

 **“Tornarmo-nos o que nunca fomos”:** a versão pós-humanista de Foucault para o mote tradicional da formação humana

Marcelo José Doro *

Miguel da Silva Rossetto **

Resumo: A máxima de Píndaro “torna-te o que tu és” representou por muito tempo o mote da formação humana, pautada historicamente por diversos humanismos, até ser ressignificada em um perspectiva pós-humanista por Nietzsche, que a retoma no subtítulo de sua obra autobiográfica *Ecce Homo*. Coube a Foucault, no entanto, apresentar uma versão transformada da velha máxima. “Tornarmo-nos o que nunca fomos” é a reivindicação de um cuidado de si liberto dos pressupostos metafísicos e ideológicos dos muitos humanismos que almejam impor tipos humanos universais. O objetivo deste artigo é recuperar as linhas gerais desse movimento histórico-filosófico em dois momentos: primeiro, na transformação do sentido originário da máxima de Píndaro no uso que Nietzsche faz dela; depois, na crítica ao humanismo que segue com Heidegger e desemboca em Foucault. Argumenta-se que a versão foucaultiana da máxima de Píndaro, “torna-te o que nunca fostes”, pode ser assumida como um lema da formação pós-humanista.

Palavras-chave: Formação; Humanismo; Pós-humanismo; Nietzsche; Foucault

* Doutor em Educação pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: marcelodoro@upf.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3322617152883131>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9765-1958>.

** Doutor em Educação pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professor do curso de Filosofia e da área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: miguel.rossetto@upf.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1423730694499470>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6889-7983>.

“To become what we have never been”: Foucault’s post-humanist version of the traditional motto of human formation

Abstract: Pindar’s maxim “become what you are” represented for a long time the motto of human formation, historically guided by different humanisms, until it was re-signified in a post-humanist perspective by Nietzsche, who takes it up in the subtitle of his autobiographical work *Ecce Homo*. It was up to Foucault, however, to present a transformed version of the old maxim. “We have become what we have never been” is the demand for self-care freed from the metaphysical and ideological assumptions of the many humanisms that aim to impose universal human types. The aim of this article is to recover the general guidelines of this historical-philosophical movement in two moments: first, in the transformation of the original meaning of Pindar’s maxim in the use that Nietzsche makes of it; then, in the critique of humanism that follows with Heidegger and ends in Foucault. It is argued that the Foucauldian version of Pindar’s maxim, “become what you have never been”, may be assumed as a motto of post-humanist education.

Key-words: Formation; Humanism; Post-humanism; Nietzsche; Foucault

“Convertirse en algo que nunca se ha sido”: la versión poshumanista de Foucault para el mote tradicional de la formación humana

Resumen: La máxima de Píndaro “conviértete en lo que tú eres” representó desde hace mucho tiempo el mote de la formación humana, pauta históricamente por diversos humanismos, hasta ser resignificada en una perspectiva poshumanista por Nietzsche, que retoma en el subtítulo de su obra autobiográfica *Ecce Homo*. Sin embargo, cupo a Foucault presentar una versión transformada desde la vieja máxima. “Convertirse en algo que nunca se ha sido” es el reclamo de un cuidado de uno mismo liberto de los supuestos metafísicos e ideológicos de los muchos humanismos que desean imponer tipos humanos universales. El objetivo de este estudio es recuperar las líneas generales de ese movimiento histórico-filosófico en dos momentos: primero, en el cambio del sentido originario de la máxima de Píndaro en el uso que Nietzsche hizo de ella; enseguida, en la crítica al humanismo que sigue con Heidegger y termina en Foucault. Se argumenta que la versión foucaultiana de la máxima de Píndaro, “Conviértete en lo que nunca has sido”, puede ser asumida como lema de la formación poshumanista.

Palabras-clave: Formación; Humanismo; Posthumanismo; Nietzsche; Foucault

Mesmo que nos tenhamos enrijecido, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos. Tornarmos o que nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas desta prática de si.
(FOUCAULT, 2010a, p. 86-87)

Introdução

O pressuposto de fundo da educação é que nós não nascemos com todos os aspectos relevantes que constituem um ser humano e que tampouco podemos adquiri-los de forma espontânea. Os traços distintivos de nossa humanidade, ao contrário, precisam ser conquistados a partir de (e muitas vezes contra) uma condição inicial que, se não pode ser dita inumana, é, ao menos, carente de humanidade em sentido pleno. Foi assim que os gregos antigos, precursores de uma longa tradição, conceberam a *paideia* em oposição a *apaideusia*, ou seja, a formação em oposição à não-formação, aquele estágio insipiente em que o potencial das capacidades humanas se encontra ainda por desenvolver e que precisa ser enfrentado de modo consciente. Embora se registrem muitas variações significativas, esse modelo de compreensão da formação humana pode ser reconhecido em suas linhas gerais na noção latina de *humanitas* e, modernamente, no conceito alemão de *Bildung*.

O tipo de capacidade a ser desenvolvido para que o indivíduo conquiste sua humanidade plena foi, historicamente, pautado pelo humanismo ou, melhor dizendo, pelos muitos humanismos que foram se constituindo ao longo dos tempos. Por humanismo, designamos a concepção filosófico-antropológica que põe o ser humano como centro e fundamento da compreensão e construção da realidade, e que define a partir de tal

posição um tipo humano universal.¹ Os diferentes humanismos, cada um ao seu modo, posicionam acima das particularidades dos indivíduos e dos povos uma concepção idealizada de ser humano que se apresenta como normativa para a organização social e para a constituição das identidades individuais. De forma caricatural, podemos dizer que o humanismo clássico concebia a mais elevada realização humana na contemplação teórica; o humanismo cristão, na liberação para a relação com Deus; o humanismo marxista, na edificação de uma sociedade comunista; etc. Ressaltamos, com isso, a íntima conexão entre o humanismo e a formação humana: para que o indivíduo realize a plenitude de sua condição ele precisa desenvolver-se em direção a um modelo ideal pré-fixado. É desse modo que cada um se torna (de forma plena) aquilo que já é (de forma incipiente, carente).

