



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

GABRIEL MAZAMBONI

**A FUNÇÃO CRÍTICA DO ÓCIO:
A EDUCAÇÃO NO PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE
NIETZSCHE**

Londrina
2023

GABRIEL MAZAMBONI

**A FUNÇÃO CRÍTICA DO ÓCIO:
A EDUCAÇÃO NO PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE
NIETZSCHE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Mazamboni, Gabriel.

A Função Crítica do Ócio : A Educação no Período Intermediário de Nietzsche / Gabriel Mazamboni. - Londrina, 2023.
114 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Ócio - Tese. 2. Educação - Tese. 3. Cultivo de Si - Tese. 4. Espírito Livre - Tese. I. Fernandes Weber, José. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

GABRIEL MAZAMBONI

**A FUNÇÃO CRÍTICA DO ÓCIO:
A EDUCAÇÃO NO PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE
NIETZSCHE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Maurício Fernando Pitta
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Profa. Dra. Lúcia Schneider Hardt
Universidade Federal de Santa Catarina –
UFSC

Londrina, 14 de abril de 2023.

AGRADECIMENTOS

À minha avó, pelas mãos.

À minha mãe, pelos pés.

A meu mestre, Daisaku Ikeda, por me apontar o caminho.

A meu professor, José Weber, por me conduzir.

DESAGRADECIMENTOS

Ao capitalismo, por adoecer nossas vidas, objetificar nossos corpos e colonizar nossos desejos.

Ao governador, pela incansável dedicação em asfixiar a educação pública. Pelo salário miserável, a escassez de recursos e o excesso de trabalho.

Ao presidente, pelas caras migalhas.

Aos portugueses, imperadores, bandeirantes, ex-presidentes e vice presidentes, ex-governadores, prefeitos, deputados, senadores, vereadores, ministros, juristas, burgueses, pastores, comunicadores e quem mais se assemelhar, pela necropolítica.

À escola-presídio.

O homem tinha mais o que não fazer!

Manoel de Barros

RESUMO

MAZAMBONI, Gabriel. **A função crítica do ócio**: a educação no período intermediário de Nietzsche. 2023. 114 f. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

Ao abandonar os ideais de Schopenhauer e Wagner, sobretudo por identificar neles a reprodução de aspectos nocivos da Modernidade, Nietzsche escreve *Humano, Demasiado Humano* e inaugura uma nova fase em sua filosofia, que pode se caracterizar como uma reconciliação com a ciência a fim de combater a influência moral, religiosa e metafísica para a construção de uma cultura superior que toma a Grécia Antiga como aspiração. Em um aforismo intitulado *Em favor dos ociosos*, Nietzsche expõe a decadência dos eruditos e dos chamados “homens ativos” e a incapacidade destes de fruir uma vida contemplativa. A partir da valorização que o filósofo concebe ao ócio e a contemplação, intende-se mapear suas concepções de modo a inseri-las no problema da educação oriunda da Modernidade, questionar sua relevância no Cultivo de Si, discutir a figura do espírito livre neste âmbito, e identificar a ambiguidade da ciência no período intermediário de sua produção tomando o perspectivismo como parâmetro.

Palavras-chave: Nietzsche; ócio; educação; Cultivo de Si; espírito livre.

ABSTRACT

MAZAMBONI, Gabriel. **The critical function of idleness:** education in the middle period of Nietzsche. 2023. 114 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

By abandoning the ideals of Schopenhauer and Wagner, mainly because he identified in them the reproduction of harmful aspects of modernity, Nietzsche writes *Human, All Too Human* and inaugurates a new phase in his philosophy, which can be characterized as a reconciliation with science in order to combat the moral, religious and metaphysical influence for the construction of a superior culture that takes Ancient Greece as an aspiration. In an aphorism entitled *In favor of the idle*, Nietzsche exposes the decadence of scholars and “active men” for their inability to enjoy a contemplative life. Based on the valuation that the philosopher conceives of idleness and contemplation, it is intended to map his conceptions in order to insert them in the problem of education arising from modernity, to question its relevance in Self-Cultivation, to discuss the figure of the free spirit in this context, and to identify the ambiguity of science in the middle period of his production, taking perspectivism as a parameter.

Key-words: Nietzsche; idleness; education; Self-Cultivation; free spirit.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

NT	Nascimento da Tragédia (1872)
HH	Humano, Demasiado Humano (1878)
HHII	Humano, Demasiado Humano II (1879-1880)
GC	A Gaia Ciência (1882)

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	CRÍTICA À MODERNIDADE	19
1.1	O ROMPIMENTO COM SCHOPENHAUER E WAGNER	20
1.2	A MODERNIDADE EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	24
1.2.1	A Crítica ao Homem Moderno: Atividade e Ócio	35
2	O ÓCIO E O CULTIVO DE SI DOS ESPÍRITOS LIVRES	40
2.1	A VIDA OCIOSA DOS GREGOS	45
2.2	ÓCIO E PREGUIÇA: DO CRISTIANISMO À MODERNIDADE	50
2.3	ESPÍRITOS LIVRES.....	57
2.4	CULTIVO DE SI	66
3	O EDUCAÇÃO SOB A ÓTICA CRÍTICA DO ÓCIO	76
3.1	A EDUCAÇÃO E O ESTADO	77
3.2	RELIGIÃO, MORAL, METAFÍSICA E CIÊNCIA	88
3.3	A FUNÇÃO CRÍTICA DO ÓCIO.....	97
	CONCLUSÃO	103
	REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche discutiu, ao longo de sua produção teórica, diversos elementos que teriam sofrido alguma influência da época moderna. Neste sentido, a educação, especificamente, é um tema que faz emergir outros conceitos desenvolvidos pelo filósofo e que se mostram fundamentais no que se refere a compreender sua visão sobre ela, conceitos estes que se alteram à medida que Nietzsche abandona certas influências e reformula sua filosofia. Um deles, que junto à educação e à Modernidade constituirá o núcleo da dissertação aqui desenvolvida, é o ócio – e sua relevância para uma melhor compreensão de como Nietzsche compunha um ideal de educação atesta a intersecção entre tais componentes.

Conforme expresso, a filosofia de Nietzsche se transfigurou no decorrer de seus escritos, e o contexto pessoal em que essas mudanças aconteceram se mostra bastante pertinente. Sua obra é comumente dividida em três principais períodos¹ – o primeiro compõe o início de suas publicações filosóficas, sua vida como professor de filologia na Universidade de Basileia e, a partir do texto *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e da *3ª Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador*, encontra-se referências ao tema específico da educação, vinculada ao conceito de formação (*Bildung*). Oswaldo Giacóia Junior, sobre essa fase em específico, identifica um “interesse pronunciado pela estética, assim como pela intervenção crítica no debate cultural e político alemão [...] percebe-se ainda a forte influência sobre Nietzsche dos românticos alemães, assim como Arthur Schopenhauer e Richard Wagner” (2013, pp. 75-76). Justamente o rompimento com o filósofo e o compositor, em ideias e amizade, explícito com a publicação do livro *Humano, Demasiado Humano*, marca a transição entre o primeiro e o segundo período.

É significativo o fato de que o jovem Nietzsche, ao propor a ideia de formação (*Bildung*) e clamar por uma transformação cultural, expõe a seus leitores que eles deverão aprender a lê-lo, e que o treinamento para isso também está relacionado de alguma forma ao ócio e à lentidão. Percebe-se, não apenas no primeiro mas em todos os períodos de sua produção, uma tentativa de direcionar o leitor para

¹ A separação dos períodos de Nietzsche admitidas aqui foi feita por Scarlett Marton em sua obra *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos: de 1870 a 1876*. São eles: período romântico; período do positivismo cético; e período da transvaloração dos valores.

a necessidade da calma. Escreve José Carlos Bruni (2002) que o fato dessas recomendações estarem contidas nos prefácios, sobretudo, é bastante expressivo. Ele diz que Nietzsche estabelece alguns requisitos a seus leitores no que se refere a ler corretamente os seus textos, e sugere que “a lentidão é a própria condição de inteligibilidade dos textos a serem lidos, o primeiro pressuposto da atividade do espírito enquanto tal” (BRUNI, 2002, s/p). No último período de sua produção teórica, Nietzsche desenvolve pontos centrais de sua filosofia: a moralidade dos costumes, a vontade de poder, o conceito de super-homem etc., e publica sua obra mais conhecida – *Assim Falou Zaratustra*. Para o trabalho que aqui se enseja, o recorte temporal que faremos em relação a seus escritos limita-se ao período intermediário, que inclui os textos *Humano, Demasiado Humano, Aurora* e *A Gaia Ciência*.

A temática da educação em Nietzsche não é exclusiva da época intermediária de sua produção filosófica, assim como os outros componentes que a atravessam. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, texto de sua primeira fase em que explicita a questão do ócio, sobretudo da lentidão, Nietzsche escreve:

O leitor de quem espero algo [...] deve ser calmo e ler sem pressa. [...] O livro está destinado aos homens que ainda não caíram na pressa vertiginosa de nossa época rodopiante e que não sentem um prazer idólatra em ser esmagados por suas rodas. Portanto para poucos homens! Mas esses homens ainda não se habituaram a calcular o valor de cada coisa pelo tempo economizado ou pelo tempo perdido, eles “ainda têm tempo”; a eles ainda está permitido, sem que venham a sentir remorsos, escolher e procurar as boas horas do dia e seus momentos fecundos e fortes para meditar sobre o futuro de nossa cultura (*Bildung*), eles mesmos podem se permitir ter passado um dia de maneira digna e útil na *meditatio generis futuri*. Tal homem ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê, compreende ainda o segredo de ler entrelinhas, tem mesmo o caráter tão esbanjador que medita ainda sobre o que leu, mesmo muito tempo depois de não ter mais o livro entre as mãos. E não para escrever uma resenha ou outro livro, mas apenas e somente isso – para meditar! Condenável esbanjador! (NIETZSCHE, 2004, p. 46).

No prefácio de *Aurora*, já quando substitui os ideais de formação, a amizade de Wagner e a filosofia de Schopenhauer, isto é, em sua fase intermediária, diz: “Um tal livro, um tal problema não tem pressa; além do que, ambos somos amigos do lento, tanto eu como meu livro. Não fui filólogo em vão, talvez o seja ainda, isto é, um professor da lenta leitura: – afinal, também escrevemos lentamente” (NIETZSCHE, 2016, p. 13). Ele não apenas se utiliza de sua formação acadêmica em filologia para advogar a favor da lentidão, no que diz respeito à leitura e à escrita, como também

não impõe pressa aos problemas filosóficos sobre os quais se debruça. Neste sentido, constata-se no mesmo prefácio uma ação conscientemente arbitrária, declaradamente parcial e propositiva, de assaltar o indivíduo envolto pela ânsia moderna: “Agora não faz parte apenas de meus hábitos, é também meu gosto – um gosto maldoso, talvez? – nada mais escrever que não leve ao desespero todo tipo de gente que ‘tem pressa’” (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

Também em sua produção final o tema da lentidão é recorrente, às vezes de forma explícita e outras não. Aparece em *Assim falou Zaratustra*, em *Ecce Homo*, e mais expressivamente no ruminar das vacas, no prefácio da *Genealogia da Moral*: “[...] faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar...” (NIETZSCHE, 2020, p. 14). Em todos os casos, as críticas à pressa são também críticas à época, isto é, à Modernidade. É ela que fundamentalmente impõe a pressa e interfere culturalmente na maneira como as pessoas vivem e percebem o mundo.

Como, então, a crítica à Modernidade e à pressa se configura como valorização ao ócio e como este está presente no problema da educação? Percebe-se, em tal discussão, aspectos implícitos que são pontos-chave na proposta desta dissertação: primeiro, que em uma sociedade onde a pressa é valorizada em detrimento da lentidão, o ócio se apresenta como um ato insurgente àquilo que é consequente da Modernidade; segundo, que a superação desta pseudo-cultura acontece, sobretudo para o período intermediário de Nietzsche, por meio da educação. Ambos os pontos ficarão bastante explícitos ao analisarmos sua produção teórica.

Em HH, Nietzsche escreve um aforismo intitulado *Em favor dos ociosos*, onde argumenta que os “eruditos de agora” valorizam uma fruição precipitada, e se envergonham do ócio. Ele diz: “O ocioso é sempre um homem melhor do que o ativo” (2020, p. 176). Esse aforismo sucede outro, *Defeito principal dos homens ativos*, onde o autor relaciona a fruição precipitada à irracionalidade, e a falta de fruição à escravidão:

A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. [...] Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica. – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo [...] (NIETZSCHE, 2020, p. 176).

Partindo do pressuposto de que a Modernidade propicia a existência desses homens ativos e irracionais, carentes de uma fruição lenta, escravos de uma mecânica estúpida, e que a educação como tal é oriunda dessa Modernidade tão criticada por Nietzsche, uma pergunta aqui se propõe: o ócio pode ser inserido no problema da educação como uma crítica à influência moderna? Ou, de modo ainda mais sugestivo, é possível afirmar que uma formação mais autêntica dependeria do ócio e de uma lenta fruição?

Lê-se em *Aurora*, no aforismo intitulado *Aqueles que utilizamos cotidianamente*:

Esses jovens não têm falta nem de caráter, nem de disposição, nem de aplicação: mas nunca lhes demos tempo para se darem a si mesmos uma direção, pelo contrário, os habituamos, desde sua mais tenra idade, a receber uma direção. Quando estavam maduros para serem “enviados ao deserto”, agimos de modo diferente — nós os utilizamos, os subtraímos a si próprios, os criamos para serem usados cotidianamente, fizemos disso um dever e um princípio para eles — e agora eles não podem passar sem isso e não querem que seja de outra forma. Mas a essas pobres bestas de carga não se deve recusar suas “férias” — assim é que se designa esse ideal forçado de um século esgotado: férias em que se pode uma vez ficar preguiçoso com o coração cheio de alegria, ser estúpido e infantil (NIETZSCHE, 2016, p. 121).

Vê-se, portanto, que para Nietzsche a passividade implícita no hábito de receber uma direção está essencialmente ligada à falta de tempo, e essa por sua vez implica numa falta de direção autêntica. Isto é, podemos aferir que o problema da educação (enquanto reflexo da pressa moderna), que transforma os jovens em “bestas de carga”, pode em Nietzsche ser analisado sob o ponto de vista do ócio. A mesma questão perpassa a condição de pessoas que labutam. Ainda que discutamos o conceito de trabalho, no que se refere à sua conceituação e especificidades (e no que diz respeito às diferentes formas de trabalho – política, social e economicamente), é oportuno partir do pressuposto de que a atividade do homem moderno criticada por Nietzsche, e que o afasta do ócio e do gozo do tempo, pragmaticamente, é o trabalho. Neste sentido, tendo em vista o papel que a arte desempenha para a liberação do homem desta era nefasta, e sua inexorável condição naquilo que se conceitua como cultura autêntica, ou mesmo pela lógica de que se prevê da escravidão moderna seu apartamento da arte (enquanto produto que reclama tempo), Nietzsche escreve em HH II:

A arte na época do trabalho — Nós temos a consciência de uma época laboriosa: isso não nos permite dedicar à arte as melhores horas e manhãs, ainda que essa arte seja a maior e mais digna. Para nós ela faz parte do ócio, da recreação: damos-lhe o resto de nosso tempo, de nossas forças. — Este é o fato mais geral que alterou a posição da arte diante da vida: ao fazer grandes exigências de tempo e energia aos seus receptores, ela tem contra si a consciência dos laboriosos e capazes, é dirigida aos indolentes e sem consciência, que, no entanto, em conformidade com sua natureza, não têm ligação justamente com a grande arte e veem as exigências desta como pretensões. Então ela bem poderia acabar, pois faltam-lhe o ar e o espaço; ou — tentar, numa espécie de aviltamento e travestimento, aclimatar-se a esse outro ar (suportá-lo, pelo menos) que é o elemento natural apenas para a arte pequena, para a arte do descanso, da divertida recreação. É o que agora sucede em toda parte: também os artistas da grande arte prometem repouso e distração, também eles se dirigem ao homem cansado, também eles lhe solicitam as noites dos seus dias de trabalho — de modo igual aos artistas do entretenimento, que se satisfazem em obter uma vitória sobre o cenho franzido e os olhos fundos. Qual é, então, o artifício dos seus colegas maiores? Esses têm na sua bagagem os mais poderosos meios de excitação, que sobressaltariam até um semimorto; têm estupefações, embriaguezes, convulsões, paroxismos de lágrimas: com eles, subjugam o homem fatigado e o lançam numa vivacidade insone, num extático e atônito ausentar-se de si. Deveríamos irritar-nos com a grande arte tal como ela agora existe, como ópera, música e tragédia, devido ao caráter perigoso de seus meios — como sendo uma astuciosa pecadora? Certamente não: ela mesma preferiria mil vezes habitar o puro elemento da quietude matinal e dirigir-se às expectantes, frescas e vigorosas almas dos ouvintes e espectadores matutinos. Nós lhe somos gratos por escolher viver assim, em vez de ir embora: mas confessemos a nós mesmos, por outro lado, que nossa grande arte será inútil num tempo que reintroduza na vida momentos de festa e alegria plenos e livres (NIETZSCHE, 2020, pp. 193-194).

Aqui Nietzsche diferencia a “grande arte” da “arte pequena” ou “arte do descanso”, e ao tratar da relevância e resistência da primeira, questiona seu existir (e seu fazer) numa época que a faz perder as condições de si mesma. Entretanto, atesta um elemento importante no que diz respeito ao assunto desta dissertação: o trabalho interfere diretamente na cultura como um todo, seja porque priva a recepção de uma arte digna ao negar o ócio às pessoas, seja porque induz o artista à sua condição de entreter.

