras (Dioniso), Zaratustra desenha uma nova forma de viver reunindo seus pedaços num mosaico inédito a agregar estas forças dando contornos, melodia, poesia (Apolo): para incluir o devir dionisíaco há que incluir também o apolíneo⁷⁸. Mais do que experimentar a radicalidade dessa exponencial vivência (o que não é pouco!), ou *falar sobre* ela, Zaratustra canta!

Detendo-me na última seção que finda o livro, *Os setes selos (ou: a canção do Sim e Amém!)*, Zaratustra canta de maneira extremamente imagética as muitas antíteses a serem acolhidas, assimiladas e experienciadas com este Sim e Amém. Se no *Apocalipse* bíblico, para cada selo quebrado adveio uma desgraça⁷⁹ devastando a terra e trazendo sofrimento para a humanidade, aqui os selos *selam* com um anel a união entre a afirmação do viver imanente a este mundo e o devir cíclico eterno desse todo que existe. Se na tradição cristã, Deus diz de si como o Alfa e o Ômega (princípio e fim), no *Zaratustra* são proclamações jubilosas do *foi* para o *assim sou e quero*. E o desejo que retorne: a assunção de uma vivência plenificante do criar e destruir e re-construir. Não sendo caos sem sentido ou direção, é o amor a unir tudo em círculo.

⁷⁸ Tenho em mente aqui o próprio Nietzsche quando reúne mais uma vez Apolo e Dioniso sob novo ângulo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, especificamente nas seções 10 e 49 das *Incursões de um extemporâneo*, e a seção 5 do capítulo *O que devo aos antigos*.

⁷⁹ Cf., *Apocalipse*, 6 – 8.

Desde o início a solidão foi o prumo de uma trajetória não totalmente traçada, posto não haver rotas para se conduzir, embora a destinação de Zaratustra fosse clara: promover a possibilidade do AH, o retorno à terra e a recuperação do seu sentido como ponto de partida a outras vidas não vividas ou ainda não plenificadas ou com a plenitude de quem dança (descarregar-se dos pesos do espírito de gravidade). É no fim de seu percurso, vendo-se perdido nas planícies dos humanos e, junto a eles não mais podendo dialogar consigo, que Zaratustra vem cumprir/enunciar o “pensamento abismal” (tal como se vê na seção *O convalescente*), ora se esquivando, mudando de assunto ou apenas “circulando” para não entrar no círculo que-tudo-retorna. Nos *Sete selos*, “acender a luz do futuro” aponta mais uma vez para o AH, vaticinado por Zaratustra como oportunidade e, talvez mesmo, como promessa àquele que se experimenta olhar para a eternidade e amá-la (ZAIII, *Os sete selos*, 1ª subseção).

O *amor fati* (não explicitamente nomeado) desponta por todo lado: a vida que se renova inclusive no ruim (ZAIII, *Os sete selos*, 2ª subseção); que se espraia e toma da terra, como matéria-prima, para criar/agir (ZAIII, *Os sete selos*, 3ª subseção). Nesse experimentalismo vivificante, a mistura dos opostos, antíteses, é própria da vida (ZAIII, *Os sete selos*, 5ª subseção), confirmando que soltar as muletas da dependência (ZAIII, *Os sete selos*, 5ª subseção) e aventurar-se e trazer beatitude a um “velho coração” e “prazer” de navegador” é, sobretudo, perceber a leveza que adveio do mais pesado e pode dançar (ZAIII, *Os sete selos*, 6ª subseção). E, se pode dançar, pode voar e não mais dizer palavras; porém, *cantar*⁸⁰. O que isso implicaria? A vida se justificaria como fenômeno estético, como Nietzsche enunciou anos antes no *Nascimento da Tragédia*? O amor fati se transmuta em silêncio que murmura para si um Sim e um Amém? Talvez...

A vida é eterna e se repete superando-se a si: a solidão é a voz que fala firme/mansa/devagar/dura/forte a dizer que o conhecimento do mundo, das coisas muito humanas (incluindo a si mesmo) “extemporanea” quem se vincula a esse conhecer, saindo do conforto do lar de origem e um pária se tornando. Esse clima que vige no presente, não pertence a esse espírito, servindo-lhe apenas como trampolim àquela outra vida para além do “último homem”. O AH é um *ethos* singularíssimo; um lugar, um habitar que exige novos valores, um alvo a ser alcançado por uma “flecha de anseio”.

Ambivalência e paradoxo, a solidão não se deixa aprisionar na pequenez de

⁸⁰ Aqui me lembro de uma fala de Rosset (2000) que me parece reforçar esse momento de alegria de Zaratustra. Diz o filósofo francês que “o júbilo musical é certamente uma experiência privilegiada entre todas: não porque privilegia e distingue a realidade musical dentre outras realidades e sim porque tem como efeito, ao bel-prazer de Nietzsche, suscitar a aprovação de qualquer coisa indiferentemente” (p. 50).

interpretações do senso comum as quais, em grande parte do tempo, a desqualificam como sofrimento íntimo somente, falta de amor e/ou de pregnância com a coletividade: solidão como ausência de outros na existência individual; o humano encontrando sua razão de ser, somente, na continuidade das relações sociais, sem deixar espaço para o recolhimento e cultivo singular. Nietzsche não cansa de apontar que a solidão é marca de nobreza a sonhar e advertir a dureza necessária para criar: e o criar é sempre algo mais à frente, uma forma ainda informe. Contudo, desejada, perseguida; que não está na metafísica intátil do sonho, mas na imanência do aquém da terra e do viver humano, transfigurado em outras destinações para além do hoje e da repetição mecânica e tola do já-dado, comentado, aprovado e coletivizado, explícita ou tacitamente.

Talvez a solidão seja isso: “eu”; si mesmo contraponto de um “era” para o que pode vir-a-ser, e aí encontrar morada; o devir dionisíaco que a cultura de rebanho e das tradições permanentes e graníticas tanto temem. A solidão sempre será o oposto intransigente de multidão. Aquela é singularidade e, de certa forma, um direito do humano de não ter de se tornar diluição anônima o tempo inteiro.

É uma solidão que termina por ser condição e consequência para uma vida humanamente autêntica, levando-o para diversas paragens indo além da preguiça e do conformismo social repetitivo; atirando-a para um tempo póstumo (sendo aí um extemporânea) posto que pouco se reconhece aqui; que dá abertura para novos conhecimentos do mundo e do humano como artífice de sua cultura e dos valores que a sustentam sem próteses metafísicas. E, mais ainda, o faz perceber a potência que a própria vida é na sua cíclica capacidade de (re)criação, sugerindo inclusive um *ethos* mais elaborado, mais vivo para além do humano médio que recebe o circularidade de tudo o que vive na esteira do tornar-se si mesmo.

3 ROGERS e o TORNAR-SE PESSOA: SOLIDÃO e AUTENTICIDADE

Certa extensão foi percorrida em algumas vias da trajetória nietzscheana e de como o pensador alemão percebe o percurso de um espírito que se deseja livre tendo a solidão como esteira privilegiada. Outro itinerário agora é necessário transitar, a saber: um esboço geral da psicologia centrada na pessoa. Melhor dizendo, de uma psicologia centrada no *tornar-se pessoa*; centrada na *experiência* desse devir que ressalta sobremaneira a busca de uma autenticidade do humano.

Neste segundo momento, mais do que uma exposição exaustiva sobre as características da psicologia rogeriana ao modo de uma introdução (já existem teses, artigos e livros em demasia a este respeito), aqui deter-me-ei nas entranhas conceituais mais próximas da experiência da solidão como possível e promissora “condição facilitadora” desse vir-a-ser pessoa. Ver-se-á que, com os conceitos de *Tendência à Realização*, *Organismo* e *Torna-se Pessoa*, há uma base *ética* que lhes conferem sustentação: certa fé de que a abertura à experiência traria novas perspectivas de vida a engendrar e chancelar novos valores os quais abririam o campo de uma existência “autêntica” e, portanto, mais livre. Somente depois de tais explicitações, um diálogo aproximativo com Nietzsche estará realmente aberto.

Antes primeiramente há que situar o espaço onde a ACP entrou em contato e relacionou-se com certa intimidade no trânsito histórico e temático do *movimento humanista em psicologia* nascido em solo estadunidense. Faço-o dando ênfase às suas premissas e princípios norteadores de um ponto de vista epistemológico e também experiencial. De um modo ou de outro, os “humanistas” (Rogers aí incluído) trouxeram à ciência psicológica, entre outros temas, discussões profícuas no terreno da ética que tocava diretamente nos rumos que o humano estava tomando nos primeiros anos pós 2ª Guerra: por que existimos nesse mundo que se mostra, no mais das vezes, doloroso? E o humano? Ele, aparentemente, tão cheio de crueldade, o qual nos legou as duas Grandes Guerras, carregaria uma tendência marcada a se destruir e ao seu semelhante? Seria possível construir outras formas de viver que enriqueceriam o humano? Ou ele só seria puro egoísmo destrutivo que vê no outro apenas um meio para seus fins? Estas e outras questões congêneres constituíam, a meu ver, o pano de fundo destes psicólogos. A intenção, fundamentalmente, é mostrar em que aspectos esse movimento influenciou a psicologia rogeriana estando em débito com ele, tendo em vista as categorias em tela neste estudo.

3.1 Caracterizações do movimento humanista em psicologia¹

Este “movimento” (ou ainda, a chamada *Psicologia Humanista* como é mais conhecida) fez seu aparecimento nos fins dos anos 1950 e início da década de 1960 do século passado a partir das primeiras publicações de Abraham Maslow (1908-1970), professor e pesquisador da Universidade de Brandeis, sobre a motivação no estudo da personalidade e sua consequente formulação do conceito de *Autorrealização*. Esta psicologia foi se desenvolvendo, não apenas pela inspiração dada por Maslow, mas com a adesão de outros psicólogos cujos trabalhos, apesar de comportarem diferenças metodológicas e conceituais, se alinhavam em diversas premissas semelhantes.

Havia também uma forte insatisfação com o modelo do humano proporcionado pelo Behaviorismo, ainda sob forte influência das idéias de John Watson (1878-1958), e pela Psicanálise proposta por Freud. No entender dos primeiros psicólogos humanistas, a Psicanálise e o Behaviorismo eram enfoques reducionistas, mecanicistas e deterministas acerca do humano em detrimento de outras características exclusivamente humanas, como a criatividade, a liberdade, a decisão e a escolha, etc. (CARPINTERO; MAYOR & ZALBIDEA, 1990). Traçando um recorte histórico, do ponto de vista de Moss (2001), os “anos dourados” do movimento humanista deram-se entre os anos de 1954 e 1973, período em que muita pesquisa foi realizada tendo aqueles objetos de estudo, dentre outros semelhantes, como pontos de partida. É ainda segundo Moss (2001) que o ano de 1973 fecharia esta idade de ouro com a publicação de uma obra acadêmica e sistemática de Misiak & Sexton (intitulada *Phenomenological, Existential, and Humanistic Psychologies: a historical survey*) que descrevia em detalhes todo o movimento desta vertente.

¹ Quando se fala de “humanismo”, é relativamente comum a lembrança da *Renascimento* enquanto movimento artístico e filosófico surgido na Itália no século XIV, tendo sido responsável pelo retorno do interesse pela antiga cultura greco-romana a fim de tomá-las como modelos artísticos, além de tentar se apropriar certos “valores humanos” que estes modelos, assim acreditavam os “humanistas”, transmitiriam. Assim, não é à toa que este renascimento cultural também tenha se caracterizado como “antropocêntrico”: o humano é uma totalidade de corpo e de alma, detentor de uma história que o define e, ao mesmo tempo, alguém que faz parte da natureza, isto é, um ente natural (NOGARE, 1985; ABBAGNANO, 2000). Foi, sobretudo, um período de *ruptura* com o pensamento medieval e cristão, não no sentido de um afastamento da religiosidade em si. Todavia, com vistas a uma *transição* para uma nova visão de mundo em que o humano é compreendido, não mais amparado por sentidos *espirituais*, mas com uma tônica mais achegada ao *racionalismo* (VAZ, 2009). Ficará claro mais à frente que, apesar algumas semelhanças com o humanismo quinhentista, o movimento humanista em psicologia, pensado e construído no século XX, trará uma perspectiva diferenciada do humano. Por esta herança cultural que coloca o humano no centro de suas preocupações, da sua compreensão mesma; entendendo-o como um ser autônomo, construtor de si mesmo e, portanto, responsável por sua própria existência, é justo que aquele movimento seja lembrado como se fosse uma espécie de “versão psicológica” do humanismo renascentista. O que não é verdade. Isto é, em que pese a sinonímia dos termos, o humanismo que dará munição e questionamentos ao racionalismo característico da Modernidade, possui contornos radicalmente heterogêneos em relação ao humanismo em psicologia sobre o qual se discorrerá aqui.

Em contornos bem gerais, vejamos melhor como isso se deu.

No início da década de 1950, Maslow, que era pesquisador experimental (de tendência behaviorista), começou a perceber que alguns de seus objetos de estudo não conseguiam encontrar explicações seguras, ou mesmo espaço dentro do enfoque com o qual trabalhava. Por exemplo, a questão da saúde psicológica ou das potencialidades humanas que outras correntes em psicologia não tratavam, preocupadas que estavam, segundo ele, com os aspectos psicopatológicos do humano.

Os interesses pouco ortodoxos de Maslow, no feitiço de suas pesquisas, foram se acentuando. De um modo um tanto pretensioso, o que ele tencionava era aglutinar os achados psicanalíticos com a psicologia científica de cunho behaviorista. Logo percebeu claras dificuldades para publicar seus artigos, os quais, é óbvio, não possuíam o referencial teórico adotado pela maioria dos periódicos científicos de psicologia de seu tempo, o que lhe proporcionou um razoável isolamento profissional e intelectual. Da necessidade de contornar a dificuldade de publicação e a troca de conhecimentos, Maslow organizou, por volta de 1954, uma lista de contatos com outros psicólogos (nomeada de *Rede Eupsiquiana*) que estariam interessados em discutir e compartilhar com ele estudos científicos de certos objetos, tais como: criatividade, amor, crescimento pessoal, autoatualização e necessidades básicas de gratificação (MOSS, 2001). Ou seja, Maslow buscava pessoas com ideias semelhantes às suas e que se preocupavam com questões ligadas a saúde psicológica do humano.

Olhando com um pouco mais de atenção ao que está por trás destes interesses tão diferenciados de Maslow, se compararmos aos objetos que então vigoravam na psicologia estadunidense, e que serão cruciais para os conceitos-chaves do movimento da Psicologia Humanista, pode-se perceber a presença das pesquisas de Kurt Goldstein (1878-1965)² e Andras Angyal (1902-1960) (ambos de origem europeia) acerca do crescimento psicológico, da autorrealização e da consideração do organismo humano como um todo, temas comuns em ambos os autores; além da presença tácita dos estudos de Psicologia da Personalidade de Gordon Allport (1897-1967), Henry Murray (1893-1988) e Gardner Murphy (1895-1979). Em linhas gerais, aqueles autores (os quais trabalharam desde os anos 1930 até os anos 1950, aproximadamente) compartilhavam perspectivas que compreendiam uma concepção holístico-

² Kurt Goldstein (1878-1965), psiquiatra e neuropsicólogo de origem alemã, e profundamente influenciado pela Psicologia da Gestalt, sustentou a teoria de que o organismo funciona como um todo organizado e quaisquer afecções modificam-no em sua totalidade. Se uma lesão cerebral causa um determinado distúrbio, a reação geral do organismo permite compreender o sintoma. Goldstein afirma, por isso, que, embora um organismo seja constituído de partes que podem ser decompostas, não se deve esquecer que ele é um “todo”. Suas principais obras são *A Estrutura do Organismo* (1934) e *A Natureza Humana à luz da Psicopatologia* (1940). Para uma breve incursão sobre os métodos, conceito de natureza humana e organismo em Goldstein, sugiro o artigo de Holanda e Moreira (2017).

dinâmica da personalidade a qual adveio da apropriação dos princípios da Psicologia da Gestalt berlinense (Goldstein e Angyal faziam constantes referências aos conceitos desta psicologia) e de outras teorias psicológicas holísticas europeias durante os anos 1930 (MOSS, 2001). Estes autores seriam, por assim dizer, os “avôs” do movimento humanista que surgiria depois nos EUA.

Não podemos esquecer, entretanto, os nomes de Rogers que, nos anos 1940 e 1950 vinha desenvolvendo uma nova teoria da personalidade (Rogers conhecia as ideias de Goldstein e Angyal e por elas também fora influenciado) e uma revolucionária forma de intervenção em psicoterapia, a *Terapia Centrada no Cliente*; e o nome de Rollo May (1909-1994) que introduziu reflexões e releituras fenomenológicas e existenciais da psicologia e psiquiatria europeias nos EUA.

Fica também patente que os humanistas clássicos se apropriaram de algumas propostas basilares do Gestaltismo; das concepções holísticas de Jan Smuts (1870-1950) (criador do holismo); das Teorias da Personalidade criadas em solo norte americano; da Psicologia Organísmica de Goldstein e Angyal (os quais inclusive chegaram a ser colegas de Maslow na Universidade de Brandeis) e de algumas ideias das psicologias existenciais europeias de Ludwig Binswanger, Medard Boss, entre outros; e da versão americana desta psicologia constituída por Rollo May (CARPINTERO; MAYOR & ZALBIDEA, 1990). Tal panorama tão heterogêneo em suas origens e antecedentes epistemológicos, bem como nos desenvolvimentos ulteriores, faz com que seja difícil, ainda hoje, tecer um conceito preciso, formal e acabado, do que foi o movimento da Psicologia Humanista.

Considera-se o ano de 1961 como data em que o movimento humanista na psicologia vem à luz publicamente com a fundação do *Journal of Humanistic Psychology* (Revista de Psicologia Humanista) (BESORA, 1986). E somente no ano seguinte é que os Princípios Programáticos da *American Association for Humanistic Psychology* (Associação Americana de Psicologia Humanista) desenham melhor a face deste movimento, servindo-lhes como ideias norteadoras. Ei-las:

1. Concentrar a atenção sobre a pessoa que vivencia e, portanto, na experiência enquanto fenômeno primário de estudo do homem. Tanto as explicações teóricas, tais como o comportamento manifesto são consideradas subordinadas à experiência mesma e o seu significado para a pessoa.
2. Acentuar as qualidades especificamente humanas, tais como capacidade de escolha, a criatividade, o ato de valorar e a autorrealização; encaradas como opostas à concepção dos seres humanos em termos mecanicistas e reducionistas.
3. Manter-se fiel ao critério de *significação* na seleção dos problemas e procedimentos de investigação, por oposição à ênfase dada na objetividade.

4. Comprometer-se com os valores e com a dignidade humana; e ter um interesse pelo desenvolvimento das potencialidades inerentes em cada pessoa. O ponto central desta perspectiva é a pessoa tal como se descobre a si mesma e se relaciona com outras pessoas ou grupos sociais. (BESORA, 1986)

Reunidos em uma Associação e com uma publicação própria, o movimento humanista em psicologia “concede prioridade à validade da experiência humana, aos valores, intenções e significados da vida” (CARPINTERO; MAYOR & ZALBIDEA, 1990, p. 71). Os psicólogos que aderiram ao movimento eram diversificados em interesses e em pensamentos, sem um expoente inicial ou fundador, constituindo, na verdade, um grupo de diversas tendências que atuavam “de forma autônoma e independente em diversos campos da psicologia, preferencialmente na psicoterapia e na psicologia da personalidade” (BESORA, 1986, p. 23). Não importando estas disparidades, esses Princípios aglutinavam estes psicólogos, posto que é notável o acento colocado sobremaneira na experiência “individual” do humano e que o caracteriza por contraste a outras espécies animais, sobretudo às qualidades diretamente ligadas às suas potencialidades, exclusivamente humanas, que são a autorrealização, poder de escolha e a liberdade individual.

Do ponto de vista histórico, todavia, concorda-se que Maslow foi, com toda propriedade, quem agregou vários pensadores e psicólogos e o principal nome de referência na fundação da Psicologia Humanista, além de ter sido quem cunhou a expressão “*Terceira Força*” (CARPINTERO; MAYOR & ZALBIDEA, 1990), como é conhecida até hoje esta vertente.

Assim, “ao contrário das forças anteriores, a psicologia humanista não se identifica ou inicia com o pensamento de determinado autor ou escola” (BOAINAIN JR., 1998, p. 24). Numa palavra, diversidade de pensamentos e perspectivas foi uma marca deste movimento, que conferiu uma riqueza ímpar em matéria de contribuições acerca dos estudos e pesquisas do humano. Em que pese as décadas que nos separam dos iniciadores do movimento, esta característica de multiplicidade dialogal, científica e filosófica, permanece até hoje entre psicólogos alinhados ao prisma humanista em psicologia.

Apesar disso, e de tantos nomes de peso terem dado suas contribuições para se iniciar esta nova psicologia (o que poderia dar margem a contradições e controvérsias), identificam-se outros pontos característicos que alinhavam os integrantes do movimento, tais como: validar os fenômenos no presente existencial do humano; um foco na experiência consciente; uma orientação teórico-metodológica de inspiração fenomenológica e gestáltica; além de uma crítica ao modelo de ciência (pesadamente experimental e pragmático) então

vigente na psicologia norte americana. Com esta crítica os humanistas buscavam uma “humanização do saber científico” para que se pudesse perceber o humano em sua inteireza. Tal perspectiva, Schultz e Schultz (2005) o confirmam e resumem bem ao assinalarem que a Psicologia Humanista “enfetizava o poder do homem, bem como suas aspirações positivas, a experiência consciente, o livre-arbítrio (não o determinismo), a plena utilização do potencial humano e a crença na integridade da natureza humana” (p. 408).

Não se pode ignorar, por isso, ou mesmo considerar irrelevantes, as profundas contribuições que a Psicologia Humanista deu à história da ciência e à prática do psicólogo, sobretudo à clínica psicológica, foco de maior atenção por parte deste movimento. Para se ter uma melhor ideia das dimensões abordadas por esta psicologia, Elkins (2009), listou várias delas. Transcrevo aqui um pequeno número delas a fim de mostrar alguns de seus méritos e como algumas delas apontam claramente os aportes da psicologia rogeriana.

- O movimento humanista foi responsável por introduzir uma “cultura terapêutica”, o que facilitou a ampliação da profissão de psicólogo psicoterapeuta nos EUA desde os anos 50.
- O movimento humanista forneceu elementos para uma mudança de ponto de vista, em nível social, acerca da psicoterapia, até então encarada como uma espécie de “tratamento médico de desordens mentais”. Desde então a psicoterapia passou a ser vista como um meio para o crescimento pessoal e como suporte para situações difíceis.
- Vários estudiosos da Psicologia Humanistas dedicaram-se a reflexões na filosofia da ciência, exibindo as limitações do modelo das ciências naturais quando aplicado ao fenômeno psicológico e demonstrando a importância das abordagens qualitativas, em especial a fenomenologia, para a compreensão da experiência humana.
- *A Abordagem Centrada na Pessoa, criada e desenvolvida por Carl Rogers, graças ao movimento humanista, foi alvo de centenas de pesquisas que confirmaram a efetividade das condições terapêuticas preconizadas por Rogers (compreensão empática, congruência e consideração positiva incondicional).*
- O movimento humanista clássico antecipou o que hoje já se sabe largamente: que a importância da aliança, a relação terapêutica e o modo de ser do terapeuta são mais importantes do que o mero uso de técnicas de intervenção.
(Os itálicos são meus)

Mesmo tendo perdido, ao longo do tempo, sua força política nos meios acadêmicos nos EUA, e se tomarmos como referência a listagem de Elkins (2009), o desafio continua a ser o mesmo para todos os psicólogos “humanisticamente” orientados: existe uma necessidade constante de lembrar sociedade humana a ajuda que certas profissões detêm para a promoção da dignidade e do valor do humano. A psicologia como ciência e profissão, terá ser lembrada a cada geração das prioridades humanistas e de toda a amplitude do modo existencial de ser humano; sempre renovando as inquietações de como e para onde conduzir a vida humana de um modo que a enriqueça enquanto multiplicidade, pluralidade que sustentem a liberdade dos modos de ser que este mesmo humano puder criar para si sem se repetir, ou recair sem questionar, nas lógicas da uniformização do viver sob as rígidas formatações da

vida em sociedade.

Porém, estes desafios não encontram lastro sem uma visão de humano que dê sustentação. E, como talvez tenha ficado apenas sugerido, o humanismo em psicologia possui uma concepção particular do humano que são bem ilustrados pelas postulações que James Bugental (*apud* CARPINTERO; MAYOR & ZALBIDEA, 1990, p. 75s) elencou para *American Association for Humanistic Psychology*, referindo-se a que qualidades o humanismo em psicologia observar no humano e quando estiver lidando ele. Diz ele que

1. *O homem como homem é maior que a soma de suas partes.* Ele deve ser considerado como algo mais que o produto ou soma de várias partes e funções.
2. *O homem conduz sua existência em um contexto humano.* Sua natureza se expressa em suas relações com outros seres humanos.
3. *O homem é consciente.* A consciência forma a parte essencial do seu ser.
4. *O homem tem capacidade de escolha.* A consciência faz com que o homem não seja um mero espectador de seu destino, mas atuante de suas experiências.
5. *O homem é intencional.* A intencionalidade é a base sobre a qual o homem constrói sua identidade.

Embora esta visão do humano fosse partilhada por vários humanistas (ainda que com algumas sutis diferenças), podemos afirmar com segurança que Maslow e de Rogers foram os que mais decididamente contribuíram com suas ideias e práticas científicas para a sustentação, confirmação e difusão desta perspectiva antropológica a exhibir o humano enquanto “tendência” a se atualizar e crescer. Vê-se o quão esta visão de humano tem um forte apelo ético que encontra guarida até nossos dias.

Essa antropologia desenha uma psicologia com feições mais aproximadas a uma psicologia existencial-humanista, uma vez que diálogos com o arcabouço teórico das filosofias da existência europeias, com o passar das décadas, se tornaram constantes e estão intimamente ligadas a este movimento que se diversificou ainda mais com o tempo.

É uma psicologia que, antes mesmo de manifestar suas temáticas de predileção, já se encontra, entretanto, refém de uma imagem essencialista do humano. A dificuldade surge no seguinte: como se pode, afinal de contas, advogar uma suposta essência vitalista e, ainda assim, falar de percurso, escolha, liberdade, autonomia, devir, etc.? As filosofias da existência já há muito tempo insistem nisso, e é aí neste ponto onde o “sapato aperta”: não são todos os assim chamados psicólogos existenciais-humanistas que estão dispostos a ir até as últimas consequências desta provocação filosófica, confortavelmente que estão numa “cama de

procusto” teórica de uma modalidade de psicologia que se diz avessa a dogmatismos. De resto, toda ciência é determinada em seus percursos pelas teorias e métodos que a sustentam. O limite entre o fazer crítico necessário à continuidade e o enriquecimento científico, e o desembocar em posições dogmáticas (no fundo, posições de uma infantil vaidade pessoal e teórica) se torna tenso.

Se pudéssemos pensar num humanismo diferente, mais existencial, deveríamos delinear o que parece mais próprio ao humano: o seu vazio essencial (o paradoxo desta sentença é forçado) que o possibilitaria pensar/experienciar/viver de modo autônomo sem necessidade de lançar mão de alguma de tábuas de salvação natural. Uma essência predefinida dá margem a uma perspectiva heteronômica, a uma espécie de justificativa prévia das ações humanas onde ele é bem sucedido e, até mesmo, como uma “desculpa” pelos seus desacertos. O exercício da autonomia não isenta o humano das consequências de seus caminhos trilhados. A responsabilidade pelo existir, pelo real, é mais exigente e mais trágica. O humano não poderia ser vislumbrado como um fim em si mesmo, nem é um “meio”, mas como *obra de arte* em trânsito (mais ou menos como pensava Nietzsche), por que inconcluso.

A compreensão existencial-humanista em psicologia (e que Rogers absorve, pelo menos em parte), não significa, todavia, que o humano não possa descaminhar em suas escolhas e ações: ele assume tanto os enganos quanto os acertos, pois os reconhece como fruto de decisões avaliadas por uma autoconsciência que se amplia sempre, incluindo a si mesmo e o mundo. Tomado em conjunto, este humano viveria aberto para si mesmo com todos os seus sentimentos, pensamentos e ações possíveis, provenientes de sua experiência vivida. Deixando-se levar existencialmente pelo fluxo da vida e, confiando nela, seria sinônimo de confiar em si, ainda que sem lá muitas garantias.

Nesta posição prévia de um humanista, Rogers vê que ao humano, diferente de outros animais que não possuem “mundo”, concerne a abertura do devir: o que ele ainda está em curso; inacabado. Se ele possuísse uma “natureza”, não haveria o exercício da liberdade, da decisão, da escolha, da responsabilidade, do desafio. E diferente do humanismo renascentista que entronizou o humano na posição privilegiada de um ser pensante e autoconsciente, neste “humanismo diferente” retira-se do humano sua obrigação de ser o “centro do mundo” (ponto onde ele teria que, supostamente, dar conta de tudo, qual um deus e para onde tudo convergiria) para revela-lhe o seu vazio de essência. E se há essa vacância, sobrevém a abertura, a variabilidade dos possíveis.