A máxima “torna-te o que és”, de Píndaro, embora restrita originalmente ao contexto aristocrático, expressa justamente esse movimento pelo qual o indivíduo (membro da nobreza) deve alcançar seu verdadeiro eu, mediante realização de um ideal de vida apresentado pela tradição (no caso, pela tradição aristocrática). É pela descendência que, no entender do poeta grego, se definem os nobres, mas torna-se imprescindível que essa condição sanguínea se externalize no caráter superior dos feitos e dos gestos de cada um, orientados por modelos ideais. Bem outro é, contudo, o sentido que a exortação de Píndaro adquire quando, muitos séculos depois, é retomada por Nietzsche para compor o subtítulo de sua autobiografia, *Ecce homo – Como alguém se torna o que é*. O conteúdo substancial da máxima resulta completamente alterado pela crítica nietzscheana ao sujeito, enquanto unidade permanente e transparente para si mesma, e a todo tipo de finalismo delineador da existência. Desde Nietzsche e para quem o acompanha em sua crítica, a formação humana só pode ainda ser pensada

¹ Dentre os muitos humanismos encontra-se, por certo, o movimento literário e filosófico que surgiu na Itália em fins do século XIV e que depois se estendeu para os demais países da Europa, constituindo um traço fundamental do *Renascimento Cultural* que marca a origem do mundo moderno. Em sua origem italiana, no século XIV, o humanismo tinha um caráter marcadamente cívico, pelo que se diferencia do humanismo protestante, que ganhou força no norte da Europa no século XVI, do humanismo racionalista, do período iluminista, e de tantos outros que se sucederam. Para uma caracterização mais demorada do humanismo renascentista, ver Davies (1997, p. 72-104).

enquanto cultivo de si que se faz *em oposição* aos ideais de um pensamento metafísico restritivo e de uma cultura de massa niveladora.

Nietzsche sustenta que a homogeneidade produzida pelo espírito de rebanho, sua moralidade e seus pressupostos metafísicos avessos ao aprimoramento individual precisam ser afastadas para que aquilo que cada um é possa ser finalmente assumido. Esse é o caminho pelo qual nos tornamos aquilo que somos, isto é, nós mesmos. O conteúdo desse “si mesmo” não está pré-definido, ele pertence ao campo da indeterminação da vida; ele é, precisamente, o que está sempre em jogo em uma existência liberta dos grilhões da tradição e da coação social. À formação pensada nesses termos, como cultivo de si aberto às contingências do mundo, pertence o dizer-não ao espírito de rebanho e o dizer-sim à facticidade do próprio existir.

No primeiro momento de nossa argumentação, (1) retomamos as linhas gerais da crítica de Nietzsche aos fundamentos do humanismo, tendo como fio condutor a resignificação por ele promovida da máxima “torna-te o que tu és” de Píndaro. Na sequência, (2) voltamo-nos ao desenvolvimento da crítica ao humanismo em Heidegger e, mais detidamente, em Foucault. Buscamos sustentar a tese de que é na obra deste último pensador que encontramos a formulação mais bem acabada de um cultivo de si livre dos ideais humanistas, expressa no desafio de nos tornarmos aquilo que nunca fomos. Nesse sentido, argumentamos que a versão foucaultiana da máxima de Píndaro, acolhida e resignificada por Nietzsche, pode ser assumida como um lema da formação pós-humanista: “Torna-te o que nunca fostes”. A título de conclusão, marcaremos alguns potenciais desse lema pós-humanista para subsidiar reflexões importantes no campo da educação.

Torna-te o que tu és: de Píndaro à Nietzsche

No famoso estudo de Jaeger (2013) sobre os ideais de formação na Grécia antiga, Píndaro é retratado com o último grande expoente artístico de uma cultura aristocrática em vias de desaparecer. O elogio à nobreza que tem lugar em sua arte poética está a serviço da construção do mais elevado ideal humano, ilustrado pelos feitos dos heróis e dos vencedores dos jogos

olímpicos. Há nisso um claro propósito educativo, a saber, o de motivar os membros da nobreza na busca de uma elevação pessoal semelhante àquela alcançada pelos heróis e dos vencedores dos jogos cujos feitos são enaltecidos pelo poeta. Dos nobres espera-se um comportamento exemplar, que possa servir de modelo aos demais. Nesse sentido é que Píndaro, na segunda das suas *Odes Píticas*, repreende Hierão, rei de Siracusa, por ter dado ouvidos às calúnias de Arquíloco (voltadas contra o próprio Píndaro), uma vez que ao agir assim, guiado pelas opiniões alheias, o rei deixa de ser um modelo a ser seguido; daí a exortação “sejas tal qual és” (PÍNDARO, 2018, p. 169) dirigida a ele pelo poeta. Trata-se, em outros termos, de uma reivindicação para que Hierão se torne, por suas ações, o nobre que ele é por sua linhagem e que aprendeu a ser com base no exemplo de outros tantos que o antecederam.² É nesse ponto, observa Jaeger (2013, p. 263), que “a ideia do modelo, em Píndaro, atinge a maior profundidade”, sendo que “a máxima ‘torna-te quem és’ oferece a suma da sua educação inteira”.