Poder-se-ia considerar que utilizar o ócio como resposta a uma sociedade que se sustenta pelo seu oposto é algo inconcebível; ademais, que as instituições de ensino, tão criticadas por Nietzsche, não são capazes de promover uma ação pautada no ócio ou na lentidão. Para tanto, a ideia de tornar-se quem se é, e o esforço de fazê-lo, apesar de não se encontrarem apenas na esfera individual, isto é, serem concomitantes à luta pela subsistência coletiva, têm sua gênese no indivíduo. Ou seja, conforme veremos, o processo de cultivo sinaliza para a concepção de que a formação dos indivíduos se dará pela singularidade, e nunca sob uma demanda

social. Sobre a questão aqui posta, Ansell Pearson é bastante enfático no que diz respeito ao favoritismo nietzschiano acerca da transformação pessoal sobre a institucional, pois nos escritos intermediários do autor há uma explícita predileção “por um tratamento individual e pelo cultivo de si ao invés de uma revolução política. Nietzsche escreve de forma explícita contra os impacientes doentes políticos e a favor de pequenas doses como forma de mudança.”² (2018, p. 54, tradução nossa). Essa, inclusive, é uma importante característica que assinala a diferença entre suas fases: a revolução que Pearson cita pode se enquadrar naquilo proposto durante a juventude de Nietzsche, pretendido por ele e Wagner. Era antes um projeto coletivo contra a decadente influência moderna, e resume-se depois a algo individualizado.

Desempenhando um papel central neste quadro, no que se refere a manifestar tais pequenas mudanças e ser o experimento de formação, a tipologia nietzschiana do período intermediário concebe o espírito livre enquanto tipo humano superior. A figura do espírito livre surge primeiro como uma invenção de Nietzsche em um momento de dificuldade e isolamento. Porém, se postula propriamente como o ideal de alguém que experimenta a vida enquanto um ser que se descobre inventando a si mesmo – de quem é capaz de aceitar o eterno devir da vida e distinguir-se do espírito cativo; não o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas (NIETZSCHE, 2016, p. 190). Ademais, os espíritos livres são seres que se diferem dos demais por manifestarem comportamento e posição totalmente adversos ao que se tem posto, e buscam a razão ao invés da fé e a moral.

Pearson irá esclarecer que o cultivo de si se estabelece como uma espécie de método dos espíritos livres, para que a transformação social aconteça a partir do indivíduo e não do coletivo/política:

[...] Nietzsche é levado a cultivar o ceticismo em relação à política em Aurora e defende, em vez disso, um programa de cultivo de si terapêutico. Ele favorece, por exemplo, o cultivo da “sabedoria pessoal” sobre quaisquer alianças que se possa ter com a política partidária. Além disso, como ele diz em um ponto do livro, precisamos ser honestos conosco e nos conhecer muito bem se quisermos praticar em relação aos outros “essa dissimulação filantrópica que chamamos de amor e bondade”. Nietzsche, em última análise, favorece um projeto de transformação social de mente livre, no qual pequenos grupos de espíritos livres praticarão vidas experimentais, se sacrificarão pela saúde superior das gerações futuras, se esforçarão para superar sua compaixão, e procurarão “fortalecer e elevar o sentimento geral

² “In his middle writings he displays a preference for individual therapy and self-cultivation over political revolution. Nietzsche explicitly writes against impatient political invalids and argues instead in favour of these small doses as a way of bringing about change (D 534)”.

de poder humano³ (NIETZSCHE, 2018, pp. 55-56, tradução nossa).

Diante disso, estabelecemos ambos os conceitos, espírito livre e cultivo de si, como a base para se estruturar um processo de educação que se condicione no ócio e na superação dos danos da época moderna.

No primeiro capítulo, discorreremos sobre como se constitui na produção teórica de Nietzsche a crítica à Modernidade, sobretudo no segundo período de seus escritos; inicialmente serão abordados elementos de sua vida pessoal, seu percurso inicial na filosofia, sua relação com Wagner e a influência de Schopenhauer. Também, porque a Modernidade influi diretamente na cultura, portanto na constituição social humana, será exposta a crítica de Nietzsche ao homem moderno – implicitamente, neste ponto, sua percepção acerca da indissociabilidade entre este homem e a atividade, durante o contexto moderno, de modo a possibilitar que discutamos o ócio e sua dimensão neste debate.

No segundo capítulo, o conceito de ócio será discriminado na obra de Nietzsche. O demérito do povo grego ao trabalho (tendo em vista que a Grécia era a referência cultural do autor) faz com que seja possível vislumbrarmos não apenas a relevância que o ócio carrega, mas também a historicidade deste conceito que até tempos modernos será tido como um pecado. A pergunta inicial, passível de ser respondida nesta parte, é: por que o trabalho era visto sob um estigma negativo, depreciativo, e passou a ser algo dignificante, enobrecedor? E, de modo dialético, como o ócio e a contemplação tornam-se sinônimos de preguiça, adquirem uma qualificação de inação ou não-fazer, se antes eram interpretados enquanto exercícios social e subjetivamente elevados de uma classe restrita? A partir de tal constatação, busca-se investigar inicialmente os elementos históricos e políticos que culminaram na sociedade moderna, no que diz respeito à questão de sua conceituação do ócio para, mais adiante, incorporá-lo ao problema da educação. Junto a isso, elementos secundários emergem e compõem a discussão: a pressa e a lentidão, por exemplo,

³ “[...] Nietzsche is led to cultivate scepticism about politics in Dawn and favours instead a programme of therapeutic self-cultivation. He favours, for example, the cultivation of ‘personal wisdom’ over any allegiances one might have to party politics (D 183). Moreover, as he says at one point in the book, we need to be honest with ourselves and know ourselves extremely well if we are to practice towards others ‘that philanthropic dissimulation that goes by the name of love and kindness’ (D 335). Nietzsche ultimately favours a project of free-minded social transformation in which small groups of free spirits will practice experimental lives, sacrifice themselves for the superior health of future generations, endeavour to get beyond their compassion, promote ‘universal interests’ and seek to ‘strengthen and elevate the general feeling of human power’ (D 146)”.

são fundamentais para que se compreenda e relacione a noção temporal nas culturas aqui estudadas; a preguiça enquanto pecado capital no cristianismo, e a replicação desta ideia durante a Modernidade, bem como as diferenciações que o próprio Nietzsche estabelece entre ela e o ócio, no sentido não apenas de definir os conceitos, mas de identificá-los nos povos de uma cultura inferior e outra superior; entre outros. Para tanto, faz-se necessário compreender a definição de cultura para Nietzsche, e a diferença que ele apresenta a respeito disso entre sua obra inicial e os escritos intermediários, além das características que a distinguem com valor.

Por fim, ainda nesta segunda parte, os elementos referidos há pouco, espírito livre e cultivo de si, serão melhor explorados. É elementar aqui compreender as tipologias nietzschianas para identificar não apenas os espíritos livres enquanto um tipo humano criado pelo autor, mas também sua origem e descendência de outros tipos (tal qual o do gênio). A figura dos espíritos livres demonstra-se central nesta dissertação: pelo aparecimento naquilo que delimitamos como referência teórica, isto é, os escritos intermediários (o livro HH que inaugura este período é onde foi primeiro referida); e porque irá atrelar-se diretamente à ideia nietzschiana de educação. Conseqüentemente, também o Cultivo de Si se configura como núcleo, enquanto caminho que se desenha para a concepção individual deste ser que resiste.

O último capítulo irá se deter na crítica nietzschiana à educação moderna, isto é, buscando identificar na educação deste período aspectos que podem ser justificados pela influência negativa que a mesma teria recebido da transformação social pela qual a sociedade como um todo passou ao longo da história. Ademais, destacará o papel que a ciência ocupa enquanto instrumento para tal, por conta de sua capacidade de superar a moral dos costumes, a religião e a metafísica presentes na cultura e propagadas pela educação moderna, bem como da ambigüidade que ela, a ciência, detém, posto que obtém diferentes e divergentes facetas em sua obra. Neste sentido, buscar-se-á conceder ao ócio, especificamente, uma função crítica capaz de torná-lo uma ferramenta tanto de superação às influências negativas mencionadas, quanto de afirmação da educação voltada para o humano, demasiado humano.

1 A CRÍTICA À MODERNIDADE

Em 1869, Friedrich Wilhelm Nietzsche tornou-se professor de filologia na Universidade da Basileia. Três anos depois, após dedicar-se ao estudo da cultura grega, em 1872, lança o seu primeiro livro: *O Nascimento da Tragédia*. A influência wagneriana contida em seus escritos, ao mesmo tempo que lhe causou dificuldades para publicar (HALÉVY, 1989, p. 92), foi decisiva para que o editor de Wagner aceitasse editá-lo (COLLI, MONTINARI, 1988, pp. 34-37).

Antes mesmo da publicação de NT, Nietzsche proferira palestras que já sinalizavam o tema discutido no livro. A visão dionisíaca do mundo (1870), por exemplo, abordava a relação entre o apolíneo e o dionisíaco, conceitos pelos quais sua fase jovem ficou mais conhecida. Sobre a recepção da obra, Nietzsche sofreu severas críticas de seus colegas, principalmente de Wilamowitz-Moellendorf, que contestou o seu valor científico e a competência do autor como filólogo. Segundo Janz (1984, p. 131-132), tal crítica chegou a alegar que a fama de Friedrich Wilhelm Ritschl (mestre filólogo) favoreceu a nomeação de Nietzsche como professor na Universidade de Basileia, e não propriamente suas habilidades filológicas. Em meio a este cenário, Ritschl nada afirmou publicamente a respeito da obra ou das polêmicas. Quem, por outro lado, a recebeu positivamente foram Wagner e seus entusiastas.

Não apenas a explícita influência wagneriana contida em NT, outros fatores registram características que marcam a fase inicial de Nietzsche enquanto filósofo. Além de suas interpretações da arte grega, de Homero às tragédias, o filósofo Arthur Schopenhauer torna-se um eixo central: Nietzsche elege a música de Wagner como o renascimento verdadeiro da expressão do espírito alemão, reverencia e adota as teorias e terminologias de Schopenhauer.

É importante ressaltar, também, o fato de que tanto a volta à Grécia não é uma característica individual de Nietzsche quanto a visão acerca dela não é universal entre os seus pares. Afirma José Weber (2003, p. 15) que “se a volta aos gregos é um procedimento comum a Nietzsche e aos literatos e estetas alemães do século XVIII e XIX, não é, porém, a mesma Grécia que ambos têm em mente”. Ademais, ainda que fosse uma referência coletiva, Nietzsche busca outro método para essa investigação: a arte. É igualmente de sua nova influência que essa mudança descende, pois “a filosofia de Schopenhauer permitiu a Nietzsche um aprofundamento na interpretação da cultura grega, sendo decisivo para a crítica da interpretação

tradicional” (WEBER, 2003, p. 20).

Tal influência marca suas reflexões posteriores a NT, mas as publicações que as apresentam são póstumas. Tanto *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* quanto *Sobre a Verdade e Mentiras em um Sentido Extra-Moral* foram escritos um ano após a publicação daquela obra, e dão continuidade aos temas tratados, embora o enfoque seja outro. O que mais importa, no entanto, é uma série de quatro artigos que criticam a Modernidade e fazem referências explícitas a Wagner e Schopenhauer, intitulada *Considerações Extemporâneas*. O terceiro artigo (*Schopenhauer como Educador*), mostra em que sentido o filósofo era para ele uma referência, principalmente no que diz respeito à sua irreverência em relação ao Estado, à academia e às instituições de ensino. Ademais, debruça-se sobre o tema da educação de forma mais extensa.

Neste capítulo discorreremos sobre os parâmetros que tornam possível a delimitação de sua fase intermediária, bem como os aspectos biográficos que influenciaram a mesma. De modo semelhante, apresentaremos brevemente as ideias filosóficas que Nietzsche produziu nesta época, especificamente aquelas que se referem à educação e ao ócio. Para compreender, mais tarde, porque a Modernidade influencia tanto as instituições de ensino e o sistema educacional como um todo, será apresentada a leitura do filósofo sobre este período e o resultado social visto a partir do humano inserido nesta sociedade.

1.1 O ROMPIMENTO COM SCHOPENHAUER E WAGNER

Dois fatores principais sinalizam o início de uma nova fase na obra de Nietzsche: o rompimento com Schopenhauer e Wagner, e o início de um estilo aforístico de escrita. Em relação ao primeiro, sabe-se que Schopenhauer, além da principal referência no que diz respeito às ideias filosóficas, inspirava-lhe quanto a maneira em que vivia: “é por isso que vou lembrar hoje o nome do único professor, o único mestre de quem eu posso me orgulhar, Arthur Schopenhauer, para só me lembrar de outros mais tarde” (NIETZSCHE, 2003, p. 142). Também existe nessa relação algum prelúdio do que pode ser descrito como sua ideia de educação, seja inicialmente num período em que o via como um ideal de educador, seja no seu rompimento com este ideal. A respeito de sua concepção acerca do mestre e da escola, esses serão temas tratados no último capítulo. Contudo, as razões que

levaram Nietzsche a admirar e depois romper com a figura de Schopenhauer denotam várias questões fundamentais que perpassam a sua filosofia.

Nietzsche deixou-se impressionar pela pintura da vida humana tal como foi apresentada por Schopenhauer, essa sombria pintura que encarna um sério olhar sobre a vida, a visão dum homem que vê o universo como o fenômeno de uma vontade cega, sem um fim, sem um sentido definido – um cenário mutável em que impera a esterilidade, o desânimo, o sofrimento, a morte inevitável, e onde a felicidade não é senão negativa e a beatitude um sonho (COPLESTON, 1979, p. 204).

Antes, o modo como Schopenhauer encarava a vida aproximava-se do ideal nietzschiano de educador, principalmente no que tange a pessoa que o filósofo fora. Neste sentido, as concepções sobre a metafísica (elemento que irá distinguir ambas as filosofias) não são relevantes por hora. A partir de HH, Nietzsche revela como a ética de Schopenhauer, por ter como base a metafísica, e esta aproximar-se dos ideais cristãos, se revela uma concepção igualmente moderna:

Schopenhauer nega a vida e exalta o ascetismo, a saber, a negação do corpo como meio para se alcançar a ascensão, a felicidade. [...] Além de defender a necessidade da negação da vontade como medida para conter o sofrimento entre os homens, o filósofo também atribui a noção de culpa àqueles que afirmam o seu querer (GÓES, 2017, p. 14).

Sobre o rompimento com Wagner, por outro lado, muito se especula. Pode-se valer puramente de seus escritos publicados, e considerar que se trata de uma discordância ideológica, de uma divergência que naturalmente surgiu em relação às suas crenças, mas também considerar aquilo que Nietzsche cita em suas correspondências ou que configura em aspectos biográficos. Para Iracema Maria Silva, ambas as vertentes são relevantes para a compreensão e utilizados por ela para fundamentar os motivos que levaram Nietzsche a se emancipar:

O rompimento com Wagner [...] sob vários aspectos, é um rompimento de Nietzsche consigo mesmo, uma assepsia, a conquista de novas perspectivas. Ao romper com Wagner e Schopenhauer, Nietzsche rompe com a visão metafísica da arte e da vida. Rompe com a estética do sublime e passará a entender a arte sob um ponto de vista exclusivamente sensível, sob ponto de vista da beleza. A estética que surgirá a partir disso será entendida por ele como fisiológica. A partir do rompimento com Wagner, a orientação do pensamento de Nietzsche muda. A noção de Dioniso será reinterpretada e toda a filosofia da arte, fundamentada antes na metafísica, passa a ser revista (SILVA, 2003, p. 178).

Concretamente, a autora cita um caso bastante conhecido: o evento de Bayreuth. Situada entre Munique e Berlim, Bayreuth é uma cidade alemã escolhida por Wagner para sediar a casa de ópera que ele construiria. Seu objetivo era a realização da obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*), seu ideal estético que realizaria o sumo das artes presentes no teatro arcaico grego. Ou seja, a visão compartilhada entre Nietzsche e o compositor, inspirada pela filosofia de Schopenhauer, compreendia um problema na produção artística e cultural daquele período. Tal problema descenderia sobretudo, segundo eles, de uma influência moderna. Isso, em última instância, unirá ambos em torno de um projeto que não apenas investiga e entende a deficiência da arte contemporânea a eles, mas que fomentará uma nova produção cultural antagônica a ela.

Descrevendo o teatro de sua época, Nietzsche expressa que

movido por uma [...] brutal avidez por ganhos monetários de parte dos empresários, o vazio e a ausência de pensamento de uma sociedade que só pensava no povo quando este lhe é útil ou perigoso e frequenta teatros e concertos sem jamais lembrar de suas obrigações – esse conjunto forma o abafado e ruinoso de nossos meios artísticos: mas quando se está acostumado, como estão nossos eruditos, então se considera tal atmosfera indispensável à saúde e se sente mal estar quando, por alguma circunstância, é necessário se afastar durante um tempo (NIETZSCHE, 2009, p. 62).

Em sua 4ª *Consideração Extemporânea*, intitulada *Wagner em Bayreuth*, Nietzsche tece elogios e se refere a Wagner com declarada esperança de salvar a Alemanha de uma decadência cultural. Contra aqueles a quem chama “filisteus da cultura”, que serão abordados mais adiante, Nietzsche acreditava que a arte não deveria servir de instrumento para entreter a burguesia, ou mesmo distinguir as classes, mas atuar como norte da cultura alemã. Da mesma forma que a tragédia grega sintetizava a totalidade de sua sociedade, a ópera de Wagner poderia ter a mesma função. Nietzsche acreditava no projeto wagneriano de restaurar a cultura, e o enxergava como alguém que desafiou as tradições sociais e musicais da ópera, pois “para que um acontecimento tenha grandeza, é preciso reunir duas condições: que a grandeza inspire os que o realizam e os que o vivenciam” (NIETZSCHE, 2009, p. 37).

A partir de sua próxima publicação, o rompimento se fará aparente e as críticas a Wagner e ao projeto que eles tinham serão sucessivas. Nietzsche declara: “os começos deste livro [*Humano, demasiado humano*] situam-se nas semanas do primeiro festival de Bayreuth; uma profunda estranheza em relação a

tudo o que me cercava é um de seus pressupostos” (2020, p. 12).