Lembro aqui do “ser pessoa” do humano. E o que seria isso? Uma espécie de unidade entre todas as dimensões que o perfazem; que o atravessam. A vida plena é a vivência

congruente e autoconsciente o máximo possível consigo mesmo nesta intercomunicação com o mundo histórico-cultural. Se houver uma “essência” no humano, deve ser uma que o impele a continuar seguindo indo à frente, sem saber exatamente para onde neste andarilhar. Mas “sente”, percebe que precisa ir. O humano vive um eterno existir, crescer. Tornar-se.

3.2 Tendência à Realização³

Castelo Branco (2019), ao tratar da problemática do organismo na ACP, detém-se um pouco naquilo que Rogers chamou de *Tendência à Realização* (TR). Afirma o autor que Rogers, ao escolher este constructo, o fez colocando-o na posição de *pilar central* da ACP. A confiança nesta hipótese central era tanta que Rogers

reconhece como hipótese central que o indivíduo possui uma capacidade latente para compreender os aspectos de si mesmo. O indivíduo tem, potencialmente, recursos para desenvolver um direcionamento à autorrealização e à maturidade de um eu (self) mais integrado com as suas experiências orgânicas, autoconceitos e valores próprios. (CASTELO BRANCO, 2019, p. 116)

E é nessa base de argumentação que Rogers se repete incansavelmente ao longo de sua obra. Em Rogers & Kinget (1977), ele afirma que “todo organismo é movido por uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de

³ É comum encontrarmos nas traduções brasileiras dos textos de Rogers e nos textos de comentadores da ACP o termo “Tendência Atualizante”. A escolha aqui por “Tendência à Realização” merece agora um esclarecimento prévio. Numa leitura com mais vagar das ideias rogerianas e alguns nomes de peso do movimento humanista que sustente uma melhor tradução para a língua portuguesa do termo inglês “*actualization tendency*”, há que se notar que tanto Rogers como Maslow e May usavam termos semelhantes a este reportando-se ao conceito de “*autorrealização*”. Esta “ideia”, ao que parece, foi pensado pela primeira vez por C.G. Jung (1875-1961) no livro “*O Eu e o Inconsciente*” (1933), onde o psicólogo suíço sustenta como premissa básica uma estreita relação existente entre a consciência do Eu e os processos inconscientes, dando suporte a uma ideia de autonomia do inconsciente que apóia o desenrolar do processo analítico. Por outros termos, significa um modo de engendramento e realização de si mesmo. Todavia, e também no contexto da psicologia junguiana, esta “realização de si” foi vertida no conceito de por *Individuação*. E realmente esta tese se justifica. Segundo Whitmont (1995, p. 45) “[...] o potencial não realizado de um indivíduo, suas necessidades de crescimento não desenvolvidas, podem tornar-se seu destino. Aparentemente, a vida exige não apenas a adaptação à realidade exterior, mas igualmente a adaptação à realidade interior, para aquilo que o indivíduo está “destinado a ser” em termos dos padrões de força de sua psique objetiva. Parece existir no indivíduo um impulso irresistível para adaptar-se àquilo que ele está destinado a ser (a sua vida interior) que pode ter muito pouco ou nada a ver com suas ideias e propósitos conscientes. Jung chamou a isso de anseio de individuação” (p. 45). Assim, o processo de individuação aponta para uma trajetória que ainda se encontra como não concluída. A procura do “Eu”, na psicologia analítica de Jung, não vislumbra um término: é um “tornar-se”; um processo sempre a caminho enquanto o humano viver. Uma tal ideia que seria norteadora de uma concepção de humano que buscaria diferenciar-se em constante vir-a-ser também forneceu lastro para perspectivas semelhantes em Kurt Goldstein, Erich Fromm, Karen Horney e Otto Rank, utilizando-o amplamente em suas obras. Como estes psicólogos migraram para os EUA nos tempos da perseguição nazista nos anos 1930, suas ideias encontraram solo fértil entre os psicólogos (sobretudo a psicologia orgânica de Goldstein) que mais tarde iniciariam o movimento humanista, os quais deram impulso a toda uma geração de “psicologias da realização”. No caso específico de Rogers, a noção de “*actualization tendency*” pode ser traduzida, sem problemas, por *Tendência à Realização* e que seria tão-somente uma tendência presente em todo organismo para autorrealizar todas as suas potencialidades de crescimento.

maneira a favorecer sua conservação e enriquecimento” (p. 159). Sendo que esse é o único postulado básico da psicologia centrada na pessoa, esta tendência abrange o humano na sua totalidade.

Mas como foi construído este conceito que Rogers o colocou como tão fulcral em sua psicologia?

A pesquisa empírica do processo terapêutico empreendida por Rogers desde os anos 1940, o fez postular a existência de “forças construtivas” que, segundo ele, não eram levadas em conta pela psiquiatria, pela psicanálise e pela psicologia do seu tempo. Basicamente a pergunta era simples: afinal, o que faz com que a “personalidade” do paciente “se transforme” ao longo da psicoterapia, transformação esta que parece apontar na direção de uma maior maturidade? Rogers percebeu que numa atmosfera propícia de aceitação, liberdade, desprovida de críticas ou mesmo de aprovação, o paciente seria capaz de redimensionar suas atitudes e comportamentos na direção de maior autonomia.

Atentou também para o papel do terapeuta como fundamental para que tal processo pudesse ser desencadeado a contento (posto que caberia a ele proporcionar aquela atmosfera), assumindo-se como uma espécie de catalizador e transmitindo ao paciente uma profunda compreensão do percurso existencial deste. Seguindo o raciocínio de Rogers, o paciente não poderia obter esta capacidade de reorientação pessoal, ainda que pesadamente determinado por fatores externos à sua experiência, se ele (o paciente) já não tivesse em si mesmo uma capacidade de reorganização e integração pessoais. É justo então que ele afirme que “os indivíduos possuem dentro de si vastos recursos para autocompreensão e para a modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seu comportamento autônomo. (ROGERS, 1983, p. 38). E mais à frente reitera, “há também nos seres humanos uma tendência natural a um desenvolvimento mais completo e mais complexo. A expressão mais usada para designar esse processo é ‘tendência realizadora’, presente em todos os organismos vivos” (ROGERS, 1983, p. 40).

Não é difícil atentar que esta “tendência” é, simultaneamente, individual (está presente em cada humano); universal (está presente nos organismos vivos); é ubíqua (encontra-se em todos os modos de funcionamento do humano) e constante (opera em qualquer circunstância, seja ela favorável ao humano ou não). Dentro do pensamento rogeriano, a TR se caracterizaria como tendo uma direção *construtiva* (inclusive ao nível macro, ou seja, pró-social), promotora da autonomia, a autorregulação e a atualização do “eu”. Este modo de compreender uma certa “natureza” intrínseca, imanente ao humano denota que a compreensão rogeriana da TR a colocará como responsável pelos aspectos ontogenético (o desenvolvimento do modo

de ser singular do humano) e filogenético (o desenvolvimento da espécie humana). (ROGERS & KINGET, 1977)

Rogers, sempre que podia, reafirmava sua confiança na TR como uma “tendência à consecução, à realização, e não apenas à manutenção, como também ao desenvolvimento do organismo” (ROGERS, 1986, p. 230). Esta definição para a TR figura em um capítulo do livro *Sobre o Poder Pessoal*, intitulado “*Uma base política: a tendência à realização*”. Ela denota o quão Rogers reforça e defende a ideia, que ficou bastante famosa, de que “a espécie humana é composta de organismos basicamente dignos de confiança, de pessoas dignas de confiança” (ROGERS, 1986, p. 236), posto que estes humanos são geridos pela TR.

Assim caracterizado, sustenta-se que a TR sempre procura a autonomia e crescimento frente à ação de “forças externas” que poderiam impor ao humano um comportamento heteronômico ou que o desajuste, haja vista que não é próprio da TR que o humano (compreendido como um organismo) se encontre em estado de alienação de si mesmo. Tal cisão de si, regido sob a égide de um processo de autorregulação, leva o humano a comportamentos pouco ou nada “realizadores” para ele mesmo. De todo modo, a TR é uma corrente de força sempre presente e atuante no organismo, o qual tende sempre a ser o mais autogovernado possível. Neste sentido, Rogers abre amplo espaço para uma concepção clara e francamente *otimista* do humano.

Diante do exposto, nota-se o quanto a TR detinha (e detém), tanto para Rogers como para os estudos em ACP, ampla base explicativa na condição de um conceito heurístico.

De um ponto de vista epistemológico, a TR foi, primeiramente, uma “ideia” antes de ser um conceito formal. Tal conceituação encontrou vida fértil em fins dos anos 1950 e da década de 1960 com o surgimento e desenvolvimento do movimento humanista em psicologia nos EUA. Tal apreciação alinha-se perfeitamente com as teses de Goldstein, que forneceram as bases para este tipo de entendimento a respeito do humano, conforme visto no tópico anterior deste estudo. Rogers, assim, não foi o primeiro a postular uma “essência” realizadora no humano, porém, deu-lhe mais lastro não só como constructo psicológico, mas como referência indispensável em sua teoria da formação da personalidade (subjetividade) e do comportamento em geral, argumentando que o desenrolar subjetivo transcorre sob a tutela da busca incessante por autorrealização do organismo.

Rogers (2009) lembra que uma das características que influenciaram seu pensamento antes dele se tornar psicólogo foi o interesse precoce pela *agricultura* quando viveu sua infância e adolescência na fazenda de sua família, o que fez, mais tarde, com que sua primeira opção acadêmica fosse pela agronomia. Isso pode parecer sem importância, mas esta herança

biologicista não o abandonará, posto que num rápido exame, a TR é diretamente tributária de uma visão *biológica* do humano⁴. Em confronto com este prisma de “centramento”, Leitão (1986) afirma categoricamente que a psicologia centrada na pessoa (por tal centralidade), ao privilegiar o desenvolvimento da “personalidade individual”, não leva em conta a dimensão da historicidade na experiência do humano. Dimensão esta que certamente tem sua parcela de contribuição significativa na constituição da subjetividade. A ACP parece, enfim, não se dar conta de que o humano não é tão natural assim, como sustenta o discurso de seu fundador.

Devido a uma formação bastante heterogênea, Rogers não escapou das conjecturas próprias ao *fazer ciência*: ao mesmo tempo herdeiro de uma tradição positivista, refletida na sua inclinação a submeter à prova empírica quaisquer teses ou hipóteses, também era devedor de um pensar funcionalista e pragmático muito particular à psicologia norte americana, além de outras influências bastante heterogêneas⁵. Essa encruzilhada de campos de saber não poderia, em algum momento, deixar de trazer problemas teórico-práticos para Rogers na definição dos termos com os quais operava em sua trajetória de psicólogo clínico e pesquisador desse processo. Não foi diferente com a TR.

Digamos que, enquanto para todos os fenômenos clínicos sobre os quais Rogers se debruçou, conseguindo lidar com aqueles a partir da lógica experimental-laboratorial desdobrada o uso de inúmeros testes, entrevistas, explicitando-os tanto em termos quantitativos como qualitativos, com a TR *não* houve essa facilidade ou empenho: por mais que Rogers discorresse sobre a “natureza” da TR, seja pelas próprias observações como terapeuta, ou trouxesse teorizações de outros saberes a fim de conferir maior sustentação às suas teses, num olhar atento Rogers *não a comprovou* em sua realidade efetiva como ele acreditava estar fazendo. E como em ciência há que se atestarem experimentalmente as hipóteses, lastrada em métodos específicos e usando de uma linguagem amplamente aceita numa determinada comunidade científica, e que sem isso, o que se disser a respeito de um fenômeno ou objeto, corre-se o risco de serem apenas hipóteses mais ou menos prováveis ou pura ficção, a TR, enfim, não passou (e não passa) de um *constructo*; uma dessas “entidades abstratas” de que falou Carnap (1988).

⁴ Leitão (1986) critica fortemente esta “imagem hortícola” do humano expressada por Rogers.

⁵ Cf., Castelo Branco & Cirino (2016) sobre as influências do Funcionalismo e Pragmatismo na constituição do pensamento rogeriano. Quanto à dívida com outros saberes, o próprio Rogers (1994c) admite, num texto de 1946, *Aspectos significativos da terapia centrada no cliente*, ter sido influenciado pela psicologia norte americana quanto aos seus procedimentos objetivos de comprovação e refutação de suas hipóteses clínicas; pelo “pensamento freudiano”; e pelas ideias de Otto Rank, entre outros psicólogos que ressaltaram a questão de entrar em contato com a própria experiência. Todavia, Rogers dá ênfase em que a “experiência clínica prática” que se recusa a “guiar e dirigir o cliente” é o maior ponto de apoio da terapia centrada no cliente. Mais uma vez, vê-se que Rogers não faz menção a correntes filosóficas, muito menos às ideias de Nietzsche.

Mesmo assim, Rogers está convicto da “realidade” da TR, muito embora ela seja apenas e funcione muito mais como “ideia diretriz” a sustentar outros fenômenos da funcionalidade humana em geral; contudo, surgindo com maior nitidez no desenvolvimento do psiquismo e em seu eventual redirecionamento na clínica psicológica. Perante essa “fé” de Rogers na TR, diz-nos Carnap (1988) que “reconhecer alguma coisa como uma coisa ou evento real significa ter sucesso em incorporá-la no sistema das coisas em uma posição espaço-temporal particular de tal forma que ela se acomode às outras coisas reconhecidas como reais, segundo as regras do sistema de referência” (p. 115).

Entretanto, cada vez que Rogers tenta conceituar/explanar acerca da “natureza” da TR, ele oscila entre um linguajar científico (advindo de sua formação e das investigações em outros saberes que dariam apoio à suas teses) e um discurso recheado de metáforas e comparações estranhas⁶ trazidas a partir de alguns fatos por ele presenciados na natureza, trazendo-lhe confirmações “íntimas”, “intuitivas”, da existência dessa “força vital”. Ao uso desse tipo de linguagem, mais uma vez Carnap nos retruca:

Se alguém aceita a linguagem das coisas, não existe nenhuma objeção contra dizer que aceitou o mundo das coisas, mas não se deve interpretar isso como se significasse sua aceitação de uma crença na realidade do mundo das coisas [...]. Aceitar o mundo das coisas não significa nada mais do que aceitar uma certa forma de linguagem, em outras palavras, aceitar as regras para a formação de enunciados e para o teste que os aceita ou rejeita. [...] Mas a tese da realidade do mundo das coisas não pode estar entre esses enunciados, porque não se pode formulá-la na linguagem das coisas ou, segundo parece, em qualquer linguagem teórica. (p. 115)

Rogers sustenta, assim, que a realidade ontológica da TR e está absolutamente convicto disso. E esta convicção está tão assentada que chega ao ponto de não conceder, ao longo de sua obra, muitas páginas a clarificá-la demoradamente, usando do expediente discursivo-argumentativo mencionado acima.

Paradoxalmente, apesar de sua grande envergadura analítica advinda de um pensar experimental e pragmático, Rogers exime-se de colocar em xeque se este “constructo” possui, pelo menos, sustentação lógica. Esta só é plausível porque a aceita como uma verdade factual sem nenhuma disposição a questioná-la. Se concordarmos com Carnap (1988) de que “um suposto enunciado da realidade do sistema de entidades é um pseudo-enunciado sem conteúdo cognitivo” (p. 122), pode-se dizer que Rogers não foi cauteloso ao enunciar a TR, a partir de suas características, como conceito alicerce principal da ACP. Ela não é um “dado imediato”

⁶ Cf. Rogers (1983), no capítulo 3, acerca de algumas batatas que cresciam seguindo uma réstia de luz solar que entrava no porão da casa de sua família onde elas estavam em uma caixa; e Rogers (1986), no capítulo 11, quando observava algumas palmeiras marinhas em recifes sendo castigadas por fortes ondas e experimentos de biologia com ouriços do mar.

apenas pela sua simples postulação a partir de fenômenos na natureza, ou porque ela se denunciaria no processo subjetivo do humano em psicoterapia, que está a ponderar seus afetos e cognições advindos do seu existir, a fim de tomar outros rumos mais autênticos para si mesmo.

Entretanto, não cabe julgar Rogers por uma postura que não teve, em que pese seus horizontes questionadores científicos sob os quais havia sido educado sobre como conceber ciência e a construção do conhecimento. Mais do que tomar a TR como um “fato” que daria suporte a certa visão do humano e de seu devir na ambiência do processo terapêutico, aqui neste estudo a TR pode ser tomada como referência à plasticidade de aprendizagem do humano em relação às suas próprias experiências quando estas são tomadas como esteio onde emergem a tessitura do existir com suas emoções, pensamentos e possibilidades prospectivas de modos de ser/agir. E neste percurso, o humano está a sós consigo, mas não completamente abandonado e desprovido de companhia que a relação terapêutica proporciona. Falar-se-á disso mais à frente.

Cabe dizer que o discurso rogeriano, por essa concentração nos caminhos possíveis da TR, chega por vezes a certo incitamento a uma modalidade de “individualismo”. Não é à toa que esta psicologia se chame “centrada no cliente” ou “centrada na pessoa”. Contudo, por este interesse no humano “individual” que “tende à realização”, o papel do outro corre o risco de ser minimizado, haja vista que é sempre possível à “pessoa” advogar em causa própria e defender-se do “outro” se perceber as (inevitáveis) ingerências deste outro sobre ela. Pode taxá-lo como uma “força externa” contra a qual se deve precaver sob pena da pessoa não agir em acordo com os caminhos ditados pela TR.

Rogers (e isso chega a impressionar!) esquece que a constituição da subjetividade passa pelas interrelações com o mundo: o que se chama de fenômenos psicológicos não tem como serem compreendidos profundamente sem os fenômenos históricos singulares que possibilitaram a emergência daqueles fenômenos. O mundo (este “outro” em sentido bem amplo) do qual nunca estamos apartados, é o campo onde a singularidade é gestada. Ou seja, o “eu” é uma construção também de ordem social quando o humano confronta-se constantemente com o “não-eu”. Centrado na dinâmica interna da TR, o humano na ACP beira e pode fatalmente cair numa espécie de individualismo exacerbado, preocupado que está em se “autodescobrir”, produzindo um humano meramente autocentrado, despregando-o do mundo contingente, lugar dos percursos e desenlaces existenciais.

Um exemplo deste enfoque crítico à noção de humano em Rogers pode ser encontrado em Vieira & Freire (2006), onde se confronta a questão da *alteridade* na ACP a

partir do filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995)⁷, fazendo uma reinterpretação da TR, convertendo-a em um tipo de “conceito hermenêutico” para compreender o humano em termos de “insaciabilidade”, isto é, um ser que buscaria “uma constante renovação de padrões” em interação com outros humanos. Tal dinâmica encontro/confronto tenderia a “descentrar” este humano “centrado”, liberando-o de concepções essencialistas⁸, passando a enxergá-lo como “abertura” e, por esta, criaria a si mesmo justificando e fornecendo mais lastro ao que Rogers já chamava de *tornar-se pessoa*.

Vale dizer que, com o passar das décadas, o que se vê foi uma exacerbação de uma cultura lastrada em forte narcisismo na qual a tolerância e mesmo o convívio com a alteridade em quaisquer de suas formas tem encontrado pouco espaço. Tais questões que envolvem o acirramento das intolerâncias e preconceitos de toda ordem ainda é um campo pouco explorado nos estudos éticos da ACP se tivermos em conta a ideia de uma psicologia preocupada em estar “centrada na pessoa”.

A interpretação de Vieira & Freire (2006), a meu ver é bastante produtiva se a confrontarmos com a fase *experencial* do pensamento de Rogers (MOREIRA, 2010), o qual possui contornos existenciais bem mais fortes e onde a qualidade da relação terapêutica e o encontro existencial em psicoterapia são os fatores mais importantes para a mudança pessoal. Todavia, apesar da interpretação dada por Vieira & Freire (2006) poder abrir caminhos interessantes tanto do ponto de vista epistemológico, como de certa perspectiva filosófica do processo psicoterápico ou mesmo para uma compreensão ampliada da antropologia rogeriana, é necessário apontar com clareza que este *não* é o cerne da visão do iniciador da ACP.

Rogers parece não perceber que a TR acaba sendo colocada por ele na condição de “fator interno” prévio à própria experiência do humano em seus percalços no mundo. A meu ver, um processo psicoterapêutico que tem por premissa a existência de uma “força inerente, natural, essencial” como é a TR, faz com que o percurso clínico tome as feições de um jogo de “cartas marcadas”. Rogers não consegue ver aí certo tipo de “determinismo” em seu

⁷ Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano de forte marca judaica, toma como ponto de partida uma reflexão crítica do pensamento ocidental, em suas origens gregas, percebendo na sua estrutura a presença de um discurso centrado e dominador na unidade unificadora e totalizante do Ser que exclui o confronto e a valorização da diversidade, entendida como abertura para o Outro. Sua filosofia chama atenção para a urgência de se retomar uma meditação que tenha como ponto de partida a *ética* para se repensar a filosofia que parta do Outro e em direção a ele. O livro que inaugura esse posicionamento, sendo sua obra mais conhecida, é *Totalidade e Infinito* (1961).

⁸A fim de não deixar dúvidas, estou chamando de “essencialismo” uma postura e concepção muito comum, tanto no movimento humanista em psicologia, como na ACP, de que se credita ao humano certas “qualidades” que seriam “necessárias” ou mesmo que ele, o humano, teria uma “substância” inata que o tornariam o que ele é e sem a qual ele deixaria de sê-lo. Tanto a ideia de Autorrealização em Maslow ou a TR em Rogers são exemplos de um ponto de vista essencialista. Caberia à ciência psicológica facilitar e colocar em marcha as potencialidades implícitas nesta “essência humana”.

discurso. Porém, é possível distinguir no discurso rogeriano um foco na dimensão de abertura existencial própria ao humano, que ele mesmo também ressalta quando fala que o paciente detém autonomia para decidir para onde encaminhar sua vida. Mas este encaminhamento (insiste Rogers) só é possível por força e obra das autorregulações organismo-subjetividade geridas pela TR e não propriamente pelas escolhas existenciais do humano.

Do exposto, a TR é um conceito que, com seu forte apelo biológico, faz com que o humano seja visto e conceituado dentro da ACP como tendo uma “essência” que lhe confere uma “unidade”, não no sentido de uma unidade “existencial”, aberta para o desconhecido, mas vitalista⁹ e, de certo modo, determinista. E se este é o estado de coisas que se configura, como Rogers pensa o *tornar-se pessoa* através deste enfoque estreitamente ligado e devedor da TR? Como pensá-la num ponto de vista do devir humano?

3.3 A Pessoa

A partir dos anos 1960 Rogers usa cada vez mais o termo “*pessoa*” em seus escritos. O faz numa tentativa de fornecer maior globalidade ao humano, tentando encontrar uma saída conceitual que não tivesse o risco de recair em uma perspectiva dualista do humano. Antes, Rogers usava termos como “*self*” ou ainda “organismo”¹⁰ em sentidos muito estritos. Sobretudo, este último, herdado num significado afeito à psicologia organísmica de Goldstein. Não é sem razão que seu (de Rogers) livro mais conhecido chama-se justamente “*Tornar-se Pessoa*” (publicado em 1961) e que mais tarde, nos anos 1970 em diante, quando muda o nome de sua psicologia para *Abordagem Centrada na Pessoa*, usa bem menos o termo “*self*” e, ainda que a palavra apareça com uma certa frequência, o termo “organismo”. Todavia, o termo “pessoa” vigora com muito mais força para não mais sair de circulação.

Entretanto, seria o termo “pessoa” tão auto-evidente? Poderíamos facilmente identificá-lo com a mera sinonímia do ser humano em carne e osso, flertando com algum tipo de

⁹ Como já havia apontado Figueiredo (1995).

¹⁰ Em Rogers, falar de “organismo” é falar, para ser mais correto, da relação entre organismo-ambiente nos termos de ajustamento e autorregulação. Tanto é assim que, a título de exemplo, ele nos diz que “o organismo reage ao campo da maneira como é experimentado e percebido. O campo perceptivo é, para o indivíduo, realidade” (ROGERS, 1992, p. 550s). E que este mesmo organismo “reage a seu campo fenomenológico como um todo organizado” (ROGERS, 1992, p. 553). É perceptível uma perspectiva gestáltica neste conceito quando Rogers explicita-o como “um todo organizado”. Resumidamente falando, o ponto de vista aqui é de que o organismo busca, nos transcorrer da vida, adaptar-se, aperfeiçoar-se e crescer, além de buscar satisfazer suas necessidades à medida que elas surgem como *figura* no campo perceptivo. Isto posto, o organismo é o lugar por onde transitam os efeitos dos fenômenos humanos, desde os neurológicos até os acontecimentos subjetivos e culturais. Para fins de aprofundamento, cf. o trabalho de Castelo Branco (2019) que esmiúça os diversos percursos deste conceito na psicologia rogeriana e o quão é profunda sua importância na constituição desta.

“monismo” psicológico? Quando Rogers fala e conceitua a respeito da Pessoa, que conotações ele atribui a ela?

Quando atentamos ao conceito rogeriano de pessoa, mais uma vez é possível perceber a herança da psicologia humanista à noção geral do humano por ela defendida. Contudo, antes de possuir uma conotação muito precisa em Rogers, a palavra “pessoa” é muito antiga, tendo sido fruto de uma longa construção histórica. Necessário se faz mostrar sumariamente o percurso histórico e social que este conceito perfez, utilizando-se aqui das contribuições do sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1974) que também se debruçou sobre a mesma temática.

De início, Mauss aponta para o quão “natural” (e mesmo “inata”) a noção de pessoa aparece a todos. Ela parece óbvia e quase sinônima de “consciência”. Simplesmente, ninguém julga ser de real valor a discussão deste conceito, haja vista ela se mostrar auto explicativa como se existisse desde sempre. Uma vez que Mauss se posiciona numa perspectiva da história social, ele se pergunta “como, no curso dos séculos, através de numerosas sociedades, elaborou-se lentamente, não o sentido do ‘Eu’, mas a noção, o conceito respectivo que os homens das diversas épocas criaram?” (MAUSS, 1974, p. 211). Isto é, como o humano criou um conceito de si mesmo como “eu” ou de “pessoa”? É justificada a pergunta, posto que seus estudos mostraram claramente que “jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal”. (MAUSS, 1974, p. 211). Embora o autor aponte muitos modos culturais de como o humano criou um conceito de si mesmo, especificamente o conceito de pessoa do qual somos herdeiros diretos se encontra entre os *latinos*, pois estes “parecem ter sido os que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*, cujo nome permaneceu exatamente como no latim” (MAUSS, 1974, p. 227).

A palavra latina *persona* retém o significado exclusivo de *máscara*, referindo-se àquela usada no teatro. Mauss (1974) atesta que a palavra é de origem etrusca a partir de um empréstimo feito aos gregos do termo Προσωπον (*prósopon*): a *persona* é a máscara que, através dela, ressoa a voz do ator ou de quem ele representa (quando usada em cerimônias e rituais de cunho religioso). Não tendo sido os latinos não que a inventaram, contudo “foram eles que deram ao termo o sentido primitivo que veio a ser o nosso”. (MAUSS, 1974, p. 228). O autor francês explica que os latinos tiveram um momento de grandes cerimônias de clãs onde se usavam máscaras e pinturas de acordo com os nomes destes mesmos clãs. Bem mais tarde isto foi se traduzindo, dentro dos termos do Direito Romano, na formação da cidadania. Como atesta Mauss (1974), “creio que a revolta da plebe, o pleno direito de cidadania que, depois

dos filhos das famílias dos senadores, alcançaram todos os membros plebeus das gentes, foram decisivos. Tornaram-se cidadãos romanos todos os homens livres de Roma, todos conseguiram a *persona civil* [...]” (p. 229).

Os usos de nomes e sobrenomes passaram também a ter um significado dentro deste contexto de fato e de direito. Ou seja, o humano que sustentasse sua “*persona civil*” com um nome e sobrenome, de um certo modo, ela fazia parte da sua própria natureza: seu nome e status diz quem ele é. Bem diferente era a realidade de um escravo. Segundo o modo de entender romano “*servus non habet personam* – o escravo não tem personalidade”. (MAUSS, 1974, p. 231), assim como não possui corpo, antepassados, nem nome, nem bens próprios, haja vista que ele é propriedade de alguém como um objeto qualquer.