Ao conceber a formação humana a partir do mais elevado ideal de existência, projetado em modelos míticos, Píndaro antecipa um núcleo importante da *paideia* platônica, embora, como lamenta Jaeger (2013, p. 263), essa relação não seja frequentemente assinalada (ao menos em seu tempo). Por certo que não é esse aspecto idealista de Píndaro que atrai Nietzsche. Nietzsche é combatente por excelência dos idealismos. Eles pertencem ao grupo das velhas verdades contra as quais o filósofo do *Crepúsculo dos ídolos* levanta seu martelo.³ Talvez, e só “talvez”, uma aproximação entre Nietzsche e Píndaro possa ser parcialmente defendida com base em uma certa visão compartilhada por ambos acerca da fragilidade da

² O texto original de Píndaro – *genoi' hoios essi mathon* – contém uma referência ao aprendizado, por meio do termo *mathon*, que não aparece nas formulações de Nietzsche. Na versão portuguesa de Roosevelt Rocha (PÍNDARO, 2018, p. 169), a passagem em questão é traduzida por “Sejas tal qual és, tu que aprendeste”, similarmente à tradução espanhola de Alfonso Ortega, onde lemos “¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes” (PÍNDARO, 1984, p. 152). Para uma discussão mais ampla das implicações da abreviação nietzscheana da fórmula de Píndaro, no que tange ao problema da intencionalidade, indicamos a consulta ao artigo de Viesenteiner (2010).

³ Quanto a isso, vale recortar a explicação de Nietzsche em *Ecce Homo*: “O que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. Crepúsculo dos ídolos – leia-se: adeus a velha verdade...” (NIETZSCHE, 2008, p. 94).

condição humana e, sobretudo, de uma perspectiva aristocrática de aprimoramento individual. O aristocratismo de Nietzsche é bem conhecido e, sob certos aspectos, dificilmente defensável. Contudo, do ponto de vista formativo, pode-se reter algo de valioso da atenção dada à perspectiva individual, à educação de si mesmo, que Mendonça (2014) relaciona “ao esforço de autossuperação e autocrítica do humano”. Na filosofia de Nietzsche, a busca da excelência individual não se dá, diferentemente do que encontramos em Píndaro, em direção à um modelo ideal, mas pela superação de um estágio negativo em que o potencial criador do ser humano encontra-se aprisionado pelos *dogmas morais*, pela *inércia cultural* e pela *coerção da coletividade* – isso que na obra do filósofo é nomeado como *falsa moral*, como *cultura decadente* e *comportamento de rebanho*.

Livre dos grilhões, o indivíduo pode enfim tornar-se o que ele é. Mas o que ele é? Essa é a pergunta central para o delineamento da crítica nietzscheana ao humanismo. Para responde-la, voltamo-nos primeiramente para o que nos diz o filósofo em *Além do bem e do mal*: o ser humano é “*o animal ainda não determinado*” (NIETZSCHE, 1992, p. 65). A “não determinação” indica a ausência de um conteúdo prévio, de um substrato qualquer que estabeleça a verdade atemporal de seu ser. O que cada um é decide-se na luta de forças que constitui a existência, e o resultado nunca é conclusivo. A determinação daquilo que somos está constantemente em jogo, por isso o “ainda não” a indicar o estado de permanente abertura para o devir. Para nós humanos, tornarmo-nos o que somos significa tornarmo-nos fluídos ou, para usarmos o termo que o próprio filósofo empregou para descrever sua condição, “*uma nuance*” (NIETZSCHE, 2008, p. 100). Ser uma nuance: ser si mesmo de um modo cambaleante, variável; não estável, não fixado.

A indeterminação ontológica do ser humano dá uma resposta negativa ao que somos. Cabe perguntar, então, pelo que sustenta essa condição em seu “ainda não”. Quanto a isso, convém a complementação: somos o animal ainda não determinado, isto é, somos vontade de poder, vontade de ser mais, de se superar. “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” diz Zaratustra (NIETZSCHE, 2018, p. 110). A aclamação para que nos tornemos aquilo que somos soa agora como um convite para

acolhermos o vir-a-ser de nossa condição enquanto vontade de poder, enquanto impulso para a autoafirmação, para o cultivo de nossa individualidade em suas mais elevadas capacidades.

O subtítulo de *Ecce homo* – “como alguém se torna o que é” – promete algo sobre o caminho desse movimento em favor do cultivo da individualidade. *Como* alguém se torna, afinal, aquilo que é? A resposta que encontramos da obra autobiográfica do filósofo mira os pressupostos:

Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que* é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. (NIETZSCHE, 2008, p. 45-46)

Muito já se disse sobre essa passagem densa e de difícil interpretação. Tentaremos reter dela apenas alguns pontos que julgamos decisivos para os propósitos de nossa análise. A primeira sentença é, sem dúvida, a mais significativa. Em acordo com a linha expositiva que viemos construindo, ela parece indicar que é preciso livrar-se de toda e qualquer resposta, de toda e qualquer definição acerca de quem somos para que possamos ser no modo da fluência, da nuance. Tão logo suspeitemos ser algo determinado, estaremos com isso limitando o nosso vir-a-ser e, quiçá, bloqueando algumas de nossas possibilidades mais elevadas. E quando enfim encaramos nosso existir despidos de qualquer pré-noção sobre *o que* somos ou sobre *o que* devemos ser, acabam por desaparecer os parâmetros para desqualificar de antemão o que nos vem ao encontro como *desacertos*, como desvios ou como tarefas além da suposta tarefa principal. Tudo se mostra, então, como igualmente oportuno, como igualmente pertinente à experimentação e a superação de si. Assim, vê-se facilmente como o

conhecer a si mesmo, em um sentido metafísico que incluiria uma ilusória clarividência sobre o que nos determinaria de forma essencial⁴, se tornaria um entrave para que nos inseríssemos no fluxo dos acontecimentos e nos cultivássemos no jogo das circunstâncias, sendo esse animal ainda não definido que nós somos.