Segundo Iracema Maria Silva (2003, p. 178), Nietzsche se decepcionou pessoalmente com o evento de Bayreuth, e isso teria evidenciado para ele ainda mais incisivamente o espírito da Modernidade. Isto é, toda a promessa de transformação cultural e salvação da Alemanha fora corrompida por seu herói, que estava sendo aclamado e idolatrado. Depois do primeiro festival, “Nietzsche conclui que a causa wagneriana está perdida. O êxito do wagnerianismo teria sufocado e colocado a perder as intenções mais originais do compositor” (SILVA, 2003, p. 178). Mesmo com a aderência da população ao projeto de Wagner, a partir do momento que esse projeto, contrário às expectativas filosóficas e, sobretudo, políticas, se torna não um símbolo revolucionário, mas uma insígnia de uma sociedade deturpada, Nietzsche rompe e faz oposição.

Para mensurar tamanha esperança que ele depositava neste projeto, lê-se em seus escritos:

Bayreuth significa para nós a manhã de consagração do dia da batalha. Não se poderia fazer pior injustiça do que supor que, para nós, trata-se unicamente da arte: como se a arte fosse um remédio ou narcótico, graças ao qual fosse possível se desfazer de todas as outras misérias. Vemos na imagem da obra de arte trágica de Bayreuth justamente a luta dos indivíduos contra tudo o que se apresenta como uma necessidade aparentemente inexorável: contra o poder, a lei, a tradição, a convenção e toda ordem estabelecida das coisas (NIETZSCHE, 2009, p. 65).

É perceptível, pela própria forma de se referir a Bayreuth, na primeira pessoa do plural, o quanto esse projeto representava também seus ideais individuais. Pode-se supor a dimensão de sua decepção por não se sentir mais representado. Diante daquilo que deveria atingir um público de artistas, pessoas insatisfeitas com a Modernidade e dispostos à renovação cultural da Alemanha, “Nietzsche encontrou em Bayreuth um público de filisteus, jornalistas, políticos, uma verdadeira plebe culta sem nobreza e sem valor, mediocrementemente assentada sobre o status quo da Modernidade” (SILVA, 2003, p. 178).

Especificamente, sobre a influência que a Modernidade exerceu sobre o projeto de Bayreuth,

Nietzsche entendeu que Wagner não foi capaz de resistir aos vícios e tentações da Modernidade, não foi capaz de manter sua independência e, mais que isso, não teria sido capaz de vencer o pessimismo, o niilismo, a decadência dos tempos modernos. O que antes parecia ter sido um indício

de cura, de regeneração, de recuperação da liberdade e da inocência, apresentou-se como o sintoma mais definitivo de fracasso, da perda e da ruína (SILVA, 2003, p. 182).

Em relação a Schopenhauer, a ruptura não foi muito diferente. Afirma Iracema Maria Silva (2003, p. 287) que a presença de Wagner nas publicações de Nietzsche seria muito restrita se não fosse a filosofia de Schopenhauer, “tanto é que o rompimento de Nietzsche com Schopenhauer é simultâneo ao rompimento com Wagner, e o combate a Wagner será, a partir de então, estreitamente vinculado à crítica da metafísica”. A partir do momento em que o projeto de Bayreuth revela-se como uma expressão de ideias tipicamente modernas, tem-se o entendimento de que a recusa a Wagner é para Nietzsche, sobretudo, a recusa à Modernidade, a rejeição de tais ideias. Somente neste sentido, entender o que culminou na separação entre Nietzsche e o compositor alemão é indispensável no que diz respeito a compreender seu antagonismo mais explícito durante a segunda fase de sua atividade filosófica: a Modernidade.

Veremos a seguir a crítica que o filósofo estabelece em relação a isso, bem como sua análise das características do humano neste contexto, para que no próximo capítulo seja possível uma maior compreensão do que ele define como ócio, conceito que responde ao período moderno.

1.2 A MODERNIDADE EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

O Renascimento foi o primeiro movimento da Modernidade. Isto é, a Idade Média, representada pelo pensamento teocêntrico, pela negação científica e a autoridade cristã, é substituída justamente pela racionalidade da era moderna. O próprio nome deste movimento, entretanto, remete a uma repetição, ao renascer, ou seja, nascer de novo, tornando a Modernidade uma coisa não propriamente moderna. Há, portanto, a prova de uma sociedade para ser resgatada de um passado remoto. O que está por trás deste pensamento? A ideia de que a racionalidade é inerente ao humano; objetivamente, de que existe uma verdade e que ela está para ser descoberta pelo humano.

O homem é, mais uma vez, a medida de todas as coisas, o centro das representações. Não somente em Protágoras agora, mas no Homem Vitruviano também. Os valores da Antiguidade Clássica grega, de quem o Renascimento se diz

herdeiro, incluem sua relevância científica, filosófica e artística. Em HH, Nietzsche comenta este evento histórico num aforismo intitulado Renascimento e Reforma:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que até hoje não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna. Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios. Contrastando com ele se acha a Reforma alemã, como um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado. Levaram os homens a recuar, com sua energia e obstinação de nórdicos, e com a violência de um estado de sítio forçaram a Contra-Reforma, isto é, um cristianismo católico defensivo, e, assim como retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre [...] (NIETZSCHE, 2020, pp. 151-152).

É bastante explícita a opinião do filósofo a respeito dos movimentos citados, sobretudo no que concerne a reconhecer as benesses do Renascimento e a nocividade que a Reforma Protestante trouxe consigo diante daquilo que ele reconhece como valor. Além disso, Nietzsche reflete o papel que a Alemanha desempenhou nesta história, algo que nos remete ao primeiro período de sua produção filosófica, onde a noção acerca de uma decadência cultural já existia. Apesar de o mesmo discernimento ter permanecido em HH, o entendimento sobre como transformar este problema mudou. Ademais, percebe-se novas facetas que mais adiante serão melhor abordadas, como o entusiasmo pelo saber científico. Quando o filósofo estabelece a impossibilidade da junção entre o espírito antigo com o moderno, é possível identificar uma disruptiva mudança daquilo que seria um curso natural dos acontecimentos, isto é, as vantagens que o Renascimento trouxe não puderam ser afloradas diante dos acontecimentos que sucederam este movimento. Sobretudo, Nietzsche em grande parte está se referindo ao racionalismo e à ciência como um todo.

Ele conclui:

A grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão que então havia ficado para trás (e que na Idade Média tivera sensatez bastante para renovadamente atravessar os

Alpes para a sua salvação). Foi o acaso de uma constelação política excepcional que preservou Lutero e fez o protesto ganhar força: o imperador o protegeu, a fim de usar sua inovação como instrumento de pressão sobre o papa, e do mesmo modo o papa o favoreceu em sigilo, para usar os príncipes protestantes como contrapeso ao imperador. Sem esse estranho concerto de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus — e a aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar (NIETZSCHE, 2020, pp. 151-152).

Nietzsche encerra este aforismo alegando que o Iluminismo poderia ter sido ainda mais efetivo no cumprimento de sua tarefa, o que dá a entender que a expectativa do filósofo sobre a ciência é maior do que aquela cultivada na juventude, ainda que não totalmente e sem ressalvas. Afinal, reconhece as manchas e principalmente os vícios advindos da Renascença.

A promessa do retorno a uma sociedade tão próspera gerou, em grande parte da população, um sentimento genuíno de esperança: é essa esperança do resgate, do retorno, que rege a Modernidade. A transição de uma época para a outra não fez Nietzsche, entretanto, mais esperançoso. Para ele, a esperança de que a sociedade fosse regida pela razão em detrimento da fé, deu à racionalidade um papel muito semelhante ao religioso, e portanto não fez a sociedade necessariamente mais forte.

Mesmo antes de HH, ainda em sua fase juvenil, Nietzsche já abordava a questão da Modernidade com relevante consideração. Sobretudo, ele compreende que à era moderna está acoplada a concepção de uma racionalidade filosófica, pois é ela quem a reproduz. Em NT, por exemplo, Nietzsche denuncia a tendência dessa racionalidade de interpretar e apreender o mundo através de conceitos, isto é, de um pensamento lógico, e atribui a responsabilidade disso a Sócrates. Decorre, pois, que a tragédia, por não ser uma interpretação conceitual e lógica do mundo, perde sua legitimidade, e a arte (enquanto expressão subjetiva, poética) é substituída por uma metafísica racional que supõe verdade e essência em tudo. Por isso, ao analisar a produção de Nietzsche desta época, especialmente em NT, Roberto Machado conclui que o filósofo, depois de oferecer a arte trágica como alternativa à racionalidade, presta uma “denúncia do mundo moderno como uma civilização socrática e a tentativa de descortinar o renascimento da tragédia ou da visão trágica do mundo em algumas manifestações culturais da Modernidade” (2001, p. 13). Ou seja, a primeira concepção acerca da Modernidade, apresentada já na juventude de Nietzsche, ao mesmo tempo, identifica características da racionalidade socrática, e enxerga possibilidades de

subsistência para uma visão trágica.

A Modernidade configura-se, portanto, como a consumação da racionalidade sobre a arte trágica, e se desenvolve sob o estigma de que a verdade pode ser alcançada pela ciência e não pela arte. A partir disso, a ordem estética é bastante discutida pelo autor durante suas primeiras obras, e os conceitos que se formulam deste problema são explorados de forma a também projetar uma renovação cultural e educacional na Alemanha, a fim de mudar os rumos da época. Entretanto, conforme exposto, a separação com Wagner e Schopenhauer também propiciou divórcios no que se refere às interpretações e bases.

É pertinente retomar, também, dois elementos essenciais para que se compreenda a Modernidade, fulcrais a partir de HH: o cristianismo e a metafísica. Se ao valorizar o racionalismo e desprezar a arte trágica inibimos a importância do corpo em detrimento da inteligibilidade, a sociedade respondeu a um novo tipo de organização, e que, segundo Nietzsche, configurou-se sob a tentativa de regulamentar a vida coletiva. A base que sustenta essa convivência é a verdade compartilhada pela comunidade, ou seja, uma moral que atende à coletividade e não fundamentada em intuições pessoais: “Nossos deveres – são os direitos de outros sobre nós. De que modo eles os adquiriram? Considerando-nos capazes de fazer contrato e dar retribuição, tomando-nos por iguais e similares a eles” (NIETZSCHE, 2016, p. 76), o que resulta em uma espécie de educação, de repreensão e apoio. Essa moral, constituída de valores, assemelha-se à racionalidade socrática não porque também utiliza-se de métodos científicos, mas porque dá vazão a uma ideia de verdade – isto é, Sócrates concebe a verdade enquanto o cristianismo concebe Deus. Nietzsche identifica a metafísica presente tanto na verdade racional quanto na religiosa, e ambas sustentam a Modernidade através de valores, fazendo com que o saber científico se submeta à moralidade e ao cristianismo. Contudo, conforme expressa em *Aurora*, “não nos tornamos morais por ser morais” (2016, p. 74), e “o bem e o mal se medem conforme a nossa medida” (2016, p. 75).

Por que, então, considera-se que o cristianismo tenha “vencido” a filosofia grega, posto que é a religião dominante até os dias atuais? Nietzsche responde tal indagação explicando que o êxito não pode ser medido pela permanência, isto é, ainda que seja “[...] frequente o sucesso dar a um ato o brilho honesto da boa consciência, e o fracasso lançar a sombra do remorso sobre uma ação digna de respeito” (2020, p. 59), há que se atentar a outros aspectos:

[...] o sucesso pode tomar o lugar do melhor argumento. Muitos homens cultos acham, ainda hoje, que a vitória do cristianismo sobre a filosofia grega seria uma prova da maior verdade do primeiro — embora nesse caso o mais grosseiro e violento tenha triunfado sobre o mais espiritual e delicado. Para ver onde se acha a verdade maior, basta notar que as ciências que nasceram retomaram ponto a ponto a filosofia de Epicuro, mas rejeitaram ponto a ponto o cristianismo (NIETZSCHE, 2020, p. 59).

Já oposto à metafísica e ao cristianismo, Nietzsche reafirma suas críticas à ciência moderna e à história (que atuava neste contexto igualmente como uma ciência). Percebe-se, como ponto em comum entre essas esferas, a crença em uma verdade universal e absoluta. A consciência histórica representa para Hans-Georg Gadamer a maior revolução que o humano passou desde o início da época moderna. É justamente essa consciência, segundo ele, que sinaliza um novo tempo: a Modernidade. Olhar para trás, a partir desta revolução, torna-se muito diferente, pois ter a moderna consciência histórica significa “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião” (GADAMER, 2003, p. 17). Essencialmente, na Modernidade o humano não mais aceita uma tradição, valores e verdades, de modo inquestionável. Segundo Gadamer, este humano, ao refletir sobre tais questões, torna-se capaz de idealizar um futuro. Neste sentido, diz José Carlos Reis que “o conceito de Modernidade, com o qual se procura definir esse novo corte na identidade ocidental, revela a nova representação da temporalidade histórica, elaborada por esse novo sujeito histórico” (2006, p. 22). Em Nietzsche, é o racionalismo da ciência que dá vazão à especialização do conhecimento. A ciência e a história, que visavam formar um modelo universal de humano, passam no século XIX a se tornar um saber erudito, especializado, preocupado em revelar a verdade, o fato objetivo, e não em explicar as questões cotidianas. Mais do que isso, na Modernidade a ciência histórica está colocada como método: “o que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência” (NIETZSCHE, 2008, p. 255).

Para o filósofo, a ciência moderna separa a vida e o conhecimento e nega a subjetividade. A Modernidade deu origem a um conhecimento histórico maléfico à cultura, “através da ciência, pela vontade de fazer da história uma ciência” (NIETZSCHE, 2005, p. 99). A vida, portanto, está divorciada da história; a criação de uma cultura autêntica não se apresenta como possibilidade tendo em vista o papel que o conhecimento histórico passa a exercer na Modernidade, isto é, o conhecimento histórico assim como a científico “não age mais como uma força transformadora

orientada para fora, fica dissimulado numa certa interioridade caótica, que o homem moderno designa como sendo a sua 'interioridade' específica" (NIETZSCHE, 2005, p. 100).

O papel que a ciência exerce na obra de Nietzsche é complexo. Se durante a primeira fase de seus escritos, a arte e mais especificamente a tragédia têm uma relevância no que se refere ao alcance de seu objetivo de fortalecer e recuperar a cultura alemã, tornando-a forte o bastante para produzir e reproduzir valores que estavam latentes e extintos, na Modernidade a ciência toma posição de igual importância mediante a sua capacidade de combater outras características nocivas à cultura (tais quais os valores morais, religiosos e a metafísica).

O jovem Nietzsche via na arte trágica a condição de conceder o que faltava à ciência, isto é, os limites do pensamento científico rigoroso poderiam ser ultrapassados pela arte: somadas, e apesar de opostas, ambas converteriam-se em forças potentes no que concerne à criação. Ou seja, o valor estético adquire o caráter de tornar o rigor científico maleável, para fazer o espírito criativo humano e seus impulsos de vida ainda maiores. Em última instância, a verdade alcançada pela racionalidade seria tida como secundária aos impulsos vitais que podem ser conciliadores entre o humano e a vida. No entanto, a partir de HH, Nietzsche assume os problemas da metafísica de Schopenhauer e da metafísica de artista vinculado a Wagner, e outros elementos aparecem como problemas filosóficos em sua obra, como o da moral. A ciência, neste contexto específico, cumprirá sua função de combater tais características modernas, para que a cultura seja salva de sua nocividade e projete-se com mais autenticidade e vigor. Essa racionalidade tornará a Modernidade um período ambíguo, que ao mesmo tempo é decadente, posto que possui um excessivo caráter científico, mas capaz de possibilitar a superação de si mesmo através daquilo que dispõe. Conclui-se, portanto, que para atravessar o resquício de religiosidade/metafísica no pensamento, a ciência teria um papel decisivo:

A ciência exercita a capacidade, não o saber. — O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma ciência rigorosa não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a alcançar um fim de modo pertinente. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência (NIETZSCHE, 2020, p. 161).

Deste modo, Nietzsche passa a enxergar a ciência enquanto

benéfica, sobretudo para uma superação da metafísica, mas mantém suas condenações quanto aos problemas e limitações que ela traz consigo, referidos há pouco.

A dicotomia entre o que pode ou não ser benigno à cultura no que diz respeito ao conhecimento científico também é vista com relação à filosofia: em um aforismo intitulado *O desmancha-prazeres da ciência*, Nietzsche expressa que

a filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da felicidade, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica — o que se faz até hoje (NIETZSCHE, 2020, p. 19).

É possível percebermos, já neste aforismo, alguma ligação estabelecida pelo filósofo entre o que era ensinado em uma escola socrática (e a educação, como um todo), e questões cotidianas, práticas, como a felicidade.

Como, neste sentido, o novo modelo de consciência histórica pode afetar a cultura? Nietzsche escreve:

A supersaturação de uma época pela história parece ser nociva e perigosa à vida em cinco aspectos: por meio deste excesso é gerado aquele contraste até aqui discutido entre interior e exterior, e, com isto, a personalidade é enfraquecida; por meio deste excesso uma época acaba por arrogar-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outro tempo; por meio deste excesso perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos, assim como se impede o amadurecimento do todo; por meio deste excesso é semeada, a todo momento, a crença perniciosa na velhice da humanidade, a crença de se ser tardio e epígono, e por meio deste excesso uma época recai na perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e, a partir dela, na disposição ainda mais perigosa do cinismo: nesta, porém, desenvolve-se cada vez mais uma práxis astuta e egoísta, através da qual as forças vitais são inibidas e, por fim, destruídas (NIETZSCHE, 2003, p. 41).

Unidade de estilo artístico de um povo – assim define a cultura o jovem Nietzsche (2003, p. 102). Ademais, tendo em vista que, além do enfraquecimento da personalidade, as chamadas “forças vitais” também sofrem consequências devido a saturação da história, pode-se afirmar que vida e cultura são aspectos indissociáveis de um mesmo todo. Portanto a Modernidade, cuja falta de estilo faz com que os humanos “se impregnem de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimento estranhos” (NIETZSCHE, 2005, pp. 101-102), não é uma cultura autêntica, e “apenas um saber superficial sobre si mesma” (SOUSA, 2015, p. 386).