Outro fator, entre os latinos, que reforçou a ideia de *persona civil* no Direito, foi a filosofia estoíca que vigorou na Roma imperial¹¹. Esta filosofia encontrou pleno florescimento entre os romanos, bem mais do que em suas origens gregas. A moral estoíca possui um cunho extremamente pessoal em que, aquele que a ela se dedica, se compromete a avaliar seus próprios atos constantemente segundo os preceitos da arte de viver estoicamente¹². Tal comprometimento reforça a convicção do humano como alguém consciente de si mesmo, autônomo, livre e responsável por suas ações. É possível ver estes procedimentos de autoexame nas inúmeras cartas de Sêneca a seus discípulos, sobretudo a Lucílio, destinatário da maioria de suas missivas. O cristianismo, mais tarde, absorveu tal prática e a transformou no conhecido “exame de consciência”, embora nada mais tivesse dos princípios estoícos. Transcorrendo paralelamente a estes significados, Mauss (1974) aponta que

a palavra Προσωποιον tinha o mesmo sentido de *persona*, máscara; mas eis que pode também significar o personagem que cada um é e deseja ser, seu caráter, sua verdadeira face. [...] Estendeu-se a palavra Προσωποιον ao indivíduo na sua natureza íntima, sem máscara alguma, apesar de, diante dele, conservar-se o sentido de artifício, o sentido do que é a intimidade de tal pessoa e o sentido do que personagem. (p. 233)

Então, ser “pessoa” era esculpir a própria máscara que mostraria a própria personalidade e caráter. Conjugando a *persona civil* romana com a noção cristã de pessoa, entidade dotada de características metafísicas e religiosas, surge a noção de “filho de Deus”. Passa-se

¹¹ O Estoicismo surgiu na Grécia por volta do ano 300 a. C. com Zenão de Cício. Contudo, a filosofia estoíca que vigorou durante o império romano teve como nome mais importante, Sêneca, no primeiro século da era cristã. (CHÂTELET, 1973).

¹² Basicamente, a moral estoíca tinha por meta a busca pela harmonia interna e a indiferença do sábio em relação às circunstâncias externas (CHÂTELET, 1973). *Viver de acordo com a Natureza* era a base da conduta estoíca. Ou seja, o sábio calmamente suporta os revezes da vida e sabe apreciar com moderação seus momentos de paz, alegria e abundância.

do “homem revestido de um estado, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana” (MAUSS, 1974, p. 235).

A mensagem evangélica é bem clara: dentro da comunhão com Jesus Cristo não há livres nem escravos. Todos são *Um* com Deus. Quando o cristianismo estabeleceu a noção de “pessoa divina” indivisível na Trindade, foi necessário apenas um passo para que se estabelecesse a noção de pessoa humana que comporta “substância e forma, corpo e alma, consciência e ação” (MAUSS, 1974, p. 236). O humano torna-se, assim, não só um fato do direito, mas também pessoa racional, individual, fato moral; um ser que si mesmo se mostra e, ao mesmo tempo, se esconde com sua persona.

Este conceito de pessoa autônoma e dotada de qualidades supostamente metafísicas foi construído, como se viu, nos primeiros séculos da nossa era. E é deste conceito que somos herdeiros e que se desenvolveu sem grandes mudanças até nossos dias. Portanto, é fácil perceber como o conceito de humano apregoadado pelo movimento humanista em psicologia e pela ACP também é herdeiro longínquo daquela concepção de pessoa desenvolvido no Ocidente desde os latinos.

Após as considerações históricas elucidativas de Mauss, cumpre jogar luz nas concepções rogerianas a respeito da pessoa. Todavia, é pertinente lembrar que as teorizações de Rogers sempre foram feitas com base na observação dos fenômenos provenientes da prática psicoterapêutica. Todavia, e apesar de Rogers tender a não extrapolar suas conclusões sobre o que é a pessoa em termos universalistas, ele acaba por fazê-lo tanto num sentido amparado pela TR, como no âmbito dos efeitos da psicoterapia. Neste momento, me debruçarei neste “tipo” de humano que entra em psicoterapia e quando este sai quando o processo se encerra. Ou seja, no que toca à temática do *tornar-se pessoa*.

A meu ver, as características do conceito de pessoa (ou melhor, de *como* é este tornar-se) se encontram melhor expostas por Rogers no artigo “*Conceito de pessoa em funcionamento pleno*”, escrito entre 1952 e 1953, mas publicado na íntegra somente em 1963¹³. Apesar de Rogers usar o termo Abordagem Centrada na Pessoa com mais força nos anos 1970 em diante, o conceito de pessoa é anterior ao renomear sua proposta em psicologia.

Como pesquisador, Rogers (1994a) se pergunta: que espécie de pessoa sairia de um processo psicoterapêutico que tivesse sido o melhor possível e que o terapeuta tenha dado tudo de si na promoção de um processo em que o cliente pudesse viver plenamente sua exis-

¹³ Na obra “*Tornar-se Pessoa*” (1961) existe um capítulo intitulado “*A visão de um terapeuta sobre a vida boa: a pessoa em pleno funcionamento*”. Todavia, este texto é tão-somente uma versão modificada do texto de 1952-53. A mesma coisa pode ser dita do capítulo XIII do volume 1 (*O funcionamento ótimo da personalidade*) da obra “*Psicoterapia e Relações Humanas*” (1962). Em suma, as considerações rogerianas sobre a pessoa encontram-se originalmente neste artigo de 1952-53 tendo sido reelaborada desde então até os anos 1970.

tência? A resposta, confessa Rogers, “são especulações pessoais e provisórias” (p. 71). Sempre teorizando dentro da perspectiva da Terapia Centrada no Cliente e do conhecimento acumulado na prática clínica, Rogers identifica *três características* de uma pessoa que tenha passado por uma psicoterapia bem sucedida, e que repercutem em sua vida.

Em primeiro lugar, Rogers considera que esta pessoa “estaria aberta à sua experiência” (ROGERS, 1994a, p. 73). Esta assertiva mostra que a pessoa, ao final do processo terapêutico, já não precisa se refugiar numa atitude de defesa em prol do seu “eu” contra as experiências organísmicas as quais antes não haviam sido simbolizadas adequadamente na consciência. O sentimento angustiante advindo da incongruência, do desacordo interno, ameaçava a imagem que a pessoa fazia de si mesma. Por outro lado, estar aberto à experiência, advinda das reverberações organísmicas, mostra que a rígida imagem que a pessoa guardava de si mesma, agora é fluida, permitindo-se experienciar organismicamente novas experiências com o mínimo de defesa psicológica. Ela experiencia a si mesma nos termos de uma completude como não havia experienciado antes. De acordo com Rogers, “o ponto crucial é que não haveria barreiras, não haveria inibições que pudessem evitar o pleno experienciar do que quer que esteja organismicamente presente, e a disponibilidade à consciência é uma boa medida dessa ausência de barreiras” (ROGERS, 1994a, p. 77).

Em segundo lugar, esta pessoa “viveria de maneira existencial” (ROGERS, 1994a, p. 77). Porém, o que Rogers chama de modo de viver “existencial” nada tem a ver com algum aporte advindo de uma das Filosofias da Existência europeias, e sim de uma vivência fluida de “se deixar levar” pelo fluxo da experiência tal como ela surge e seja assimilada ao “eu” na consciência. Uma vivência sem muita previsibilidade em um máximo de adaptabilidade. A “vida boa” seria uma espécie de aventura aberta ao imprevisível, ao devir, ao mutável. Assim, Rogers pode atestar que os “traços estáveis da personalidade seriam a abertura à experiência e a resolução flexível das necessidades existentes um dado ambiente” (ROGERS, 1994a, p. 78s).

Claro está que o “existencial” aqui exposto por Rogers significa o caráter de vir-a-ser; de devir que o humano pleno teria: ele simplesmente se entrega às surpresas que a existência vai lhe reservando, quase sem planejamentos e com um máximo de suporte que lhe for disponível. Este é, a meu ver, apenas um leve traço de uma das características que as filosofias existenciais possuem: faz parte da condição do humano o caráter de abertura nem sempre previsível. Todavia, repito, Rogers não se mune de nenhuma filosofia ou pensador da existência em específico que corrobore seu ponto de vista. Nem se tinha algum em mente.

Por último, esta pessoa “descobriria que seu organismo é um meio confiável de chegar ao comportamento mais satisfatório em cada situação existencial” (ROGERS, 1994a, p. 79). Esta “confiança no organismo” fala de um modo de avaliar as situações que o cotidiano coloca a fim de selecionar um comportamento (ou conjunto de comportamentos) que esteja de acordo com tal ou qual situação e que seja congruente com a experiência organísmica do humano.

Ao defender o organismo ou a pessoa como “digna de confiança”, Rogers reforça a ideia de que este foco de avaliação interna do humano (muito mais do que externo) é o mais seguro como balança para pesar as próprias escolhas. Não significa, todavia, que o humano não possa errar em suas opções e ações; mas que ele assume tanto o ônus quanto o bônus, pois os reconhece como fruto de decisões avaliadas organicamente. Rogers é taxativo em dizer que “nossa pessoa hipotética consideraria seu organismo inteiramente confiável, porque todos os dados disponíveis seriam usados e estariam presentes de forma mais acurada do que distorcida” (ROGERS, 1994a, p. 80).

Tomado em conjunto, este humano que funciona de modo pleno vive aberto para si mesmo com todos os seus sentimentos, pensamentos e ações possíveis, provenientes de sua experiência. Deixando-se levar existencialmente pelo fluxo da vida orgânica e, confiando nela, seria sinônimo de confiar em si mesma, usando todo o seu suporte orgânico para perceber as situações existenciais que vão lhe ocorrendo (ROGERS, 1994a). Rogers, enfim, sustenta que a pessoa plena confia mais no organismo (porque o considera mais “sábio”) do que na consciência tão-somente. Só assim pode assumir-se como pessoa e como um devir.

Confluindo tudo o que foi exposto até agora, pode-se ver claramente que, na constituição do conceito de TR que dá suporte para o conceito de pessoa, Rogers usa abundantemente de termos mecanicistas e biológicos (orgânico, organismo, funcionamento, adaptação, etc.). Esta prevalência clara para o “individual” (Rogers sempre busca trazer à tona os recursos internos do humano para que ele busque ser si mesmo) sem muita atenção às dinâmicas culturais na formação da pessoa, a meu ver, coadunam-se com a noção de “pessoa” constituída historicamente desde os latinos, como muito bem mostrou Mauss (1974).

O “ser pessoa” para Rogers é “ser orgânico”: espécie de unidade entre todas as diferentes dimensões que perfazem o humano. A vida plena é a vivência congruente o máximo possível do organismo consigo mesmo. E se o humano não é uma unidade completa (o que poderia supor a existência de um ponto de repouso no devir), ele tende a este estado, mesmo desconfiando que seu vir-a-ser nunca está dado. Ele não chega a ser pessoa, mas tão-somente uma persona que se permite continuar a existir como uma estrutura rígida de si (uma *máscara*-

ra) em oposição à sua vivência organísmica. Todavia, segundo o pensamento rogeriano, está na “essência” do humano continuar indo à frente e, na medida do possível, tornar-se pessoa.

3.4 A solidão como *condição facilitadora*

Até aqui a solidão não se fez presente explicitamente. E talvez ainda permaneça certa estranheza em querer se falar dela no contexto da psicologia centrada na pessoa: afinal, Rogers não cansa de insistir na importância ímpar das relações humanas poderem, elas mesmas, ser fonte de humanos mais sensíveis e éticos, preocupados com os destinos que a humanidade pode tomar. Tendo isso em tela, como ainda querer trazer a solidão à baila? É, de fato, uma questão pertinente e válida?

É provável que dentre as muitas características descritas aqui acerca da ACP, desde suas relações com o movimento humanista em psicologia e a sua antropologia amparada num conceito meio metafísico e meio orgânico como é a TR, duas merecem se destacar no que concerne ao presente estudo: apesar do discurso de Rogers insistir em algo “centrado na pessoa” como fonte inalienável de suas escolhas e responsabilidades existenciais ancorada na TR e suas autorregulações com o mundo (o que implica desde já admitir que estamos todos irremediavelmente sozinhos nessa tarefa de existir), este humano seria incapaz de fazê-lo (salvo raríssimas exceções) contando apenas consigo mesmo: ele necessita de um “outro” para poder efetivamente ser reconhecido, de algum modo validado para existir enquanto pessoa. A outra característica é que Rogers explicita com muita fineza qual o *locus* mais apropriado para esse encontro humano: *a relação terapêutica*. Portanto, o humano não poderia perceber-se em processo se não estiver na companhia de outro que com ele conviva numa relação diferenciada.

Como foi dito mais atrás, neste percurso o humano pode e muitas vezes está a sós consigo, mas não necessita estar completamente abandonado e desprovido de um tipo de companhia que a relação terapêutica proporciona. O tornar-se si mesmo como pessoa (tal como Rogers descreveu) não é algo tecido no isolamento ou completamente ensimesmado: é preciso um fluir e refluir na solidão que concerne a cada um no contato dialógico; na dinâmica viva da palavra narrada para atingir um modo de ser e viver que o humano sinta/considere como autêntico.

No entanto, não pretendo fazer uma descrição minuciosa das dimensões próprias da terapia centrada na pessoa (os escritos de Rogers e a literatura dos estudiosos acepistas é abundante sobre isso), se não de alguns aspectos os quais serão postos a fim de extrair as

consequências ligadas diretamente à solidão ou a ela se referirem implicitamente, em sua presença necessária no vir-a-ser humano.

Dito isso, se se pudesse perguntar de modo bem direto em qual área o movimento humanista legou sua maior contribuição, sem hesitar a resposta seria: a criação, desenvolvimento e a pesquisa, numa diversidade de enfoques psicológicos, sobre a *clínica psicológica* em geral e, especificamente, sobre o *processo psicoterapêutico*. E certamente Rogers, ao lado de Freud, Fritz Perls, Viktor Frankl, Carl Jung, Jacob Moreno, foi um dos que mais colaborou para o conhecimento e aprofundamento da prática da psicoterapia, uma vez que ele promoveu uma profunda modificação no modo como se concebia a relação de ajuda até então. Seu impacto pode ser considerado tanto em termos da abertura de um novo campo de atuação para os psicólogos¹⁴, quanto no que diz respeito à política das relações de ajuda e o entendimento do que elas são e seu alcance.

Lutando contra um modelo chamado por ele de “diretivo”, este possuía como princípio regulador da interação aconselhador-paciente¹⁵ a ideia de que o primeiro deteria um saber que lhe permitiria tentar persuadir o humano que procurava ajuda a “mudar” numa dada direção, através de conselhos. Ou seja, o aconselhador daria “diretrizes” a serem seguidas porque provém de um sujeito “supostamente competente” para dizer ao outro o que fazer e para onde encaminhar sua vida.

Indo na contramão, Rogers baseava-se na premissa de uma confiança nas forças de crescimento do humano, de modo que, em vez de “dar conselhos” ou procurar explicações racionais ou ainda apontar caminhos, cabia ao aconselhador apostar nesta força de crescimento, sem tentar impor seu ponto de vista. A postura do aconselhador seria bem outra, a saber: uma forte ênfase nos sentimentos expressos pelo paciente em detrimento dos aspectos intelectuais; ênfase no presente vivido, e não no passado; interesse pelo humano ele mesmo, e não apenas pelas queixas que traz; além de entender a relação terapêutica como uma experiência de crescimento, e não como uma preparação para ele. (ROGERS, 1987)

Mais do que perceber a relação terapêutica como uma atividade oferecida por um profissional liberal tão somente, e vendo que também ela corria o risco de ser a repetição de outras relações do paciente fora do âmbito da clínica (relações em geral assimétricas; talvez

¹⁴ Antes de Rogers iniciar suas pesquisas sobre aconselhamento (*counseling*), aos psicólogos era vedado o exercício da psicoterapia (prática reservada, então, aos psiquiatras), sendo-lhes permitida apenas a prática do *counseling* dentro de modelos semelhantes ao modelo médico (diagnóstico e prognóstico) que Rogers considerava pouco terapêuticos.

¹⁵ Comumente dá-se o nome de “conselheiro” para alguém que se destina a realizar o tipo de atividade acima descrito. Todavia, este termo tem uma certa carga pedagógica (para não dizer “ortopédica”) que pode gerar mal entendidos. Tendo isso em vista, optou-se pela palavra “aconselhador” a qual, todavia, não soa bem. Na falta de uma expressão melhor (ou de algum neologismo), usarei este termo.

até de controle da parte de alguém postado numa posição de autoridade), ou como espaço de adequação a um determinado contexto diante de um problema específico; no modelo preconizado por Rogers, é a pessoa que interessa; ela é o foco. E não cabe ao aconselhador delimitar antecipadamente aquilo que deve ou não ser trabalhado no contexto clínico.

Fica logo em evidência que, em todo o decurso da pesquisa/reflexão rogeriana acerca da psicoterapia (que se estendeu por mais de 25 anos), essa inclinação que sustenta uma ética das relações humanas¹⁶ do que se limitar a uma técnica de intervenção, surge com insistência: interessa proporcionar uma relação interpessoal que não seja de dependência, e sim de partilhamento de experiências com vistas a uma *autonomia* e *responsabilidade* do humano por sua própria vida. O aconselhador é uma companhia privilegiada nesse existir muitas vezes solitário do humano. Também ele é um solitário. E os dois com-partilham, cada um a seu modo nos papéis que lhes cabem, suas solidões, onde um (o terapeuta) se interessa pelas vivências clandestinas do outro (o paciente) e como estas, no aflorar no discurso, pode ser um divisor de águas na existência deste.

Esse compartilhar não deixa de ser uma forma diversa de *amizade* lastrada no diálogo de subjetividades diferentes. Em sentido ampliado, e amparando-me em Nietzsche, para quem o diálogo “é a conversa perfeita, porque tudo o que uma pessoa diz recebe sua cor definida, seu tom, seu gesto de acompanhamento, *em estrita referência* àquele com quem fala” (HHI, 374), é nítido que subsiste nessa proximidade dialogal uma presença intensa entre pares (que não significa uma “igualdade” onde as arestas das diferenças são aparadas) que se enriquecem mutuamente nesse contato e abertura maiores. Embora o pensador alemão também diga que o amigo se faz na partilha da alegria e não do sofrer (HHI, 499), esse alegrar-se, também com-partilhado, salienta a expansão de forças que a amizade proporciona (ela que não exclui os eventuais embates de divergências de posições e opiniões) e não apenas quando as dores estão evidência. A cada vez que se embate com o amigo ou no dia da agendado da sessão de terapia (e ainda seguindo os aportes nietzscheanos), é parte fundamental, dentro da amizade, o movimento de recuo (se retirar) para ir depois ao encontro: recolhimento solitário para cultivar o sentir/pensar a própria singularidade e a singularidade do outro como diferente de mim. A amizade não exclui a solidão. Nesse movimento pendular,

¹⁶ Com muita acuidade e agudeza, Amatuzzi (2010) escreve que a ACP “encontra-se em atitudes e valores subjacentes ao agir. Ela pode levar consistentemente a formas de agir diferentes conforme as situações, as pessoas, os momentos. A consistência última da ACP não está no seu nível de utilidade ou mesmo de sua eficácia, mas no nível do seu valor. Se não tenho sensibilidade para valores, jamais entenderei a abordagem centrada na pessoa; a não ser que a entenda como mera técnica. Mas, em última instância, ela não se justifica como uma técnica e sim, como uma ética: uma ética das relações humanas (interpessoais, comunitárias, sociais, políticas). Justificar a ACP é explicitar e fundamentar, no plano teórico, os valores que ela expressa” (p. 23).

meditando organicamente os impulsos a ditar a existência, a expansão de forças e de vida é também aí possibilitada.

A “ética” que nutre o olhar e o relacionar-se com o outro se aprofundará cada vez mais no correr das práticas clínicas rogerianas, bem como sua curiosidade nas características que criam e mantêm essa relação. Pensando e operacionalizando em forma de proposições teórico-práticas passíveis de investigação, Rogers, nos anos 1950, formulou suas famosas condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade¹⁷.

De acordo com ele, para que ocorra uma mudança de personalidade no âmbito de uma relação que seja terapêutica, seis condições se apresentariam, a saber: que se estabeleça um *contato psicológico* entre duas pessoas, de modo que cada uma esteja atenta a outra numa relação; que uma dessas pessoas, o cliente¹⁸, esteja em *desacordo interno*, de modo que aquilo que ele expressa não esteja em acordo com o que sente; que o terapeuta esteja em *acordo interno* na relação; ou seja, que aquilo que comunica na interação com o cliente esteja intimamente ligado a algo que se passa consigo; que o terapeuta experiencie *consideração positiva incondicional* pelo cliente, de modo a não apenas não julgá-lo, como também deve considerar digna de valor qualquer manifestação e modo de vida da parte deste; que o terapeuta experiencie *compreensão empática* pelo cliente, de modo a conseguir se colocar no lugar deste como se fosse este, sem se esquecer de que não é, e comunicar esta compreensão; e, por fim, que o cliente consiga *perceber estas condições presentes em sua relação com o terapeuta*. (ROGERS, 1994b)

Fica a olhos vistos o quão se está distante de modelos “orientadores” a imporem diretrizes na conduta do humano. É notável a busca de Rogers por construir uma *qualidade da relação* diferenciada entre terapeuta e paciente, promovendo uma maior aproximação dialógica entre eles. Se esta qualidade vigora, ela mesma já confere um efeito terapêutico.

Rogers expressa as condições com a típica lógica “se-então” que ilustra bem o princípio de causalidade¹⁹. E se o faz em nome próprio, no entanto suas explicitações têm por base “minha própria experiência clínica e na de meus colegas, juntamente com a pesquisa clínica disponível” (ROGERS, 1994b, p. 157), mostrando, mais uma vez, o lastro bastante amplo e sólido de suas tentativas reiteradas de compreender as mudanças existenciais pelas

¹⁷ Cf., ROGERS, 1994b. A publicação original é de 1957. Portanto, fruto de um pensamento já bem amadurecido.

¹⁸ É a partir desse período que Rogers deixa de lado os termos “aconselhador” e “paciente”, preferindo “terapeuta” e “cliente”.

¹⁹ Todavia, a noção de causalidade na qual Rogers se ampara é aquela que tem “a forma de uma conexão *empírica* ou temporal, pela qual o efeito não é dedutível da causa, mas é previsível com base nela pela constância e uniformidade da relação de sucessão. Essa concepção elimina a ideia de força na relação causal” (ABBAGNANO, 2000, p. 124).

quais passa o humano no contexto clínico.

Mas, e a solidão? Certamente ela não figura como condição tal como Rogers expôs. Onde se daria sua entrada? Ela seria uma 7ª condição “esquecida” por Rogers?

Se retivermos o sentido de que as condições descritas seriam “facilitadoras” para o amadurecimento do humano, a solidão entraria como uma condição *a posteriori*, fruto dos primeiros encontros do paciente com seus próprios desacordos internos, isto é, as discrepâncias que percebe, com mais ou menos sofrer, entre aquilo que seu organismo experiencia em si e o seu autoconceito construído, em grande medida, com elementos externos (de origem na cultura) a essas vivências organísmicas. Por outros termos: a solidão *facilitaria* a abertura do humano a dimensões de sua experiência antes ocultas em demasia, transitando furtivamente em seu viver, e a relação terapêutica como encontro intersubjetivo necessário ao dizer do outro. A solidão e suas experiências tomam a palavra como uma história de desacordos a serem descerrados. O humano se torna narrativa de si consigo mesmo se vigorar o pressuposto de se deter e estar-consigo solitariamente, ainda que na companhia do terapeuta.

Veja-se em detalhe como esse despontar da solidão se opera, enquanto condição facilitadora, a partir das perspectivas construídas por Rogers, ainda que não houvesse, da parte dele, a intenção de tematizá-la em profundidade.

Rogers não pensa que qualquer alteração no modo como o humano se percebe e reestrutura sua constituição subjetiva possa realmente ser duradoura se não for amparada num tipo de relação onde este mesmo humano possa expressar a si mesmo em suas dores mais urgentes (aquilo que o leva à clínica psicológica), apropriando-se das mesmas no correr de um reencontro com sua própria história até então excessivamente clandestina. Há que ter um parceiro munido numa escuta e pensamento ético diferenciado: um humano que acolha, numa escuta compreensiva, *a experiência do outro como singularidade*.

Esse acolher que é nutrido pela psicologia centrada na pessoa²⁰ encontra-se no extremo oposto de uma típica escuta *médica* assentada na ordem dos acontecimentos “naturais” que se repetem ao nível corporal. Por outro lado, a escuta acolhedora é *desnaturalizada*: o que se pode prever do humano quando o que está em jogo é o sentido do seu viver, posto na berlinda quando a sente se encaminhando para algo inautêntico e estrangeiro de si? O itinerário existencial é uma incógnita. Também aqui não há neutralidades

²⁰ “O que o terapeuta traz de melhor para a experiência, na qual ele funciona como um self acolhedor para o cliente é a qualidade de perceber o self do cliente do mesmo modo como ele o experimenta, além de perceber e aceitar os aspectos da experiência que foram negados pelo próprio cliente [...]” (MELO, LIMA & MOREIRA, 2015, p. 9).

onde o terapeuta supostamente não se implicaria de forma alguma. Trata-se de uma escuta *empático-psicológica*. E do ponto de vista do humano que busca auxílio, isso faz toda a diferença no processo de restaurar sentidos do seu existir alcançado por uma auscultação profunda daquele outro ali na sua frente e que Rogers, num texto mais tardio sobre suas experiências comunicativas, diz o seguinte:

Quero dizer que ouço as palavras, os pensamentos, a tonalidade dos sentimentos, o significado pessoal, até mesmo o significado que subjaz às intenções conscientes do interlocutor. Em algumas ocasiões, ouço, por trás de uma mensagem que superficialmente parece pouco importante, um grito humano profundo, desconhecido e enterrado muito abaixo da superfície da pessoa. (ROGERS, 1983, p. 5)

E completa,

Quando efetivamente ouço uma pessoa e os significados que lhe são importantes naquele momento, ouvindo não suas palavras, mas ela mesma, e quando lhe demonstro que ouvi seus significados pessoais e íntimos, muitas coisas acontecem. Há, em primeiro lugar, um olhar agradecido. Ela se sente aliviada. Quer falar mais sobre seu mundo. Sente-se impelida em direção a um novo sentido de liberdade. Torna-se mais aberta ao processo de mudança. (ROGERS, 1983, p. 6)

Ora, o que Rogers quer denotar aqui é que essa proximidade de compartilhamento possível de experiências retira o humano de uma solidão como ensimesmamento rígido, introvertido, inserindo-o num movimento de resgate e aprofundamento naquelas, mediante várias formas de expressividade (a fala é só uma delas), para dar conta do caos dos afetos, almejando dar sentidos, direção, conformações novas. E isso tudo por uma presença desprovida de moralismos niveladores e julgadores, ocupando-se ela em acolher compreensivamente.

Uma das premissas basilares de Rogers acerca do quanto muito ou pouco podemos ser autênticos conosco mesmo, está no tanto que erigimos de “valores” mais condizentes, mais próximos de nossos ditames orgânicos, se os confrontamos com outros valores alheios que Rogers chamou simplesmente de pontos de referência externos. Isto é, valorações culturais, sociais. O embate entre ser ou não o mais autêntico possível (e a nossa saúde psicológica está aqui em jogo no entendimento de Rogers) se dá num terreno valorativo entre, digamos, uma *ética orgânica* e todo um complexo de injunções morais que demarcam modos de ser amplamente aceitos e desejáveis pelos grupos nos quais nossa vida está entremeada. Como atender as demandas de ambos é um confronto incontornável, onde a solidão tem papel relevante num isolar-se ou dialogar-se.

Uma ilustração do pensamento de Rogers a este respeito está nas suas reflexões do caso Ellen West²¹ onde ele diz que Ellen fora vítima de uma solidão que a fez alienar-se até um insuportável desespero, fechando possibilidades de vida e encaminhando-a para a morte.

A solidão, tal como Rogers a pensa a partir da imagem triste e dolorida de Ellen, não possui faces “positivas”: ela é uma presença que só sabe gerar cisões profundas na vida humana, seja na forma do “distanciamento do homem em relação a si mesmo, a seu organismo em vivência” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 91), seja como

ausência de algum relacionamento em que comuniquemos a nossa experiência real – e portanto o nosso eu real – a outra pessoa. Quando não existe um relacionamento em que possamos comunicar ambos os aspectos de nosso eu dividido – nossa fachada consciente e nosso nível mais profundo de experiência – sentimos a solidão de não estarmos em contato real com qualquer outro ser humano. (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 92).

Fica patente em Ellen, assim Rogers interpreta, um apartar-se do próprio corpo, o qual reflete um isolamento de si mesma em suas aspirações e desejos mais íntimos, além de, infelizmente, não ter tido a sorte de encontrar alguém a lhe escutar com real interesse. Pois no entender de Rogers, Ellen não evoluiu para um modo de ser satisfatoriamente saudável em sua saúde mental porque ela não encontrou com quem se relacionasse como uma pessoa; alguém que a compreendesse. E sem esse outro com o qual poderia estabelecer um clima favorável de um encontro humano, a TR não poderia se desdobrar em direção a um efetivo desenvolvimento de um tornar-se pessoa, posto que ela ainda estivesse distante de experienciar sua sabedoria organísmica. Se Ellen sofria indizivelmente, é porque lhe foi negada a chance de experienciar a multiplicidade de seus afetos que lhe abrissem formas mais autênticas de abertura à experiência. Se a TR se desenvolvesse, seu isolamento íntimo se transmutaria em solidão como escuta e cuidado de si, direcionando-se para uma vida mais plena, como diria Rogers²².