Uma imagem mais bem definida de como alguém se torna o que é pode ser vislumbrada no relato “Das três metamorfoses”, o primeiro discurso da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2018, p. 25-27)⁵. Na primeira metamorfose o espírito se torna camelo, animal de carga que suporta enormes pesos. Muita coisa ele precisa tomar sobre si: fardos morais e metafísicos de uma longa tradição, com seus imperativos e suas verdades. A disposição para carregar define o espírito forte, ele é aquele que suporta grandes pesos com docilidade e submissão; ele é resistente e obediente, assim como o camelo, um dócil animal de rebanho domesticado. E da mesma forma como o camelo carregado rumo para o deserto, também o espírito resistente persevera em direção ao seu deserto, para a aridez de sua existência concreta.

E é em meio ao “mais solitário deserto”, em meio às angústias de um existir que é sempre singular, que “ocorre a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor de seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2018, p. 25). O leão é símbolo de força e de coragem e, aqui, remete também ao ímpeto selvagem do animal não domesticado. Ao se tornar leão o espírito forte volta-se destrutivamente contra aquilo que o mantinha em sua resignada obediência, ele procura o seu derradeiro senhor, a origem daquelas supostas verdades e imperativos que

⁴ Nasser (2011, p. 199-207) argumenta a favor da interpretação de que o uso da expressão “conhece-te a ti mesmo” em latim (e não na versão grega original, que o filósofo certamente conhecia) remete ao sentido metafísico que ela adquiriu com o helenismo e, principalmente, com o cristianismo; em contraste com o sentido prático que a expressão tinha no grego arcaico, posteriormente ela passou a indicar o conhecimento teórico acerca da realidade humana.

⁵ Esse relato pode mesmo ser tomado como uma antecipação esquemática do grande propósito do livro, que seria o de elaborar o processo de criação do próprio eu. Para reforçar essa interpretação, Nehamas (1985, p. 189) recorda que tanto Zaratustra quanto seus discípulos são frequentemente descritos como “criadores”.

ele deveria acolher e seguir: o grande dragão chamado “não-farás”. Nas escamas desse animal medonho brilham valores milenares e ele afirma que todos os valores, ou seja, tudo aquilo que deve servir como parâmetro para a orientação de nossas vidas, já foi criado e a ele pertence. Contra o discurso restritivo do grande dragão o leão diz “Eu quero”, tendo força e coragem suficiente para não renunciar à sua própria vontade. Tornar-se leão é para o espírito a condição de sua libertação; o comportamento de rebanho dá lugar ao espírito livre, “aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (NIETZSCHE, 2005, p. 143). A liberdade para seguir a si mesmo, abrindo espaço para a criação de novos valores é uma conquista do espírito que se tornou leão.

O leão é necessário para fazer a ruptura em relação a tudo aquilo que subjuga o espírito, no entanto, ele não é capaz de criar novos valores. Ele é um animal de transição. Para que o espírito possa criar, é preciso que passe por uma terceira metamorfose, tornando-se criança. “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 2018, p. 26). No espaço vazio deixado pela destruição dos velhos valores, pela morte do grande dragão, nesse terreno niilista, o impulso criativo da criança e sua disposição para a experimentação permitem o auto cultivo do espírito, seu aprimoramento no seio de um existir permanentemente aberto à transformação. É necessário que o espírito adquira a capacidade afirmativa da criança, sua disposição para dizer “sim”, para que “enxergue o vazio como oportunidade de criação existencial, [para] que, na ausência de parâmetros preconcebidos, seja capaz de entender que tudo é multiplicidade e diferença, regozijando-se com o incessante fluir da realidade, que comemora com um riso cada queda que a vida impõe” (FIANCO, 2020, p. 132).

Se podemos acertadamente encontrar no relato das três metamorfoses a resposta para a questão sobre *como* alguém se torna o que é, então também temos uma resposta clara para *o que* alguém é, quando se liberta da carga imposta pela tradição e supera o vazio de sua negação: uma criança, um espírito livre de determinações, aberto à experimentação, disposto a abraçar a vida em sua eterna fluidez. Tudo aquilo que importa

para o humanismo, uma natureza essencial, um sujeito-substância alheio às contingências do existir, um ideal universal a ser alcançado, tudo isso é estranho ao espírito que se torna criança.

À luz da filosofia de Nietzsche, a aclamação existencial “torna-te o que tu és” já se apresenta com uma clara roupagem antimetafísica, com forte apelo à transformação de si, à aceitação da vida, ao acolhimento das circunstâncias que se impõe a cada um. Dizer “sim” à vida é abraçar as circunstâncias que nos envolvem e incorporá-las como parte daquilo que somos, do nosso destino. A ideia de amar o próprio destino – *amor fati* – sintetiza esse foco de Nietzsche no momento presente, enquanto instante em que se desenvolve o próprio jogo do existir. Até aqui seguem Nietzsche a maior parte dos estudos que buscam aproximá-lo do campo educacional. A obra do filósofo permite, contudo, que se avance para além, ao ponto de se ver enrijecer a abertura para a experimentação no conceito de eterno retorno do mesmo (o que experienciamos agora já o foi antes e continuará a sê-lo depois).⁶

O desenvolvimento posterior da crítica nietzscheana ao humanismo, na filosofia de Heidegger, vai culminar na atualização da máxima de Píndaro por Foucault, tornando mais explícita a guinada pós-humanista que Nietzsche incorporou a ela.