Assim como Nietzsche vê na ciência um papel necessário para a superação de determinadas coisas, como explicado anteriormente, também não desvaloriza totalmente os estudos históricos, isto porque sua crítica reside mais especificamente no “método científico” utilizado pelos modernos, que reduzem os fatos a uma definição dissociável, entre conteúdo e forma, entre interior e exterior, e não valoriza uma unidade viva.

A relação que o povo grego estabeleceu com a ciência e a história, tendo em vista a referência cultural mantida por Nietzsche, muito importava. Ambas serviam à vida, e não o oposto. Por causa do conhecimento adquirido de modo desordenado, que não serve à vida prática, o homem moderno é prejudicado, e a cultura se enfraquece. Noeli Sobrinho (2005, p. 17) escreve que Nietzsche toma como referência a cultura grega “não porque ele acredita que ela possa ser repetida, mas porque é possível resgatar o que ela tem de exemplar e superior para os modernos”. O próprio autor, em HH II, esclarece a funcionalidade que atribui à história grega em sua filosofia num aforismo intitulado *Os gregos como intérpretes*:

Ao falarmos dos gregos, involuntariamente falamos de hoje e de ontem ao mesmo tempo: sua história, por todos conhecida, é um reluzente espelho, que sempre reflete o que não se acha nele próprio. Usamos a liberdade de falar deles para poder silenciar a respeito de outros — a fim de que eles mesmos falem algo no ouvido do leitor meditativo. Assim os gregos facilitam ao homem moderno a comunicação de várias coisas dificilmente comunicáveis e que fazem refletir (NIETZSCHE, 2020, p. 80).

Assim, no que se refere ao entendimento do filósofo sobre uma cultura superior, a Modernidade posta-se como antagônica; e ainda que faça da ciência uma nova possibilidade, essa não se mostra capaz de sozinha (por si só) inaugurar uma nova época, de superar os males que a sustentam. A moral cristã, por exemplo, é um meio que fundamenta o espírito moderno apesar da racionalidade (Wagner, conforme exposto, torna-se a expressão da Modernidade: “Bayreuth foi o maior triunfo que um artista jamais alcançou, uma obra que tem a mais forte aparência de ‘atualidade’” [NIETZSCHE, 2020, p.8]). Conclui Araldi que “o moderno é a ‘autocontradição fisiológica’, é doentio, pela contaminação dos valores da moral do rebanho, especialmente pela paixão” (2012, s/p). A Modernidade é, portanto, a época em que diversas áreas apresentam uma interpretação moral niilista, seja na política, no trabalho, na economia, e, como veremos, na educação.

A época doentia da Modernidade, caracterizada pelo ideal

progressista, pela moral cristã e pela ciência histórica, geram para Nietzsche a decadência fisiológica. A pressa e a inquietação, oriundas das transformações modernas, não substituíram os valores morais que fundamentam a Modernidade, e portanto coabitam de forma caótica e ambígua. Conforme Araldi escreve,

A “inquietação moderna” expressa-se no excesso de energia despendido no trabalho e na práxis científica. Essa expressão difusa e volátil da mobilidade, na experiência radical de aceleração do acontecer externo e interno é ambígua. A Modernidade é, por um lado, a época de declínio do poder e da disciplina do espírito. O homem moderno é marcado por uma “irritabilidade doentia”, por um caos de instintos e paixões que não estão mais ordenados hierarquicamente. As tendências de desagregação se instalam nas formações de poder modernas, de modo a enfraquecer os homens, que se debatem entre estimativas de valor opostas (NIETZSCHE, 2012, s/p).

Isto é, a desordenação de seus instintos [homem moderno] sem que haja uma hierarquia, não apenas promove o declínio do “poder espiritual”, como o enfraquece nas relações mútuas, na constituição de uma cultura superior. Para explicar este processo sob a ótica da fisiologia, Nietzsche utiliza a alegoria da digestão: o homem moderno se vê incapaz de “digerir” tantos estímulos externos, e se cansa. Tal cansaço advém do “enfraquecimento da força da digestão”, e instaura o niilismo. Os problemas desta cultura degenerativa atravessam, indiscutivelmente, a relação do homem com o tempo – mais especificamente com a pressa.

Neste sentido, de forma mais concisa, o que a Modernidade representa efetivamente para a cultura, no sentido de favorecer ou desfavorecer sua classificação enquanto superior? Para responder tal pergunta, faz-se necessário introduzir em quais aspectos Nietzsche julgava uma cultura. Como dito anteriormente, a perpetuação de valores antigos concomitante ao advento de novas práxis modernas torna a Modernidade e, portanto, a cultura de sua época, um assunto complexo. Em um aforismo de HH, denominado *Consolo de um progresso desesperado*, ele afirma:

Nosso tempo dá a impressão de um estado interino; as antigas concepções do mundo, as antigas culturas ainda existem parcialmente, as novas não são ainda seguras e habituais, e portanto não possuem coesão e coerência. É como se tudo se tornasse caótico, o antigo se perdesse, o novo nada valesse e ficasse cada vez mais frágil. Mas assim ocorre com o soldado que aprende a marchar: por algum tempo ele é mais inseguro e mais desajeitado do que antes, porque seus músculos são movidos ora pelo velho sistema ora pelo novo, e nenhum deles pode declarar vitória. Nós vacilamos, mas é preciso não se inquietar por causa disso, e não abandonar as novas aquisições. Além disso não podemos mais voltar ao antigo, já queimamos o barco; só nos resta ser corajosos, aconteça o que acontecer. — Apenas andemos, apenas saíamos do lugar! Talvez nossos gestos apareçam um dia como progresso

(NIETZSCHE, 2020, pp. 156-157).

Aqui, identifica-se uma espécie de visão de quem está no meio entre duas concepções de cultura, uma antiga e outra moderna. A impressão de que, durante a Modernidade, os valores antigos confundem-se e coabitam com os novos, tanto porque a história permite o acesso ao passado, torna ambos intragáveis. Nietzsche reafirma a posição de que retomar os valores antigos no contexto atual é impossível, e orienta que a melhor direção para quem vive em meio a este caos que se impõe, e que promove uma inação porque não aponta um caminho para fora de si mesmo, é avançar.

A ciência é, ao mesmo tempo, a força capaz de dar progresso ao homem e à cultura, e a limitação deste homem, por não dar prazer a ele (no sentido de torná-lo vigoroso). Para solucionar essa questão, Nietzsche propõe em HH que se pense com um cérebro duplo, a fim de utilizar a cientificidade e a historicidade (que, lembremo-nos, são componentes modernos), mas sem limitar-se totalmente a elas:

Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento. — Se esta exigência de uma cultura superior não for atendida, o curso posterior do desenvolvimento humano pode ser previsto quase com certeza: o interesse pela verdade vai acabar, à medida que garanta menos prazer; a ilusão, o erro, a fantasia conquistarão passo a passo, estando associados ao prazer, o território que antes ocupavam: a ruína das ciências, a recaída na barbárie, é a consequência seguinte; novamente a humanidade voltará a tecer sua tela, após havê-la desfeito durante a noite, como Penélope. Mas quem garante que ela sempre terá forças para isso? (NIETZSCHE, 2020, pp. 158-159).

Como aqui se esclarece, a Modernidade por si apenas não aponta um caminho para a cultura superior que Nietzsche vislumbra, todavia os elementos que a caracterizam podem servir para que se crie suas condições. Sem a ciência, por exemplo, tampouco a superação da metafísica e da moralidade será alcançada, mas a partir dela (e não exclusivamente dela) é possível fazer com que a Modernidade marche lentamente para o horizonte de uma cultura superior. Destarte, é válido lembrar, para o filósofo “a cultura não pode absolutamente dispensar as paixões, os

vícios e as maldades” (NIETZSCHE, 2020, p. 235).

Ainda no sentido de fazer as contradições conviverem, aspecto fundamental da Modernidade, Nietzsche afirma:

As melhores descobertas acerca da cultura o homem faz em si mesmo, ao encontrar em si dois poderes heterogêneos que governam. Supondo que alguém viva no amor das artes plásticas ou da música e também seja tomado pelo espírito da ciência, e que considere impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e a total liberação do outro poder: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que em extremos opostos, possam nele habitar, enquanto entre eles se abrigam poderes intermediários conciliadores com força bastante para, se necessário, aplinar um conflito que surja. Mas esse edifício da cultura num indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura em épocas inteiras e, por analogia, instruirá continuamente a respeito dela. Pois em toda parte onde se desenvolveu a arquitetura da cultura, foi sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes, através da possante união dos outros poderes menos incompatíveis, sem no entanto oprimi-los ou acorrentá-los (NIETZSCHE, 2020, p. 276).

De tal forma, os poderes conflitantes exigem uma harmonia que não os oprima, e para tal faz-se necessário “possuir força e flexibilidade, tanto para ser puro e rigoroso no conhecer como para, em outros momentos, deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão cem passos à sua frente” (NIETZSCHE, 2020, p. 278), sendo a manutenção de tais qualidades um sinal decisivo de grande cultura. A dificuldade, porém, é que a ciência enquanto componente da Modernidade exige o domínio de seus métodos.

Nietzsche afirma que, essencialmente, as pessoas da época moderna ainda são as mesmas da Reforma Protestante (2020, p. 268), porém admite que são superiores em alguns aspectos. A expropriação da Igreja enquanto exclusiva detentora da verdade, por exemplo, é dada pelo filósofo enquanto um avanço da Modernidade sobre a outra época. Quando expressa que “hoje em dia [...] já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautela bastantes” (2020, p. 268), Nietzsche está, também, reconhecendo os benefícios que a Modernidade, apesar de tudo, ofereceu para que o desígnio de uma cultura superior ficasse, mesmo que infimamente, mais próximo. Ademais, ao escrever que “o pathos de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade” (2020, p. 268), atesta que a racionalidade socrática, de fazer da verdade um produto lógico, conforme estabelece em NT, e que marca a Modernidade,

perde espaço pela ciência que a própria Modernidade tornou possível: não tanto pela conclusão ou resultado, mas pelo método científico. Neste sentido, “a ciência dá muita satisfação a quem nela trabalha e pesquisa, e muito pouca a quem aprende seus resultados” (NIETZSCHE, 2020, p. 158).

Essa contradição não apenas caracteriza a época moderna, mas também propicia as condições de superá-la. Isto é, abordar a complexa visão nietzschiana do período intermediário sobre a época moderna pode gerar conclusões aparentemente dúbias, no sentido de fazer dela, ao mesmo tempo, um mal a ser combatido e uma terra fértil para sua própria superação. Isso, porém, deve apenas frisar sua complexidade. Como a dissertação que aqui se desenvolve pretende analisar sua relação com a educação e, identificar nela, aspectos possíveis de se atestar o papel do ócio, adicionaremos especificamente essa noção e sua paralelidade com o conceito de atividade. Ademais, as implicações dessa ambiguidade sobre o ócio e a educação serão discutidas durante o texto, e mais detalhadamente no terceiro capítulo.

1.2.1 A crítica ao Homem Moderno: Atividade e Ócio

Conforme exposto anteriormente, a predominância de uma cultura “enfraquecida” não apenas alterou a maneira como este humano pensa ou interpreta as transformações da sociedade, mas também propiciou um novo modo de vida. Embora explicaremos mais à frente a relação disso com um conceito que se cria a partir desse problema, o Cultivo de Si, é fundamental assinalarmos sua indiscutível relação com o tempo. A Modernidade, representada pela rapidez, inovação tecnológica de modo geral, é contraposta por Nietzsche, que advogará a favor da tranquilidade, da contemplação, questionará o papel dessas tecnologias e dos eruditos que predominam neste contexto. Além disso, o estigma dos europeus como representantes de tal calma e avessos às transformações modernistas que os Estados Unidos retratavam tão fortemente (que perdura até os dias atuais), é explicitamente refutado pelo filósofo alemão.

A intranquilidade moderna. — À medida que andamos para o Ocidente se torna cada vez maior a agitação moderna, de modo que no conjunto os habitantes da Europa se apresentam aos americanos como amantes da tranquilidade e do prazer, embora se movimentem como abelhas ou vespas em vôo. Essa agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode

amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez. Por falta de tranquilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranquilos, valeram tanto. Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo. Mas desde já o indivíduo que é tranquilo e constante de cabeça e de coração tem o direito de acreditar que possui não apenas um bom temperamento, mas uma virtude de utilidade geral, e que, ao preservar essa virtude, está mesmo realizando uma tarefa superior (NIETZSCHE, 2020, pp. 176-177).

Neste aforismo, quando refere-se a impossibilidade da cultura superior amadurecer seus frutos, e justifica isso a partir da “agitação”, ou seja, da intranquilidade moderna, Nietzsche determina que os valores oriundos desta nova época estão enfraquecendo a cultura. Por isso a transvaloração dos valores, outro conceito do autor, se fará presente. A “nova barbárie”, que valoriza os intranquilos como nunca, transforma o homem moderno num ser que retroalimenta esse sistema, porque propaga valores que o edificam. Não apenas no que tange à racionalidade deste homem, mas também à sua força física: a Revolução Industrial, ao passo que consolidou e deu vazão ao surgimento da indústria, fez surgir novas relações de trabalho, especificando a função do trabalhador gradualmente e mantendo-o ignorante de sua produção. Isto é, ainda que Nietzsche não argumente a favor desses escravizados, porque acredita em uma espécie de hierarquia inevitável de homens dentro da sociedade, tampouco do Socialismo, é possível afirmar que esse sistema tão elogiável gera a impossibilidade social de cultivar o ócio, e “aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo” (NIETZSCHE, 2020, p. 176). Mais do que isso, se a mensurabilidade da escravidão ou liberdade de alguém é feita a partir do tempo, até mesmo os mais ricos, que participam ativamente da agitação moderna, ainda que numa posição muito mais confortável que os trabalhadores, por serem dependentes de um sistema maior do que si, por serem alheios a uma cultura que se tece a partir desta lógica, são escravos. A distinção se dará, essencialmente, pelo tempo que cada um detém, e não pelo trabalho de estar em atividade, servindo ao que e a quem. Em todos os casos, a escravidão pressupõe certa irracionalidade. Nietzsche atesta isso em um aforismo de HH:

Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos; neste aspecto são indolentes. [...] Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua

atividade incessante: ela é irracional (NIETZSCHE, 2020, p. 176).

Neste sentido, é possível constatar que a individualização, pressuposta também pelo ócio (isto é, aqui, uma atividade superior), é uma condição para que a irracionalidade seja questionada e superada. Isso será imprescindível para que o papel do espírito livre seja compreendido. Lembremo-nos, por hora, que a atividade irracional faz com que os homens continuem incessantemente e apressadamente o seu fazer, “os homens ativos rolam tal como pedra” (NIETZSCHE, 2020, p. 176), sufocando o espaço necessário para que se pense a direção, o modo que seguem e o porquê. Assim, a escravidão irracional não se configura pela “casta” de determinada atividade ou de determinada pessoa que a pratica, mas por sua continuidade e perspectiva incessável. Neste ponto, especificamente, reside uma qualidade moderna.

A complexidade sobre a Modernidade, também, faz com que por vezes suas benesses sejam exatamente os aspectos que promovem as mazelas: “são talvez as vantagens de nosso tempo que trazem consigo um retrocesso e uma ocasional subestimação da *vita contemplativa*” (NIETZSCHE, 2020, p. 175). Uma vez mais, a questão do tempo se torna ponto fulcral, no sentido de que a atividade inibe a meditação, contemplação, e estimula a pressa, fazendo com que o ócio se configure enquanto vantagem, e seus detentores enquanto seres que não são necessariamente condenados à irracionalidade. Isto é, “as vantagens do tempo”, por não serem produtos orientados a fortalecer o humano, demasiado humano, no sentido de criá-lo individualmente, e de criar uma cultura superior, atestam a imprescindibilidade do ócio. O contrário da atividade deste homem que apenas rola, “uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura” (NIETZSCHE, 2020, p. 175). Não se deve pensar, entretanto, que, por valorizar a individualidade em detrimento da coletividade, Nietzsche culpabiliza o homem ativo isoladamente: ao confrontar este tipo humano, o autor também está confrontando a sua época – a Modernidade – que neste sentido é igualmente alvo de sua crítica. Sobretudo, neste aspecto, denunciar as mazelas da Modernidade a partir de sua atividade irracional, e do constante estímulo para a mesma, é confirmar a relevância da pressa e do ócio neste debate.

Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contentam-se em odiá-las. Com o

enorme aceleração da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem (NIETZSCHE, 2020, p. 175).

Nietzsche entende que o problema é estrutural, que “os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica” (NIETZSCHE, 2020, p. 176), e que tanto os explorados quanto os exploradores são vítimas do mesmo mal, da mesma “mecânica”. A Modernidade produz não somente a moral de que o trabalho dignifica o homem, mas valores que afetam diretamente a vida – a velocidade não é apenas o que caracteriza este tempo, mas que reflete em outros segmentos, como as instituições de ensino e a educação como um todo. Justamente por isso, Nietzsche estabelece tantas indicações a respeito de como ele deve ser lido, e como a contemplação grega se firma como uma cartilha no que se refere à filosofia e o conhecimento de um modo geral.

Durante toda a fase intermediária, Nietzsche se manterá numa perspectiva bastante linear no que diz respeito à sua crítica à imposição da pressa moderna, “a asfixiante pressa com que trabalham” (2020, p. 193), no que se refere sobretudo à relação da atividade irracional com o ócio. Em GC, também, desnuda essa interdependência num aforismo intitulado *Lazer e Ócio*:

[...] As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa — vivem como alguém que a todo instante poderia “perder algo”. “Melhor fazer qualquer coisa do que nada” — este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentimento da forma, o ouvido e o olho para a melodia dos movimentos também sucumbem. A prova disso está na rude clareza agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras, no trato com amigos, mulheres, parentes, crianças, professores, alunos, líderes e príncipes — elas não têm mais tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o espírito na conversa e para qualquer otium [ócio], afinal. Pois viver continuamente à caça de ganhos obriga a despender o espírito até à exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais. Assim, são raras as horas em que a retidão é permitida; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se “deixar ficar”, mas de se estender desajeitadamente ao comprido [...] (NIETZSCHE, 2020, pp. 193-194).