Descrevendo esse processo com mais vagar, o alheamento de Ellen era tanto mais forte quanto era a vontade de não perder o afeto e a estima de outros indivíduos muito

²¹ Em 1944, o caso de Ellen West foi publicado pela primeira vez pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966), onde ele relata o percurso trágico da paciente por ele atendida (sua enfermidade tinha queixas ligadas inicialmente a distúrbios alimentares como anorexia nervosa), foi desenvolvendo sintomas de melancolia que se agravaram com o passar do tempo, culminando em seu suicídio. Rogers baseia sua fala no texto de Binswanger publicado nos EUA no livro *Existence*, organizado por May, Angel & Ellenberg em 1959. Cf. MAY, R.; ANGEL, E. & ELLENBERGER, H. (orgs.). *Existencia: nueva dimension en psiquiatria y psicología*. Madrid, Editorial Gredos, 1977.

²² Não vou discutir aqui o quão é perturbador esse pensamento de Rogers que, simplesmente nega a profundidade e os efeitos que um transtorno psíquico pode ter na vida humana. É, no mínimo, ingenuidade querer acreditar que o feito e a manutenção de uma relação terapêutica nos moldes da ACP poderiam dar conta de condições como a esquizofrenia, transtornos psicóticos, depressão, transtornos alimentares, transtorno bipolar, transtorno borderli-ne, só para citar alguns. Embora Rogers fosse alérgico a diagnósticos psiquiátricos como uma condição preliminar para a condução da psicoterapia, não é possível para o terapeuta se esquivar de dialogar com o amplo conhecimento acumulado tanto na psicologia como na psiquiatria do amplo espectro de transtornos mentais, opções de tratamento terapêutico e medicamentoso. Com esse arcabouço teórico-prático disponível ampliou-se em grande medida essa limitação da clínica centrada na pessoa que havia sido impresso pelo preconceito de Rogers.

próximos a ela (no caso, a família). O que leva à pergunta: quais valores estão em jogo nas escolhas incongruentes que efetuamos para não perder o afeto alheio? O desgarrar-se de si faz com que o “eu” se desvincilhe do próprio corpo como se independente fosse. Escreve Rogers: “Ele [o organismo] passa então a sentir o que *deveria* sentir, não aquilo que *realmente* sente. Nesta medida, constrói um *self* que sente o que deveria sentir, e apenas ocasionalmente tem temíveis lampejos daquilo que seu organismo, do qual o *self* é uma parte, está efetivamente vivenciando” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 97). Como não perceber aqui uma solidão que cavou no humano um profundo fosso a ponto dele não reconhecer os movimentos do corpo conduzindo ao adoecimento?

As relações que Ellen estabeleceu com seus analistas não renderam bons frutos. Muito provavelmente sustentando uma postura por demais racionalista e objetiva, a análise (que a meu ver parecia muito mais um processo objetivante, distanciado e impessoal de anamnese) só serviu para mostrar a Ellen seus sentimentos, afetos, impulsos, ao nível de um mero “saber”, um mero “dar-se conta”; porém, sem experienciá-los nas diversas intensidades que poderiam emergir e lhes falar mais intimamente dela mesma. Apenas tornar explícitos os impulsos, vontades, sentimentos não é suficiente. É preciso, no diálogo, fazer o paciente tecer novos sentidos: deixar as experiências falarem. No diálogo, há escuta, compreensão de uma história que se conta.

Rogers, neste ponto, se deixa tomar pela incredulidade de como no decorrer de toda aquela vida em sofrimento, parece que absolutamente ninguém se achegou a Ellen como um parceiro dialogal (que à ela estivesse presente como um “eu acolhedor”) que lhe dispensasse verdadeira atenção e acolhida ao que com ela se passava. Rogers transcreve suas palavras e comenta: “‘Grito, mas eles não me escutam’. As palavras de Ellen ressoam em meus ouvidos. Ninguém, de fato, a escutou como pessoa. [...] nem seus pais, nem seus dois analistas, nem seus médicos alguma vez parecem tê-la respeitado o suficiente para ouvi-la intensamente” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 98). Não houve escuta, proximidade que a fizesse debruçar-se, na solidão, em suas questões, tomando seu próprio foco de avaliação interno; ou seja, de suas avaliações organísmicas.

Embora não surja explicitamente na fala rogeriana, o que o autor está colocando é a necessidade premente de haver “modelos” para que o outro tenha a chance de adentrar no processo de tornar-se si mesmo. Bem entendido, o terapeuta não é um modelo de humano “otimizado”, “realizado”, “bem resolvido”, “pleno” ou algo que o valha, a quem o paciente

deveria se “espelhar”²³. Não é disso que se trata. O terapeuta é um outro de mim, embora diferente, que alcançou certa abertura e familiaridade com suas experiências em seu próprio percurso singular e toma-as como pontos cardeais para existir de acordo com elas. Em termos rogerianos, ele é congruente, está em acordo interno (autêntico) consigo mesmo. E estando nesse patamar vivencial pode, como bem foi descrito por Rogers nas suas condições facilitadoras, comunicar ao paciente algo que esteja intimamente ligado ao que se passa consigo, porque se esforça para estar em sintonia fina aos percursos experienciais do paciente, e este percebe que aquele o está acompanhando em acolhimento e aceitação.

A decorrência lógica, segundo o pensamento de Rogers, é que o caráter modelar que o terapeuta transmite, mostra ao paciente, que é possível se aceitar e se acolher como ele é. Logo, o terapeuta não é uma imagem de idealidades socialmente aceitas de certo tipo de humano “bom”, “belo” e “certo” ao qual eu me conformaria passivamente. Bem ao contrário, longe de apontar caminhos a serem seguidos²⁴ ele é um modelo, com seu modo congruente, *que aponta para o paciente* a fim de que este se volte para si (sozinho), para suas experiências mais íntimas e deixar que esses afetos falem mais próximo à singularidade que está-sendo. De uma existência rígida para uma liberdade sinônima de fluidez que a multiplicidade organísmica suscita quando o paciente pende a ela e permite-se se expressar.

O ambiente solitário, agora de um ponto de vista positivo, é de um experienciar de sentimentos, ainda que possam se mostrar contraditórios, suscitando transitar por outros modos de sentir/pensar/viver. Escreve Rogers que, se recebesse Ellen como paciente sua, “poderia perceber tanto o que ela é quanto suas potencialidades, e aceitaria que ela fosse simultaneamente esses dois aspectos ou qualquer um deles” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 99). Um modo de ser mais “organísmico” é fruto de um demorar-se consigo solitariamente. E ainda falando de Ellen (mas que pode servir para qualquer um na busca desesperada por liberdade de *tornar-se*), Rogers diz que num “relacionamento terapêutico em que fosse aceita inteiramente, poderia descobrir que era seguro comunicar-se mais completamente. Descobriria que não precisava ser solitária e isolada” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 100). Claro está o quão Rogers equivale, erroneamente, *solidão* e *isolamento*. Tentando imprimir uma diferença crucial, a relação de proximidade e

²³ Embora Rogers sustente a tese de que autenticidade do terapeuta, de alguma forma, será assimilada e/ou aprendida significativamente enquanto atitude pessoal com vistas a um funcionamento saudável pelo paciente, posto que a autenticidade (ou congruência) é uma forma de sensibilidade do humano aos seus próprios movimentos organísmicos, fundamental para o processo contínuo de tornar-se si mesmo.

²⁴ No diálogo ele incita a que o paciente se recline em suas próprias perguntas e comece a testar seus próprios caminhos, desviando-se de fornecer indicações, pois compreende que se o paciente pergunta por uma trilha *a priori* para seguir, sabe, todavia, por experiência que caminhos assim não existem. A absoluta alteridade do paciente e a unicidade de sua existência são respeitadas como diretrizes éticas por parte do terapeuta.

reciprocidade diálogo-experiencial transmuta um silêncio insidioso e perturbador (no isolamento) onde vigem carências de trocas genuínas de experiências, em uma maneira de ser na solidão onde o humano possa dissolver suas autoimagens sisudas e inflexíveis, construídas para poder melhor viver segundo as intermináveis exigências do rebanho humano, onde residem impessoalidades e uniformidades, além de avessa ao cultivo da liberdade das singularidades, diferenças, multiplicidades. Isto posto, completa Rogers,

somos de uma profunda ajuda somente quando nos relacionamos como pessoas, quando nos arriscamos como pessoas num relacionamento, quando vivenciamos o outro como pessoa em seu próprio direito. Somente assim existe um encontro de uma profundidade tal que dissolve, tanto no cliente quanto no terapeuta, o sofrimento da solidão. (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p. 101).

Em termos mais diretos, a psicoterapia centrada na pessoa, na ótica de Rogers, seria a saída da solidão, mas em um sentido inusitado: ela é a saída de um isolamento sofrido para adentrar numa outra sintonia, num ajustar-se saudável do estar-só enquanto recolhimento para, noutra contexto desse percurso consigo, efetuar escolhas diversificadas de modos de existir. Da solidão-isolamento de si para uma solidão-presença-de-si a experienciar-se em díspares perspectivas de vida que podem ser sentidas, expandidas, imaginadas, cogitadas, desenhadas. É um *descolar-se* de formas monolíticas de existência para *deslocar-se* em outras paragens possíveis.

Nessa “troca de singularidades”, na relação ético-terapêutica, com vistas a proporcionarem condições para a aproximação consigo, é que o humano pode ir mais longe e além do que ele é como “atualidade”, vivendo um sentimento de liberdade em construção em outras constituições subjetivas. Em um autêntico tornar-se si mesmo que equivale ao que Rogers chama de tornar-se pessoa. E é aqui onde a intersecção do experienciar da solidão em Rogers, aqui apenas acenado, se abre sobremaneira para as diversas considerações Nietzsche sobre a mesma, implicando abrir-se a novas transformações da solidão se pensada como condição de um tornar-se si mesmo. Onde se aproximam? E suas disparidades? O que elas podem dizer?

4 AS TRANSFORMAÇÕES DA SOLIDÃO: TORNAR-SE SI MESMO e TORNAR-SE PESSOA

A discussão da solidão poderia até ser absolutamente isenta, despregada, desfocada de um envolvimento na vida coletiva, na sociedade, na multidão. Esta detém a perturbadora característica de a tudo e a todos assimilar; de tornar mais ou menos *idêntico* aquilo que é diferente, exceção, singular; desestabilizando quaisquer tentativas que vá na direção oposta à marcha do rebanho. Logo, uma discussão dessa ordem não tem como prescindir de remeter-se ao corpo social.

A busca pela solidão, por outro lado, que legitimaria a procura por singularizar-se frente à uniformidade, mantendo ativa e em marcha a confirmação da diferença, não deixa de configurar-se como uma luta constante num duplo movimento de recusa à diluição da subjetividade humana na gregariedade, e uma afirmação de si que é, ao fim, um movimento de superar-se como percurso incessante num tornar-se si mesmo.

Nietzsche e Rogers tendem a se aproximar numa clara preocupação pelas condições para que o humano possa vir a ser si mesmo, apesar das constantes trocas com o todo social, à caça de uma existência que ele possa assumir como autêntica. Entretanto, a vida moderna não respeita ou permite, para usar uma expressão cara a Nietzsche, o *pathos da distância*. Isto é, na contramão deste *pathos*, ela incita a sermos ficarmos próximos demais uns dos outros, indo na direção de um nivelamento entre seus membros. Esta convivência íntima demais é pegajosa, coercitiva, insidiosa em não permitir ao humano, se seguisse os impulsos daquele *pathos*, precaver-se contra esta diluição despersonalizante. Lhe é vedada esta “vontade de ser si próprio, de destacar-se” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37). Destacar-se sinaliza claramente uma postura de preservação e cultivo pela via da solidão: para não dissolver-se como “mais um membro” da coletividade, o humano se envolve na vida solitária num viver mais livre e singular. Esse *pathos* imprime o movimento não conformista e a singularizar-se frente à massa comunal.

Em Nietzsche, esse explorar das possibilidades de uma vida mais liberta (o assumir-se como um tornar-se é uma qualidade do espírito livre, já o vimos) caminha na contramão de imposições advindas de tradição moral. O humano pouco afeito a tradicionalismos termina, por ser o alvo de avaliação negativa destes como alguém à margem, um pária, pela sua recusa aos preceitos morais aceitos. No entanto, este humano goza de uma parcela maior de liberdade no sentido de poder experimentar-se até às últimas consequências, haja visto que está despregado dos suportes moralizantes que traçam caminhos

preestabelecidos, cerceando a atividade dialogal consigo. Ou, como nos diz Nietzsche,

quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. (A, 9)

Também em Rogers a questão da autenticidade é algo que ele toma como prioridade quando o que está em jogo é a autopresentação do humano em termos de suas experiências mais particulares, tendo em vista o seu crescimento e maturidade pessoais. Se para Rogers a atitude facilitadora da congruência¹ do terapeuta funciona como um dos pilares relacionais da psicoterapia, é para que o paciente também possa cultivar essa congruência consigo. Por outros termos, estar congruente em momento qualquer é estar mais próximo conscientemente, daquilo que se está experienciando naquele momento, reconhecê-lo e, e se for o caso, pode expressar tal experiência.

Subtende-se que para alcançar e permanecer mais ou menos em estado de congruência (ou autenticidade), é necessário ao humano o reconhecimento vivido do que lhe é mais próprio, contrapondo-se ao que lhe chega do mundo externo, sobretudo na forma de inúmeras prescrições e injunções as quais funcionam como premissas obrigatórias para a coexistência com os outros. Se o peso dos costumes culturais é de tal monta impositivo, como abrir um espaço solitário para o humano permanecer mais tempo consigo e com as próprias experiências para que advenha a condição de um tornar si mesmo?

Pelo exposto, nota-se que, ao optar pela solidão, o humano não tem como se esquivar de ir contra a sedução da vida comunal que trabalha incessante pela sua sujeição em seus modos possíveis de ser, interrompendo os caminhos de sua liberdade. É o confronto ininterrupto entre a coerção externa e a coerção interna que o humano imprime a si tentando superar aquela sedução e, ao mesmo tempo, superar as configurações existenciais antigas por novas formas, posto que o solidão o singulariza e o coloca na rota de experimentações consigo, abrindo-lhe a novidade das perspectivas trazidas pelos afetos, expulsando regularidades, padronizações, normalizações cristalizadas, distantes dele.

Se o que figura na solidão do tornar-se si mesmo é uma incessante luta consigo, estou falando de afirmar na própria existência as muitas relações entre forças a conformarem modos de viver que podem ser mais ou menos imprevisíveis e dos quais, não raro, somos apenas testemunhas ou efeitos destas. E para que seja possível mostrar esse “fino sentimento de solidão” (como nos desafia Nietzsche na epígrafe deste estudo), juntando-lhe o caráter

¹ Outro termo que Rogers usa para designar autenticidade. Na prática podem ser usados como sinônimos.

andarilho da perspectiva do tornar-se si mesmo, é preciso voltar atenção em como essa luta reverbera nesse campo belicoso que é o *corpo*.

O corpo, no entender do pensador alemão, longe de limitar-se a concepções biológicas, é como uma configuração de forças bem específica, em que ele mostra que a única “realidade” é aquela que se constitui por “desejos e paixões” (ABM, 36). Se este é o “real” mais real do que qualquer outra coisa, as colocações que se seguem terão que seguir o fio condutor que é o corpo, compreendido como solo e arena de impulsos em luta, os quais geram conformações de vida que trazem junto valorações distintas. Numa palavra: no corpo reina tanto os inícios como os desdobramentos de nossas moralizações e significações do que é viver.

Desse fio condutor nietzscheano há que se trazer Rogers à baila e tecer junto com ele algumas considerações sobre o organismo². Também ele é encarado como um similar terreno onde vige a tese do tornar-se pessoa e a possibilidade de compreensão desse devir na parte de solidão que cabe ao humano na ambiência do processo clínico. Embora nem de longe se assemelhe à tese da vontade de potência (os distanciamentos em relação a Nietzsche são palpáveis), também Rogers se arroga no direito de afirmar que a TR não pode se destruída sem que se destrua o humano: ela é agente e viva (ROGERS, 1983). A única similitude possível com o pensador alemão, embora, repito, não seja uma semelhança conceitual, é que Rogers, toma este conceito (TR) como sinônimo de vida.

Enfim, para os dois autores, viver com a gama de injunções culturais e ainda sustentar uma existência com ares de autenticidade é algo que, por vezes, parece ser maior do que o humano poderia suportar: no convívio social há sempre a presença de inúmeros papéis e obrigações não escolhidas por nós e que exigem seu cumprimento independente de nossos gostos e preferências. Elas sempre arrancam pedacinhos de nós, deixando o incômodo em seu lugar, incitando cada um a obter algo que diminua a dor, deixando pouco ou nenhum tempo para fitar-nos e escutar-nos no que temos de singular ou próprio.

Dito isso, o que se segue é uma interpretação da solidão e do tornar-se si mesmo como frutos de composições da vontade de potência, e esta batendo de frente com a estrutura social niveladora do humano (sinônima de vigência de costumes e regramentos alérgicos à mudança e à criatividade da vida), pois a vontade de potência “encarnada, querera crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder” (ABM, 259).

² Lembrando que este conceito é bastante usado por Rogers e que, de certo modo, será subsumido pelo conceito de Pessoa.

Nietzsche não esconde a gravidade da situação quando provoca dizendo que “na solidão o solitário devora a si mesmo, na multidão o devoram muitos. Agora escolha” (OS, 348). Entre as tantas solicitações cotidianas que distraem e distanciam de nós, ainda assim deve-se perguntar: entre entregar-se ao canibalismo (devorados pelos outros) ou escolher a autofagia, qual seria a “melhor” decisão para o humano? Para onde seus impulsos apontam? Para uma vida mais viva e variada? Qual vida faria mais sentido? Colocando Nietzsche e Rogers frente a frente tendo em vista de suas disparidades e proximidades, as interpretações que seguem constituem uma resposta possível.

4.1 Corpo em luta e Organismo em abertura

O mundo não é algo firme que o solo sob nossos pés poderia nos conceder esse tipo de certeza: esse mesmo chão da terra aparentemente sólido, está pronto a se sacudir inesperadamente, por exemplo. Nietzsche mostrou que o mundo deixou de ser algo estável a partir do momento em que nossos artigos de fé (por exemplo, aqueles nascidos de valorações dualistas em que um tipo de mundo é enaltecido e outro é rebaixado), são criações ilusórias, tão passageiras quanto mutáveis: a cambiância, por assim dizer, seria o estatuto ontológico do mundo e do humano (ele também parte do mundo e não “à parte”), em que tudo seria sempre interpretação, jogando por terra quaisquer noções que flertem com “verdade”, “certeza”, “unidade” ou “objetividade”, entrando de vez num mundo que é pura ilusão, fluido, histórico, incerto...³

Vige um mundo que, de um lado, é natural e, por outra parte, constituído historicamente. Nietzsche se acha imbuído desse duplo olhar que não enxerga verdades absolutas ou últimas: mundo sem Deus, sem metafísica. Perante esse evanescimento, o sentimento da solidão é ressaltado sobremaneira nesse pequeno ponto de inserção um pouco mais firme e concreto que nos circunscreve e localiza: o *corpo*. Nele temos a primeira experiência de um estar-só⁴.

E, todavia, o corpo não é um contínuo fechado, uniforme, agregado de órgãos biológicos multifuncionais. Para Nietzsche, conforme se vê a partir do *Zarathustra*, ele é uma

³ Essa infinitude do mundo; essa lícita abertura fluida de modos de interpretar é o que Nietzsche declara, bastante incisivo, no aforismo 374 da *Gaia Ciência* onde se lê: “Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande tremor [...]”. O abalo sísmico da certezas dão lugar à variedade das interpretações.

⁴ Conforme visto no capítulo 1 deste estudo na parte dedicada ao *Zarathustra*, indicando as concepções de corpo com as quais Nietzsche passou então a guiar suas reflexões.

manifestação mais ou menos coesa de forças em perenes relações caracterizadas por beligerâncias não destrutivas. Porém, construtivas de formas temporárias de hierarquias entre estas forças. Por outras palavras, pelo corpo se manifestam interpretações que geram significados no mundo, dando forma também a ele. Outro modo, artisticamente falando, de criar ilusões, perspectivas avessas a centralizações de pontos de vista ou verdades primeiras e últimas.

O corpo é a única realidade processual da qual temos experiência direta. Porém, não significa que as experiências do corpo sejam “claras e distintas”, lembrando aqui o dito cartesiano⁵. Pelo contrário, são experiências díspares pela multiplicidade de aspectos que o constituem. Inevitável então que, atravessando o corpo, o mundo não se mostre limpo, claro, inteiro, ou algo que o valha. Contudo, ele vem em camadas, dimensões, superposições, heterogêneo, sucedendo-se em formas umas às outras. As compreensões e interpretações, assim como as avaliações, todas vão surgindo, vigorando durante um tempo para, noutra momento, dar lugar a outras. Tradicionalmente, entretanto, confere-se uma função de atribuição de sentido/significado do mundo ao “eu” ou à “consciência”, termos que terminam se atravessando mutuamente por suas funcionalidades.

A compreensão de Nietzsche é bem outra. Se tomarmos por base o longo aforismo 354 (“*Do gênio da espécie*”) na *Gaia Ciência*⁶, o que salta aos olhos é o filósofo alemão distanciando-se daquela tradição (sobretudo advinda da filosofia moderna) que enaltecia o humano, se comparado com outros animais, como portador de uma qualidade inigualável que é a consciência. Nietzsche insere o humano (ou ironicamente o recorda) na própria animalidade sem merecimento algum de destaque, na intenção de centrar fogo na excessiva confiança e suposta onipotência depositada naquela instância, como se tivesse uma natureza diferente do corpo. O pensador alemão já havia apontado essa descentralidade e frágil concepção de consciência ao enunciar, no aforismo 11 (também na *Gaia Ciência*) que “pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada!”. Indo na direção contrária, Nietzsche afirma que a consciência e os termos a ela associada quase em sinonímia (“eu” “razão”, etc.), são acontecimentos que seguem os percursos da vida pulsional do corpo.

⁵ Nunca é demasiado recordar que em Nietzsche o corpo não é uma realidade uma e indivisa como se fosse uma mônada. Inúmeros são os textos em que o filósofo expõe a variabilidade de impulsos, instintos, todos em contínuas e íntimas relações as quais, em grande medida, não temos conhecimento ou sequer controle. Como ilustração, tome-se o aforismo 119 de *Aurora* (“Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser”); e a conhecida seção 19 de *Além do Bem e do Mal* em que o corpo é uma “estrutura social de muitas almas”.

⁶ Que consta no Livro V, inserido posteriormente pelo filósofo na 2ª edição de 1886. Portanto, fazendo parte do período tardio do pensamento nietzscheano pós *Zarathustra*.

De antemão, é possível perceber aqui um ponto de proximidade entre Nietzsche e Rogers. Para os dois autores (e guardadas as devidas proporções) o “eu” decorre do corpo e possui apenas função organizadora, efeito dos impulsos oriundos dele; é uma forma de adaptação e movimento do corpo, do qual não se destaca ou se diferencia como se fossem naturezas díspares. Tanto Nietzsche como Rogers inclinam-se a uma perspectiva funcionalista, a qual, de resto, tem suas origens no pensamento evolucionista do século XIX⁷, os quais, em maior ou menor medida, são tributários dessa perspectiva. Entretanto, ressalto que em Rogers, a consciência e o “eu” são altamente valorizados quase sempre na direção de um “tomar consciência de...” onde as experiências encontrariam sua configuração final, digamos. Mais uma vez a psicologia centrada na pessoa se exhibe como uma psicologia da consciência.

Ponto importante é que Nietzsche e Rogers, por essa escolha em atribuir importância ao corpo e suas nuances, tendem a ultrapassar “dualismos”, rumando para um certo naturalismo em que acabam por transitar. Melhor dizendo, e trazendo aqui uma síntese desta ideia por Marton (2009), “para combater a distinção entre corpo e alma, é preciso reverter e ultrapassar o dualismo. A reversão leva a conceber o corpo, não mais como o que se opõe à alma, mas como o que de algum modo a integra, de sorte a não se ter mais dois e sim apenas um. Importa notar, porém, que este um é múltiplo” (p. 96)⁸. Em vez de dualidades, Nietzsche aponta latentes pluralidades no próprio existir humano: tudo é interpretação e provisoriamente; fabulação e (re)criação, posto que o corpo é onde se reverbera a vontade de potência; e em Rogers o humano é organismo que buscaria desenvolver suas potencialidades se lhe for dado condições para tanto⁹.

Se o corpo é múltiplo e o “eu” dele faz parte, este “eu” é uma multiplicidade de impulsos, todos coincidentes com o corpo¹⁰. No fundo, Nietzsche combate qualquer crença arraigada e teimosa de permanência e identidade igual a si mesma, as quais advogam que a “alma”¹¹ teria outra natureza diferente do corpo, subscrevendo a ideia de dualismos de entidades que os teriam originado. Se não nos esquecermos de que o corpo é uma diversidade de configurações de forças, qualquer experiência que emergir na consciência não passa de

⁷ Sobre como Nietzsche se apropriou das contribuições do darwinismo para o interior de sua filosofia recomendo a obra de Frezzatti Jr (2014).

⁸ Se houvesse “unidade” e “estabilidade”, que espaço haveria para a mudança? Se houvesse apenas “adaptação”, repouso e repetição do mesmo, como assimilar a ideia do devir? Menos ainda as concepções de superação/expansão encontrariam lugar aqui. A vida, que segundo Nietzsche, é sinônima de vontade de potência, submete e incorpora o que lhe chega, promovendo metamorfoses, movimento.

⁹ Tal como visto no capítulo anterior dedicado a Rogers e sobre a definição de organismo pensada por ele.

¹⁰ Lembremos a seção *Os desprezadores do corpo* na primeira parte do *Zaratustra* onde a personagem coloca essa tese claramente.

¹¹ A qual na tradição filosófica – e mesmo religiosa – sustenta uma igualdade do tipo “consciência”/“eu”/“razão”.

uma configuração temporária dessas forças. É claro, o “eu”, neste campo, e apenas ilusoriamente, se mostra como coisa unitária, estável ou homogênea. É ainda Marton (2009) que nos lembra que

Assim o “eu”, em vez de personagem, surge como palco; em vez de sujeito, aparece enquanto *topos*. Ponto de convergência de forças agindo e resistindo umas em relação às outras, campo instável de quanta dinâmicos em permanente tensão, ele não passa de configurações temporárias e efêmeras que coexistem e se sucedem. (p. 70-71)

Ora, o que é essa dinâmica se não a definição mesma de um tornar-se si mesmo? Para longe de um “eu” ou um “sujeito” supostamente imutável em essência, Nietzsche quebra essa carapaça de noções entulhadas para dar amplo espaço ao movimento do devir do humano em processualidade. A solidão das experiências do corpo não é um puro e opressor isolamento e silêncio, pois é uma variedade de forças. Todavia, a oportunidade, pela via do tornar-se si mesmo, é de dispor do coro de vozes dessa “estrutura social de muitas almas” (ABM, 19), deixando que a performatividade da linguagem possa encontrar sentidos para tantas experiências não-ditas¹². Pois, ainda que nem tudo possa ou consiga vir à tona pela instrumentalidade da linguagem, a solidão daquelas experiências em curso não é sinônima de mudez forçada, amordaçada: o tornar-se si mesmo exige um poder-dizer para que o fluxo continue, seja no humano a sós consigo, seja se relacionando com outros. É essa mesma linguagem, fruto da pressão do gregarismo em comunicar e compartilhar experiências (e as empobrece conformando-as em conceitos e categorias socialmente aceitas e niveladas para serem “comuns”) entre os membros de uma comunidade, que possibilita ao humano buscar outras formas de expressar sua singularidade. A solidão traz consigo essa variedade.

No que toca a Rogers, para ele o organismo teria feições *funcionais*. Explico: ele naturalmente é adaptável ao seu ambiente, o que é encarado como “crescimento”, segundo uma perspectiva funcionalista presente na psicologia dos EUA: o organismo interage com o ambiente e a ele se adapta. E com o “psicológico”, a “personalidade”, a “consciência”, não deve ser diferente, haja vista que essa particularidade humana o auxilia enormemente na sua sobrevivência enquanto espécie e estaria na base da criação da cultura, uma vez que seus membros necessitam de uma forma interativa para se compreenderem e trabalharem em

¹² Embora Nietzsche diga que “nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 26), ele não tem alternativa se não usar da linguagem para lidar com o caos dos afetos em luta para imprimir uma direção hierárquica ainda que provisória, confirmando o caráter experimental de sua filosofia e o humano como experimento desse movimento dos afetos. Importa não esquecermos (e Nietzsche também não esquece!) que a linguagem em sua estrutura é muito sedutora em se inclinar a fechar interpretações na ânsia de dizer uma “última palavra” ou num conceito bem recortado, travando o vir-a-ser.

comum pela continuidade da coletividade. Aqui o raciocínio semelha ao de Nietzsche que, como visto acima, longe de considerar a consciência uma coisa surgida “natural” ou “espontaneamente” como por milagre, doando ao humano a refinada faculdade da autoconsciência. Rogers enxergava uma parelha entre a vida gregária, a linguagem (em seu caráter instrumental comunicativo) e a consciência. Para poder se proteger individualmente e em grupo, o humano procurou interrelacionar-se, exprimir-se, esclarecer-se. Enfim, comunicar-se. Contudo, na leitura de Rogers (e aqui ele se aparta de Nietzsche), tais processos adaptativos se desenrolam no organismo. Ele não adentra dos desdobramentos dos artigos culturais do humano e como estes a existência e suas escolhas.