Torna-te o que nunca fostes: de Heidegger a Foucault

Quando Heidegger argumenta, na *Carta sobre o humanismo*, que os muitos humanismos se distinguem ao adotarem concepções específicas de “liberdade”, de “natureza humana” ou de “mundo”, mas que no geral conservam todos a postura metafísica de eleger um ideal de humanidade atemporal para ser promovido em oposição ao inumano, ao bárbaro

⁶ O caráter ambíguo e, em alguns pontos, contraditório dos escritos de Nietzsche alimentam uma ampla variedade de interpretações de suas ideias. Quanto ao conceito do “eterno retorno”, permanece discutível se Nietzsche o utiliza numa perspectiva ontológica, voltada a descrição da realidade das coisas (alguns fragmentos de sua obra póstuma apontam para essa direção), ou psicológica, como parece sugerir o contexto da obra *Assim falou Zaratustra*.

(HEIDEGGER, 2005); ou quando, em *A teoria platônica da verdade*, acusa o humanismo de traçar, a cada vez, “um círculo determinado metafisicamente ao redor do ser humano, em uma órbita mais ampla ou mais estreita” (HEIDEGGER, 2008, p. 248); nessas ocasiões ele se conserva muito próximo a Nietzsche, lembrando a indeterminação do ser humano e denunciando a pretensão infundada de fixar, além ou aquém das contingências históricas, qualquer verdade sobre seu ser e seu destino.

Há, no entanto, ao menos um acréscimo distintivo no pensamento de Heidegger que interessa destacar para a continuidade de nossa exposição. Trata-se da ênfase que o filósofo de *Ser e tempo* confere ao tempo futuro. Em Nietzsche, como vimos anteriormente, a ênfase está no tempo presente, no fluxo atual dos acontecimentos em que o indivíduo se lança à experimentação de si, assim como uma criança absorta em suas brincadeiras, esquecida do passado e alheia ao futuro. Diferentemente, para Heidegger (2009, p. 205), o ser humano existe como “projeto”, como antecipação de suas possibilidades de ser no mundo, desde as quais ele alcança uma compreensão de si e das coisas que lhe vem ao encontro. “Mais elevada do que a realidade está a *possibilidade*” (HEIDEGGER, 2009, p. 78), porque somente à luz das possibilidades o ser se dá; o que *é* somente pode se mostrar à luz do que *pode ser*. As possibilidades nas quais cada um se projeta não são, no entanto, meras abstrações lógicas; são caminhos concretos comportados pelo mundo histórico. Assim, na medida que a conquista da individualidade frente às tendências niveladoras da convivência demanda um olhar e um posicionamento lúcido em relação às possibilidades que cada um dispõe, o auto cultivo ou, em termos heideggerianos, o cuidado autêntico torna-se expressão do esforço para manter abertas outras possibilidades de ser que não apenas aquelas já cristalizadas no cotidiano. E mesmo o passado ganha outra importância, nessa perspectiva, enquanto manancial de possibilidades que podem ser redescobertas e criativamente retomadas. O decisivo no cuidado autêntico de si é, primeiro, que o indivíduo possa romper com a rigidez de seu modo de ser, que, de início e na maior parte das vezes, ele assumiu de forma irrefletida por influência dos outros; e,

depois, que o indivíduo se compreenda como o ser de possibilidades que é, assumindo a decisão irrevogavelmente pessoal sobre o que irá se tornar.⁷

Nós entendemos que esse aspecto da reflexão heideggeriana, essa atenção às possibilidades e ao tempo futuro, acompanha como pano de fundo as investigações de Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito*, manifestando-se mais proeminentemente na interpretação do cuidado de si em sua época dourada, nos séculos I-II de nossa era, quando, no entendimento do filósofo francês, o conceito assume o traço de uma prática de si. É nos textos dos pensadores estoicos desse período, sobretudo em Sêneca e Epicteto, que Foucault identifica o desenvolvimento de um aspecto crítico-corretivo ao cuidado de si, cujo elemento fundamental é o esforço para nos tornarmos aquilo que poderíamos ter sido e nunca fomos (FOUCAULT, 2010a, p. 86). Aquilo que nunca fomos pertence ao campo aberto das possibilidades em que o ineditismo do existir se lança. Poderíamos supor que as possibilidades são, aqui, como em Heidegger, a matéria prima, por assim dizer, da autoformação, da prática e do cultivo de si.⁸ Para melhor visualizar o tom pós humanista dessa formulação, nascida da interpretação-apropriação dos estoicos, convém olharmos mais atentamente o conjunto da investigação foucaultiana.

É em nome da manutenção dessa abertura para outras possibilidades de ser que podemos compreender a investida crítica de Foucault contra o

⁷ Inclusive, Heidegger observa que é apenas na medida em que o ser humano é existencialmente também aquilo que ele ainda não né, ou seja, suas possibilidades, que faz sentido dizer “torna-te o que tu és!” (HEIDEGGER, 2009, p. 206).