Além de refletir sobre o estado de vigília compulsório que o homem vive, submerso nos estímulos, temeroso de uma perda abstrata, Nietzsche denuncia, também, que a caça de ganhos torna os momentos de retidão raros e de

sobrecarregada exaustão. Neste sentido, o autor atribui à pressa a tendência moderna de irracionalidade quando a sobrepõe às situações valorativas, como a reflexão. Atesta, sobretudo, uma mudança valorativa ao descrever a antecipação com que uma ação é feita sobre os demais como virtude.

No próximo capítulo, entenderemos como Nietzsche estabelece o conceito de Ócio, sua leitura do mesmo no contexto em que ele escreve, bem como a questão da temporalidade, para que mais à frente seja possível criarmos uma conexão dele com a educação e discutirmos se o ócio exerce uma função crítica na Modernidade diante do problema aqui exposto.

2 ÓCIO E O CULTIVO DE SI DOS ESPÍRITO LIVRES

Muitas das vezes em que Nietzsche discutiu em suas obras a questão do ócio, ele a contrapôs ao trabalho e a diferenciou da preguiça. Enquanto para a Grécia Antiga, sua referência de cultura autêntica e superior, o trabalho era estigmatizado com demérito, para a sociedade moderna, retrato de uma cultura enfraquecida e miserável, trabalhar tem um caráter dignificante.

[...] acredita-se na “dignidade do homem” e na “dignidade do trabalho”. Os gregos não precisam dessas alucinações conceituais, entre eles se expressa com aterradora sinceridade que o trabalho é um ultraje — e uma sabedoria mais velada, que raramente vem à fala, mas que vive por toda parte, leva à conclusão de que as coisas humanas também são um nada ultrajante e lastimável e a “sombra de um sonho” (NIETZSCHE, 1996, p. 45).

Se o trabalho é, portanto, tido como um ultraje para os gregos, bem como a noção de que sem trabalho uma sociedade não se sustenta, tem-se a ideia de que escravidão se faz necessária e justificada. Mais precisamente, Nietzsche utiliza neste mesmo texto a palavra “inevitável”. Segundo ele, os gregos tinham uma abjeção ao trabalho “porque a existência não tem valor em si mesma” (1996, p. 45), e, sabendo disso, necessitavam da arte: na Modernidade, é “o escravo quem determina as noções gerais: nas quais sua natureza tem que indicar com nomes enganosos [dignidade do homem e do trabalho] todas as relações, para poder viver” (NIETZSCHE, 1996, p. 45).

Poucos, então, possuiriam direito ao não-trabalho, e teriam tempo para dedicar-se à arte: ao fazer e ao contemplar:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade (NIETZSCHE, 1996, p. 46).

As declarações de Nietzsche a respeito da escravidão geram discussões calorosas, e a hipótese de ele ser escravista é recorrente entre seus pesquisadores. O amplo debate acerca deste tema certamente se deve em grande parte ao fato de o filósofo não ter expressado nada em defesa da igualdade de direitos, não ter compartilhado o conceito nem vangloriado a justiça, e ter depreciado muitas vezes quem o fez. Hoje, momento em que tais valores são tidos como fundamentais,

sobretudo a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de eventos históricos profundamente marcantes como o nazismo, as guerras mundiais, e da própria abolição da escravatura, olhar para a opinião de um filósofo europeu do século XIX pode ser uma tarefa bastante árdua.

Nietzsche declara em *Além do Bem e do Mal* que a elevação de uma classe conduz à escravidão,

e sempre será assim, isto é, será sempre inegavelmente devida a uma sociedade que tem fé na necessidade de uma grande escala hierárquica e de uma profunda diferenciação de valor de homem a homem e que para chegar à sua finalidade não saberia fazer menos que escravizar sob uma forma ou outra (NIETZSCHE, 2001, p. 193).

Ou seja, para ele, os conceitos da dignidade do homem e do trabalho “nos são dados como consolo para um mundo onde tudo conduz à escravidão” (1996, p. 46), uma vantagem que a Modernidade oferece em relação aos gregos.

É possível que se pense que essa constatação acerca da hierarquia existente na sociedade representasse uma crítica de Nietzsche a tal modelo, e ainda que por isso sua opinião se voltasse para um elogio ao Estado, ou uma aproximação ao pensamento socialista. Ambos os casos são facilmente identificáveis como inverdades, pois Nietzsche tece severas críticas a eles. Tampouco, o que está bastante claro e explícito, o autor nega que a sociedade aristocrática se mantém por meio do processo de exploração: “não é necessário tecer ilusões humanitárias acerca da origem de uma sociedade aristocrática (portanto da base da elevação do tipo ‘homem’); a verdade é dura” (2001, p. 193). Conforme expressa, o que a Modernidade faz, e que os gregos não faziam, é unicamente consolar. Não há fuga desta constatação, então

tudo se atormenta para perpetuar miseravelmente uma vida miserável; esse medonho esforço inevitável impõe o trabalho exaustivo que agora, seduzido pela vontade, o homem, ou melhor, o intelecto humano muitas vezes olha admirado como algo cheio de dignidade (NIETZSCHE, 1996, p. 46).

E, como a inegável diferença de classes também respinga no valor que o trabalho tem na sociedade, não há como promover uma divisão justa:

se quisermos determinar o valor do trabalho segundo a quantidade de tempo, aplicação, boa ou má vontade, coação, inventividade ou preguiça, honestidade ou dissimulação que nele é empregada, então o valor jamais

pode ser justo; pois teríamos de colocar a pessoa inteira na balança, o que é impossível (NIETZSCHE, 2020, p. 237).

“Escravidão” para Nietzsche, tanto nesta fase intermediária quanto nas publicações posteriores, não se limita a um sistema produtivo, a uma quantidade de horas trabalhadas. Refere-se à submissão da vontade de outro sistema ou pessoa. A impressão, porém, de que o trabalho moderno carrega em si maior liberdade em relação ao trabalho escravo faria com que socialmente este fosse mais aceito. O autor, ciente disso, escreve em HH:

Escravos e trabalhadores. — O fato de que damos mais valor à satisfação da vaidade do que a todas as outras comodidades (segurança, moradia, prazeres de toda espécie) se mostra, num grau ridículo, em que todo mundo (excetuando razões políticas) deseja a abolição da escravatura e tem completo horror à redução dos homens a esse estado: ao mesmo tempo, cada qual deve admitir que em todo aspecto os escravos vivem de maneira mais segura e feliz do que o trabalhador moderno, e que o trabalho escravo é pouco trabalho em relação àquele do “trabalhador”. Protesta-se em nome da “dignidade humana”: mas isso, em termos mais simples, é a velha vaidade que experimenta como a sina mais dura não ser colocado no mesmo nível, ser considerado inferior publicamente. — O cínico pensa de modo diferente sobre essa questão, porque despreza as honras: — é assim que Diógenes foi, durante um certo tempo, escravo e preceptor (NIETZSCHE, 2020, pp. 222-223).

É possível constatar a ideia de que, para a Modernidade, era mais importante ter garantida uma ilusão de dignidade do que, propriamente, experimentá-la. Isto é, a noção superficial de que os trabalhadores modernos são livres para escolher o caminho que seguem apenas porque não são explicitamente reconhecidos como escravos, revela que a Modernidade incide uma ignorância generalizada a este respeito. Haveria a desigualdade, mas todos seriam igualmente livres. Nietzsche explicita o fato de que o *senhor*, durante a Modernidade, é subjetivo, porém muito mais poderoso do que antes.

Ao dedicar HH aos espíritos livres, e se colocar desde o prólogo (escrito posteriormente) como um espírito livre, Nietzsche expõe alguns deveres que lhe chegam como respostas que o próprio espírito livre dá a si mesmo sobre o enigma de sua liberação. Entre tais deveres, existe um contraponto justamente entre a injustiça e a hierarquia: “Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e todo contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça” (2020, p.13). Está bastante claro que o tema do ócio irá ser iniciado em Nietzsche também como um resultado da injustiça hierárquica que ele

julga necessária e inevitável, pois é preciso que os injustiçados de baixo concedam aos espíritos livres o tempo. Esse que está acima “deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas” (NIETZSCHE, 2020, p. 13).

Ainda neste prefácio, o filósofo diz que a força da tarefa que pertence ao espírito livre age sobre ele mesmo quando não sabe nomeá-la, tal qual o destino não carece de ser conhecido para dispor-se dele. Nietzsche supõe que “seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o nosso problema” (2020, p. 13), isto é, ainda que não abordando explícita e especificamente a hierarquia social, é segundo ele inerente ao exercício da liberação, e portanto do espírito livre, que existam distinções medidas hierarquicamente. Sobretudo no sentido de compreender seus textos, conforme referido na introdução, é a disposição do tempo que irá determinar tal capacidade. Nietzsche encerra o prólogo deste livro dando explicações acerca do motivo de sua baixa repercussão:

[...] precisamente na Alemanha este livro foi mais negligenciado, foi menos ouvido: por que motivo? “Ele exige muito”, foi a resposta, “ele se dirige a pessoas que não vivem atormentadas por uma obrigação boçal, ele pede sentidos delicados e exigentes, tem necessidade do supérfluo, da superfluidade de tempo, de clareza de céu e coração, de *otium* [ócio] no sentido mais temerário: — coisas boas, que os alemães de hoje não podem ter e portanto não podem dar.” — Depois de uma resposta tão ajuizada, minha filosofia me aconselha a calar e não fazer mais perguntas; sobretudo porque em certos casos, como diz o provérbio, só se permanece filósofo — mantendo o silêncio (NIETZSCHE, 2020, p. 14).

Além do tempo, Nietzsche faz referência à “obrigação boçal” como uma condição específica de uma classe de pessoas hierarquicamente distintas, e utiliza o adjetivo “atormentado”. Sobretudo, a menção ao ócio é disposta como um fator positivo. Percebe-se, desde aqui, a contraposição negativa referente não especificamente aos alemães, mas sim aos alemães “de hoje”, o que nitidamente se relaciona à pressa oriunda da Modernidade.

Em HH II, o autor confirma a relevância que o ócio desempenha para a arte e o trabalho como um todo, e torna possível que estabeleçamos sua condição no processo de aprendizagem, no sentido de adquirir cognição a despeito de um fator. Ademais, destaca-se que também está se referindo a um problema atual, “de hoje”, moderno:

A que se deve hoje, no fundo, que continue a haver uma arte das obras de arte? Ao fato de que a maioria das pessoas que têm horas de lazer — e apenas para elas existe essa arte — não acredita poder lidar com seu tempo sem música, sem ida ao teatro e às galerias, sem leitura de romances e poemas. Supondo que se pudesse afastá-las dessa satisfação, ou elas não iriam buscar tão avidamente o ócio, e a visão dos ricos, suscitadora de inveja, seria mais rara — um enorme ganho para a estabilidade da sociedade —; ou teriam ócio, mas aprenderiam a refletir — algo que se aprende e se desaprende — sobre, por exemplo, seu trabalho, suas ligações, sobre as alegrias que poderiam proporcionar; com exceção dos artistas, todos lucrariam nesses dois casos (NIETZSCHE, 2020, p. 68).

Quando refere-se a uma “estabilidade da sociedade”, o autor pode estar se referindo à condição de desigualdade entre as classes, o que gerava um senso de justiça a ser conquistado (da classe trabalhadora sobre quem a explora) e essa, por sua vez, desestabilizava as relações sociais. Isso atesta que, apesar do ócio se mostrar uma condição inexorável de qualquer passo rumo ao caminho de tornar-se alguém superior, essa condição não pode (porque não deve) ser acessível a todos. Sem o ócio não há reflexão sobre si mesmo ou sobre a sociedade, portanto qualquer coisa que faça com que o humano reflita, mesmo que seja algo aparentemente ruim, pode ter valor em Nietzsche. O autor exemplifica isso no aforismo intitulado *Valor da doença*:

“O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga” (NIETZSCHE, 2020, p. 178).

Para de fato entendermos como o tempo, sobretudo a calma e a contemplação, eram vistos como fatores essenciais para aquilo que Nietzsche propunha, é fundamental uma compreensão de como os gregos, fontes primárias de sua inspiração, ponderavam a respeito e exerciam a relação com o tempo na vida cotidiana. Será discutido, além disso, como Nietzsche conceitua o ócio, expõe interpretações sobre o tema e o distingue da preguiça; a figura do espírito livre; e por fim, como o cultivo de si, outro conceito presente na filosofia nietzschiana mas abordado também por outros pensadores, pode contribuir ao debate por perpassar questões pertinentes aqui expostas.

2.1 A VIDA OCIOSA DOS GREGOS

Conforme exposto, para Nietzsche, a visão que os gregos tinham do trabalho não é a mesma que hoje cultuamos. Existe, entre o ultraje e a dignidade, fatores que remetem à escravidão, à aristocracia e, veremos melhor à frente, ao capitalismo.

Diz Francis Wolff que “as virtudes e os vícios não são universais” (2012, p. 30), e portanto que nossa visão sobre a preguiça (como um vício) sofre influência direta do entendimento de que o trabalho é virtuoso. Os gregos “não conheciam a preguiça” (WOLFF, 2012, p. 29), porque não gostavam de trabalhar:

Em uma sociedade que visse o trabalho como uma calamidade, ou o gosto pelo trabalho como perversão, não poderíamos pensar que a preguiça poderia ser um vício. Acharíamos que ela é uma virtude ou, pelo menos, uma disposição sadia de caráter. Na verdade, até ignoraríamos a ideia da preguiça. O que restaria dessa repugnância ao trabalho, que denominamos preguiça, se não mais a condenássemos? Restariam apenas as emoções positivas: o gosto pelo repouso, por exemplo. E, de fato, por que preferir o movimento ao repouso? Restaria a propensão ao ócio. Certo. E por que escolher a excitação, em geral, vã? [...] por que preferir a submissão ao trabalho diante da possibilidade de nada fazer, ou melhor, diante da liberdade de fazer o que bem nos aprouver? (WOLFF, 2012, p. 30).

Assim como a sociedade egípcia, os gregos utilizaram a escravidão como meio de exercer o seu ócio. O mito grego de Sísifo, condizente com o contexto de seu surgimento, expressa essa ideia de duas formas: primeiro porque Sísifo é punido por um deus a realizar um trabalho que não cessa (o de rolar uma pedra de mármore com as mãos até o cume de uma montanha, submetido a resistências que faz com que a pedra volte para baixo novamente, invalidando todo o esforço despendido), ou seja, trabalhar é colocado como um castigo; e também porque Sísifo, tendo sido distinguido anteriormente à punição com o título de mais astuto entre os mortais, representa o destino de quem tenta superar a sabedoria (portanto o poder) dos deuses. O ócio ou a preguiça é um exercício que poucos estão aptos – são esses os que “pensam”, que têm tempo para “pensar”.

Até contextos modernos, a expressão “trabalho de Sísifo” fora utilizada para se referir a tarefas longas, repetitivas, monótonas, que não geram resultados positivos, as quais não se pode desistir. Entretanto, o juízo de valor em relação ao trabalho irá se modificar. Sobre a filosofia antiga, diz Olgária Matos (2012, p. 53) que “todo movimento tende ao repouso, o prazer do movimento tem por fim o

descanso feliz, a indolência afortunada. Nesse sentido, a vida contemplativa é, por excelência, distensão do corpo e não perturbação da alma", isto é, mesmo depois do surgimento da filosofia no período clássico, a opinião predominante em relação ao trabalho como uma ação de conotação mais negativa do que positiva, não se alterou. Sócrates, por exemplo, contemplava as sombras das árvores em volta do rio Ilisso em Atenas sem qualquer pressa de iniciar os diálogos. Quando as pessoas com quem conversava demonstravam precipitação para cuidar de seus negócios, Sócrates lhes questionava como aquelas atividades poderiam lhes trazer virtude (2012, p. 53).

Para José Raimundo Maia Neto, Sócrates era um ocioso. Conforme expressa, descrevendo a postura de Sócrates em relação ao trabalho, "a atividade filosófica racional exige o ócio" (2012, p. 115). Neste sentido, filosofar é dependente de uma circunstância social, porque pressupõe-se possível viver sem a necessidade do trabalho, e ocupacional, no que diz respeito a não estar ocupado com qualquer outra atividade. Surge, então, a diferença em relação ao outro período – o apogeu da Pólis coincide com o momento de exercício filosófico de Sócrates. Ou seja, é o exercício político que, não sendo trabalho, requer participação. Nesse sentido, é fundamental que se entenda o que era ser cidadão da Pólis, pois este carregava em si a condição de tempo livre (porque apesar das especificidades de cada cidade-estado, majoritariamente eram os homens da classe dominante que exerciam a cidadania). De acordo com Maia Neto, essa disponibilidade do tempo livre era tida como vagabundagem corruptora dos jovens, e "o ócio [...] é reescrito no *Teeteto* como exercício da liberdade, pré-condição da integridade intelectual. É por não ter que usar a razão para interesses não epistêmicos que o filósofo é livre" (2012, p. 116). Ou seja, a partir do momento que há um interesse social na atividade (não necessariamente do trabalhar), o não exercício dela torna-se um demérito público.

Tendo em vista que, para Sócrates, "uma vida examinada não vale a pena ser vivida" (Platão, *Apol.* 38), a questão da utilidade é especialmente importante. O filósofo seria aquele que exerce o seu ócio para "examinar" até mesmo a irrelevância do seu fazer, isto é, não atende uma demanda tal qual a Pólis exige: "os filósofos, como não têm outra coisa a fazer – quero dizer, coisas pragmáticas –, têm todo o tempo requerido pelos argumentos" (NETO, 2012, p. 116). Nesse sentido, porque Sócrates não tinha crença, representava a pura atividade racional, impessoal e universal: não atendia nem mesmo a si próprio. À medida que sua "despretensão" (pretensa em desprender) influencia outras pessoas, sobretudo jovens, cai sobre ele

a acusação que o levou à morte.