Na entrevista concedida a Frick (1975) em fins dos anos 1960 (portanto, já bastante amadurecido em suas teorizações acerca do humano e das relações humanas em geral), Rogers exhibe claramente sua compreensão de que o organismo em interação com o ambiente busca realizar-se primeiramente como ser biológico no sentido de sua sobrevivência. Contudo, “em minha opinião, o elemento que muda essa situação no ser humano é o desenvolvimento da consciência e, por conseguinte, seria insuficiente falar apenas em termos de realização” (FRICK, 1975, p. 109). Aqui, depreende-se que Rogers considera a consciência um acontecimento do processo evolutivo humano, se especializando, também, como autoconsciência, isto é, um processo organísmico refinado de percepção de si e do mundo, incluindo a própria noção de identidade pessoal, direcionando o organismo para metas de autorrealização, pois esta “promana da consciência da pessoa” (FRICK, 1975, p. 109), impulsionando o humano a se destacar de outros seres vivos.

O caráter organísmico que se percebe presente na reflexão rogeriana, e que é básico para o processo de autorregulação, interpreta o organismo como situado no presente imediato e vivido do humano, e ali se centra para encontrar resoluções diante de uma circunstância problemática também atual e presente. O organísmico, primordialmente, não se detém no passado ou no futuro; porém, os tematiza no presente perante algo não resolvido no aqui-agora¹³. Vê-se que o modo de funcionar organísmico possui uma ampla base para a constituição subjetiva do humano.

Rogers se encontra aí imerso neste modo de pensar e é por ele afetado, pois não lança mão de constructos psíquicos em forma de instâncias, como faz a psicanálise, por exemplo, em sua *Metapsicologia*¹⁴, e que seriam muito dependentes de longas cadeias

¹³ Daí a “ênfase no presente” de que a Psicologia Humanista tanto reforça como uma de suas preocupações básicas para compreender a existência humana.

¹⁴ O que se designa como *metapsicologia*, foi uma tentativa de Freud para elaborar um modelo explicativo do funcionamento e dinâmica da vida anímica no seu nível eminentemente inconsciente e como este afeta e explica o nível consciente. A partir desses princípios, bem como seus conceitos fundamentais que reverberam na clínica

argumentativas para se mostrarem como conceitos. Estes, são trazidos do mundo empírico da clínica, embora, no que toca ao aporte da ACP, não tenham tanto aprofundamento no que toca às suas consequências quando neles adentramos em reflexão mais detida¹⁵. Rogers traz todo um raciocínio funcionalista o tempo inteiro para descrever a elaboração da personalidade (subjetividade) do humano.

Na década de 1950 e parte da década de 1960, período de maior aprofundamento de pesquisa e elaboração conceitual da psicologia rogeriana, o autor aprofundou mais ainda essa concepção prévia das funções do organismo, fulcral para compreensão das possibilidades existenciais humanas, se pensadas dentro da dinâmica do encontro terapêutico. Em linhas muito gerais, o organismo em Rogers é, também, algo como um sistema aberto interativo e experiencial, pois é o *locus* desse experienciar, bem como das simbolizações (tornadas compreensíveis pela linguagem) de pensamentos, sentimentos, afetos que podem vir a surgir na consciência. Nessa interação complexa entre demandas “internas” e as do ambiente, o organismo tende a realizar, na medida das possibilidades que se apresentam, seus impulsos mais básicos que é de se manter e crescer sempre mais e mais. (ROGERS, 1992)

Rogers concede ao humano, em seu modo de ser organísmico, uma distinção ímpar ao dar privilégio à consciência pareando-a com a TR: esta se escoa, encontra formas, direções, objetivos, metas, pela atividade (auto)consciente. Rogers confirma a si mesmo como um “humanista” (assim como seus pares do movimento humanista em psicologia) ao dizer categoricamente que o

componente consciente ou, melhor dito, o componente consciente e o potencialmente consciente. Nessa área, é minha inabalável convicção que não só o indivíduo escolhe muitos elementos do seu eu e, nesse sentido, cria-se a si mesmo, mas acredito também ser essa uma das coisas mais distintivas do organismo humano, aquela que tende a separá-lo de outras formas de vida. (FRICK, 1975, p. 109)

Numa certa proximidade temática com Nietzsche, Rogers se ampara numa noção de organismo, que é também uma visão do corpo vivido e prenhe de significados experienciais. Há uma confiança, uma espécie de fé depositada nos caminhos que o somático

psicanalítica, a metapsicologia freudiana traz esse nome por ir *além* (meta) da psicologia. Ou seja, esta, em suas explicitações, permanece somente sobre as experiências da *consciência*, campo de que a psicanálise se afasta. A maior parte das teorizações de Freud a esse respeito está nos chamados *Escritos sobre Metapsicologia*, boa parte publicada em 1915.

¹⁵ Isso traz problemas para o arcabouço teórico rogeriano em termos de justificação conceitual quando pensados em outras situações para além da clínica. E não é raro Rogers se esquivar de tais cogitações como, por exemplo, não dar a devida atenção de que as formações culturais são elas mesmas criações humanas e não apenas algo “de fora” imposto ao humano, tolhendo-lhe a singularidade ou imprimindo nele comportamentos “destrutivos”. Essa interpretação, tão superficial quanto ingênua, fora apontada por Rollo May (1982) e que teve da parte de Rogers uma resposta breve e carente da profundidade diante das sérias e pertinentes questões suscitadas por aquele autor.

poderia nos ofertar em compreensão de si e, posteriormente, nas escolhas e possibilidades existencialmente vividas. Essa coisa funcional que o corpo é, não permite fechá-lo numa definição formal apenas, posto que, assumido-o como um sistema aberto, carece de conclusões preestabelecidas. O corpo-organismo em Rogers aponta para uma inconclusividade que lhe seria inerente, já que não se fala aqui do humano apenas como um “ser vivo”, se não de um ente que consegue, autoconscientemente, tomar sua existência em perspectiva.

À diferença de Nietzsche, Rogers ainda carrega um dualismo (afinal, ele fala de dimensões “internas” e “externas”, sendo a internalidade das experiências o ponto de maior importância), entidades conceituais como o “eu” (*self*) e a “consciência” não são, entretanto, teorizadas como coisas etéreas ou desprovidas de uma relação íntima com o organismo, a ele se vinculando intimamente. O “eu”, por exemplo, é um misto mais ou menos complexo de fatores internos (organísmicos) e de introjeções e assimilações externas (do ambiente sócio-cultural)¹⁶. Ele não é sinônimo de organismo, mas dele emerge com feições de um autoconceito e de identidade e com uma função muito específica, a saber, imprimir direção ao organismo, impulsionado pela TR, sempre tendo em vista seu crescimento. Acentuando a distância entre Nietzsche e Rogers, para este último vige no corpo-organismo uma teleologia, uma finalidade inata (crescimento e aperfeiçoamento) colocada pela TR. Para o autor, o corpo pode ser encarado como fonte de múltiplas vivências e valorações organísmicas, mas não há aqui indício que emparelhe esta noção (TR) com o jogo de pulsões em luta, que a vontade de potência traz em seu bojo.

A consciência, ela também um efeito especializado e organizador do organismo, pode ser compreendida como uma espécie de condutor por onde fluem as experiências, dando-lhe sentidos, significados. Estes, mesmo que atravessados pelas interpretações sociais das formações linguísticas, sofrem influência modeladora do organismo através do impulso natural da TR. Deste modo, muito difícil não pensar o organismo e o estar-consciente de suas inclinações sem trazer junto a TR. Os conceitos possuem imbricação íntima na psicologia rogeriana, afastando-se das searas nietzscheanas.

Todavia, quando se tem em vista a experiência da solidão e o tornar-se si mesmo, a balança pende para esta formação que é a autoconsciência. E por essa característica, o humano “é o único animal que pode realmente ter consciência de seu passado e do seu presente, logo, pode realizar algumas escolhas sobre o seu futuro” (FRICK, 1975, p. 110).

¹⁶ Cf., a elaborada conceituação de Rogers (ROGERS & KINGET, 1977) a respeito da personalidade, sua estruturação e reestruturação a partir da relação psicoterapêutica.

Aqui, Rogers, apesar de crer no trabalho da consciência e de sua origem orgânica e evolutiva, ao colocar elementos que poderia conferir certa “dignidade” ou ultrapassamento perante outros animais, ele não parece perceber que as experiências humanas só vêm à tona na consciência pela linguagem, fruto das trocas culturais e das relações humanas em geral.

A meu ver, essa tese de feição evolutiva em Rogers guarda uma particularidade: ao propor que as experiências advêm do organismo à consciência, na verdade ele está indicando que o humano coloca em perspectiva sua própria história (sua dimensão temporal) como uma espécie de bússola para suas escolhas através da atividade criadora de sentidos que é a linguagem. Não são simplesmente experiências que viriam das profundezas do organismo via TR, trazendo com elas uma “linguagem inata”, apontando quais caminhos seriam possíveis como se o existir fosse um jogo de cartas marcadas. A via é bem outra: de um biologicismo inatista donde presumivelmente o humano tiraria a matriz de uma “essência” identitária, passa-se a perspectiva de uma historicidade experienciada, vivida, constituída na (in)finitude da linguagem. Neste caso, gestada no espaço excepcional da relação terapêutica. Rogers (2009), teorizando sobre como estaria o paciente no advento do fim da psicoterapia, indica esse assumir da experiência a partir da autoconsciência, naquele momento em que o

cliente descobre que pode *ser* sua experiência, com toda a variedade e contradição superficial; que ele pode se definir a partir de sua experiência, em vez de tentar impor uma definição do seu eu à sua experiência negando-se a tomar consciência dos elementos que não entram nessa definição. (p. 93)

E mais a frente complementa:

É a descoberta de que, se pudermos acrescentar à experiência visceral e sensorial, que caracteriza todo reino animal, o dom de uma tomada de consciência livre e não deformante da qual unicamente o ser humano parece integralmente capaz, teremos então um organismo, que é perfeita e construtivamente realista. (p. 119)

Rogers mostra uma aferrada confiança na capacidade comunicativa do humano em poder expressar o mais exaustivamente possível suas experiências e na capacidade de autoconsciência. Como a psicoterapia é uma modalidade de relação humana atravessada profundamente pela linguagem e por ela transcorre, as experiências mais singulares do humano serão traduzidas em suas tonalidades afetivas em termos que façam sentido para este mesmo humano em seu processo de contato consigo, ainda que a linguagem usual possa não comportar as palavras, os termos, o linguajar, os discursos mais justos para expressar os afetos, as pulsões, os pensamentos, etc. Bem entendido: a linguagem em seu nível instrumental, comunicativa. Rogers quer se fiar na experiência na experiência do humano, mas esta deve e transfigurar no *dizer*, nas *escolhas* e na *ação*.

Note-se que se, por um lado, Nietzsche não compartilha do mesmo entusiasmo que Rogers em relação à linguagem, posto que para o filósofo alemão, toda palavra, como também todo conceito, não teria como representar uma realidade palmo a palmo que lhe fosse correspondente¹⁷ recaindo inevitavelmente em generalizações e simplificações, por outro ponto de vista, Nietzsche não deixa de indicar que esta linguagem pode traçar pontos de fuga construindo-se como uma linguagem mais íntima, mais próxima de uma atividade símile à arte, desatrelando-se de normatizações devedoras de algum tipo de noção de verdade preestabelecida, adentrando na abertura de outras veredas expressivas que possam mostrar o inusitado, o atípico, o singular, o próprio¹⁸.

Concede-se, pelo exposto, que Nietzsche e Rogers possuem concepções de corpo diametralmente opostas. Temos o pensador alemão que o enxerga como uma miríade de afetos em relações tensas de luta e organizando-se em hierarquias onde um afeto (ou alguns deles) ganha, na disputa, prevalência em termos de comando, promovendo formas de vida e valorações que lhe são correspondentes. Não há dualismos, nem monismos: apenas impulsos “querendo” mais potência. Sob outro prisma, temos Rogers advogando a ideia de um organismo em contínua interação adaptativa ao seu ambiente, guiando-se por uma autorregulação interna a fim de realizar potencialidades mais ou menos inatas de crescimento, formatando uma autoconsciência e um “eu” sinônima de identidade pessoal.

Se nos detemos apenas onde os autores se afastam quando formulam o que compreendem acerca do que constitui o corpo, é insuficiente para um entendimento das experiências na ambiência da solidão. E neste ponto, ambos os autores em muito se aproximam ao sustentarem certa confiança de que o humano, ente natural (corpo-organismo) dotado de linguagem; condutor e conduzido por ela; sensível e atento de que detém alguma consciência de si, pode perspectivar suas experiências mais particulares no recanto íntimo de sua solidão, impulsionado, simultaneamente, seu tornar-se si mesmo. Mas, aqui há que se esclarecer um pouco mais em que consiste espaço relacional e singular que é se chama *psicoterapia* (onde a linguagem em afeto/pensamento/ato transcorre), direcionando a escuta e o olhar para o quanto de

¹⁷ A preocupação com o estatuto do conhecimento e da formação do conceito de “verdade” é bem antiga em Nietzsche e data desde 1873 quando escreve seu texto inacabado *Verdade e Mentira no sentido Extramoral* (NIETZSCHE, 2008a). Já ali o filósofo alemão declarava o papel metafórico linguagem neste processo, afirmando que o intelecto surgiu para promover a sobrevivência do humano; ou seja, evitar a guerra de todos contra todos e viver em pacificamente em sociedade. Essa comunhão só é possível através de acordos e convenções elaboradas linguisticamente entre seus pares, designando aquilo que será tido por “verdade” e, por contraposição, “mentira”. Para Nietzsche, o conceito nasce quando se tenta igualar o que não é igual. Ou seja, ao desconsiderar os casos singulares, ele é uma generalidade elaborada em cima de fenômenos que nunca são idênticos.

¹⁸ É porque Nietzsche está a confiar nesta performatividade da linguagem a qual a usa para mesclar imagem e palavra, que, mais uma vez, quero lembrar o quanto o filósofo usou e abusou de vários estilos onde abundam aforismos, parábolas (como no *Zaratustra*), poemas diversos, longas dissertações, metáforas, distanciando-se dos tradicionais recursos muito comuns na linguagem filosófica da tradição ou das ciências.

solitário há nesta esfera de interação eminentemente dialogal. É aqui que Rogers vai em direção a Nietzsche.

4.2 A solidão compartilhada

Rogers, no *Tornar-se Pessoa*, entre as várias definições do processo terapêutico, nos apresenta com uma bastante concisa, bem pontual, funcionando aqui como um gatilho para outras reflexões a desdobrar essa interação humana especialíssima. Diz-nos o autor que “a psicoterapia (pelo menos aquela centrada no cliente) é um processo pelo qual o homem se torna seu próprio organismo – sem deformação, sem se iludir sobre si mesmo.” (ROGERS, 2009, p. 116). Ora, isso soa quase como um truísmo: o humano já não é constituído como um organismo?! Rogers, para efeitos de teorização, não trata “pessoa” e “organismo” como equivalentes? Se assim for, como entender essa assertiva? Mais ainda: a psicoterapia seria um processo de destruição de ilusões as quais foram tomadas como valores e solo seguros onde a existência transcorria sem maiores problemas? Porém, agora tudo não seria mais como antes e o que era inabalável, estável, deixaria de sê-lo?

Em princípio, uma destruição de tal monta passaria necessariamente por um retorno ao caráter organísmico do humano, num contínuo apropriar-se das experiências mais particulares para daí reiniciar um percurso mais afeito àquelas experiências, correspondendo às mesmas. Uma vereda mais congruente, autêntica. Em outros termos: para Rogers, psicoterapia é o humano em trânsito, pela via das experiências que emergem enquanto corpo; demolindo pouco a pouco, mediante diversas formas expressivas, as idealizações desfiguradas de si para deixar-se levar pela miríade de vivências, as quais são sentidas como mais dignas de confiança (valorações mais “viscerais” por assim dizer) para balizar a si e suas relações com o mundo, efetuando escolhas mais autênticas porque em contato com a efetividade concreta dele mesmo e do mundo.

Em outros termos, psicoterapia é o tornar-se “mais organísmico” e sentir que esse processo não é uma ilusão no sentido de distanciar o humano de si enquanto campo de experiências. Na definição acima, a fala rogeriana (antes de tecer qualquer lembrança à figura do terapeuta) estampa que esse processo é do humano com ele mesmo. Como não perceber que esse itinerário pessoal não seria uma travessia solitária?

Nietzsche, na já mencionada seção 26 das *Incursões de um extemporâneo*¹⁹, no *Crepúsculos dos Ídolos*, diz que

¹⁹ Cf. nota 12 neste capítulo.

Já não nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás.

Uma vez mais, é perceptível a descrença de Nietzsche na capacidade ou possibilidade de podermos expressar nossas experiências. Para ele, no ato de dizê-las o humano já se “vulgariza”, pois usa do expediente instrumental da linguagem corrente nascida da vida gregária; logo, pobre em termos que possam traduzi-las tais como são. Todavia, o que se há de fazer ante este estado de coisas? Calar-se e reter as experiências não parece ser opção, haja vista que o represamento do fluxo dos afetos em luta inclui a expressividade das formas na dinâmica própria de cada afeto que quer comandar em uma dada hierarquia de forças. E se emergem formas, isso não deixa de ser um mostrar-se, um dizer-se que, cedo ou tarde, se encontra em meio à performance da linguagem.

Ainda que exista o risco de se perder na gregriedade da linguagem, o humano tenta sempre transmitir, mesmo passando inevitavelmente pela dimensão consciente (portanto, social) de sua fala, seu pensar e seu sentir. Percebe também não conseguir dizer o que podia dizer, porque sente uma certa ignorância de si. E ele não aceita permanecer nela pelo desconforto que essa condição lhe traz. Ora, um movimento que se desdobra como uma tentativa de saber, de conhecer a si não poderia se dar sem a prévia existência da ignorância. A linguagem em curso, ainda que comporte as feições de vida social, é a via privilegiada pela qual o humano pode esboçar contornos mais ricos e singulares, posto que quanto mais o humano se entretinha na criação de outras formas de dizer a si mesmo, um pouco mais consciente de si ele alcança, embora nunca completamente.

E não se trata, porém, de pura verbalização gratuita atirada aos quatro ventos. O pequeno poema “Diálogo”, que consta do conjunto “*Brincadeira, astúcia e vingança*” colocado bem no início da *Gaia Ciência*, mostra-se (o título já denuncia) como uma incisiva reflexão dialogal do humano consigo mesmo. Ei-lo:

A: Estava eu doente? Estou agora são?
 Quem foi meu médico?
 Como pude esquecer tudo?
 B: Agora sim, creio que está são:
 Pois sadio é quem esquece.

Ponto importante é que neste ouvir-se houve um reconhecimento de que o humano estava doente e agora se encontra sadio por ter deixado “algo para trás”, esqueceu-se

de algo. Não se trata de amnésia ou fazer de conta que questões mais íntimas que doloriam em demasia não existiram. Porém, é lidar com tais sofreres, extrair suas consequências nefastas e/ou prazerosas, e seguir em frente sem ficar abraçado a estes “pesos” que dificultavam o andarilhar.

Mas esse é só o lado mais evidente do poema. Indo um pouco mais além, este diálogo difícil deu-se na solidão. Claramente há aqui um outro que constata o esquecimento do primeiro ao dizer “agora sim, creio que está são”. Contudo, percebe-se tão somente isso: uma constatação, pois a trajetória para a saúde foi alcançada do humano consigo (pode até ser um diálogo íntimo), adentrando seus meandros experienciais e aí só se demorando para só depois largar o que lhe refreava o passo, e seguir. Estes pequenos versos poderiam muito bem representar tudo o que percebemos (a depender de que lado do diálogo que estivermos) da relação terapêutica: Nietzsche evoca, com essas linhas, a necessidade de interação dialógica, seja como mote ou como meio de fazer fluir os afetos em luta para sua expressão e abertura de sentidos. Nestes pequenos versos vigora a *solidão da relação* que permite ao humano adentrar nos sentimentos e nas valorações por trás destes sentimentos, no conjunto das forças, desenhando sentidos que estejam, talvez, obstruindo a vida.

Parece mesmo que não resta alternativa ao humano se não dialogar. Se a linguagem surge como uma forma de compartilhamento comunicativo da experiência entre membros de um agregado humano que se torna, então, comunidade, este humano precisa dialogar para se fazer compreender, não somente ao outro imediatamente próximo a ele. Importa ainda mais *fazer-se compreender a si*, ainda que a palavra possa falhar (e, não raro, falha) nesse processo.

Se para Nietzsche, na crítica da essência gregária da linguagem, o problema reside numa confiança desmedida nos significados coletivos atribuídos às palavras como se estas fossem portadoras da verdade das coisas (e decididamente ele não partilha desse credo), eis que Rogers poderia retrucar dizendo “Confie no organismo! Confie no corpo!” e deixar fluir o discurso mobilizado pelas pulsões: se elas se plasmassem em formas novas, destruindo as antigas, o que farão com os significados consagrados a fim de que outros surjam customizados às nuances do humano? De cada humano singular? Por outros termos, de um linguajar comum que seguiria tão-somente os ordenamentos da vida comunal, adviria uma linguagem mais fluida, mutante, transformadora de sentidos, artística, heterogênea, podendo constituir diversas perspectivas²⁰.

²⁰ Por uma marca tão profunda e indelével que fez da linguagem apenas um meio comunicativo de rebanho, era justo que Nietzsche fosse um descrente da interação possível em que as experiências pudessem ter vez e voz: no geral elas são tão particulares que seria um sacrilégio colocá-las em palavras; ou as próprias experiências fugiri-

E também isso é um impulso querendo ganhar corpo e voz. E essa “voz” necessita de uma *escuta privilegiada numa relação especial*, pois não são apenas palavras que serão acolhidas, se não os significados, os sentidos que transcorrem e inscrevendo-se nas entrelinhas.

Novamente aqui salta aos olhos a importância do diálogo (sugerido por Nietzsche no poema) nesse acolhimento em que, inclusive, uma forma diferenciada de saúde, dos pesos jogados fora da clandestinidade de si, se torna possível²¹. E Rogers, a meu ver, desenha um potente retrato dessa relação dialogal. Pois, para ir contra a origem gregária da linguagem que anula diferenças e simplifica as experiências, há que se invocar “prodigiosas forças contrárias” para não rumar de vez em direção ao que é vulgar, “semelhante, costumeiro, mediano” (ABM, 268). Aqui reside a solidão, o trânsito de sair e voltar a ela numa relação que sublinhe, ressalte as diferenças, flertando com o trânsito do tornar-se si mesmo.

Às vezes me parece que Rogers, mesmo defendendo e valorizando o devir da existência humana, parece não gostar das incertezas, dos rodeios, das idas e vindas, dos altos e baixos, no transcurso da relação terapeuta-paciente. O cientista Rogers pensa assim: a psicoterapia poderia/deveria atingir um *optimum* de clareza cognitiva/experiencial que dessem lastro e elementos para escolhas mais amadurecidas do humano, como se ela (a psicoterapia) pudesse se alçar uma espécie de situação de semelhante a uma quase onisciência. Porém, sem tender a muita severidade nestas colocações, este Rogers cientista e pesquisador que, às vezes, fala muito alto, sobrevaloriza o papel da consciência, mostrando o quanto a psicologia centrada na pessoa é, eminentemente, uma psicologia da consciência e da realização. E essa é uma característica constitutiva, epistemológica da ACP. Contudo, ela não corresponde de todo ao que ela é em sua dinâmica e em seus méritos.

É inegável que o desenvolvimento da relação terapêutica se expande para além do que a consciência pode abarcar. Trata-se de diálogos em encontros humanos que são uma convergência de corpos a mostrarem o quão (in)tenso eles precisam estar para se mostrarem/

am das palavras por não encontrar nelas um espelho decente. Talvez por isso também Nietzsche se esforçasse por transmitir seus pensamentos por tantas formas de escritas inusuais à filosofia. Um pequeno fragmento póstumo do filósofo ilustra esse intercâmbio expressivo de afetos e música isso. Escreve ele: “O que há de mais compreensivo na linguagem não é a palavra mesma, mas o som, a força, a modulação, o tempo com os quais uma sequência de palavras é dita – enfim, a música por detrás das palavras, a afetividade por detrás desta música, a pessoa por trás de tal afetividade: tudo aquilo que, portanto, não pode ser *escrito*” (KSA X, 3[1]296). Esse esforço por dizer o que talvez não tivesse expressão digna, me lembrou dos versos da canção “*Palavras não falam*”, do álbum “Peixes, Pássaros, Pessoas” (2009) de Mariana Aydar. Ela canta assim: “Eu me entendo escrevendo e vejo tudo sem vaidade/Só tem eu e esse branco e ele me mostra o que eu não sei/E me faz ver o que não tem palavra/Por mais que eu tente, são só palavras/Por mais que eu me mate, são só palavras”.

²¹ Não é somente que elas venham à consciência. Trata-se de impactá-la, intumescê-la, lotá-la de pulsões efervescentes e carentes de vez/voz, tentando impor direção a este caos sem esquecer ou estrangular a ideia de que tudo no humano é luta e esse aspecto caótico não mudará: algo a mais sempre escapa à consciência e permanece infra-consciente.

dizerem. Neste diálogo, tudo ali em curso são forças em ação; reentrâncias de mim comigo e de mim com o outro. Neste ponto, é oportuno perguntar: *afinal, o que é uma relação?* A interação específica entre terapeuta e paciente é, em certa medida, artificial (bem entendido: não natural e elaborada segundo fins pré determinados social e culturalmente). Todavia, nem sempre ficam tão às claras suas linhas mestras. Há que esboçar aqui rapidamente.

Numa aproximação primeira, Abbagnano (2000) não nos fornece uma definição bem delimitada ao enunciar que uma relação é um “modo de ser ou comportar-se dos objetos entre si” (p. 841), reiterando uma antiga concepção de Aristóteles (que o autor resgata) a qual afirma que a relação seja aquilo “cujo ser consiste em comportar-se de certo modo para com alguma coisa” (p. 841)²².

Não se trata aqui de estabelecer um conceito unívoco do que seja a relação a ponto de encerrar o debate ou que sublinhasse, ou mesmo superasse, os inúmeros pontos de vista da tradição filosófica que o dicionarista sintetiza. Rogers, por seu turno, não se dedica a esclarecer apenas um termo isolado, se não atribuir-lhe maior substancialidade na ocasião do encontro humano que se realiza neste fruto da cultura que leva o nome de psicoterapia. O tipo de “relação” sobre a qual vale a pena adentrar, conhecer, descrever, falar e cultivar é aquela que seja sentida como “terapêutica” para os envolvidos. Relação não é apenas interação de algo com algo. É interrelação; intersubjetividade.

Rollo May (1977) traz uma ilustração interessante que ajuda a engrossar a lista dos ingredientes para o esclarecimento do que é uma relação. O autor usa a expressão “dilema humano” para dizer da “*capacidade que tem o homem de sentir-se, simultaneamente, como sujeito e objeto*. Ambas as capacidades são necessárias – para a ciência da Psicologia, para a terapia e para uma existência satisfatória” (p. 16). Explicitando em detalhe esta compreensão, diz-nos ainda o autor:

Não estamos simplesmente descrevendo dois modos alternativos de comportamento e tampouco é exato dizer que somos, *simultaneamente*, sujeito e objeto. O ponto importante é que a nossa consciência consiste num processo de oscilação entre os dois. Com efeito, a nossa consciência não consiste, precisamente, nessa relação dialética entre o que experimentamos como sujeitos e como objetos? O processo de oscilação confere-me potencialidade – eu posso escolher entre uma coisa e outra, posso jogar todo o meu peso de um lado ou do outro. [...] A minha liberdade, em qualquer acepção genuína, não reside na minha capacidade de viver como “sujeito puro” mas, antes, na minha capacidade de experimentar *ambos* os modos, de viver no relacionamento dialético. (MAY, 1977, p. 17)

O que May está a dizer (e aqui se vê o vínculo sólido com as filosofias da

²² A obra em questão do estagirita é *Categorias* (7, 8-33).

existência, sobre as quais ele tece inúmeras releituras ao longo de sua obra) é que o humano pode se deter, pode retardar o passo, se demorar consigo, deixando-se invadir pelo que experiencia no aqui-agora (“ser sujeito”), e pode colocar alguma ordem nessa multiplicidade experiencial conferindo-lhe algum sentido como se pudesse estar “de fora” (“ser objeto”). Para o eminente psicólogo existencial, essa capacidade de autoconsciência²³ é uma potencialidade própria ao humano, permitindo-o tomar seu existir numa plasticidade que lhe é única.