⁸ Não há evidência direta para sustentar essa influência pontual, podemos apenas supô-la com base na influência geral que o próprio Foucault reconheceu ter recebido tanto Heidegger quanto Nietzsche. Em entrevista concedida a G. Barbedette e A. Scala, em 29 de maio de 1984, ele declara: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. [...] Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. [...] Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico!” (FOUCAULT, 2004, p. 259). Para um apanhado geral da influência de Heidegger em Foucault ver Dosse (1993, p. 401-418).

humanismo, cujo marco inicial está posto em *As palavras e as coisas*. Nesta obra, publicada originalmente em 1966, é apresentada a tese de que o homem é uma invenção recente que está em vias de desaparecer.⁹ O filósofo tem em vista, nesse caso, o conceito moderno de homem que, na passagem do século XVIII para o século XIX, se constitui com base em certas transformações no espaço do saber, que o método arqueológico de Foucault se propõe a revelar. Trata-se, portanto, da exposição dos *a priori* históricos que moldaram a ideia de homem “como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível”, algo que não tinha lugar na *epistémê* clássica (FOUCAULT, 1999a, p. 427). Em atenção a esse novo objeto do saber se constituíram as ciências humanas, que forjam o homem como objeto de seus estudos, e também os diferentes humanismos modernos, que proliferaram sobretudo no período pós-guerra, quando, dirá Foucault, “todo mundo era humanista”, incluindo Stalin e os discípulos de Hitler (1999b, p.311-312). A suposição da existência do homem, de uma natureza ou essência humana, preenchida ideologicamente, serviu para justificar quase tudo sob o rótulo do humanismo, que se tornou assim “a pequena prostituta de todo o pensamento, de toda a cultura, de toda a moral, de toda a política dos últimos 20 anos” (FOUCAULT, 2014, p. 45).

Em *As palavras e as coisas*, como vimos, o alvo da crítica de Foucault são as pregações humanistas do pós-guerra. Na medida em que se distancia temporalmente desta obra, suas manifestações sobre o tema se tornam mais amplas. No escrito “O que são as luzes?”, de 1984, temos uma abordagem muito próxima daquela de Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, que toma o humanismo como um traço da cultura ocidental. Tendo como contraponto a *Aufklärung* (o Esclarecimento, as Luzes),

⁹ Há uma reconhecida influência nietzschiana nessa tese do desaparecimento do homem, enquanto objeto do saber. Nas palavras do próprio Foucault (1999a, 472-473), “através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem”. Dito de outro modo, o que Nietzsche denuncia e que se torna um destino para o pensamento posterior é a impossibilidade de conciliar a ideia de homem como sujeito de sua própria consciência e de sua própria liberdade, refletindo em si algo que antes apenas se atribuía a Deus.

compreendida como um conjunto de acontecimentos históricos complexos, Foucault afirma:

O humanismo é uma coisa completamente diferente: é um tema, ou melhor, um conjunto de temas que reapareceram em várias ocasiões através do tempo, nas sociedades europeias; esses temas, permanentemente ligados a julgamentos de valor, tiveram evidentemente sempre muitas variações em seu conteúdo, assim como nos valores que eles mantiveram. Mais ainda, serviram de princípio crítico de diferenciação [...]. Não se deve concluir daí que tudo aquilo que se reivindicou como humanismo deva ser rejeitado, mas que a temática humanista é em si mesma muito maleável, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão. E é verdade que, ao menos desde o século XVII, o que se chama de humanismo foi sempre obrigado a se apoiar em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências, da política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele foi certamente obrigado a recorrer. (FOUCAULT, 2000, p. 347)

Três aspectos desta longa transcrição merecem ser ressaltados. Primeiramente, a definição dilatada do humanismo enquanto conjunto de temas que acompanham a história das sociedades europeias, reconfigurando-se de tempos em tempos. Em segundo lugar, a identificação do que é problemático do humanismo, em um duplo sentido: por um lado, sua condição por demais maleável, que tem servido a diferentes propósitos, e, por outro, sua vinculação fundamental a concepções específicas de homem – o que entendemos que acabaria por determinar artificialmente o animal que Nietzsche declarou “ainda não determinado” e por criar, assim, um critério para a legitimação da repressão das diferenças, para a legitimação da violência. Ainda, em terceiro lugar, há a constatação de que nem tudo o que está associado ao humanismo precisa ser recusado; quanto a isso, importa resgatarmos outro fragmento, retirado de uma entrevista concedida em 1982, publicada com o título “Verdade, poder e si mesmo”:

Isso [a constatação de que o humanismo talvez não seja universal] não significa que devemos rejeitar o que chamamos de “direitos do homem” e de “liberdade”, mas implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devem estar circunscritos dentro de certas fronteiras. Se, por exemplo, o senhor tivesse perguntado há 80 anos se a virtude feminina fazia parte do humanismo universal, todo mundo teria respondido que sim. O que me assusta no humanismo é que ele apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal válido para qualquer tipo de liberdade. Penso que nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que o humanismo nos permite imaginar, na representação dogmática que fazem dele os diferentes componentes do espectro político: a esquerda, o centro e a direita. (FOUCAULT, 2004, p. 299-300)

Com isso, parece ficar claro que a crítica ao humanismo se faz não contra o aprimoramento das condições de vida dos seres humanos concretos, mas em seu favor. É em favor dos indivíduos, de sua realização possível que precisam ser combatidas as ideias fechadas do que seja a natureza ou a essência humana e, conseqüentemente, do modo como cada um deve viver. Ao invés de trabalhar para a efetivação de um projeto humano exclusivo, convém lutar para que sempre outros projetos possam ser buscados e postos no horizonte. Nesse sentido, não se trata de produzir o homem tal como preconizado por sua natureza, ou tal como sua essência o prescreve; ao contrário, diz Foucault em uma entrevista de 1980, “temos de produzir alguma coisa que ainda não existe e que não podemos saber o que será”, sendo que com a palavra “produzir” ele busca expressar “a destruição do que somos e a criação de uma coisa totalmente outra, de total inovação” (2010b, p. 325). Eis aqui a ideia que, dois anos depois, na *Hermenêutica do sujeito*, será exposta naquela aclamação para nos tornamos o que nunca fomos.