[...] uma das acusações e ressentimentos da Pólis em relação a Sócrates é que este desviava os jovens dos afazeres econômicos e políticos. Seus associados eram literalmente vagabundos: em vez de se engajar nos ofícios e atividades da cidade, ficavam vagando pelas ruas e praças, travando debates sem solução e utilidade imediata, visível, para a pólis (NETO, 2012, p. 115).

Em Platão, a desvalorização do mundo sensível, e portanto do corpo, em detrimento do mundo inteligível, das ideias, da alma, influencia a visão sobre o trabalho. Isto é, as atividades que necessitam da força física são menosprezadas socialmente em relação às atividades exercidas pelo pensamento. Diz Wolff que “as atividades medíocres deformam o corpo e matam a alma. De tanto se dedicarem a atividades penosas, as almas relaxam, tornando-se tão vis quanto o corpo” (2012, p. 46), contudo é bem claro que, assim como para Sócrates, Platão não valorizava as atividades que hoje são reconhecidas como socialmente importantes: trabalho é “sinal de dependência: dependência em relação ao outro, dependência em relação à sociedade, dependência em relação às próprias necessidades naturais. E até mesmo em relação à matéria” (WOLFF, 2012, p. 46).

Diversos foram os fatores históricos que atestam a mudança dessa lógica, privilegiando não apenas a questão econômica, mas também transformando a vida em si numa busca incessante por um fim que não é ela mesma. Expressa Domenico De Masi que “a economia é, a partir da sua própria definição, a disciplina especializada no incremento do ócio, propondo-se a estudar os métodos para alcançar o máximo de resultados com o mínimo de esforço” (2001, p. 14). Neste sentido, a noção grega sobre o trabalho e a economia não se manteve nos tempos atuais⁴. Sobre a relação entre economia e política, Conclui De Masi:

Somente o uso distorcido desta áurea ciência que é a economia pôde reduzi-la ao papel de introneteada politiquêira, de cortejada conselheira dos príncipes, de respeitável especialista na arte da exploração, empregada não para diminuir o tempo de trabalho com paridade de resultados, mas para maximizar os resultados com um tempo de fadiga idêntico. Utilizada, no final das contas, para conseguir que a maioria dos cidadãos seja obrigada a trabalhar cada vez mais e a ociosar cada vez menos (DE MASI, 2001, p. 14).

⁴ É importante frisar que, apesar de ser uma sociedade escravocrata, os gregos referidos são aqueles considerados cidadãos, isto é, não nos referimos às pessoas escravizadas.

Analisa-se que a obtenção de resultados se tornou expressivamente mais relevante do que o ócio e a contemplação, além de que as sociedades seguintes se dispuseram de meios políticos para que em diversos aspectos se organizassem pela atividade e não o contrário. À medida que tais interesses ganharam ainda mais força, para utilizar as conclusões nietzschianas, isto é, quando atendeu a uma classe dominante, a economia adquiriu um valor moral. O alastramento deste valor, que não coincidentemente também se sustenta na racionalidade (oriunda do pensamento socrático), garantiu a manutenção da exploração.

Sobre tais questões, Nietzsche escreve alguns aforismos em *Aurora*. Destes, dois deles se destacam:

Os apologistas do trabalho. — Na glorificação do “trabalho”, nas incansáveis referências à “bênção do trabalho”, vejo a mesma ideia oculta que há no louvor às ações impessoais e de utilidade geral: a do temor ante o que seja individual. No fundo sente-se agora, à visão do trabalho — entendendo por isso a dura laboriosidade desde a manhã até a noite —, que semelhante trabalho é a melhor polícia, que ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, do gosto pela independência. Pois ele despense muita energia nervosa, subtraindo-a à reflexão, à ruminação, aos sonhos, às preocupações, ao amor e ao ódio; ele coloca diante da vista um pequeno objetivo e garante satisfações regulares e fáceis. Assim, terá mais segurança uma sociedade em que se trabalha duramente: e hoje se adora a segurança como a divindade suprema. — E então! Que horror! Precisamente o “trabalhador” tornou-se um perigo! Pululam os “indivíduos perigosos”! E por trás deles o perigo maior — o indivíduo! (NIETZSCHE, 2016, pp. 118-119).

Aqui, o autor estabelece um paralelo entre a apologia ao trabalho e a apologia às ações úteis. Nota que a individualização torna-se algo temível e moralmente desprezível (posto que o trabalho é uma “benção”). Nietzsche reforça a ideia exposta anteriormente, que o trabalho desgasta as faculdades reflexivas, e associa isso ao sentido de controle social, pois uma sociedade que ocupa sua população não corre o risco de ser questionada. O indivíduo é “perigoso” porque tem inerente a capacidade de oferecer risco aos mecanismos sociais, protegidos pela moral. É precisamente a essa segurança (e à moral excessiva) que a sociedade adquiriu, que Nietzsche atribui a falta de alegria.

A moda moral de uma sociedade mercantil. — Por trás do princípio básico da atual moda moral: “ações morais são as ações da simpatia pelos outros”, vejo agir o impulso social da temerosidade, que assim se mascara intelectualmente; esse impulso deseja, como a coisa suprema e mais importante, que seja tirada da vida toda a periculosidade que ela já tinha, e que todos ajudem a fazê-lo com todas as forças: por isso, apenas as ações

que têm em mira a segurança comum e o sentimento de segurança da comunidade merecem o predicado “bom”! — Como devem ter pouca alegria consigo os homens de hoje, se uma tal tirania do temor lhes prescreve a lei moral suprema, se permitem, sem objeção, que lhes seja ordenado não olhar para si, mas ter olhos de lince para toda miséria, todo sofrimento de outra parte! Não estaremos, com esse descomunal propósito de limar todas as arestas e asperezas da vida, a ponto de transformar a humanidade em areia? Areia! Pequena, redonda, tenra, infinita areia! É este o seu ideal, arautos das afecções simpáticas? — Enquanto isso, fica sem resposta a questão de saber se somos mais úteis ao outro indo a seu encontro e ajudando-o — o que pode suceder de modo apenas superficial, quando não é uma interferência e remodelação tirânica —, ou fazendo de si mesmo algo que o outro vê com deleite, como um belo, tranquilo jardim fechado, que tem muros altos para as tempestades e a poeira da estrada, mas também um portão hospitaleiro (NIETZSCHE, 2016, p. 119).

Essa mesma ideia é reforçada em outros trechos de sua obra. Por exemplo, no aforismo *O pensamento básico de uma cultura de mercadores*, Nietzsche atesta vivenciar uma cultura em que o comércio é a alma da sociedade (2016, p. 120). Ele também explica que o mercador, apesar de nada produzir, sabe estimar o valor mediante a necessidade dos consumidores. Tendo em vista que esse caráter mercantil já assumiu posto na cultura moderna, a lei da oferta e demanda também atinge a arte, a ciência, os pensadores, artistas, o povo, etc. (2016, p. 120).

O ócio aparece como resposta, prognóstico, para a agitação dessa sociedade quando Nietzsche reconhece o aspecto lastimável dos ambiciosos que

fazendo poeira e ruído, acreditam ser o carro da história! Que, por espreitar sempre [...], perdem toda produtividade autêntica! Ainda que anseiem muito por fazer grandes obras, nunca lhes vem o profundo silêncio da prenhez! O acontecimento do dia os empurra como se fossem palha, enquanto eles acreditam empurrar o acontecimento – os pobres coitados! (NIETZSCHE, 2016, p. 121).

Tanto é assim na Modernidade, que o espírito da cultura comercial é contraposto por Nietzsche ao da peleja individual para os gregos, e da guerra, vitória e direito para os romanos (2016, p. 120).

Nota-se que a sociedade romana, mesmo antes do cristianismo, atesta o início de uma apologia moralizante sobre o trabalho (ou, pelo menos, o demérito do ócio ocidental se origina na cultura romana). Comenta Olgária Matos que “os romanos recepcionaram a tradição grega, mas desconfiavam do ‘modo grego de viver’, de contemplação, preferindo o ‘ócio com dignidade’, laborioso e aplicado ao estudo, à leitura, à conversação, à correspondência epistolar” (2012, p. 54), isto é, a visão dos romanos passa a ter um juízo de valor não adotado pelos gregos; o aspecto

do tempo reservado ao autoconhecimento se mantém, mas é o objetivo deste autoconhecimento que se transforma. Isso pode ser percebido por meio do termo *piger*, que deriva de *pigritia*, um “antivalor que desfuncionaliza o tempo do atarefamento, porque é ‘lento’, ‘indolente’, de onde se deduz que o preguiçoso é ‘pouco trabalhador” (MATOS, 2012, p. 52). Desde então, o caráter de dignidade ao esforço surge contraposto a uma preguiça cada vez mais pejorativa, depreciativa. É importante destacar, entretanto, que a visão negativa em relação ao trabalho não vincula-se ao fato de que é necessário trabalhar para suprir as necessidades básicas, como alimentar-se, mas especificamente no esforço que isso demanda. Para Matos (2012, p. 54) “a preguiça é um recuo diante do cansaço, uma recusa do esforço e da pena, como se reconhecesse no diletante que se entrega à preguiça”. Em italiano, *Dillettare* significa deleitar-se, deliciar-se, fazer algo por prazer, ou, possivelmente, não fazê-lo por prazer. Em português, a etimologia da palavra *lazer* sinaliza sua descendência do latim *licere*, isto é, algo que é permitido, que é lícito – “lazer que é ter ‘permissão’. e por isso o ‘lícito’ é o ‘tempo para fazer o que bem entender” (MATOS, 2012, pp. 54-55).

O que decorre da moralização que o trabalho, a política e a economia adquiriram, expressa-se mais visivelmente no cristianismo e depois na Modernidade. Veremos a seguir como o conceito de trabalho irá transformar-se a partir de novas demandas, e atender novas exigências sociais.

2.2 ÓCIO E PREGUIÇA: DO CRISTIANISMO À MODERNIDADE

Tristeza, acídia, negligência ou preguiça – o último pecado capital foi, dentre eles, o que mais se modificou terminologicamente ao longo da história. Diferente dos dez mandamentos, os sete pecados capitais cultuados pelo cristianismo não estão expressos na bíblia. Dado a falta de um registo histórico absoluto, nem a quantidade de pecados nem o conteúdo, tampouco o termo desses se mantiveram fixos. O Catecismo da Igreja Católica atualmente apresenta os sete pecados capitais no artigo 8 da *Carta Apostólica Laetamur Magno opere*, Constituição Apostólica “Fidei Depositum”, deixando explícito que existem dois termos referente ao último pecado:

1866. Os vícios podem classificar-se segundo as virtudes a que se opõem, ou relacionando-os com os pecados capitais que a experiência cristã distinguiu, na sequência de São João Cassiano e São Gregório Magno.

Chamam-se capitais, porque são geradores doutros pecados e doutros vícios. São eles: a soberba, a avareza, a inveja, a ira, a luxúria, a gula e a preguiça ou negligência (acédia).

Posto que o Catecismo da Igreja Católica entende que os pecados foram formulados a partir de uma “experiência cristã”, sabe-se que quem os concebeu foram os chamados “padres do deserto”⁵. Para Jean Lauand (2007, p. 56), esses padres tinham como objetivo descobrir nas ações e sentimentos humanos, possibilidades para o mal. Ainda segundo o autor, a investigação acerca de pecados capitais, isto é, pecados principais no que diz respeito à violação grave de preceitos religiosos, também remete a um contexto político, pois “o monarquismo originário buscava testar os limites antropológicos, no corpo e no espírito (os limites do jejum, da vigília, da oração etc.)” (LAUAND, 2007, p. 56).

É consenso entre os historiadores que existem três nomes principais no que se refere à formulação e divulgação desses pecados, dos quais dois já foram citados: Evágrio Pôntico, João Cassiano e Gregório Magno. Pela similaridade terminológica, acredita-se que os oito vícios estipulados por Evágrio Pôntico, e reproduzidos e difundidos por João Cassiano, tenham originado os sete pecados capitais.

Segundo Renato Kirchner e Robison Moreli Amadeu (2019, p. 194), “as controvérsias origenistas, porém, levaram Cassiano a não citar Evágrio Pôntico em suas obras, substituindo cuidadosamente toda expressão que poderia evocar o vocabulário evagriano por outras, geralmente com matrizes bíblicas”. Estabelece-se, portanto, a terminologia de João Cassiano (a acídia), e a quantidade de pecados se torna sete. Já para Gregório Magno, os pecados capitais são: vanglória, inveja, ira, tristeza, avareza, gula e luxúria. Isto é, o termo tristeza toma lugar da acídia.

Encontram-se definições distintas nos dicionários sobre o termo acídia ou acedia. Em Aurélio (ACÍDIA, 2022), acídia se traduz como “abatimento do corpo e do espírito; moleza, frouxidão; acedia”. Em outros, nota-se uma relação à negligência moral (conforme o Catecismo da Igreja Católica), ou uma aproximação à melancolia. Ainda que distintas definições existam, faz-se um caminho relativamente natural para a sua transformação em tristeza e outro bastante dúbio desta para a preguiça. Tanto a tristeza quanto a acídia, neste sentido, representariam uma falta de

⁵ Eremitas, ascetas, monges e freiras que viviam no deserto da Nítria, no Egito, por volta do século III d. C.

entusiasmo diante da criação de Deus, e pouca força para louvá-la e divulgá-la (algo como desânimo). Comenta Jean Lauand que, ao caracterizar a acídia como uma tristeza “abrem-se inúmeras dimensões antropológicas, com interfaces nem sempre claras e a questão adquire uma imensa complexidade: a tristeza pode (ou não) ser pecado, doença, estado de ânimo, atitude existencial..., ou combinações desses fatores” (2007, p. 56).

Foi Tomás de Aquino quem, no século XIII, repensa sistematicamente os vícios capitais e sua antropologia, e os consolida enquanto fundamentos. Para ele, os sete pecados são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Percebe-se em inúmeras passagens, entretanto, que o autor caracteriza a acídia como sendo um tipo de tristeza:

Vício capital é aquele do qual naturalmente procedem - a título de finalidade - outros vícios. E assim como os homens fazem muitas coisas por causa do prazer - para obtê-lo ou movidos pelo impulso do prazer - assim também fazem muitas coisas por causa da tristeza: para evitá-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E esse tipo de tristeza, a acídia, é convenientemente situado como vício capital (AQUINO, II-II q. 35, a.4).

Muitos autores, sobretudo aqueles que não procuram falar por uma visão teológica, relacionam a acídia à depressão. E nesse sentido, pode-se perguntar: o que tem a ver a preguiça que nós conhecemos com essa tristeza ou negligência? O que tem a ver a preguiça com a depressão? O próprio Tomás de Aquino (2001, p. 143), referindo-se à preguiça, escreve: “[...] diz respeito à tardança na execução das ações”⁶. Estar numa condição de atrasar a feitura de algo, ou mesmo não realizar o que se precisa, transforma o indivíduo num ser improdutivo, pouco participativo nas demandas religiosas, mas também econômicas do coletivo. Ou seja, faz com que perca sua função social.

Sobre a mudança de terminologia, da acídia para preguiça, Josef Pieper afirma que esta é “uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. [...] não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão” (1976, p. 393).

Quem também pesquisou a relação entre a preguiça e o capitalismo

⁶ "Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando". (II-II, 54, 2 ad 1).

foi Paul Lafargue, no livro *O Direito à Preguiça*.

Uma estranha loucura se apossou das classes operárias das nações onde reina a civilização capitalista. Esta loucura arrasta consigo misérias individuais e sociais que há dois séculos torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor ao trabalho, a paixão moribunda do trabalho, levado até ao esgotamento das forças vitais do indivíduo e da sua progenitora. Em vez de reagir contra esta aberração mental, os padres, os economistas, os moralistas sacrossantificaram o trabalho. Homens cegos e limitados, quiseram ser mais sábios do que o seu Deus; homens fracos e desprezíveis, quiseram reabilitar aquilo que o seu Deus amaldiçoara. Eu, que não confesso ser cristão, economista e moralista, recuso admitir os seus juízos como os do seu Deus; recuso admitir os sermões da sua moral religiosa, econômica, livre-pensadora, face às terríveis consequências do trabalho na sociedade capitalista (LAFARGUE, 2000, p. 63).

Percebe-se inicialmente a tentativa de Lafargue de convencer o leitor de que “a paixão moribunda do trabalho, levado até ao esgotamento das forças vitais do indivíduo” não é algo oriundo de Deus, mas uma sacrossantificação feita por homens. No que diz respeito à sua frase “reabilitar aquilo que o seu Deus amaldiçoara”, ele prossegue ressaltando que, assim como os filósofos e poetas antigos sabiam da degeneração causada pelo trabalho,

Cristo pregou a preguiça no seu sermão na montanha: “Contemplai o crescimento dos lírios dos campos, eles não trabalham nem fiam e, todavia, digo-vos, Salomão, em toda a sua glória, não se vestiu com maior brilho.” Jeová, o deus barbudo e rebarbativo, deu aos seus adoradores o exemplo supremo da preguiça ideal; depois de seis dias de trabalho, repousou para a eternidade (LAFARGUE, 2000, p. 66).

Séculos depois da formulação dos pecados por Tomás de Aquino, a Reforma Protestante surge denunciando um caráter político e econômico de uma igreja que detinha o poder absoluto. A insatisfação de fiéis, principalmente no norte da Europa, que num contexto de pouco desenvolvimento econômico das penínsulas Itálica e Ibérica, e da pobreza da região onde hoje se localiza a Alemanha, e que ainda precisavam pagar dízimos em troca de perdão, culminou em denúncias de membros do próprio clero que mais tarde se desassociaram da Igreja após excomunicação. Ou seja, a relação entre o fator econômico (oriundo do trabalho) e o religioso, tornam-se pautas que afetariam culturalmente a percepção a respeito do próprio trabalho, da religião e do capitalismo moderno. Como investiga Max Weber, existem fatores históricos que tornam possível a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, não necessariamente como uma relação de causa e efeito, mas como

reforço mútuo: “Nosso desejo é apenas verificar se, e em que medida, as influências religiosas participaram da moldagem qualitativa e da expansão quantitativa desse ‘espírito’ pelo mundo, e quais aspectos concretos da cultura capitalista resultam delas” (WEBER, 2001, p. 49).