No que toca à relação, a reversibilidade que a consciência traz para o humano é central para que uma relação efetiva se forme entre ele e seu semelhante. Sobretudo, quando ela é, também, fator decisivo para o encontro dialogal. O que May denota é que tanto o terapeuta quanto o paciente transitam por estes modos de ser que são também experiências de cunho temporal, posto que ele é história transcorrendo não só no aqui-agora concreto, mas do “foi e fui”, fluindo em direções de um “poderia ser”. Ou seja, da vida que *passou* e que de alguma forma *permanece*; e aquela que é *abertura ao porvir*.

A relação vai se tecendo nesses fios de contação de história de um lado, e pelo interesse vivo de escutá-la, de outro. É quando a distância imposta pela solidão às vezes diminui. Percebe-se, tomando as palavras de May como indicações preciosas para uma determinada compreensão de um particular processo de conhecimento (já que ele usa dos termos “sujeito” e “objeto”), que as considerações trazidas acima por Abbagnano (2000) transitam de um formalismo conceitual para um outro plano em que elas ganham corpo e vida, uma vez que, de acordo com as ponderações de May, adentram e incitam a uma explicitação mais acurada desse aspecto fundamental das relações humanas que é o conceito mesmo de relação, chamando a dimensão *intersubjetiva* inclusas nela e que também Rogers valoriza.

Rogers (1994a), descrevendo as condições necessárias e suficientes para a mudança da personalidade, (condições do tipo “se...então” que foram descritas no capítulo anterior), coloca como primeira condição que “duas pessoas estejam em contato psicológico”

²³ A questão da autoconsciência, tal como May a descreve, isto é, esse saber da oscilação entre ser sujeito e ser objeto, é algo que aparece com certa frequência nas reflexões existenciais deste autor, quase sempre como uma releitura conceitual das possibilidades oferecidas ao humano por meio do exercício da liberdade, tal como ela é discutida pelas filosofias existenciais de meados do século XX e com as quais May tinha bastante familiaridade. Na verdade, a concepção de psicologia deste autor contemporâneo a Rogers, possui forte cunho existencial. Ele se amparou tanto nas contribuições dos neofreudismos norte americanos, como em interpretações daquelas filosofias, na fenomenologia, da filosofia teológica de Paul Tillich, e de um certo modo de fazer psicologia fenomenológica inspirado na psiquiatria europeia. Para adentrar brevemente na psicologia existencial de May, remeto ao artigo de Ponte & Sousa (2011). De todo modo, em toda essa discussão acerca da autoconsciência, também May se alinha à tradição do movimento humanista e à psicologia estadunidense que concede uma centralidade à consciência.

(p. 157). Embora ele sustente também a tese de que uma mudança a nível subjetivo possa ocorrer *fora* da psicoterapia em algum tipo de interrelação com outro humano, Rogers toma aquela primeira condição como incontornável, afirmando inclusive que “as condições de 2 a 6 [no texto ele as enumera] estabelecem as características da relação que são consideradas como essenciais” (p. 158). Assim, não temos um tipo de interrelação de um lado e suas condições facilitadoras de outro: estas conferem substância àquela; a desenham e definem segundo um modelo valorizando a aproximação e o acolhimento do outro.

Em outro lugar, Rogers (2009) será mais específico no esclarecimento dessa relação. Diz ele que uma relação, chamada por ele “de ajuda”, é aquela “na qual pelo menos uma das partes procura promover na outra o crescimento, o desenvolvimento, a maturidade, um melhor funcionamento e uma maior capacidade de enfrentar a vida” (p. 45). O papel do terapeuta é o da promoção de condições de construção existencial do paciente, confiando que este, respirando essa atmosfera promotora, há de se mover na direção de um enfrentamento da vida. Rogers aposta numa espécie de conjunção de comportamentos e experiências dialogais que seriam solo para outras experiências mais profundas e que podem ser alvo de atenção por parte do paciente. Este se torna “objeto” para si, não somente do ponto de vista objetivo, mas experiencial (sendo, ao mesmo tempo, “sujeito”, para lembrar as palavras de May), que é o que pretende proporcionar a relação tal como pensada pela ACP.

É claro, não se trata de uma mera aposta. Se as condições facilitadoras descritas por Rogers soam quase mecanicistas e/ou deterministas por seu tom baseado no princípio de causalidade (sem esquecer da fé na TR), por outro prisma, seu modo de compreensão da relação terapêutica nega a linearidade, o aparente simplismo, a descrição por demais objetiva destes acontecimentos, pois se está falando de condições (no fundo, devem ser cultivadas, aprendidas como “atitudes” pelo terapeuta) que, ele espera, sejam favorecedoras para a emersão das experiências. Esta relação é transgressora de qualquer outra modalidade inspirada num jugo mais ou menos autoritário, que incite uma “ação” direta de um dos pares sobre o outro, intimando ou sugerindo caminhos ou inoculando valores, pensamentos e sentimentos que seriam “mais interessantes”, “melhores” do que aqueles hauridos autenticamente das experiências organísmicas.

Nietzsche também não é nenhum entusiasta do princípio de causalidade, se este se apresenta maculado com a entrada de supostos eventos alheios ao mundo concreto e supostamente de validade necessária e universal. No capítulo *Os quatro grandes erros*, no *Crepúsculo dos Ídolos*, empenha-se em desconstruir o raciocínio causal baseado num pensar mecanicista e de fundo moral, pois a “vontade de verdade” recai, cedo ou tarde, na escolha de

elementos aparentemente estáveis do mundo (talvez advindas de dimensões metafísicas), dando-lhe seu sentido último. Indo na contramão, o filósofo está a apontar como “causas” dos comportamentos, dos reveses do corpo, das manifestações culturais, da suposta existência de um “mundo interno”, lá onde não se suspeitaria: no jogo dos afetos, dos instintos. Estes agem por necessidade interior, manifestando-se de tantos e tantos modos possíveis como se fossem um “*quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma, com algum fim” (GC, 360). Em Nietzsche, “objetivos”, “finalidades” particulares e exteriores, comportando dando algum tipo de intencionalidade imanente nos fenômenos, não fazem sentido²⁴.

Mais uma vez, Nietzsche também não se poupa de criticar também a “vontade”, a “consciência” e o “eu” como “causas”, pois elas reforçam a ideia de um humano como centro explicativo do mundo (humano racional). Estas construções, de fundo moral, são tomadas como sólidas sem o serem. Ao valorizar os afetos, o filósofo alemão se retira dos âmbitos de elaborações conscientes e também se esquiva da aceitação rápida de “significados” formados pela consciência para amenizar o desassossego do não-conhecer com a adoção apressada de que “alguma explicação é melhor que nenhuma” (CI, *Os quatro grandes erros extemporâneo*, 5).

A crítica do livre-arbítrio (CI, *Os quatro grandes erros extemporâneo*, 7) é penosa ao humano, pois ele julga a si mesmo com mais ou menos severidade, sem se deixar levar pelo “vir-a-ser inocente”. Segundo Nietzsche, o humano precisaria (des)culpar a si mesmo para perceber os impulsos quando estes elevam-se ou degeneram. A “necessidade” da vontade de potência (não nomeada, mas apenas sugerida na seção 8) exclui finalidades de qualquer tipo²⁵, levando a uma outra compreensão da responsabilidade. Ou seja, não como uma obrigação de ordem moral, mas como uma habilidade a ser sempre reaprendida em poder responder às demandas dos impulsos e deixar-se guiar pelos mesmos. Assim, a “inocência do vir-a-ser” é sinônima de abraçar o tornar-se si mesmo sem os contrapesos de “causalidades” exteriores ou interiores as quais apontam “culpados”.

As reflexões de Nietzsche dão lastro a mais para a ACP pensar a fundo o que ela já faz: abrir-se para o devir experiencial em seu nuançado, e não só com o que chega da TR à consciência; dar ouvidos aos afetos em emersão, em sua confusão e multiplicidade, estando sempre pronta a criticar injunções de origem moral externas às circunvoluções orgânicas, atenuando ou minando sua multiplicidade em prol da repetição de valores e comportamentos a muito consolidados. Há que se render à alteridade radical do outro que me chega e me

²⁴ Cf. DICIONÁRIO NIETZSCHE, no verbete *Causalidade*.

²⁵ Incluindo aí a noção rogeriana de TR, a qual acaba por se tornar, por este prisma, mais uma dessas causas “interiores” que Nietzsche sublinha.

surpreende, e não esperar que a TR defina caminhos mais ou menos “preestabelecidos”.

As inúmeras descrições rogerianas da terapia são generalizações feitas a partir de agudas observações de muitos atendimentos. E estas generalidades explicativas têm o cunho de teorizações científicas; e por isso mesmo, nem sendo possíveis de se chegar às minúcias do processo, muito menos aos traços singulares dos pacientes. Numa analogia, Rogers nos dá muitos retratos de sobrevoo do que é a relação: presenteia-nos com a geografia; uma filmagem do alto (não alto demais para que percamos de vista os relevos do terreno), ali onde o humano caminha²⁶.

Nietzsche, por sua vez, aponta para o chão mesmo onde medram as experiências singulares do humano (corpo de impulsos continuamente em movimento) em tentativas sempre reiteradas de dar conta de sua própria e inescapável ignorância, usando e abusando da linguagem, traçando contornos singulares, criando formas de dizer de si. O humano se nutre aí e, como tecelão de sua história que ele mesmo está-sendo, debruça-se nela para que não seja tão incongruente consigo.

Os dois autores dão perspectivas diferentes de como é estar em solidão no interior da relação. E mesmo Rogers, com o esmero teorizante que possuía, pretendeu mostrar as experiências como fio condutor do humano. Ele só não possuía o olhar atento a perceber que as “forças” desse conduzir não estão determinadas pela TR, e desviou sua reflexão de como e o quanto a cultura pode desvirtuar o trilhar humano em suas aberturas criativas de vida pluriforme. A riqueza maior de Rogers não está na concepção de humano por ele sustentada na TR (de resto, criticável por seu otimismo num humano autocentrado, baseado numa concepção inatista e vitalista), mas em como chama atenção às variedades da experiência a fim de que o humano se explore nelas.

A relação terapêutica é um campo de encontro e de embate de intensidades. Como seria isso? Se admitirmos o humano como vida de forças em luta tentando se superar umas às outras, tal variedade de forças nem sempre se mostrará distintamente, já o vimos. Seus quererem incluem comunicar-se, expressar-se. E isso só acontece na relação. Nesse caso, que outra força seria tão nutritiva e mobilizadora quanto outro humano que se dispõe a receber as

²⁶ Incansável pesquisador dos elementos constituidores da psicoterapia, inúmeros são os textos de Rogers dedicados a este fim. Porém, cabe aqui apontar três momentos bem emblemáticos neste sentido: *A psicoterapia considerada como um processo* (ROGERS, 2009), de caráter analítico, tenta mostrar as diversas e possíveis fases do processo terapêutico a partir das mudanças de personalidade do paciente; *Abordagem centrada no cliente ou abordagem centrada na pessoa* (SANTOS; ROGERS, BOWEN, 1987) vê-se Rogers, a partir da transcrição sessão de atendimento realizada por ele, comentando os efeitos imediatos de uma autêntica relação de acolhimento; por fim, podemos assistir o próprio Rogers em ação num vídeo de mais de 50 minutos no qual ele explicita os princípios norteadores da terapia centrada no cliente; atende uma pessoa (Glória) por 30 minutos e, ao fim, expõe suas impressões deste atendimento breve. O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GYuf6PmcVT4&t=561s>

querelas dos impulsos, incentivando a se expressarem mais ainda, a entrar em embate com elas nas narrativas dialogais e exploratórias do paciente consigo, enformando novas maneiras de avaliar e viver a vida? É a oportunidade que o humano dispõe para sua autofagia, nutrindo-se de si em companhia de outro e, paradoxalmente, em solidão.

Numa de suas cartas ao jovem poeta Franz Kappus, Rilke (2017) fala longamente sobre o amor e de como ele, tal como a solidão, é algo difícil; de longo e intenso aprendizado. Não sendo o mesmo que ser tragado por outro ser humano, o amor é muito mais “uma oportunidade sublime para o indivíduo amadurecer, tornar-se algo, tornar-se um mundo, tornar-se um mundo para si mesmo por causa de uma outra pessoa; é uma grande exigência para o indivíduo, uma exigência irrestrita, algo que o destaca e o convoca para longe” (p. 65-66). Entretanto, esse amor não anula a solidão, mas emaranhando-se com ela; a ressalta como condição inalienável de cada humano singular. O amar conjuga solidões; as faz encontrar-se realçando os pares envolvidos. Escreve o poeta alemão:

E esse amor mais humano (que se realizará de modo infinitamente delicado e discreto, certo e claro, em laços atados e desatados) será semelhante àquele que nós preparamos, lutando com esforço, portanto ao amor que consiste na proteção mútua, na delimitação e saudação de duas solidões. (RILKE, 2017, p. 71)

O amor na solidão, agora compreendida como uma ligadura, mostra-se como o compartilhar dessas “duas solidões”; encontro de diferenças; vibrações heterogêneas que se permitem relacionarem-se exatamente por serem diferentes e as quais, por sua vez, permitem confrontarem-se num diálogo que tem lá seus momentos tensos e provocativos onde as experiências do paciente, a partir do seu viver, são colocadas na berlinda e a ele é solicitado a sempre dar conta de como elas lhes chegam, abrindo brechas criativas na existência. Se estou na condição de paciente, o terapeuta me conduz a que eu aponte para mim. Convoca-me a ser sujeito e objeto, e minha existência se faz história, retomando aqui o raciocínio de Rollo May.

Noutra perspectiva, na relação há o embate com o terapeuta em que o paciente explora-se a si mesmo; jogando, no diálogo, com outras histórias possíveis, imaginando-as e experienciando seus afetos em cada imagem criada. Ali, o silêncio, não raro, se faz presente. Esta presença do silêncio preenche também espaços e, longe de assemelhar-se a um vazio ou ausência, está mais para uma concentração do que ainda não se espelhou num linguajar qualquer.

Estes atravessamentos pelos quais o paciente passa nesse trânsito não são intuições a descambar numa espécie de racionalidade que se reduziria em algo instrumental

para uso a bel prazer daquele. Pelo contrário, elas atravessam o corpo (se “corporificam”) e por ele ganham feições e linguagem.

O encontro de solidões (numa espécie de amizade, tal como aquela pensada por Nietzsche) é o de duas potências (terapeuta-paciente); duas forças em choque na qual um desses campos (o terapeuta) conflita em favor de outro campo (o paciente) para que este tome posse dos afetos ali remexidos. Naffah Neto (1989), tentando ser mais claro com este acontecer clínico, assegura “que a multiplicidade de estados que me constitui nesse momento, prolonga-se, intensifica-se e expande-se na multiplicidade de estados que constitui o outro, sem que, no entanto, eu perca a minha singularidade através dessa ampliação” (p. 31-32). Sem que um se perca, fundindo-se no outro, o foco é intensificar as experiências. É nesse registro de intensidades que transcorre o processo. O que se transforma em representação consciente é apenas um recorte do experienciado que a linguagem tenta arrumar categorialmente.

Embora não se possa dizer que Nietzsche percorreu uma via ligada diretamente a esse tipo de prática dialogal que é a psicoterapia (afinal, ela sequer existia e a psicanálise ainda estava longe de ser gestada por Freud), as possibilidades abertas pelo diálogo íntimo em meio à solidão, fazendo com que as experiências se intensifiquem, é algo que se pode depreender em seus escritos quando estes resgatam a necessidade e os ganhos com o estar-só. Sobretudo, se houver a presença de outro com quem se encontrar, a compartilhar seu espírito e amizade, a sua solidão. De uma maneira figurada, creio que Nietzsche nos presenteia com algumas imagens desse estar-presente no *Zarathustra*. A personagem não foge de dialogar, seja consigo, seja quando entra em relação com outros. Deixando que as experiências lhe falem, Zarathustra sugere que nos ponhamos à escuta das mesmas, digam o que disserem. Uns poucos exemplos bastarão para ilustrar essa tese.

O diálogo breve com o velho da floresta, no início do *Prólogo*, mostra como este é o contraponto a quem Zarathustra é naquele momento: Zarathustra está desprovido de “Deus” (idealismos e metafísicas), anda com os pés fincados à terra bem próximo ao sentido desta, o AH, presente a ser dado aos humanos. Esse rápido encontro com o ancião só serviu para a personagem ter mais certeza de sua sabedoria transbordante e de dar prosseguimento à sua intenção propagadora transvalorativa. O velho da floresta não chega a ser um grande interlocutor, pois realmente não escuta Zarathustra, preocupado em advertí-lo a não ir ter comércio com os humanos nas cidades, estando ele (o velho) postado em seus pontos de vistas piedosos e mantidos na mais absoluta imobilidade. Mas esse humano envelhecido em suas perspectivas mostra, por comparação, a novidade e a leveza do regalo que Zarathustra pretende dar aos humanos.

É interessante a cena pintada por Nietzsche: após 10 anos de solidão, Zaratustra encontra justamente alguém que lhe é quase o oposto. O desnível da montanha até as baixuras dos vales; a diferença de uma sabedoria gestada na solidão e outra nas proximidades do modo de viver da comunalidade dos humanos, ainda refém de espiritualidade e da esperança no pós-morte, anulando a si mesmo na reverência contínua a “Deus”. Zaratustra como criança é devir; está em andamento e não se permite, pelo menos por enquanto, voltar ao eremitério. Tem necessidade de dizer de sua experiência singular que o sentido da terra lhe mostrou. E não é à toa que Nietzsche usa da imagem de um “velho” para contrapor ao modo de ser “criança” e também “dançarino” de Zaratustra: alguém “mudado” e “despertado”, como o ancião reconhece imediatamente.

Na seção *Da árvore na montanha*, ali Zaratustra dá atenção a um rapaz em extrema angústia, estando disposto a escutá-lo e compreender o que se passa com ele. Logo compreende (quase que empaticamente arriscaria dizer) o quanto as convicções dele, já antigas, estão a se transformar pelas novas experiências emergindo quando diz a ele: “É por mãos invisíveis que somos atormentados e dobrados da pior maneira” (ZAI, *Da árvore na montanha*). Zaratustra se mostra bastante sensível e receptivo nesse diálogo²⁷. Nota um espírito que ainda está em processo de libertação, mas ainda temeroso pela incompreensão alheia e pela solidão a lhe chegar rápida: o rapaz ainda não se deu conta da irmandade entre o tornar-se si mesmo e a solidão.

Zaratustra é perspicaz em notar os impulsos ainda sem ordenação, confusos, sem direção, em perigo de desvirtuamento dos caminhos desse rapaz. É um diálogo que, embora vemos Zaratustra fazendo alguns pedidos e recomendações bem diretas ao rapaz, é lastrado numa escuta sensível das expressões das dores, angústias e medos implicados no tornar-se si mesmo. E também dos riscos aí incluídos. Zaratustra, ainda que sensibilizado, condoído com a condição afetiva conflituosa do rapaz, neste diálogo ele não adoça a pílula amarga das paixões que anseiam por liberdade, amenizando este processo em curso no espírito do jovem.

Indo para a 2ª parte, na seção *A hora mais quieta*, tem-se a descrição de um sonho²⁸. E a conturbação de Zaratustra com esse sonho (no fundo, é uma inquietação consigo

²⁷ De maneira sutil e falando por imagens, Zaratustra mostra como compreende a intensidade das transformações pelas quais o rapaz está passando. Dois momentos são emblemáticos a meu ver. Primeiro: denota-se na fala da personagem o quão está nas mãos do rapaz criar a si e não uma mera descoberta ao lembrá-lo de que “algumas almas jamais descobrimos, a não ser que antes as inventemos” (ZAI, *Da árvore na montanha*). Segundo: Zaratustra está atento à linguagem corporal do rapaz (expediente muito comum entre terapeutas mais experientes: observar o comportamento corporal do paciente quando enuncia algo de importância capital) neste momento delicado e mais uma vez mostra-se compreensivo. Diz ele: “Mais do que tuas palavras, teus olhos me falam do teu perigo” (ZAI, *Da árvore na montanha*).

²⁸ E toda descrição de um sonho nunca é exatamente como foi o sonho no momento em que se deu, pois o relato do sonhador já está modificado pela instrumentalidade e coerência próprias da vida de vigília com vistas a uma

mesmo) aponta o quão os afetos estão se movendo na direção de novas valorações e interpretações. Zaratustra sabe algo, mas não quer falar: recusa, no diálogo íntimo, pôr na ordem do dito, do dizer, do assumir no ato da fala, aquilo que o atormenta, e se proferido, talvez lhe altere o destino. A resistência dele é grande quando sentencia aos seus discípulos, “mas também isto me ouvistes dizer: *quem*, de todos os homens, é ainda o mais calado – e quer sê-lo!” (ZaII, *A hora mais quieta*). A quietude desta hora está prenhe de afetos e não-ditos.

O sonho toma formas surpreendentes às vezes. Também não é incomum o sentimento de incômodo com suas formações, elementos e histórias as quais, no fundo, são nossas possibilidades remotas que poderiam ser nossos afetos se pudessem se exercer de outras formas em nossa existência²⁹. O sonho é particular e intransferível; o maturamos acordados e, mais ainda, no diálogo consigo (na solidão), por mais que o compartilhemos com outrem. No fim, esse movimento interpretativo é solitário e, por conta disso, é que a hora mais quieta (a interlocutora “silenciosa” de Zaratustra) diz que este tem de voltar à solidão para que sua palavra seja livre, sincera e ganhe o ritmo do devir.

Suas experiências em ebulição o colocam numa situação de dilema: se não fala, não pode ordenar (não pode criar para além de si; superar-se; não tem a inocência de uma criança no jogo do devir); se diz “não quero”, não se reconhece no que de afirmativo pode sair de sua boca e ganhar mais vida. Prefere o sufocamento do dizer o qual lhe presenteará com uma angústia que tão cedo não o deixará em paz. Na clínica, não raro, escuta-se dos pacientes: “não quero saber disso!”, “não quero falar sobre isso!”. Zaratustra repete a esquiva nesse bate-rebate. Ele nega sua “sabedoria selvagem” que tanto louvou e cantou³⁰. Porém, como esta sabedoria é a tradução mesma de *vida*, ela não o deixará em paz.

Quase como a face oposta da seção *A hora mais quieta* (e para não estender em demasia os exemplos), no *Regresso* (na 3ª parte), também aqui o protagonista dialoga consigo. Ressentido e se sentindo sujo pelo contato tão demorado com outros humanos e seu burburinho incessante, suas fachadas, a bondade dos “bons”, suas dissimulações, Zaratustra,

descrição mais ou menos coesa.

²⁹ Nietzsche fala dos sonhos com alguma frequência em sua obra. Seja para entendê-los como um resquício longínquo de nossa animalidade ancestral e/ou como um analgésico para o cérebro durante o sono (HHI, 12 e 13), seja como fonte de um conhecimento insuspeitado de nós mesmos através de um ato deliberado de interpretação (OS, 76), trazendo à tona a narrativa de “nossas vivências, expectativas ou circunstâncias com ousadia e certeza poética, de modo que na manhã seguinte nos espantamos conosco, ao recordarmos nossos sonhos” (AS, 194). Bem antes da psicanálise, Nietzsche vê nos sonhos algo diferente de um evento aleatório, descabido, sem sentido e que nada teria a ver conosco. Quanto a isso, Nietzsche rebate: “Nada é mais *seu* do que seus sonhos! Nada é mais sua obra! Conteúdo, forma, duração, ator, espectador – nessas comédias vocês próprios são tudo!” (A, 128).

³⁰ Os quais podem ser visto no *Canto Noturno*, no *Canto da Dança* e no *Canto dos Sepulcros* que se seguem na 2ª parte da obra.

como se pode depreender de sua fala, constata que na interação cotidiana com o rebanho humano, ninguém realmente se escuta, transmutando-se todos em humanos cheios de máscaras com intenções não-ditas. E, por outro lado, deploram quem se destaca dos demais (espíritos que desejam liberdade), levando a alguns destes, mesmo sem perceberem, a se comportarem conforme a massa do rebanho.

A aspereza que tomou conta da vida diária faz o humano introjetar formas de convivência avessas a um diálogo propício ao intercâmbio dos afetos: ora o outro é visto como “meio”, ora como “ameaça” possível à consecução de objetivos particulares. Dificilmente o verei como parceiro, “indivíduo” ou mesmo como “companhia”. Talvez aí se entenda o sentido das palavras da solidão quando esta fala a Zaratustra que “uma coisa é o abandono, outra é a solidão” (ZAIII, *O regresso*).

E esta solidão diz (como um terapeuta talvez dissesse a seu paciente), que

Mas aqui estás contigo e em casa, aqui podes falar tudo e desabafar todas as razões, nada, aqui, se envergonha de sentimentos escondidos, empedernidos.
Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade.
De forma direita podes falar aqui a todas as coisas: e, em verdade, aos seus ouvidos soa-lhes como um louvor que alguém fale com todas as coisas sem rodeios! (ZAIII, *O regresso*)

Ora, como essas palavras que convocam palavras (silenciosas ou não) poderiam ser tão diferentes daquelas que escutaríamos quando somos acolhidos por outro humano disposto a ouvir seja lá o que for, e até nossos silêncios? As palavras da solidão possuem uma semelhança às de Amatuzzi (2010) quando resume muito bem a riqueza da teoria rogeriana, pois esta quer escutar e oferecer um ambiente para que expresse a “sabedoria selvagem” (tomando de empréstimo um dito de Zaratustra) de cada humano a querer dizer de si em seu transcurso existencial. Diz-nos o autor que por trás dos “gestos e palavras de acolhimento, como atitude que lhe dá suporte, sinceridade, verdade, autenticidade, é a predisposição enraizada no terapeuta de aceitar a pessoa do cliente da forma como ele se manifesta” (p. 70).

Daí adviria uma compreensão dos impulsos e intenções próprias, alimentando retroativamente a linguagem, a palavra viva, abrindo brechas pontuais (mas não acidentais, pois não se trata de acontecimentos fortuitos) em que estas palavras possam “fazer pensar” (como define Amatuzzi), instigando, remexendo, direcionando o humano a um cultivo de uma vida autêntica, sinônima de um tornar-se si mesmo; da processualidade não finda de seu modo de ser. Aí sim, tanto Zaratustra, como qualquer outro humano, pode dizer: “Aqui se abrem para mim todas as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra,

todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar” (ZAIII, *O regresso*). Por mais que Zaratustra interaja com algum outro ou consigo mesmo, ele é predisposto a adentrar cada vez mais numa profunda sintonia (ora calma, ora tensa) com a solidão. Simplesmente, como humano, não consegue (ou não pode) se eximir de mergulhar na solidão para tornar-se si mesmo.

De todo o exposto, a relação dita terapêutica acaba por merecer este nome por propiciar vários recortes dialógicos, nessa dialética do estar-só e estar-em-companhia, onde as interpretações vão se transmutando em outras, operando aberturas, fissuras, fraturas em valorações não questionadas, aceitas e reverenciadas até então. E é por essas fendas que as forças criativas escapam impertinentes às coisas fixas, desdobrando-se em coisas mutáveis e impermanentes: uma relação que é um cuidado com a vida (a elaboração de uma sabedoria de vida) no que ela pode ser de potência criadora de formas variadas de existência.

A relação propiciada por outrem é aquela em que a singularidade é valorizada pelo simples fato de poder-ser diferente do já-posto, do já-dado. Se o humano vem à terapia é porque a vida se encontra em regiões doloridas, sofridas, querendo romper uma couraça, uma carapaça antiga que já não serve mais, posto que a transmutação (pelo fato de estar em sofrimento) que o humano almeja, ele a sente, a intui, consciente ou inconscientemente. Já foi disposto em movimento numa vida andarilha.

O que Rogers parece sinalizar, e com um forte uma separação a Nietzsche, é que nem sempre a trajetória do tornar-se si mesmo deva ser voluntariamente solitária; isto é, ausente de uma companhia digna gestada numa confiança que foi conquistada. Tal como Zaratustra falava com seus amigos (e não os via apenas como “discípulos”) porque havia essa confiança, também a psicologia centrada na pessoa retém em si essa capacidade de diálogo consigo quando acolhida e compreendida por outrem o qual, de certo modo, acredita que as experiências organísmicas, trazidas à baila pela linguagem, há de tomarem formas imprevisíveis, em favor da abertura do paciente. E estas experiências aos poucos serão reconhecidas pelo humano num sentimento de surpresa como um “é isso mesmo! É isso que sinto e sou eu mesmo!”; “Reconheço que viver é uma coisa perigosa, pois nada está garantido!”. Numa palavra, o reconhecimento dos ritmos da vida no próprio tornar-se si mesmo.

Por fim, os atravessamentos mútuos destas formas compreensivas de psicologia em Nietzsche e em Rogers, trazem à tona um retrato do humano como uma subjetividade onde seu suporte primordial está no corpo (os dois pensadores se apoiam nessa dimensão, em que pesem como eles a interpretam) e não nas incursões do pensar, ou tão-somente do psiquismo como consciência unicamente, embora o acento dado a Rogers a esta instância.