O objetivo do curso dado no Collège de France, entre 1981 e 1982, cujos manuscritos constituem a obra *A hermenêutica do sujeito*, consiste em analisar a história das práticas de si desde a antiguidade greco-romana.

Diferentemente daquilo que acontecia nas distintas formas e contornos do humanismo, Foucault vê na filosofia grega e, especialmente, no estoicismo romano dos séculos I e II, a possibilidade de construção de “[...] um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação” (GROS, 2010, p. 461). Para tanto, é fundamental que o sujeito assuma o cuidado de si mesmo, de modo a acender uma formação singular da própria subjetividade.

Com isso, Foucault está a mostrar que somente a liberação do sujeito das amarras sociais, históricas, econômicas, ideológicas, entre outras, é insuficiente para que o uso da liberdade impulse sua autocriação emancipada de qualquer prescrição ou sujeição. Foucault não acredita ser suficiente “[...] romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo” (2004, p. 259). A referida inovação de si, que faz Foucault aproximar-se de um pós-humanismo, exige, portanto, por um lado, mais do que apenas liberação e, por outro, a superação da crença de que ao nos liberarmos encontraremos nossa natureza original e, doravante, estaremos completos ou plenos. A inovação de si mesmo que, por sua vez, qualificaria um processo autêntico de subjetivação, exige do sujeito uma inalienável escolha de existência.

Desde Platão – especialmente no diálogo *Alcíbiades* –, mas impreterivelmente no período de renascimento da cultura clássica do helenismo com os cínicos, os epicuristas e, de modo mais definitivo, com a última geração dos estoicos, a filosofia assume o lugar de uma arte de viver. A isso se liga, precisamente, a reivindicação de nos corrigirmos, de nos reconfigurarmos, de nos autodirigirmos a ponto de podermos ser o que nunca fomos. Voltar-se a si mesmo e transformar-se em algo distinto é, nas palavras de Foucault, “um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si” (2010a, p.87) de orientação filosófica.

As práticas de si encontradas por Foucault nesse regresso histórico demonstram a importância de colocar em evidência a forma como pensamos, o modo como nos relacionamos com aquilo que vem do exterior, a nossa vulnerabilidade ontológica e o modo como somos impactados pelas

paixões. Tais questionamentos são vitais e traduzem a velha máxima grega *gnóthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Contudo, as práticas de si encontradas por Foucault – como a meditação, a escrita, os ritos de purificação, a escuta, a preparação para a morte, as técnicas de concentração da alma, os retiros, etc. – superam esta máxima no sentido de que não apenas produzem um saber ou uma verdade sobre si mesmo, mas tomam esse saber ou essa verdade sobre si com sustentáculo para uma autêntica estilística da existência, sob o preceito do *epiméleia heautoû*.

Assumir a tarefa de criar a si mesmo de um jeito inédito é, sem dúvida, um passo importante para compreender o que os gregos chamavam de *epiméleia heautoû* ou cuidado de si. Nesse sentido, cuidar de si mesmo é mais que um mero ato de conhecimento e de tomada de consciência dos mecanismos de repressão que nos inibem. As práticas ascéticas de cuidado de si, conforme a leitura que faz Foucault (2004), ganham sentido, por exemplo, para além do ascetismo cristão, em que tais consumações se reduzem à uma moral de renúncias. De fato, as práticas de si são compreendidas como exercícios de si sobre si capazes não apenas de promover o autoconhecimento, mas de preparar (*paraskheué*) o sujeito para viver e, portanto, impulsionar a originalidade de sua própria existência, pois, esta preparação formativa que se dá por meios ascéticos não é um encontro esclarecedor e determinante com a própria natureza, mas, ao contrário, a mais autêntica possibilidade de ser o que nunca se havia pensado.

Em outra de suas entrevistas de 1984, publicada com o título “Ética do cuidado de si como prática da liberdade”, ao se referir a Sócrates, Foucault projeta, de certo modo, o núcleo da questão sobre como conduzir a si mesmo: “constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo” (2004, p. 287). Imprescindível, portanto, que as práticas de si *transformem* o sujeito pelo modo como vai promover o governo de si mesmo. Obviamente, toda esta constituição de si a que nos referimos, não se opera aos moldes de uma subjetivação hiperindividual. A relação com o outro, inclusive, supera a apropriação do outro como fim unicamente voltado para a constituição de si mesmo. O outro aparece, nas práticas de si, sempre em, pelo menos, duas perspectivas: enquanto o mestre que provoca o discípulo a cuidar de si

mesmo, mas, também, enquanto o outro que será impactado pela atuação daquele que cuida de si mesmo. Como nos diz Ortega, “[...] em Foucault e Heidegger, não se trata de uma experiência do outro subsumível ao si mesmo, mas de uma experiência de sua alteridade, da ‘crença no *ethos* do outro’ [...]” (1999, p.125).¹⁰