Vladimir Safatle, sobre os fundamentos de Max Weber a esse respeito, afirma que o autor

insistia que nunca haveria capitalismo sem a internalização psíquica de uma ética protestante do trabalho e da convicção, estranha ao cálculo utilitarista [...]. Ética esta que Weber encontrou no ethos protestante de acumulação de capital e do afastamento de todo gozo espontâneo da vida (SAFATLE, 2011, p. 393).

Isto é, à medida que o trabalhador se vê numa sociedade que demanda trabalho, e está submetido à ética protestante do trabalho, sua atividade se torna moral. Weber (SAFATLE, 2012, p. 395) compara isso a uma sanção psicológica “produzida pela pressão ética e satisfeita pela renúncia ao gozo. Um trabalho no interior do qual a profissão aparece como um dever que se cumpre, como resposta ao que se dá a um ‘chamado’ [...] presente na própria ideia de ‘vocação’”. Quando analisa-se a discrepante acumulação do fruto deste trabalho, vê-se que os trabalhadores “não retiram nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver ‘cumprido’ devidamente a sua tarefa” (WEBER, 2001, p. 102).

A mudança a respeito da percepção do trabalho (portanto do ócio) e da posição que o mesmo passa a ocupar na sociedade que o demanda, em Max Weber, coincide com o advento do capitalismo e determina a racionalidade capitalista moderna. Para Marilena Chauí, o ócio ganha a partir daí um aspecto mais pejorativo do que tivera até então: “a prova é dada pelas inúmeras e frequentes legislações iniciais do capitalismo que transformaram a mendicância e a preguiça em crimes sujeitos à pena de prisão e, em certos casos, de morte” (2012, p. 80).

Foi Foucault quem, na *História da Loucura*, escreveu a respeito de como a mendicância passará a adquirir um novo aspecto no começo do século XVII. No Renascimento, os loucos eram tolerados porque eram permanentemente errantes. Mas na época clássica, vê-los vagando já não era suportável. Por meio da investigação de Foucault, é possível notar que não eram apenas os loucos que sofriam rejeição, exclusão ou encerramento, mas também vagabundos, mendigos, prostitutas e sem-teto. A respeito disso, diz Frédéric Gros que

esse encerramento sistemático testemunha principalmente uma mudança de sensibilidade social muito importante em relação ao mundo da miséria. Durante muito tempo o cristianismo havia construído em torno da figura do pobre, do louco, do miserável errante, uma aura mística: esses personagens tinham uma dimensão crística. Quando as sociedades da época clássica encerram o mundo da miséria, é com base na dessacralização da pobreza. A pobreza não tem mais dimensão mística: é tratada simplesmente como um problema de ordem pública. Mas por trás dessa medida política (o pobre errante é encerrado por razões de ordem pública) há também uma condenação moral. Encerra-se o mundo da miséria porque se suspeita que os vagabundos, os mendigos e os loucos sejam, sobretudo, preguiçosos. Encerram-nos para obrigá-los a trabalhar. Na verdade, os hospitais gerais eram centros de trabalho forçado. Não se explica a miséria por razões econômicas, mas por razões morais: o vício da preguiça (GROS, 2012, p. 254).

Em sua outra obra igualmente conhecida, *Vigiar e Punir*, Foucault descreve as estruturas mantenedoras de sociedades disciplinares e define que “a disciplina é uma modalidade do poder sobre os corpos [...], trata-se de estruturar as atitudes do corpo para extrair dele o máximo de utilidade” (apud GROS, 2012, p. 255). As formas que a organização de vigilância e punição adquirem são descritas por Foucault neste livro, e se dão por meio da distribuição espacial, de mecanismos de exame, do sistema de penalidade, emprego do tempo etc., o que resulta num controle dos indivíduos. Sobre a questão temporal, especificamente, onde podemos encontrar a condição do ócio, Gros irá denominar *cronopolítica* esse sistema onde o tempo está submetido à ordenação política, social e econômica:

Foucault mostra que as fábricas, as casernas, os pensionatos, as escolas são organizados segundo empregos do tempo extremamente estritos. Faz-se corresponder a cada momento do dia uma atividade, tenta-se reduzir ao máximo os momentos vazios. A disciplina finalmente se apresenta como uma cronopolítica: uma ocupação completa, exaustiva, sistemática e racional do tempo da vida. Creio que há uma primeira interpretação evidente da disciplina como organização racional do tempo. Se tempo é dinheiro, considera-se que todo momento vazio na jornada do operário é um tempo morto para a produção de riquezas e representa, portanto, uma perda. É importante que o trabalhador não fique um instante sequer sem fazer nada, porque isso corresponderia a uma diminuição de sua produtividade (GROS, 2012, p. 255).

Ainda que a valoração econômica esteja inserida diretamente no capitalismo, uma valoração idêntica pode ser encontrada em outras esferas (e contextos). Isto é, a organização capitalista do trabalho não inaugurou uma exploração social do tempo, e o próprio cristianismo referido anteriormente atesta este fato. Pode-se notar, sobretudo uma interessante paralelidade entre ambos, pois tanto o excesso

de tempo pode fazer o crente cultivar a lascívia quanto, “na fábrica, se nenhum momento deve ser vazio, é porque nada deve escapar à produção de riquezas” (GROS, 2012, p. 256).

O trabalho, porém, não é uma condição expressa mediante liberdade, e as pessoas não criam valores sobre ele desta posição. Ademais, a condição física e mental do trabalhador só adquire algum valor, neste capitalismo cada vez mais exploratório, a partir do momento em que são analisadas sob a perspectiva de condição através da qual se continua explorando. Ambos os pontos são bastante explícitos no aforismo *O valor do trabalho*, de HH II:

Não é a seu bel-prazer que o trabalhador decide se trabalha, nem como trabalha. Apenas os critérios de utilidade, mais estreitos ou mais amplos, criaram valorações do trabalho. O que agora denominamos justiça vem a propósito nesse terreno, como uma bem refinada utilidade que não apenas considera o momento e explora a ocasião, mas visa a permanência de todas as condições e, por isso, leva em conta o bem do trabalhador, sua satisfação física e psíquica — para que ele e seus descendentes trabalhem bem para os nossos descendentes também, e sejam confiáveis por períodos de tempo mais longos do que o da vida humana individual (NIETZSCHE, 2020, p. 237).

Conclui-se, portanto, que historicamente ambos capitalismo e cristianismo degeneraram a ideia de ócio. Em *Aurora* (2016, p. 37), Nietzsche escreve: “não nos esqueçamos, como homens da *vita contemplativa* [vida contemplativa], que males e infortúnios alcançaram, pelas diferentes ressonâncias da contemplatividade, os homens da *vita activa* [vida ativa]”, porque considera a Modernidade propícia para que, mesmo entre aqueles que possuem o direito ao ócio, exista a tendência de fazer da contemplação uma atividade inferior. Sobretudo, a própria sociedade caminha na direção de mudar o valor que o ócio possui.

Em GC, escreve:

É conforme tal inclinação que as pessoas agora escrevem cartas, e o estilo e o espírito das cartas sempre serão o verdadeiro “sinal dos tempos”. Se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho. Que lástima essa modesta “alegria” de nossa gente culta e inculta! Que lástima essa desconfiança crescente de toda alegria! Cada vez mais o trabalho tem a seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma “necessidade de descanso” e começa a ter vergonha de si. “Fazemos isso por nossa saúde” — é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à *vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência. — Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família escondia seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação

de fazer algo desprezível: o próprio “fazer” era desprezível. “A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum* [na guerra]”: assim falava a voz do preconceito antigo! (NIETZSCHE, 2020, p. 194).

A partir do momento que a moralidade dos costumes promove uma repetibilidade irracional de qualquer atividade, coletiva mas também individual, a cultura tenta suprimir qualquer possibilidade de criação para fora disso. Quem, na fertilidade deste problema, irá surgir para se fazer *apesar de*, são os espíritos livres.

2.3 ESPÍRITOS LIVRES

Como referido anteriormente, a transição da primeira fase de Nietzsche para a segunda se deu principalmente através do rompimento com Wagner e Schopenhauer, e a produção que marca esse novo período de sua filosofia é *Humano, Demasiado Humano*. É neste livro que a figura do Espírito Livre irá se destacar, seja pelos aforismos em que a explica e louva, ou para quem dedica a obra, no subtítulo: *um livro para Espíritos Livres*. É fundamental, entretanto, que antes de compreender o que são tais espíritos, entenda-se que essa questão perpassa o problema da cultura em Nietzsche.

A partir do desenvolvimento científico, a cultura de modo geral irá migrar seus fundamentos, do mito para a ciência; isto é, a Modernidade caracterizar-se-á, sobretudo, por mudanças nos parâmetros vigentes, que vinham acontecendo desde o Iluminismo. Em o NT e nas *Considerações Extemporâneas*, ambas da primeira fase de Nietzsche, a ciência não representava a possibilidade de uma nova cultura, mas a sua negação. Quando define que cultura é um estilo artístico entre as manifestações vitais de um povo (NIETZSCHE, 1978, p. 150), com limites bem demarcados, suas referências teóricas como a filosofia de Kant, a metafísica da vontade de Schopenhauer e a música de Richard Wagner emergem. Entretanto, em HH sua visão sobre a cultura irá se transformar, pois a ciência ganhará um papel importante e a diferenciação entre duas culturas, uma antiga e outra moderna, serão distinguidas enquanto superior e inferior.

Por que se faz necessário um entendimento prévio sobre cultura nesta investigação? Pois para este Nietzsche do período intermediário a cultura propicia as condições fundamentais para o surgimento de tipos humanos, tais quais os Espíritos Livres. Apesar de não ser objetivo desta dissertação expor detalhadamente as

concepções acerca do problema específico da cultura em Nietzsche, nota-se que desde o primeiro aforismo de HH ele já expõe seu novo posicionamento a respeito da ciência e da história, ambos elementos centrais em sua conceituação de cultura: ao dizer que a metafísica nega a interdependência das coisas e subjetiva sua origem, Nietzsche a contrapõe ao conceito de filosofia histórica, “o mais novo dos métodos filosóficos” (2020, p. 13). No segundo aforismo, também, nota-se uma crítica explícita ao fato de o homem ser analisado em sua totalidade a partir de uma concepção atemporal, como uma verdade eterna:

Tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. [...] tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto o filosofar histórico é doravante necessário (NIETZSCHE, 2020, p. 16).

A partir de tais declarações sobre o papel do filósofo, é possível notar que Nietzsche reconhece não apenas que há uma interpretação equivocada a respeito do homem e da cultura de modo geral, como também aponta responsáveis por tal erro.

Tem-se que, para Nietzsche, a cultura antiga seria caracterizada pelo mito, pelas explicações metafísicas e pelas religiões, ao passo que a cultura moderna, pelo caráter científico, pelo método rigoroso:

É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos. No início as primeiras são vistas com escárnio, como se não pudesse haver comparação; umas tão modestas, simples, sóbrias, aparentemente desanimadoras, os outros tão belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiantes. Mas o que foi arduamente conquistado, o certo, duradouro e por isso relevante para todo o conhecimento posterior, é afinal superior; apegar-se a ele é viril e demonstra coragem, simplicidade, moderação. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda a crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades (NIETZSCHE, 2020, p. 16-17).

A comparação entre tais culturas só foi possível, todavia, por causa da ciência e da história, e portanto é algo particular da época moderna (isso será mais evidente com o surgimento dos Espíritos Livres, que estão circunscritos numa época e espaço bem determinados). A época moderna, neste sentido específico, será vista

como superior não porque se mostra “melhor” que a antiga, mas porque o filósofo a entenderá como apta à possibilidade de progresso, isto é, o poder que os homens teriam de “conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente” (NIETZSCHE, 2020, p. 32).

Sobre a comparação que a Modernidade tornou capaz, Nietzsche afirma:

Assim como todos os estilos de arte são imitados um ao lado do outro, assim também todos os graus e gêneros de moralidade, de costumes e de culturas. – Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções de mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada cultura, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo ao lugar e ao tempo (NIETZSCHE, 2020, p. 11).

Posto que, para o autor, a cultura torna-se passível de ser comparada e projetada, quem a compreende a tal ponto e têm forças para “decidir se desenvolver” (e projetá-la) são os Espíritos Livres. Sua figura é comumente associada a um outro tipo de homem que Nietzsche vinha trabalhando em seus escritos anteriores, o gênio, e próprio filósofo irá confirmar isso em outro aforismo de HH:

A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza e às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso -: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio, faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (NIETZSCHE, 2020, p. 147).

Ainda que neste trecho não tenha especificado o que a figura do gênio representava para a sua filosofia durante a juventude, pode-se entender que, por associá-lo ao Espírito Livre, Nietzsche o considerava um tipo humano de igual relevância. Em sua primeira fase, o gênio se configura como um tipo humano superior, produto da cultura antiga, que visa desenvolver a própria individualidade à parte dela,

isto é, o gênio é a expressão do trabalho coletivo da cultura antiga apesar do mito, da religião, e de tudo que difere os critérios atuais definidos durante essa fase posterior. Em HH, também, Nietzsche reconhece que “[...] a vida dos gregos brilha onde cai o raio do mito, fora disso ela é sombria” (2020, p. 163).

Sobre o longo percurso necessário para a produção do gênio, por parte da cultura antiga, bem como o fato de a figura do gênio estar inserida em uma época bem determinada, Nietzsche escreve:

Valor da metade do caminho. – Talvez a produção do gênio esteja reservada a um certo período da humanidade. Pois não podemos esperar, do futuro da humanidade, tudo o que condições bem definidas de alguma época passada puderam produzir sozinhas; não podemos esperar, por exemplo, os espantosos efeitos do sentimento religioso. Mesmo este já teve o seu tempo, e muita coisa boa não poderá surgir, pois só podia fazê-lo a partir dele. De modo que jamais haverá novamente horizonte da vida e da cultura delimitado pela religião [...] (NIETZSCHE, 2020, p. 148).

Quando Nietzsche expressa que não haverá novamente um horizonte da cultura delimitado pela religião, pode-se interpretar que está, também, antecipando a importância que a ciência (elemento oriundo da época moderna) terá para a delimitação do novo tipo humano, o Espírito Livre. Isto é, as demandas de sua época atual são essenciais para gerar o tipo humano superior, o que constata que são figuras criadas a partir da cultura. Neste mesmo aforismo, Nietzsche estabelece que a existências dessas demandas, dos problemas da cultura, são utilizadas por este tipo humano para seu próprio desenvolvimento como tal:

estando a vida organizada num Estado perfeito, o presente já não forneceria motivo algum para a poesia, e somente homens atrasados queriam a irrealidade poética. Em todo caso, eles olhariam saudosamente para trás, para os tempos do Estado imperfeito, da sociedade semi bárbara, para os nossos tempos (NIETZSCHE, 2020, p. 149).

Portanto, assim como o gênio configura-se como o tipo humano superior da cultura antiga, o Espírito Livre irá surgir como tal na cultura moderna; será o gênio que responderá a essas novas demandas. O que ele busca? Nietzsche escreve em HH II: “O que é o gênio? – Querer uma meta elevada e os meios para atingi-la” (2020, p. 371). Ambos gênio e Espírito Livre possuem os mesmos atributos, como a originalidade e singularidade, e visam libertar-se dos mitos, da metafísica, da religião e, sobretudo, da tradição. Sobre isso, especificamente, o filósofo afirma:

Esprit fort [espírito forte] – Comparado àquele que tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos, o espírito livre é sempre débil, sobretudo na ação; pois ele conhece demasiados motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada. Que meios existem para torná-lo relativamente forte, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte (*esprit fort*)? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo? (NIETZSCHE, 2020, p. 147).

O Espírito Livre necessita de razões para aquilo que faz, ou seja, suas ações são regidas por um propósito, e, exatamente como o gênio, a realidade adversa é matéria prima para a energia de sua performance; o que constitui sua atividade é criar os meios para superar a tradição.

Em um aforismo intitulado *Avante*, o autor descreve os meios sob os quais o Espírito Livre pode atingir seu objetivo, e a partir de sua atuação é possível identificar progresso na cultura vindoura:

Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considera-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilha experiências de que homens de uma época futura talvez tenham de se privar. Não menospreze ter sido religioso; investigue plenamente como teve um genuíno acesso à arte. Não é possível, exatamente com ajuda de tais experiências, explorar com maior compreensão enormes trechos do passado humano? Não foi precisamente neste chão que às vezes tanto lhe desagrada, no chão do pensamento impuro, que medraram muitos dos esplêndidos frutos da cultura antiga? É preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz — de outro modo não é possível se tornar sábio. Mas é preciso poder olhar além delas, crescer além delas; permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos. Igualmente você deve familiarizar-se com a história e o cauteloso jogo dos pratos da balança: "de um lado — de outro lado". Faça o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E, ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu — tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança — reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. Quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras (NIETZSCHE, 2020, pp. 179-180).

Outro ponto relevante sobre os Espíritos Livres é a constatação de como essa figura está relacionada ao Nietzsche enquanto pessoa, isto é, do caráter pessoal que esse tipo humano possui e de sua intrínseca relação com o momento específico de sua vida.

No prólogo de HH, escrito posteriormente, Nietzsche declara

Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei para mim os "espíritos livres", aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de Humano, demasiado humano: não existem esses "espíritos livres", nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes — uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer (NIETZSCHE, 2020, p. 8).

A partir da constatação de que Nietzsche inventou os espíritos livres por conta de uma necessidade sua, têm-se a tendência de relacionar tal feito justamente àquilo que marca a superação de sua filosofia primeira: volta-se contra o romantismo alemão, a metafísica de Schopenhauer, a influência wagneriana, e afasta-se para o sul da Itália. Ele estava, portanto, sozinho, doente e debilitado. Ao separar-se de suas referências, que em certo aspecto tornaram-se para o filósofo novos representantes da cultura moderna, Nietzsche precisou dos espíritos livres para lhe acompanhar, e voltou-se para um processo experimentativo em si mesmo.