E essa subjetividade organísmica agrega em si forças infraconscientes, ocultas, encobertas e não dispostas ainda pela linguagem usual. Por este motivo, reforço nem em Rogers ou em Nietzsche sustenta-se a defesa, por parte deles, de um “tipo humano” como uma unidade coesa, idêntica a si mesma e estável, ainda que na psicologia centrada na pessoa subsista uma imagem do humano sustentada por uma premissa inatista que é a TR, recobrando-o. Mais coerentemente, mediante o solo fértil da solidão, vê-se a emergência de uma subjetividade que é múltipla, e onde não é possível se desviar das muitas possibilidades interpretativas e valorativas inerentes àquela e que, na perspectiva nietzscheana, se alinhariam à concepção de forças pulsionais em relação umas com as outras conforme a vontade de potência. Em Rogers, o humano, em seu caráter organísmico de existir, não exclui a diversidade de experiências possíveis, flertando como o puro movimento de um tornar-se si mesmo.

4.3 A solidão e o tornar-se si mesmo

Antes de qualquer coisa, quero recuperar aqui a noção rogeriana de “pessoa plena” que foi descrita no capítulo anterior. As “especulações pessoais e provisórias” (ROGERS, 1994b, p. 71) do autor ainda se prestam, neste momento, a circunscrever melhor, neste diálogo com Nietzsche, as consequências da solidão no transcurso existencial humano. Essa imagem conceitual especulativa é necessariamente dependente de uma concepção de terapia que “foi tão completamente bem sucedida quanto é teoricamente possível” (ROGERS, 1994b, p. 72). Portanto, de um encontro humano que não é o mesmo que uma relação instrumental cotidiana entre sujeitos para simples obtenção de fins predeterminados. E este encontro é descrito por Rogers como um conjunto de experiências “intensa e extensa” dentro do enfoque clínico por ele proposto.

Independentemente se outros modelos interventivos clínicos poderiam ser mais ou menos “intensos” ou “extensos” (para usar os termos de Rogers), mais uma vez sobressai que a psicologia centrada na pessoa é uma psicologia centrada nas experiências compartilhadas entre os pares, ainda que as características de cada um nesta relação sejam diferentes: o terapeuta conduz seus afetos na acolhida de uma escuta sensível e compreensiva do paciente; e este, imerge nessa relação ao mesmo tempo em que se aprofunda na estranheza de si. Assim, para este par relacional, ambos são, de início, estranhos um para o outro. Aos poucos, proximidade e vínculos vão sendo criados e conduzidos pelas intensidades das forças

mobilizadas pelo encontro. A estranheza não se dissipa, só é reconhecida e aceita³¹ na abertura relacional de parte a parte.

O que é essa abertura à experiência? Quase sempre essa é a primeira característica lembrada por Rogers nessa descrição. É o oposto de alguém que vive (infrac conscientemente) a manter atitudes defensivas por distorções da experiência preservando o estado de incongruência: o reconhecimento de si é parcial, seletivo, a fim de manter as aparências de estabilidade pessoal. Resulta num humano apequenado, minguado nas suas escolhas que não passam de uma sucessão de repetições de outras escolhas já feitas e arrumadas na cotidianidade.

Estar aberto, todavia, é estar disponível, de braços abertos para que o mundo (e o organismo aí incluído) se mostre como ele é a cada momento. A multiplicidade da experiência vem aos montes e sem trégua. Há surpresa, riqueza, excitação, confusão, autenticidade de vivências. O humano recebe e aceita; vive a experiência. O humano é disponível e não foge ao primeiro azedume da existência: ele a sente. Não sustenta mais o que acreditava saber de si. Se porta como região de passagem ou encruzilhada do mundo, mais do que um “eu” unitário e falsamente soberano reduzido a uma simples máscara identitária. Tal qual um feixe de impulsos, o humano recolhe e pondera seu trânsito sobre a terra.

Em se tratando do viver de um modo “existencial”, isto é, uma fuga das repetições monótonas ou daquilo que se estabeleceu no existir, prendendo o humano numa ciranda despersonalizante, Rogers, como lhe é de praxe e já apontado, não lança mão de nenhum suporte filosófico de algum pensador da tradição “existencialista” para dar mais estofamento às suas palavras. Falando a partir de sua experiência em atendimento e lastrado por pesquisas clínicas, para ele parece ser “evidente que para a pessoa totalmente aberta à experiência, completamente sem defesas, cada momento seria novo” (ROGERS, 1994b, p. 77).

Mais do que um modo diferente de lembrar uma das teses do movimento humanista que fala da importância de centrar atenção na vivência no aqui-agora, a fluidez existencial que Rogers quer dar a entender é que a identidade, o modo como o humano organiza a sua concepção de si, encontra-se em acordo com o fluir da experiência. Por outros termos, o humano está congruente consigo mesmo; seu modo de viver é o mais autêntico

³¹ Difícil expressar o quanto essa descrição pode ilustrar o que se poderia ser considerado “bem sucedido” a não ser por oposição. Se no desenrolar do processo não surgem inquietações, questionamentos mais ou menos tensos, intensa angústia (Cf., NETO & PONTE, 2018), sofrimento como consequência de que regiões do próprio existir estão sendo sacudidas qual tremor de terra, sendo então objetos de suspeita, provavelmente não se poderia sequer chamar isso de “processo”. A clínica é movida pelo sofrimento. E se o que acontece, porém, é analgesia geral e esquiva dos próprios impulsos, escolhas, responsabilidades existenciais que amedrontariam o humano, recorrendo o terapeuta a artifícios para amenizar o mal estar do paciente, a função e o papel de reestruturação existencial da psicoterapia encontra-se pervertida.

possível, pois o mal estar trazido pela incongruência é o fenômeno mais patente onde as encruzilhadas do si mesmo e o mundo cultural estão mais próximas, apertadas, tensas, gritantes: aqui a fronteira do “eu” e os “outros eus” é sentida bem forte. De todo modo, é um misterioso experienciar do corpo em que se percebem as diferenças a partir das relações destas forças vigentes. O “existencial” só é reconhecido pelo humano quando se implica na própria narratividade, dando direções àquelas relações, tecendo seu próprio sentido histórico, indo além da dimensão organísmica.

E por que o humano confiaria no próprio organismo para avaliar sua existência? Por ser, em primeiro lugar, o seu ponto de inserção primordial cuja materialidade lhe garante a referência de si como concretamente existente. Não significa ser “fonte de certezas”. Porém, este é o espaço dado por Rogers à avaliação organísmica em que

a pessoa, com a participação da consciência, permitiria ao organismo total considerar, em cada estímulo, sua necessidade e exigência, sua relativa intensidade e importância, tornando-se apta, a partir desse quadro complexo, a avaliar e descobrir, enfim, aquele curso de ação mais próximo de satisfazer todas as suas necessidades na situação. (ROGERS, 1994b, p. 79)

A insistência de Rogers no linguajar abundantemente biologicista herdado de um funcionalismo que grassou na psicologia estadunidense, não deve nos fazer perder de vista a potencialidade da imagem proposta pelo autor. Neste avaliar, algo de si mostra para si, sem necessidade premente do uso de uma racionalidade instrumental resumida nas funções conscientes tal como se esta fosse uma instância psíquica de coordenação (por que não dizer, moral) do comportamento. Esta “pessoa”, Rogers o diz, confia mais na sabedoria do organismo. É o organismo/corpo como *experiência significativa*, desprovida da necessidade de um “eu” ou de uma consciência que coligiriam as experiências em algo compreensível. Essa compreensão, que será apanhada inevitavelmente pela linguagem, é também interpretada e, logo, valorada. Tal avaliação só se torna possível pelo advento da congruência. E essa, por seu turno, faz o humano voltar-se a seus próprios valores e reavaliá-los não tanto à luz de referências exteriores (advindos do convívio sócio-cultural), mas a partir do que percebe como mais próximo de si; autêntico.

O que significaria, então e em resumo, a expressão “tornar-se pessoa”? Nesta antropologia rogeriana bem conhecida nos estudos em ACP, entre algumas tentativas de definição, que marca mesmo a imagem e a trajetória tanto do psicólogo Rogers como da própria ACP, uma se sobressai: a ideia de *pessoa plena*.

Escreve Rogers, num texto sobre a psicoterapia e seus efeitos na vida do humano,

de que o tornar-se se efetiva quando o humano está experienciando “pela primeira vez o potencial total do organismo humano, com o elemento enriquecedor da consciência livremente acrescentada ao aspecto fundamental as reações sensoriais e viscerais. [...] *se torna*— na sua consciência — aquilo que *é* — na experiência” (ROGERS, 2009, p. 118). E noutro lugar ele se repete quando postula que o humano, vivendo tão próximo de si em suas múltiplas dimensões fazendo-as convergir em vetores não somente pensados, mas “sentidos” visceralmente como mais interessantes, fortes, vivificantes é “um organismo em funcionamento pleno e, devido à consciência, de si mesma que lhe flui livremente em suas experiências através delas, é uma pessoa em funcionamento pleno” (ROGERS, 1994, p. 82).

Note-se que novamente aparece aqui o papel fundamental da consciência para apoiar o surgimento da “pessoa”; porém, não opondo-a ao organismo, mas abrangendo-o (ou sendo abrangido por este?). Assim, Rogers sublinha que a “pessoa” não é mera construção individual, se não corpo atuante, móvel, movendo a si e ao mundo. O humano se experiencia num modo de ser organísmico, podendo se descrever, se nomear, realizar escolhas (a consciência é um mero instrumento do corpo nestas tarefas) e vivê-las conforme essa experiência, sem que as histórias de introjeções culturais ditem, de cabo a rabo e o tempo inteiro, o que ele deve sentir/ser/agir. Se este corpo pode confiar em si porque avalia a partir dele, o tornar-se pessoa só pode ser digno desse nome porque não está findo; sua indefinição o define. O humano como corpo (vivente num mundo de eterna mudança e sem finalidades) é um ser permanentemente sozinho. São suas relações que podem diluí-lo ou concentrá-lo. Rogers crê (e aferiu em suas pesquisas) que em certos tipos de relações a presença de outro humano pode ser mobilizadora de uma conjunção mais intensa da solidão, a fugir da mesmice da repetição cotidiana, atarefada demais e despersonalizante.

No fundo, ainda que possa parecer um tanto apressado e sem explicitar no detalhe como se desenvolveria isso, Rogers afirmar que a pessoa plena se encaminharia para uma maior socialização e encontraria menores dificuldades em interagir com seus semelhantes, o humano que foi atravessado por si num encontro genuíno é um andarilho amante de si mesmo em seu modo de ser cultivador de si; reticente à norma; pisando com cuidado seus caminhos para não se perder, e rapidamente voltando a si ao perceber estar se desvirtuando na massa. Um excêntrico (sem centro) com o sorriso ameno/irônico dos sem-expectativa, inspirado pelo devir que é. Escreve Rogers: “uma pessoa é um processo fluido, não uma entidade fixa e estática; um rio corrente de mudanças, não um bloco de material sólido; uma constelação de potencialidades continuamente mutáveis, não uma quantidade fixa de traços” (ROGERS, 2009, p. 138).

Nesse quadro por ele pintado, Rogers estaria postulando a parturição de um espírito livre à semelhança com os traços nietzscheanos? Embora a afirmação dessa hipótese contenha alguma razoabilidade, ela comporta algum exagero, pois seria colocar Rogers na condição de um nietzscheano. Rogers é francamente um humanista³². Nietzsche não o é. Todavia, ele (Rogers) mostra a potencialidade das vivências organísmicas quase obliteradas pelo convívio social uniformizante, massificante; e como aquelas se pronunciam quando liberadas em suas forças numa relação especial, também esta uma relação de forças. E o humano o faz sozinho, embora Rogers tenda mais a prestar atenção na qualidade daquela relação.

Deslocando e desdobrando outras perspectivas do estar-só, Nietzsche mostra a Rogers a experiência da solidão e o quê com ela advém quando há seu cultivo. E se Rogers almeja, na relação terapêutica, a passagem de um humano incongruente e apartado de si para outro mais organicamente congruente e afeito ao vir-a-ser, este humano realiza sozinho essa travessia (ainda que não desacompanhado) e considera compensadora tal solidão, que Nietzsche descreveu tão bem. Assim posto, o humano de Rogers é um potencial candidato a espírito livre. E por que não o é? Rogers tem o tempo todo diante de seus olhos o humano em carne e osso que se encontra sofrendo por sentir-se estrangeiro de si; por não se reconhecer e que o processo terapêutico seria a via privilegiada para dar conta dessas distâncias e estranhezas que aquele humano experimenta. Sua psicologia, não esqueçamos, é “centrada-na-pessoa”: há um valor implícito e não questionado direcionado à “verdade” do humano como uma “verdade organísmica”, digamos, porque mais íntima e confiável; num “eu” organísmico, porém, centralizador e portador de uma identidade mais ou menos definida; uma fé numa verdade que dormita no âmago do humano (representada pela TR). Rogers também crê numa “pessoa do futuro” (ROGERS, 1983) que aprende a ser mais sociável com outros

³² Rogers, conforme exposto neste estudo, é devedor do humanismo em psicologia neste ponto específico: o humano teria uma “dignidade” própria que o faz merecedor de respeito; uma qualidade diferenciadora que lhe é essencial (TR). Porém, e ao mesmo tempo, ele também é “digno de confiança” porque pode se tornar ele mesmo (devir) desde que sensível (ter consciência) aos rumos colocados pelo organismo. Onde Rogers enxerga uma distinção qualitativamente superior que faria o humano estar acima de outras espécies animais, na verdade, é sua *natureza* (TR) em complexa interação com a cultura (que gesta a consciência). Aqui, Rogers se aproxima um pouco mais de Nietzsche: ambos têm como pressuposto, a visão do humano como entidade viva de origem biológica que está tentando se adaptar para sobreviver e, se possível, se superar. Por outro lado, Rogers se confirma mais ainda como um humanista ao dizer como o humano é privilegiado por suas capacidades conscientes; é livre para efetuar suas escolhas e responsabilizar-se por estas; e pelo “eu” que pode gerir a consciência. Aqui, os autores se apartam substancialmente, pois isso é tudo contra o qual Nietzsche luta, já que para o filósofo alemão tais fenômenos não passam de simulacros superficiais rigidamente mantidos por valorações morais a fim de sustentar uma determinada concepção de humano sem atentar para as dimensões mais profundas de seus impulsos. Embora as reflexões rogerianas contenham um germe forte de ultrapassamento nas concepções de organismo e organísmico que apontem para uma vir-a-ser do humano, o autor permanece preso aos seus antecedentes funcionalistas que ajudam a fundar uma psicodinâmica que orbita em torno da consciência.

humanos, mesmo que estes ainda vivam como sujeitos “não-realizantes”, por assim dizer. Mais ainda: Rogers crê que a autenticidade do modo de viver da pessoa plena atuará por contaminação em outras pessoas, tornando-as gradativamente mais congruentes em seus modos de ser, resultando em relações sociais mais construtivas e, por que não dizer, mais igualitárias porque todos são, afinal de contas, “pessoas”. Com toda esta constelação de elementos, o otimismo cego de Rogers chega a impressionar. Do outro lado, Nietzsche não fala de “pessoa” ou “humano”, mas de um *espírito* que possa cultivar sua liberdade, a qual depende de sua excepcionalidade em relação às tradições culturais das quais se desapregou ou do que significa viver livremente. Por seu andarilhar, desvia-se de qualquer situação que lembre “igualdade” entre pares e coloca constantemente a possibilidade de uma inversão de valores que sustentem aquelas ilusões igualitárias. A pessoa plena até questiona seus valores e suas verdades antes intocadas. Mas o faz em nível pessoal em sua busca devídica de tornar-se si mesmo. Ainda que abrigue certa dose de solidão para poder lidar consigo, não implicará uma expansão crítica radical de valores ao nível da cultura como está contido, também, na ideia do espírito livre. Há algo de perigoso em se falar de “natureza humana”. Nietzsche está ciente de tais perigos. Rogers, não necessariamente. E até advoga em favor de uma natureza ao enunciar, não poucas vezes, que o humano é um organismo digno de confiança. A pessoa plena estaria distante das veredas que o espírito livre já pisou.

A fim de mostrar a aproximação, ainda possível, destas duas figuras conceituais (o espírito livre e a pessoa plena), retomemos, sucintamente, o percurso trilhado até aqui, dando um pouco mais de atenção à imagem do primeiro na filosofia de Nietzsche no período inicial e intermediário de seu pensar.

Se prestarmos atenção a todo o traçado acerca da solidão e suas relações possíveis com a liberdade do espírito, o que equivaleria à ideia mesma do tornar-se si mesmo, na 3ª *Extemporânea*, conforme visto no segundo capítulo, mesmo que ela tenha como pano de fundo uma questão de educação, de formação como cultivo de si, vemos Nietzsche e seu bem conhecido recurso ilustrativo desse formar-se ligado diretamente ao campo das artes. Para o filósofo, artistas são modelares, porta-vozes de que a autenticidade pode ser salva ao humano. Eles são artífices, igualmente, de seus próprios espíritos. E esse modo de viver artístico é o oposto do que Nietzsche fala nesta *Extemporânea*: a existência de muitos humanos que seguem numa absoluta clandestinidade de si, sobretudo pelas injunções culturais para se adequarem ao compasso obediente e subserviente do convívio social em que vivem. Se a concepção de espírito livre não aparece neste texto como conceito, ela se insinua como uma esperança, fruto de um processo contínuo de cultivo e de autossuperação.

Mal há espaço para a possibilidade de se engendrarem humanos excepcionais (ou “gênios”, a quem Nietzsche faz contínuas referências no texto), que sejam mais ou menos afeiçoados ao recolhimento próprio da solidão. Pois esta experiência, longe de ser retraimento às relações humanas, se dá no interior da medianidade diária, levando estes espíritos ansiosos por liberdade, estes “solitários e livres de espírito” (Co.Ext. III, III), como escreve Nietzsche, infelizmente, a uma dissimulação contínua. Perante uma força diluidora tão grande de individualidades, se torna muito difícil suportar a solidão. Talvez poucos a sustentam no convívio comunal. Não se poderia culpar alguém de render-se à mesmice que conduz a massa humana; preferindo, quando muito, isolar-se e reduzindo o contato ao mínimo com outrem. Se ele é extemporâneo e também excêntrico, o espírito livre é sinônimo de andarilho, pois se permite transitar por diversas conformações de ideias, sentimentos, afetos e modos de vida distanciados das ingerências do gregarismo modelador, pondo-se numa relação bem diferenciada com o seu aqui-agora.

Já no conjunto de *Humano, demasiado Humano*, tem-se reunido uma sólida reflexão de um espírito solitário em franco desabrochar, não sem dor, não sem embate, para a conquista da liberdade muitas vezes inexistente no âmbito cultural, pois é salutar que não se esqueça de que este espírito livre, muito mais do que um sujeito concreto, em Nietzsche cumpre um papel de paradigma, de ideia diretriz, de marco de orientação para as reflexões do pensador sobre os caminhos da cultura moderna que evita, a todo custo, a emergência de espíritos assim. Em *Humano* nota-se como é o desatar dos laços que atavam o humano a tudo o que era digno de respeito e veneração quase religiosa, que Nietzsche descreve tão bem no *Prólogo* ao volume I (sobretudo na seção 3) como a *Grande Liberação*, abrindo diversos campos interpretativos de vários segmentos da cultura que estas obras exploram em demasia.

Esse liberar-se condiz com um estado que o filósofo alemão compara a alguém que estava adoecido e agora convalesce da doença dos idealismos metafísicos, palmilhando e cultivando, na imanência do mundo, uma busca de razões e não de convicções, desconfiando de coisas que teimam em se mostrar de modo duradouro. Perante a insistência em ver e posicionar-se de modos diferentes, não há como desviar-se aqui da conclusão que se segue a uma vida assim escolhida: ela é uma trajetória atravessada inteiramente pela solidão, já que a comunalidade se constitui, em boa parte, pelos espíritos cativos. Para tornar-se si mesmo, a solidão e a busca de liberdade de espírito convergem sem cessar.

Em *Humano*, Nietzsche concentra seu olhar impiedoso contra a cultura de seu tempo, ele mesmo exercendo um tanto de solidão e certa liberdade para, ainda que fazendo parte daquele momento histórico-cultural, pôde exercer um papel crítico que interpretava e

vivia. E, por tal crítica, o que o filósofo mostrou em *Humano* foi que o espírito livre, solitário e andarilho, indo no caminho oposto a outros que vivem em rebanho, pôde deixar-se invadir pela diversidade de experiências e dimensões do mundo que lhe vinham ao encontro. Dialogando consigo mesmo na solidão, experimentando-se, saboreando-se, o espírito livre compromete-se com o cultivo de si que é também um diálogo entabulado com o mundo. Em suma, a solidão é, em todo *Humano*, o outro lado da moeda da vida gregária, regulada por valores próprios.

Tomando estas considerações em seu conjunto, somente a possibilidade de existência desses espíritos já é, em si, uma forte crítica ao modo de se viver a partir de focos avaliativos externos ao humano (como diria Rogers), sem que se leve em consideração sua dinâmica infraconsciente. E longe disso ser um discurso idealista, se não de um experienciar que, buscando sua singularidade frente a outros humanos, está em combate contra uma tradição cultural de exterioridade (não de um recolher-se em si), relações sociais insistentemente expositivas do viver, desautorizando qualquer tentativa de alguém simplesmente estar a sós consigo e, dessa condição, fruir de si mesmo.

Num campo diferente ao de Nietzsche, o humano de Rogers chegaria a se assemelhar ao liberto do espírito descrito e almejado pelo filósofo alemão? Retomando a concepção de humano do autor estadunidense, vale a pena trazer aqui uma exposição deveras concisa de sua antropologia. Clarificando por contraposições ao seu próprio ponto de vista, Rogers (2014) assim marca sua posição:

Meu ponto de vista sobre as características mais básicas do ser humano têm sido formadas pela minha experiência em psicoterapia. Incluem algumas observações sobre o que o homem *não é*, assim como alguma descrição do que, na minha experiência, ele *é*. [...]. Eu não percebo o ser humano, em sua natureza básica, como sendo caracterizado por termos como fundamentalmente hostil, anti-social, destrutivo, maligno. Eu não percebo o ser humano como sendo, em sua natureza básica, completamente sem uma natureza, uma *tabula rasa* em que *qualquer coisa* pode ser escrita, nem como uma massa maleável que pode ser moldado em *qualquer* forma. Eu não percebo o homem como sendo um ser essencialmente perfeito, lamentavelmente deformado e corrompido pela sociedade. Na minha experiência, eu descobri que o ser humano parece ter características que são inerentes a sua espécie, e os termos que, em diferentes momentos pareceram-me descritivos destas características são termos como positivo, voltado para o movimento, construtivo, realista, confiável. (p. 138)

Não é o caso aqui de comentar e aprofundar o alcance e justeza (ou não) destas colocações. Porém, Rogers, mais uma vez, salienta sua interpretação claramente de fundo biológica (portanto, ancorada largamente ao que ele entendia como organismo), extrapolando, todavia, certas limitações impostas ao humano enquanto espécie. Por outros termos, Rogers

aposta na consciência, no “eu” em processo (frutos da adaptação evolutiva do organismo) que o humano adquiriu e que coligem em sentidos possíveis as próprias experiências recolocando-as na existência vivida, ainda que sua centralidade nunca seja questionada por ele. Eis a razão de Rogers concluir que o humano é “voltado para o movimento, construtivo, realista, confiável”. É a chance do humano (em potência) poder funcionar (em ato) plenamente.

Apesar de que esse humano pleno se desenhe com alguma leve semelhança ao espírito livre, em termos nietzscheanos (pois, afinal, entre estes autores não são conjecturas críticas da cultura condensadas em imagens conceituais que versariam sobre as mesmas questões, apenas descritas com palavras diferentes), não se pode esquecer que é na intensa “interação de singularidades”, que se desdobra numa relação dialógica (em quaisquer de suas formas, inclusive na psicoterapia), que o humano pode ir bem mais adiante em outras vivências (solitárias) consigo, experienciando um grande e, talvez assustador, sentimento de liberdade, constituidor de uma arte como um autêntico tornar-se si mesmo.

Este confronto temerário entre Nietzsche e Rogers, foi *a solidão do tornar-se* quem a convocou. E ela, como experiência que se avoluma ao humano, talvez sem aviso, jogando-o ao encontro de um certo recuo em relação ao convívio mediano das relações sociais; ou, por outro lado, como uma condição a ser buscada e cultivada quando se requer uma calma e silenciosa presença de si para si mesmo, não deixa de remeter à condição peregrinante de um espírito que está a moldar sempre sua singularidade em um tornar-se livre. E este humano solitário tem o mundo ao alcance de suas mãos, mas cuida de não se distrair de si, de suas próprias experiências (via corpo) em interação com este mundo para saber-se e sentir-se na diferença que lhe concerne. Tendo Nietzsche como fiador, não é exagero dizer que o espírito livre é uma afronta à cultura cativa, desejoso por uma outra cultura que pudesse refletir e florescer essa liberdade afeita ao movimento, ao devir, à impermanência. Sensível aos efeitos de seus afetos, ele luta constantemente por sua autenticidade. Sensível a este aspecto do existir, este espírito percebe os instintos que a solidão lhe suscitou, apontando para as possibilidades afirmativas de si que se encontram ainda em aberto.

O humano pleno de Rogers não é exatamente uma imagem forte o suficiente como o espírito livre nietzscheano que, por sua própria possibilidade, seria matriz de uma crítica à cultura. O humano de Rogers, que se distancia do espírito livre, é um efeito imediato de refinados processos introspectivos como o é a psicoterapia, promotora daquela ambiência necessária à experiência de “sentir”. Amenizando as defesas consigo mesmo, o humano funcionando plenamente deixa-se invadir pela própria potência orgânica, pondo-se à escuta da mesma, avaliando a si e a qualidade de suas relações com o mundo, tal como um

espírito livre o faz, mas numa via diferente. Avesso a essa invasão ostensiva de avaliações externas, despregando-se de suas formas rijas de existir, o humano pleno é uma entusiasta e adepto da mudança, cultivando essa plenificação à luz do meio-dia, parafraseando Nietzsche, autosuperando-se em seu tornar-se si mesmo. A solidão que lhe põe em movimento, vai pressentindo aos poucos, até chegar numa constatação, que a inconclusão lhe assiste.

Na fluidez da linguagem colocada em movimento pelo diálogo aqui empreendido, a vida como que lubrifica-se, ganhando mobilidade pela inconclusividade da palavra solitariamente gestada e posta em circulação no próprio viver. Esse estar-só é, sobretudo, uma “condição facilitadora” do humano nesse encontro consigo, insistindo a mover-se, deslocar-se, rever-se, reinventar-se. Nesta região muito específica, o espírito livre e a pessoa plena de Rogers, embora não possuam correspondências palmo a palmo (eles se excluem), é perceptível, entretanto, certa proximidade de ideias (que não chega a ser uma conciliação ou síntese provisória) em Nietzsche e em Rogers: a solidão permite ao humano atravessar o umbral onde pode encontrar a si como experiência de pulsões em andamento; ele polemiza consigo que é o mesmo que fazer estes afetos falarem, mesclarem-se em formas vivificantes novas trazendo consigo valorações também novas, desvelando-se continuamente num *tornar-se*. Como poderia haver silêncio aqui? Nunca houve silêncio. Ele, o humano, só não os escutava (ou não *se* escutava?) antes plenamente.

5 CONCLUSÃO

No *Prólogo* do *Crepúsculo dos Ídolos*, há um trecho que Nietzsche escreve o seguinte: “A guerra sempre foi a grande inteligência de todos os espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundos demais; até no ferimento se acha o poder curativo” (CI, *Prólogo*). Guerrear é sempre contra algo ou alguém que se lhe opõe; quando há diferenças demais; ameaças prementes; ou medo crescente mais ou menos “justificado”. Fazer guerra não deixa ninguém intocado, incólume: feridas grandes ou pequenas haverão, assim como mortos e sobreviventes. Neste trecho, um tanto grandiloquente e retórico, em que Nietzsche alude à sua tarefa transvalorativa levada a termo por ele com a escrita de *O Anticristo*, podemos reter, para o presente estudo que agora finda, a pequena frase: “[...] todos os espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundo demais” (CI, *Prólogo*). A guerra é, também, contra si mesmo: não conduzida à base do ódio: é uma contenda contra o que ainda teima em ficar preso a antigas e petrificantes convicções, em prol da mobilidade inocente do devir que cria/destrói valores conforme o critério maior que é a vida.

E neste conflito, o surgimento de cicatrizes também serão uma constante, posto que o andarilhar dos espíritos livres trarão novas e sedutoras liberdades, porém, não desprovidas de dores e lamentos iniciais por ter deixado para trás o que antes era venerado e amado (HH1, *Prólogo* e aforismo 638). O tornar-se si mesmo tem feições de uma atitude de quem está sempre pronto para partir, inquietando-se em prolongadas estadias. Contudo, como creio que ficou claro ao longo deste estudo, o que seria mais familiar ao existir humano do que a inconclusão, o devir, a impermanência?