Em suma, a versão de Foucault para o mote tradicional da formação humana, sua aclamação para que nos tornemos aquilo que nunca fomos, expressa de forma contundente a liberdade ontológica do ser humano, que somente se concretiza na ação deliberada para a construção de si. O protagonismo do indivíduo, que assim assume a responsabilidade por sua liberdade radical, imaginando e projetando sua existência em novas possibilidades, choca-se inevitavelmente com as estruturas de poder e verdade já constituídas. Há, portanto, além do traço ético e estético da criação de si, também um traço político nessa reivindicação foucaultiana para nos tornarmos o que nunca fomos: se nossa subjetividade sempre pode apenas se constituir no interior de determinados jogos de poder e de verdade, o cuidado de si que transforma nossa subjetividade é já um combate às forças externas que a limitam. É por meio desses combates, e não pela proposição de ideais humanistas, que podemos, enquanto indivíduos e enquanto grupo, avançar na construção de horizontes mais amplos e inclusivos para o desenvolvimento e realização humanos.

Conclusão

Iniciamos nossa reflexão pontuando o vínculo da educação, concebida amplamente como formação humana, com os ideais de existência projetados pelos distintos humanismos. Nessa perspectiva tradicional, a

¹⁰ Para melhor tratamento desta temática, ver o artigo *O si mesmo e os outros: intersubjetividade e constituição de si mesmo*, de Francisco Ortega (1999), que aborda a dimensão intersubjetiva da constituição de si mesmo nos dois principais momentos do cuidado de si investigados por Foucault, a saber, na ética socrático-platônica e no helenismo dos séculos I e II.

educação envolve sempre a condução do indivíduo em direção a ideais previamente determinados. A máxima de Píndaro – torna-te o que tu és – é originalmente gestada nessa perspectiva. A posterior ressignificação promovida por Nietzsche, que, como vimos, despe essa máxima de todo idealismo humanista, assim como a transformação operada por Foucault, que lhe dá uma expressão mais adequada aos pressupostos pós-humanistas, não anulam sua importância no debate em torno da formação humana. De modo algum, esse movimento faz desaparecer do campo educacional o problema formativo. Ao contrário, o reconhecimento de nossa condição inicial de indeterminação ontológica, apenas coloca em outra perspectiva a tarefa individual e coletiva de conquistar para si a humanidade que lhes define. Se para isso já não convém que se usem ideais fechados, potencialmente opressores e excludentes da diversidade humana, resta explorar o campo aberto das possibilidades de construção individual e social, olhando para aquilo que nunca fomos e que poderíamos ser.

Para essa tarefa deve contribuir decisivamente a educação formal, nas escolas e nas universidades, com repasse de informação e desenvolvimento de habilidades básicas, „sem dúvida, mas também e sobretudo pela inserção crítica das novas gerações no universo mais amplo da cultura geral. Educar para quê? Para o novo, para outras liberdades possíveis, para algo mais do que podemos conceber nos limites atuais de configuração do nosso presente. Enfim, para que possamos ser algo distinto, para que as próximas gerações possam fazer experiências que nunca fizemos, para que possam ser o que nunca fomos e jamais sequer pensamos poder ser.

A perspectiva pós-humanista não esvazia, como se vê, os propósitos educativos. É possível, inclusive, extrair dela um elemento de normatividade, que tem a ver, por um lado, com uma finalidade negativa, de não fixar ideais fechados de realização humana, e, de outro, com a finalidade positiva de preparar para o enfrentamento das condições de assujeitamento que impedem o florescimento do diferente e a invenção do novo. A valorização da diversidade, o desenvolvimento da imaginação e a virtude da crítica constituem elementos centrais de uma educação orientada por tal perspectiva.

Quando bem entendido em suas reivindicações e críticas, o pós-humanismo não conduz inexoravelmente à desorientação formativa, ao contrário, aponta para uma tarefa intermitente de preparação das subjetividades para a problematização e transformação de si e do mundo, tornando-o mais amplo em possibilidades e mais inclusivo para os distintos modos de vida que podem ser nele projetados. Em vez de um ataque ou de um suposto abandono do interesse pelas coisas humanas, o que se realiza por meio da postura pós-humanista é, antes, um verdadeiro elogio à riqueza e inventividade da condição humana.

Referências

- DAVIES, Tony. *Humanism*. London; New York: Routledge, 1997.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v.1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas-SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- FIANCO, Francisco. Camelo, leão e criança: Nietzsche e as metamorfoses do espírito. In: DORO, Marcelo J. (Org.). *O livro dos bichos e da filosofia*. Passo Fundo: Sapo Morra, 2021, p. 127-232.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 455-493.

- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Perreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MENDONÇA, Samuel. Educação como crítica de si: a trajetória de Friedrich Nietzsche. *Filosofia e Educação*, v. 6, n. 1, p. 134–146, 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635389>. Acesso em: 9 mai. 2022. DOI: <https://doi.org/10.20396/rfe.v6i1.8635389>.
- NASSER, Eduardo. “Como tornar-se o que se é”: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 33, 189-226, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8723>. Acesso em: 31 jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v33i0.8723>.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad de Paulo C. de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- PÍNDARO. *Epínios e fragmentos*. Introdução, tradução e notas de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottter Editorial Ltda, 2018.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- VIESENTEINER, Jorge L. O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche. *Revista Dissertatio*, Pelotas, v. 31, p. 97-117, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8782>. Acesso em: 31 jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v31i0.8782>.

Data de registro: 22/08/2022

Data de aceite: 13/12/2022