Se no capítulo 1 deste estudo havia muito receio na audaciosa conjunção Nietzsche e Rogers, posso dizer que esse caminho escolhido por mim, embora temerário, trouxe frutos inesperados. E longe de parecer que a questão da impermanência seja uma mera repetição enfadonha de um jargão muitíssimo familiar nas ciências humanas como a psicologia ou a filosofia, ou num senso comum mais ou menos esclarecido, esta incursão que empreendi, ao me debruçar na solidão, primeiramente em Nietzsche e depois em Rogers, trouxe angústias, dissabores, realocações de argumentos filosóficos, aberturas de veredas em psicologia a serem percorridas e confirmações pessoais. Todas estas experiências de guerra (no sentido aludido por Nietzsche acima) talvez possam ser condensadas¹ no assumir da lógica

¹ Sem aparar nenhum pouco as características de cada uma delas em particular, pois não desejo igualar o não-igual, como nos lembra Nietzsche (2008a).

da necessidade pulsional de criação e destruição que o tornar-se si mesmo recolhe nele.

Tanto Rogers quanto Nietzsche apontam em direções semelhantes, paralelo um ou outro em terrenos diferentes. É que, no fundo, não se pode “estar existindo”, “sendo um humano”, se não, antes, estar ao abrigo e no (des)conforto consigo mesmo na solidão sem mascarar ou amenizar ou se esquivar das conflituosas relações entre os impulsos. Tais relações, digamos, são *perigosas*: não temos a menor de ideia dos fluxos e formas advirão; se as relações poderão se constituir em algo ascendente ou decadente para o humano; que veredas haverão de abrir e para onde ou o quê encontrará. Estando na solidão é preciso, pois, deixar-se sensibilizar por si numa meditação (diferente de uma contemplação a qual, em geral, é dirigida a um “para fora”), permitindo ao humano ouvir/enxergar algo mais fundamental do que efetuar conscientemente uma escolha pela solidão, como se ela fosse uma opção entre outras. Não é bem assim. Haja vista que “até no ferimento se acha o poder curativo”, a solidão, como seus supostos e enganadores silêncios, mostra a ilusão da vida bem medida, recortada e sustentada em artigos transmundanos e alheios à mistura variadíssima do mundo concreto. Na pluralidade vigoram dilemas e/ou escolhas? Sorrindo e lamentando, vige também a cura dos idealismos, indo além em busca de singularidades mais autênticas nesse quadro multicolor do mundo.

Toda essa pintura das intersecções de Nietzsche e Rogers na solidão e no tornar-se si mesmo ressaltou que ambos os autores possuem, cada qual a seu modo, uma perspectiva do mundo como um todo em mutação permanente, no qual o humano é parte integrante e não à parte. Mesmo não usando deste termo específico da filosofia nietzscheana, a psicologia centrada na pessoa poderia muito bem dar guarida e confirmar uma visão *dionisiaca* do mundo tal como percebido e vivido no campo fenomenal do humano. Ou seja, um mundo que é uma “totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, [...] pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido, um outro. Totalidade interconectada de quanta dinâmicos ou, se se quiser, de campos de força instáveis em permanente tensão, ele é processo” (MARTON, 2009, p. 73). Não estando apartado desta totalidade de forças em luta, o humano é portador, um “porta-voz”, uma caixa de ressonância das dissonâncias dos instintos a se agruparem, dispersarem e reagruparem dionisiacamente, radicalizando neste meditar, portanto, que a existência concreta é finita (com a morte há de cessar eventualmente todos os ciclos possíveis), coroando todos os movimentos de seu tornar-se si mesmo, pois aqui, como já descrito em minúcias, há que se sensibilizar com o corpo e os instintos que dele emergem, não havendo necessidade de um “eu” ou uma “consciência” ou uma “razão” soberana que dirija, conduza o humano, na sua totalidade, segundo fórmulas bem

conhecidas de condutas cotidianas abalizadas social e culturalmente.

Mesmo em Rogers, um humanista que toma por suporte maior a crença na existência de uma “força” motriz e criadora das características eminentemente humanas como o “eu” e a “consciência”, inclinadas a seu crescimento enquanto espécie e singularidade, não abre mão de considerar o mundo como uma realidade concreta e subjetivamente vivida pelo humano a partir de sua história de vida e das experiências que dela decorrem, sublinhando com veemência o caráter mutável deste mundo, devídico, maleável e passível a todo tipo de interpretação e formas de vida singulares. A psicologia centrada na pessoa (muitas vezes tida por ingênua e superficial, em alguma medida por conta de certas posturas e ditos de Rogers) só faz sentido quando incorpora em seu conjunto de valores, a aceitação do ser-processo como uma qualidade eminentemente humana, sem procurar circunscrever este modo de ser a padrões rigidamente já-postos que tenderiam a desqualificar o movimento diferenciador que o humano é². Seria um Rogers simpático à ideia do dionisíaco? Se não em toda a extensão que o termo tem na filosofia nietzscheana, talvez no tocante à afirmação do devir, no dizer Sim! à maleabilidade e a pluralidade potencial da vida.

Saber-se e assumir-se como processo de nascimentos e mortes parece não ser possível sem que demore na solidão, uma vez que ela aponta não existirem sentidos ou objetivos de antemão delimitados para o viver. Em outras palavras, pela solidão (e para usar a palavra de Nietzsche que amplio aqui para Rogers), tornar-se que o que se é: marcado, por um lado, por ser parte da “natureza” como animal que retém instintos em luta (o “é” da frase), o humano, por outro lado (e este é o sentido do “tornar-se”), percebe-se como indeterminação, assumindo possibilidades, avaliações e interpretações, encravado na imanência do mundo e de si mesmo.

Na ACP, já o sabemos, a solidão não é assunto comum. Entretanto, reforça-se o interesse pela qualidade das relações promotoras do crescimento do humano como foco primeiro e último desta abordagem em psicologia, onde vige um pensamento oscilante entre a técnica e ética relacional, intervindo ambas a fim de oportunizar o encontro do humano consigo ao ponto dele se abandonar a si, adentrando regiões existenciais não percorridas. A interpretação de Rogers acerca do caso Ellen West aponta para as premissas possibilidades de compreensão da solidão.

É notório que Rogers torce para que Ellen tome posse de si (tornar-se pessoa)

² A processualidade como caráter próprio do humano e claramente incentivado pela psicoterapia rogeriana como decorrente de experiências mais congruentes consigo mesmo, é amplamente encontrado nos escritos de Rogers. Veja-se, por exemplo, em ROGERS, 2009; 1994a; 1986; 1983; ROGERS & STEVENS, 1991; ROGERS & ROSENBERG, 1977.

tanto quanto ela se torne íntima das injunções e (por que não dizer) das determinações orgânicas, aproximando-a de si como sujeito e por oposição e divergência às conformações sociais que a pressionavam em outras direções distantes de si mesma. Para Rogers, isso seria caminhar na direção do humano funcionando plenamente. Claro, desde que mediado pelo encontro dialogal no processo terapêutico. O problema para Ellen foi a ausência de um *outro* (terapeuta) que funcionasse como parceria e confronto subjetivo e singular, a apontar-lhe que o mundo é carregado de vida, dissolvendo seu isolamento doloroso e patológico. No acolhimento e escuta, pela via da consideração positiva incondicional, a Ellen (ou a outro humano qualquer) seria facultado estar na solidão como encontro consigo no devir da existência. Não há direções preestabelecidas e o mundo se abre infinito de novo, parafraseando Nietzsche.

O confronto Nietzsche e Rogers que este estudo elegeu e explorou nos caminhos escolhidos por mim, mostrou a solidão como a reposição do problema, não do ficar sozinho ensimesmado e candidato a um narcisismo superficial e simplório, das possibilidades do estar-junto, da comunalidade, da interação pegajosa com os outros, quando esse estar-junto é perigoso contaminador da singularidade possível próprio da liberdade do espírito. Sem se importar ou levar a sério algum tipo de purismo conceitual e impeditivo do diálogo de saberes sobre o humano e sua vida concretamente vivida, a filosofia nietzscheana e a psicologia rogeriana nos presenteiam com uma ideia de solidão, quando escutada e acolhida pelo humano, possa ele constituir sentidos mais originais de si e instaurando variedades no sentir/pensar/dizer mediante um espaço relacional *sui generis*, que é antes de tudo sustentado por uma ética da diferença de ser, e na qual a palavra se reapodera de sua capacidade criadora.

A solidão, ela mesma, nunca está só. Creio que este estudo mostrou uma constelação de conceitos que ela atrai em torno de si. Mais ainda quando se intenta fazer convergir autores tão díspares como Nietzsche e Rogers. Novas conjunções parecem se insinuar com a porta aberta e inaugurada por este estudo, e este não deixa de levantar algumas questões que podem ser relevantes, tais como: como se configuraria a solidão em outros momentos da filosofia nietzscheana como, por exemplo, em *Aurora* e a *Gaia Ciência*, ambas fazendo parte do período intermediário do pensador alemão? Teria ela as mesmas linhas mestras interpretativas aludidas aqui, sobretudo nas dimensões expostas em *Humano, demasiado Humano*? No *Livro V* da *Gaia Ciência*, que faz parte do período mais amadurecido de Nietzsche, a solidão, se ela aparecer no texto, ainda possuiria aquela radicalidade encontrada no *Zaratustra*?

Outra pergunta, mais próxima à psicologia e ao papel do terapeuta, talvez fosse:

como clarificar mais ainda o papel da solidão na psicologia centrada na pessoa como uma fonte a mais de exploração da própria singularidade do paciente? Que significados teria ela no andamento do processo de tornar-se si mesmo quando ela é que está em questão? Melhor dizendo: como trazer a solidão ao discurso dialogal colocando-a em destaque, meditando nela, para que o paciente possa se explorar em suas experiências tentando não amedrontar-se com o estar-só, mas cultivando-o na concentração do estar-só? Que sentidos emergem no humano sobre a solidão mesma? Haveria que adentrar mais ainda nos textos de Rogers e de seus continuadores, relacionando-os, sempre que possível, aos achados atuais da clínica³ e o salutar confronto de ideias com outros olhares para além da ACP, do humanismo em psicologia ou das filosofias da existência, nichos já muito explorados, a meu ver.

E se realmente expandimo-nos para outros saberes, e sabendo que, culturalmente, a solidão traz com ela uma polissemia bastante considerável, pergunto: que contribuições mútuas haveria entre, por exemplo, a ACP e a psicanálise no tocante, não somente à solidão, mas com esta outra expressão mais atual diretamente ligada a ela, a *solitude*? Mansur (2008), em um artigo que discute este último termo como “a capacidade para ficar só de maneira positiva” (p. 44), traz para o debate uma tradição razoavelmente longa e diversificada do saber psicanalítico sobre o papel da solidão. Que releituras e enriquecimento compreensivo desta experiência haveria a ACP de ganhar com este debate?

Sensibilizando-nos com as formações subjetivas contemporâneas, quando inclinamos nosso olhar ao saber sociológico, as reflexões de Nietzsche e Rogers se encorpariam ou seriam superadas, dado que as condições socioculturais são totalmente diversas daqueles autores? Estudo também epistemológico? Talvez. Porém, penso que, se tentamos retomar outras sendas que renovem sentidos para o viver humano, creio que as profundas e inquietantes elucubrações de Bauman (2004) não podem ser excluídas de uma compreensão mais próxima a estas subjetividades fragmentadas que carregamos e tem nos definido. Para o sociólogo polonês, ao discorrer sobre as formas do amor na contemporaneidade, o sofrer e a solidão são problemáticas prementes para o humano, posto que nossa cultura tem nos ensinado que, para não sentirmos o peso de estar só, não podemos nos apegar a coisa alguma, multiplicando exponencialmente em quantidade as relações com os outros; porém, sem apego. Nessa lógica do descartável que impera nos relacionamentos agora fragilizados e desumanizados, como pensar a solidão como um tornar-se si mesmo ou cultivo de si, tal como foi explorado neste estudo? Ainda fariam sentido? Esses pontos de

³ Por exemplo, o breve e instigante escrito de Andrade (2006), dentro da Gestalt-Terapia, suscita potenciais intercâmbios.

vistas se tornariam caducos perante esse desmanche da subjetividade e das relações sociais agora muito mais *virtuais* do que concretas?⁴

Eis aqui algumas possibilidades de diálogos futuros tendo a solidão como mote nestes autores.

Em todo o trajeto deste estudo foi possível constatar que a criação e recriação de formas mais ricas de valoração e interpretação da vida, torna-se um dos objetivos mais elevados da psicologia centrada na pessoa. Mesmo Nietzsche poderia assinar embaixo deste objetivo quando nos lembra que “somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidade para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (GC, 58). Quando é o humano que se encontra à mercê de suas incongruências a trazer-lhe mal estar, a solidão (isolamento) lhe pesa. Quando se escuta em seu apelo emudecido, as experiências não-ditas ganham em palavras, criações, nomes, formas, imaginação, tecidas em forma de histórias. É quando a solidão mostra com muita nitidez a enormidade de uma vida que poderia ser ou tornar-se. O isolamento se dissolve...

Este estudo exigiu de mim mirar, com muita atenção e sensibilidade, a existência humana e como esta sensibilidade deve ser colocada por cada um, sendo intransferível a outrem; onde a parturição de si, cedo ou tarde, recusa a permanência prolongada em lugares onde o que quer que já tenha sido criado e/ou destruído, já se consumou; onde, na mesma medida em que saberes novos advieram, em seu cortejo trouxeram consigo estandartes de novas ignorâncias. Isso me trouxe uma experiência ímpar de incômodo quanto de alívio: demoveu-me de lugares, digamos, confortáveis e aquecidos em meio às rudezas que a questão da solidão suscitou. Surgiram paradoxos movidos pelo estar-só. De certa forma, incitando e excitando isto que simplesmente chamo de nomadismo próprio do humano, em que ele consegue se ver tanto mais incisivamente quanto ele puder deslocar suas perspectivas. A solidão e seus afetos, que neste estudo encontram amplo campo expressivo, rearranjaram-se de maneiras imprevisíveis segundo suas necessidades instintivas internas dentro deste mundo cheio de dobras.

⁴ O artigo de Wendt & Meirero (2015) sobre as relações interpessoais em seu modo de funcionamento virtual, toma as teses de Bauman sobre a dificuldade em se vincular a outro humano, reduzindo as relações pessoais apenas no sentido de compartilhar solidões; entretanto, num sentido bem diferente do exposto neste estudo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADVÍNCULA, Iaraci. Tendência atualizante e vontade de potência: um paralelo entre Nietzsche e Rogers. **Psicologia: teoria e pesquisa**. Brasília, n.7, v.2, p. 201-214. 1991.
- ALMEIDA, Rogério M. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.
- AMATUZZI, Mauro M. **Rogers: ética humanista e psicoterapia**. Campinas: Editora Alínea, 2010.
- ANDRADE, Celana C. A solidão na contemporaneidade. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, Goiânia, (XII) 1, p. 83-91. 2006.
- ARALDI, Clademir L. **Do romantismo a Nietzsche: rupturas e transformações na filosofia do século XIX**. Pelotas: NEPFIL Online, 2017.
- ARAÚJO, Maria G.C. Subjetividade, crise e narratividade. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, 2(1), p. 79-91. 2002.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- ASTOR, Dorian. **Nietzsche**. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BARROS, José D. **A construção da teoria nas ciências humanas**. Petrópolis: Vozes 2018.
- BARROS, Fernando R.M. A letra viva de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.8. p. 89-104. 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BESORA, Manuel V. La Psicología Humanista: historia, concepto y metodo. **Anuario de Psicología**, Espanha, 34(1). 1986.
- BOAINAIN JÚNIOR, Elias. **Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. São Paulo: Summus, 1998.
- BONDÍA, Jorge L. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n.19, p. 20-28, jan-abr. 2002.
- BRASIL. Ministério da Educação. Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Portaria n. 206, de 4 de setembro de 2018. **Diário Oficial da União**, Brasília, nº 172, 5 set. 2018. Seção 1, p. 22. Disponível em: http://www.impresanacional.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/39729251/do1-2018-09-05-portaria-n-206-de-4-de-setembro-de-2018-39729135. Acesso em: 19 out. 2018.

BRUM, José T. O sentido, os sentidos e o sem-sentido da vida. **Philosophos**, Goiás, v.9, n.1, p. 1-5, jan./jun. 2004.

BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche**. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

CARNAP, Rudolf. Empirismo, semântica e ontologia. *In*: SCHLICK, M & CARNAP, R. **Coletânea de textos**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. Os Pensadores. p. 113-128.

CARPINTERO, H.; MAYOR, L. & ZALBIDEA, M.A. Condiciones Del Surgimiento y desarrollo de la Psicología Humanista. **Revista de Filosofía**. Editorial Complutense. Madrid. 3(3), p. 71-52. 1990.

CASTELO BRANCO, Paulo C. **Fundamentos epistemológicos da abordagem centrada na pessoa**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

CASTELO BRANCO, Paulo C.; VIEIRA, Emanuel M.; CIRINO, Sérgio D.; MOREIRA, Jaqueline O. Influências da Psicanálise neofreudiana na psicoterapia de Carl Rogers. **Contextos Clínicos**, São Leopoldo, 9(2), p. 279-289, julho-dezembro. 2016.

CASTELO BRANCO, Paulo C.; CIRINO, Sérgio D. Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v.8, n.2, p. 44-52, jul./dez. 2017.

CASTELO BRANCO, Paulo C.; CIRINO, Sérgio D. Funcionalismo e Pragmatismo na Teoria de Carl Rogers: apontamentos históricos. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, Goiânia, XXII(1), p. 12-20, jan-jun. 2016.

CHÂTELET, François (org.). **História da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. Vol. 1: A filosofia pagã.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

COSTA, Affonso H.V. Solidão e criação. **Revista Trágica: estudos sobre a imanência**, Rio de Janeiro, v.1. n.1. p. 01-11. 2008.

CRESPO, Remédios A. A crítica de Nietzsche ao romantismo. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v.36, n.2, p. 49-82, 2015.

DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DREWS, Pablo. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3. p. 31-48. 2018.

ELKINS, David N. Why humanistic psychology lost its Power and influence in american psychology: implications for advancing humanistic psychology. **Journal of Humanistic**

Psychology, Estados Unidos, 49(3), p. 267-291. 2009.

EVANS, Richard. I. **Carl Rogers: o homem e suas ideias**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. **Matrizes do pensamento psicológico**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

FINK, Eugen. **La filosofía de Nietzsche**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

FONSECA, Afonso H.L. **Grupo: fugacidade, ritmo e forma – processo de grupo e facilitação na psicologia humanista**. São Paulo: Ágora, 1988.

FORNARI, Maria C. Além-do-homem e evolução. *In*: NASSER, Eduardo & RUBIRA, Luís (orgs.). **Nietzsche no século XXI**. Porto Alegre: Zouk, 2017. p. 125-148.

FREZZATTI JR., Wilson A. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FRICK, Willard B. **Psicologia humanista: entrevistas com Maslow, Murphy e Rogers**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FROTA, Ana M.M.C. Origens e destinos da abordagem centrada na pessoa no cenário brasileiro contemporâneo: reflexões preliminares. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, Goiânia, XVIII(2), p. 168-178, jul-dez. 2012.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo. Ed. Unisinos, 2001.

GOBBI, Sérgio L.; MISSEL, Sinara T.; JUSTO, Henrique & HOLANDA, Adriano F. **Vocabulário e noções básicas da abordagem centrada na pessoa**. São Paulo: Vetor editora, 2005.

HOLANDA, Adriano F. **Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber**. São Paulo: Lemos, 1998.

HOLANDA, Adriano F. & MOREIRA, Jennifer S. Fenomenologia, organismo e vida: uma introdução à obra de Kurt Goldstein. **Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**. Toledo. n.1, v.2, p. 231-254. 2017.

ITAPARICA, André M. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

LEITÃO, Virgínia M. Da teoria não-diretiva à abordagem centrada na pessoa: breve histórico. **Revista de Psicologia**. Fortaleza. 4 (1). jan/jun. 1986.

MANSUR, Luci H.B. Solitude: virando a solidão pelo avesso. **Revista Ide: psicanálise e cultura**, São Paulo, 31(46), p. 38-45. 2008.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

- MARTON, Scarlett. “A nova concepção do mundo”: vontade de potência, pluralidade de forças, eterno retorno do mesmo. **Ágora Filosófica**, Recife, Ano 17, n.1, p. 127-141, jul./dez. 2017.
- MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46. 2016.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.
- MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.25, p. 53-81. 2009.
- MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Bacarolla, 2001.
- MARTON, Scarlett. Silêncio. Solidão. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n.9, p. 79-105. 2000.
- MASLOW, Abraham. Psicologia existencial – o que há nela para nós? *In*: MAY, Rollo. (org.). **Psicologia Existencial**. Porto Alegre: Globo, 1974.
- MAY, Rollo. **O homem à procura de si mesmo**. 26ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MAY, Rollo. **A descoberta do ser: estudos sobre a psicologia existencial**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- MAY, Rollo. The problem of evil: an open letter to Carl Rogers. **Journal of Humanistic Psychology**, Estados Unidos, n.3, vol.22, p. 10-21. 1982.
- MAY, Rollo. **Psicologia e dilema humano**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- MAY, R.; ANGEL, E.; & ELLENBERGER, H. (orgs.). **Existencia: nueva dimension em psiquiatria y psicología**. Madrid, Editorial Gredos, 1977.
- MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa; a noção de “eu”**. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.
- MEDRADO, Alice. Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.29, p. 293-208. 2011.
- MELO, Anna K.S.; LIMA, Rayanne P.; MOREIRA, Virginia. Construção da noção de experiência ao longo do pensamento de Carl Rogers. **Revista do Nufen**, Belém, v.7, n.1, p. 4-31. 2015.
- MELO NETO, João E.T. **10 lições sobre Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MELLO e SOUZA, Antônio Cândido. O portador. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Os Pensadores. p. 411-416.

MENDONÇA, A. F. De Humano, demasiado humano à Gaia ciência: Nietzsche e sua declaração de guerra à metafísica. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p. 01-17. 2012

MOREIRA, Virgínia. Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. **Estudos de Psicologia**, Campinas, 27(4), p. 537-544, outubro/dezembro. 2010.

MOREIRA, Virgínia. **De Carl Rogers a Merleau-Ponty: a pessoa mundana em psicoterapia**. São Paulo: Annablume, 2007.

MOREIRA, Virgínia. Fundamentos filosóficos das psicoterapias de base humanista. *Revista de Psicologia*. Fortaleza, 11 (1/2), 12 (1/2), jan/dez. 1993/1994.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MOSS, Donald. The Roots and Genealogy of Humanistic Psychology. In: SCHNEIDER, Kirk J.; BUGENTAL, James F.T.; PIERSON J.F. (orgs). *The handbook of humanistic psychology. Leading edges in theory, research, and practice*. Thousand Oaks: SagePublications, 2001.

NAFFAH NETO, Alfredo. Dez mandamentos para uma psicanálise trágica. **Percursos**, São Paulo, n.28, p. 11-22. 2002.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Paixões e questões de um terapeuta**. São Paulo: Ágora, 1989.

NETO, André A.X. & PONTE, Carlos R.S. A compreensão de angústia na psicoterapia de Carl R. Rogers: breve estudo. **Revista do Nufen**, Belém, n.1, v.10, p. 22-37. 2018.

NOBRE, Renarde F. Nietzsche e a estilização de um caráter. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.29, n.2, p. 181-202. 2006.

NOGARE, Pedro D. **Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008c.

NIETZSCHE, Friedrich. III Consideração Intempestiva (Schopenhauer como educador). In: **Escritos sobre educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007. p. 138-

222.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna o que se é**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

OLIVEIRA, Jelson R. Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de Humano, Demasiado Humano, **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, 13(1), p. 57-67, jan/abr. 2012.

OLIVEIRA, Jelson R. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2010.

OLIVEIRA, Jelson R. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, Ano 9. n.3. p. 560-581. 2009a.

OLIVEIRA, Jelson R. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, 10(2), p. 174-187. mai/ago. 2009b.

PENHA, João da. **O que é existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PIAGET, Jean. **Lógica e pensamento científico**. Porto: Livraria Civilização, 1980.

PINHEIRO, Francisco P.H.A.; VIEIRA, Emanuel M. *Convergências entre a abordagem centrada na pessoa e Sören Kierkegaard*. **Psicologia Argumento**, Curitiba, 29(65), abr./jun, p. 167-177. 2011.

PINHEIRO, Francisco P.H. **Apontamentos para uma epistemologia rogeriana: um percurso através do existencialismo de Kierkegaard e do pragmatismo de Dewey**. Monografia (Graduação em Psicologia). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

PONTE, Carlos R. S. "Indivíduo" e "pessoa": semelhanças e diferenças entre Kierkegaard e Rogers. **Revista do Nufen**, Belém, Ano 03, v.1, n.2, agosto-dezembro, p. 39-68. 2011.

PONTE, Carlos R. S & SOUSA, Hudsson L. Reflexões críticas acerca da psicologia existencial de Rollo May. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**,

Goiânia, XVII(1), p. 47-58, jan-jun. 2011.

RAMACCIOTTI, Bárbara L. Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao “Novo Esclarecimento” (Aufklärung). *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.11, p. 127-143. 2011.

REGO, Teresa C. **Vygotsky: uma perspectiva histórico-cultural da educação**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

RILKE, Rainer M. **Cartas a um jovem poeta**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

ROGERS, Carl R. Uma nota sobre a “natureza do homem”. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, Goiânia, XX(1), p. 137-140, jan-jun. 2014.

ROGERS, Carl R. **Tornar-se pessoa**. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ROGERS, Carl R. *Conceito de pessoa em funcionamento pleno*. In: WOOD, John K. *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994a.

ROGERS, Carl R. *As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica de personalidade*. In: WOOD, John K. *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994b.

ROGERS, Carl R. *Aspectos significativos da terapia centrada no cliente*. In: WOOD, John K. *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994c.

ROGERS, Carl R. **Terapia centrada no cliente**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ROGERS, Carl R. **Psicoterapia e consulta psicológica**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ROGERS, Carl R. **Sobre o poder pessoal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

ROGERS, Carl R. **Um jeito de ser**. São Paulo: EPU, 1983.

ROGERS, Carl R. & BUBER, Martin. Diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, Goiânia, XIV(2), p. 233-243, jul-dez. 2008.

ROGERS, Carl R. & STEVENS, Barry. **De pessoa para pessoa: o problema de ser humano**. 4ª ed. São Paulo: Pioneira, 1991.

ROGERS, Carl R. & KINGET, Marian. **Psicoterapia e relações humanas**. Belo Horizonte: Interlivros, 1977. Vol.1.

ROGERS, Carl R. & ROSENBERG, Rachel L. **A pessoa como centro**. São Paulo: EPU, 1977.

ROGERS, Carl R. & COULSON, W.R. **O homem e a ciência do homem**. Belo Horizonte: Interlivros, 1973.

ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior**. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SALAUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.2, p. 17-39. 1997.

SANTOS, Antônio M.; ROGERS, Carl R.; BOWEN, Maria C. V-B. **Quando fala o coração: a essência da psicoterapia centrada na pessoa**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

SCHULTZ, Duane & SCHULTZ, Sydney. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SOMMER, Andreas U. O que Nietzsche leu e não leu. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 09-43. 2019.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.25, p. 11-51. 2009.

SILVA JÚNIOR, I. Nietzsche, entre a arte de ler bem e seus leitores. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.35, p. 17-31. 2014.

TATOSSIAN, Arthur. **Fenomenologia das psicoses**. São Paulo: Escuta, 2006.

TAYLOR, Eugene I. & MARTIN, Frederick. Humanistic Psychology at the Crossroads. *In*: SCHNEIDER, Kirk J.; BUGENTAL, James F.T.; PIERSON J.F. (orgs). **The handbook of humanistic psychology. Leading edges in theory, research, and practice**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2001.

VAZ, Henrique C.L. **Antropologia Filosófica**. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2009. Vol.01.

VIEIRA, Emanuel M. & PINHEIRO, Francisco P.H. Convergências entre a abordagem centrada na pessoa e Sören Kierkegaard. **Psicologia Argumento**, Curitiba, 29 (65), p. 167-177. 2011.

WENDT, Emerson. & MENEIRO, Fernanda S. Tudo te é falso e inútil: o amor e a solidão desde o contexto cultural virtual. **Anais do 3º Congresso Internacional de Direito e Contemporaneidade: mídias e direitos da sociedade em rede**. Disponível em: <http://coral.ufsm.br/congressodireito/anais/2015/4-1.pdf>

WEBER, José F. Singularidade e formação (Bildung) em Schopenhauer como educador de Nietzsche. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.35, n.2, p. 251-264, maio/ago. 2009.

WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica**. 10ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1995.

WOTLING, Patrick. Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. *In*: NASSER, Eduardo & RUBIRA, Luís (orgs.). **Nietzsche no século XXI**. Porto Alegre: Zouk, 2017. p. 323-343.