A indicação de que o surgimento da figura do Espírito Livre coincide com este período de experiências do próprio Nietzsche, pode ser localizada nas expressões que repetidas vezes utiliza: "nós, os espíritos livres" (2020, p. 14). Doravante, têm-se a primeira imagem de um espírito livre:

É chamado de 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. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; [...] Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade. — De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade,

ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, 2020, p. 143).

Sendo uma figura transgressora da moralidade, o espírito livre distingue-se de um padrão – é possível entendermos Nietzsche enquanto tal, e igualmente sua filosofia como um modo de pensar diverso à opinião de seu tempo. Sem juízo de valor, distinguir tais opiniões como corretas ou incorretas não se faz mais necessário, isto porque a realidade onde os valores existem já demonstra sua deficiência. Diante de uma sociedade moderna, que condena a ócio, valoriza a pressa, que estabelece não a erradicação de valores nocivos mas a transfiguração dos mesmos mediante a necessidade de uma nova demanda, como é possível imaginarmos a existência de espíritos livres?

Sobre a independência que eles têm em relação aos valores já criados, diz Nietzsche:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe bastar, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez não tenha outra coisa a comunicar — o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais (NIETZSCHE, 2020, p. 40).

É expresso a condição de negar os valores estabelecidos tradicionalmente, de real liberdade em relação aos deveres. Sua única preocupação é o conhecimento incessante, pois também é característico à negação a busca que se dá através do experimento.

Conforme expressa Paul Franco (2011, p. 46), o ideal contemplativo é o auge da cultura superior para Nietzsche, apesar de a Modernidade ignorá-lo. Ainda que seja essa (experimental) uma ação de renúncia, o espírito livre não se livra totalmente de seu entorno. Sua criação é feita com o que tem à mão, com o que os olhos são capazes de alcançar e contemplar.

Surge, diante do experimento e da contemplação, a exigência da razão a qual Nietzsche se refere anteriormente: “Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (2020, p. 271). Seu desejo é encontrar-se com a verdade por meio da razão, pois mesmo que não

tenha as opiniões mais corretas, é capaz de sustentar sua própria tentativa na superação daquilo que já estava posto. Nietzsche segue afirmando que o espírito livre “observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (2020, p. 271). Isto é, a base experimental, que não repousa sobre uma certeza fácil ou um hábito tradicional, constitui a própria manifestação característica das atribuições do espírito livre.

Ideia semelhante é expressa no aforismo onde refere-se à cautela dos espíritos livres:

Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva entre a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão política, não transforme sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar no conhecer [...]. Ele também conhece os dias de semana de cativo, de dependência, de serviço. Mas de quando em quando deverá ter um domingo de liberdade, de outro modo não terá como suportar a vida. – É provável que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para os fins do conhecimento (NIETZSCHE, 2020, p. 178).

Percebe-se, num sentido prático, que mediante às demandas da sociedade também vive o espírito livre, e mesmo nestes casos organiza suas energias para aquilo que deseja. E, também isso que deseja, acessa por meio do conhecimento. Sua característica não é, ao contrário do que se possa sugerir, a erudição, mas a própria experiência enquanto meio de existência: “seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu” (NIETZSCHE, 2020, p. 179).

A respeito disso, a figura do gênio desenvolvida anteriormente em NT, reaparece para encontrar a do espírito livre, sobretudo porque a educação é a base sobre a qual estamos tecendo. Tal qual o gênio, o espírito livre não é uma condição inata, mas exigente de uma atividade. Diz Nietzsche que, diferente de alguém que vive sob o hábito da tradição, e que não precisa de razões para mantê-lo, sobretudo na ação o espírito livre é débil, “pois ele conhece demasiados motivos e pontos de vista [...]. De onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém,

opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?” (2020, p. 147). Ao perguntar-se sobre a formação do espírito forte, Nietzsche retomará a ideia de que o sofrimento constrói tanto o gênio quanto o espírito livre:

A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso –: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (NIETZSCHE, 2020, p. 147).

Vê-se, no horizonte daquilo que se pode constituir uma ideia de educação afirmativa de espíritos livres, o esboço de condições favoráveis (através de desfavoráveis) para o seu surgimento. Existem premissas, deveres, que Nietzsche enuncia para os espíritos livres - que compõem a constituição do ser humano através da experimentação. Por meio delas, é possível atingir a liberação da moralidade dos costumes:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes [...] Você deve ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração. [...] “Você deve” – basta, o espírito livre sabe agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é – permitido... (NIETZSCHE, 2020, pp. 12-13).

Há, na filosofia nietzschiana, a dualidade entre os que afirmam e os que negam aspectos propriamente humanos. Por isso, a individualização que antes havia sido rompida em nome de uma moral, retorna à sua filosofia. De agora em diante, o espírito livre afirma o que é humano, demasiado humano. Para tanto, tornar-se o que se é, num processo experimentativo de negar a tradição e afirmar valores superiores, pode ser a premissa para a organização de uma nova cultura autêntica. Subjetivamente, tal processo acontece por meio do cultivo de si.

2.4 CULTIVO DE SI

Conforme o jovem Nietzsche percebe que na Modernidade não impera a cultura artística mas a industrialização incessante e as ciências naturais, a esperança de que o renascimento de um gênio trágico aconteça decai. Isto é, ao abandonar o projeto com Wagner de fazer renascer os valores da tragédia grega na Alemanha, Nietzsche inicia um novo percurso em sua produção filosófica, encontrando nos filósofos pré-socráticos a base sobre a qual irá projetar uma forma de viver à parte da sociedade e de seus domínios. Contudo, conforme exposto anteriormente, a mudança entre o primeiro e o segundo período das obras de Nietzsche implica, também, em uma mudança da Grécia em que ele se alicerça. Mais especificamente, a Antiguidade grega deste novo Nietzsche remeterá aos séculos VI e V a. C., naquilo que se configura como primeiros modelos filosóficos de um cultivo de vida. Entre estes, especialmente, Heráclito e Sócrates buscaram construir um modo de vida particular, aquilo que Araldi (2020) irá denominar arte de viver. Para Nietzsche, encontra-se nestes filósofos algo que a filosofia moderna não oferecia – eles acreditavam que poderiam viver com o pensamento que criaram; isto é, as mazelas advindas ou imperativas na Modernidade (a pressa, a racionalidade, a moral cristã, etc.) produziam um modo de vida pouco saudável no que tange a viver bem, e em comparação aos modernos, filósofos como Heráclito compunham um modo de vida solitário e trágico, porém afirmativo em relação à vida.

Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1995, p. 21), Nietzsche escreve que os filósofos desta época formavam uma República de Gênios, onde um perguntava ao outro através do tempo sem deixarem com que os ruídos atrapalhassem o diálogo espiritual que travavam. Sobre o que eles falavam? Em suma, sobre modos de vida. A respeito disso, comenta Araldi (2020, p. 29) que “embora vivessem um tanto solitários, esses pensadores tinham uma ligação forte com o mundo cultural de seu tempo, pois tinham preocupações com a purificação e a cura dos seres humanos, sem separar os domínios da ética e da religião”. Esse fato essencial, segundo Araldi, teria se dissipado da filosofia quando Platão inicia uma elaboração teórica e se afasta do que é próprio no sentido prático, daquilo que é próximo.

Em HH II Nietzsche escreve que “há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por todas as

coisas mais próximas” (2020, p. 131). A respeito disso, Ruth Abbey observa que, ao desvalorizar as pequenas questões mundanas, a sensibilidade cristã “coloca as pessoas em guerra consigo mesmas e proíbe um estudo aprofundado de quais formas de cuidado de si seriam mais propícias ao florescimento individual”⁷ (2018, p. 106, tradução nossa), isto é, inibe o movimento para a busca de si mesmo. Quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo, diz Nietzsche (2020, p. 131), derivam da falta de atenção ao que está próximo. Neste sentido, Foucault compreende o conceito de Cuidado de Si a partir de uma noção Socrática, como uma arte de existir, mas apenas durante o período Helenístico esse tema consegue ser executado por cínicos e estoicos. Ao abordar este ponto, Pearson cita uma carta de Epicuro onde é possível ilustrar tal ideia: “os ensinamentos sobre a vida cotidiana foram organizados em torno de cuidado de si para ajudar cada membro do grupo no trabalho mútuo de salvação”⁸ (2018, p. 106, tradução nossa). Ou seja,

Para Foucault, é em Epicteto que encontramos o desenvolvimento filosófico mais elevado do tema do cuidado de si. Para Epicteto, o humano está destinado a cuidar de si mesmo e é onde reside a diferença básica entre o humano e as outras criaturas. Além disso, em Epicteto, o cuidado de si “é um dever-privilégio, um dom-obrigação que garante nossa liberdade enquanto nos obriga a tomar-nos como objeto de toda nossa diligência”. Ele faz questão de enfatizar que a conversão ao eu implica a experiência de um prazer que se tem em si mesmo: esse prazer, para o qual Sêneca costuma empregar a palavra *gaudium* ou *laetitia*, é um estado que não é acompanhado nem seguido por qualquer forma de perturbação no corpo ou na mente. É definido pelo fato de não ser causado por nada que seja independente de nós mesmos e, portanto, escapa ao nosso controle. Ele surge de nós mesmos e dentro de nós mesmos (PEARSON, 2018, p. 106, tradução nossa).⁹

Pearson ressalta que, assim como Foucault tratou do Cuidado de Si, Nietzsche procurou restaurar como ponto fulcral uma filosofia pós-metafísica que se contrapõe à religião e à moral. Neste sentido, a solidão e o isolamento se mostram

⁷ “Puts people at war with themselves and forbids a close study of which forms of care of the self would be most conducive to individual flourishing”.

⁸ “Teachings about everyday life were organized around taking care of oneself in order to help every member of the group with the mutual work of salvation”.

⁹ “For Foucault it is in Epictetus that we find the highest philosophical development of the theme of care of self. For Epictetus the human is destined to care for itself and is where the basic difference between the human and other creatures resides. Moreover, for Epictetus, the care of self ‘is a privilege-duty, a gift-obligation that ensures our freedom while forcing us to take ourselves as the object of all our diligence’. He is keen to stress that the conversion to self entails the experience of a pleasure that one takes in oneself: This pleasure, for which Seneca usually employs the word *gaudium* or *laetitia*, is a state that is neither accompanied nor followed by any form of disturbance in the body or the mind. It is defined by the fact of not being caused by anything that is independent of ourselves and therefore escapes our control. It arises out of ourselves and within ourselves”.

uma tendência quando observamos os filósofos da Antiguidade, “é próprio de um autêntico filósofo o desprezo pelo presente e o refúgio nos muros de sua autossuficiência” (ARALDI, 2020, p. 30).

Ao observar o devir de Heráclito e a metáfora da criança jogando na praia, Nietzsche faz uma interpretação estética do mundo: o jogo de Zeus, que cria e destrói sem finalidade ou imputação moral, sem ser teleológica, inocentemente como uma criança. Sua perspectiva estética, entretanto, não é capaz de subsidiar de forma independente um novo modo de vida (ARALDI, 2020, p. 31), e neste sentido Sócrates emerge como alguém capaz de apontar um trajeto por meio da ética. Sobretudo, a máxima “conhece-te a ti mesmo” posta-se aqui igualmente como uma forma ética do cuidado de si (ARALDI, 2020, p. 31). Desta perspectiva, também, porque na época moderna ainda impera o cristianismo, Nietzsche compara Sócrates à Jesus em HH II:

Se tudo correr bem, virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolver moral e intelectualmente, preferirão ter os *memorabilia* de Sócrates do que a Bíblia, e em que Montaigne e Horácio serão lidos como precursores e guias para o entendimento do mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores, Sócrates. Levam de volta a ele as trilhas dos mais diversos modos de vida filosóficos, que são, no fundo, os modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu; do que se pode concluir que o mais característico de Sócrates foi uma participação em todos os temperamentos. — Ele excede o fundador do cristianismo na jubilosa forma de seriedade e na *sabedoria travessa*, que constitui o melhor estado de alma do ser humano. Além disso, tinha um intelecto maior (NIETZSCHE, 2020, pp. 169-170).

Quando Sócrates questiona se era verdadeiro o que foi dito sobre ele por deus Apolo no Oráculo de Delfos, de que era o mais sábio entre todos, e não o toma como verdade absoluta, sua liberdade de espírito é atestada por Nietzsche.

Sobre Sócrates, o filósofo alemão afirma:

é perceptível um não sei que toque de ironia ática e gosto por brincadeira, em virtude do qual essa noção fatal e presunçosa é atenuada. Ele fala sem unção a respeito disso: suas imagens do freio e do cavalo são singelas e não sacerdotais, e a tarefa propriamente religiosa que ele sente colocada para si — pôr o deus à prova de cem maneiras diferentes, para ver se ele falou a verdade — permite inferir a atitude ousada e livre com que o missionário ali se põe junto a seu deus. Esse pôr à prova o deus é um dos mais finos compromissos entre devoção e liberdade de espírito que já foram imaginados. — Agora já não temos necessidade nem mesmo desse compromisso (NIETZSCHE, 2020, p. 164).

A autonomia em relação ao que está posto, e portanto a liberdade do

indivíduo para configurar a si mesmo diante daquilo que está perto, faz de Sócrates, segundo Araldi, um espírito livre.

Por que nós modernos teríamos nos esquecido de praticar o princípio de cuidar de si? Escreve Pearson que, na filosofia moderna, de Descartes a Husserl, o conhecimento de si, ou o sujeito pensante, assume uma importância cada vez maior, sobretudo na teoria do conhecimento:

Foucault julga que nós modernos invertemos o que era a hierarquia nos dois princípios fundamentais da antiguidade: para os gregos o conhecimento estava subordinado à ética (centrada no cuidado de si), enquanto para nós o conhecimento é o que é primário (2018, p. 107, tradução nossa).¹⁰

Como aconteceu, segundo Foucault, uma transformação radical nos princípios morais na sociedade moderna, e também pela herança cristã, o ato de priorizarmos o cuidado de si tornou-se imoral, isto é, o que antes era algo positivo, para a Modernidade passa a ser uma espécie de egoísmo.

O cristianismo e o mundo moderno fundamentaram os códigos de rigor moral em uma moralidade do não-egoísmo a ponto de esquecermos que tais códigos se originaram em um ambiente marcado pela obrigação de cuidar de si. Entre os gregos, as práticas de autocultivo tomaram a forma de um preceito, “cuidar de si”. Este preceito era uma regra principal para a conduta social e pessoal e para a arte da vida. Não é isso que normalmente pensamos quando remetemos aos antigos gregos: imaginamos que eles eram governados pelo preceito “Conhece-te a ti mesmo” (PEARSON, 2018, p. 107, tradução nossa).¹¹

Foucault esclarece que cuidar de si não se resume a um autofascínio ou ao interesse exclusivo sobre si mesmo, mas a um modo de vida: isto é, um preceito de atividade. Ele identifica tal questão através da etimologia da palavra *epimelesthai*, que se refere não a uma atitude mental, mas ao treino/prática/exercício.

Para Pearson, Foucault via na Modernidade uma situação parecida com a dos gregos, no sentido de que grande parte das pessoas não acreditavam que

¹⁰ “Foucault thinks we moderns have thus inverted what was the hierarchy in the two main principles of antiquity: for the Greeks knowledge was subordinated to ethics (centred on self-care), whereas for us knowledge is what is primary”.

¹¹ “Christianity and the modern world have based the codes of moral strictness on a morality of non-egoism to the point where we forget that such codes originated in an environment marked by the obligation to take care of oneself. Among the Greeks practices of self-cultivation took the form of a precept, ‘to take care of self’. This precept was a principal rule for social and personal conduct and for the art of life. This is not what we ordinarily think when we think of the ancient Greeks: we imagine that they were ruled by the precept, ‘Know thyself’”

a ética era fundada na religião.

Para ele, o problema grego geral não era o *tekhne* do eu, mas o da vida, *tekhne tou biou*, ou como viver. “Está bem claro de Sócrates a Sêneca ou Plínio, por exemplo, que eles não se preocupavam com a vida após a morte, o que acontecia após a morte ou se Deus existe ou não. Isso não era realmente um grande problema para eles; o problema era: que *tekhne* devo usar para viver bem como devo viver?” Isso é notavelmente semelhante ao modo como Nietzsche apresenta a questão de um modo de vida ético nos textos do período do espírito livre. [...] Desenvolvemos uma má consciência sobre uma ética centrada no autocuidado e consideramos a renúncia como base da moralidade. Somos herdeiros de uma tradição secular que vê na lei externa a base da moralidade e essa moralidade é de ascetismo ou negação de si (PEARSON, 2018, p. 108, tradução nossa).¹²

Nem Foucault, tampouco Nietzsche, promovem um retorno a-histórico à Antiguidade. Sobretudo, Nietzsche é bastante enfático ao defender que não existe uma única forma de construir moral (a possibilidade de encontrarmos modos diversos de ser ético ao longo da história atesta isso). A diferença entre Nietzsche e os antigos reside no fato de que o filósofo alemão desenvolve uma espécie de terapia para as “doenças da alma” levando em conta as condições modernas, isto é, especificamente para a sua época, tal qual a divisão e organização do trabalho, o controle social, etc..

Para Araldi, a obra HH que inaugura a filosofia do espírito livre é também o início da “constituição de uma nova ética de si e de novas formas de vida, que possuem um caráter ascético e também estético. É nesse sentido que Nietzsche recorre à arte epicurista de viver, para desenvolver seu próprio projeto” (2020, p. 51). Epicuro, portanto, enquanto criador de um modo único de se fazer e viver filosofia, torna-se a inspiração do filósofo alemão no período intermediário; sobretudo, seu jeito prático e modesto, não puramente teórico.

Tal entendimento nos aproxima naturalmente do objeto dessa dissertação, o ócio, pois “o ascetismo filosófico exige a retirada da agitação do mundo social e das comodidades e prazeres da vida do homem comum. No retiro do Jardim de Epicuro seria possível cultivar a amizade e a autossuficiência na existência” (ARALDI, 2020, pp. 54-55). A tarefa de cuidar de si, no sentido de construir um modo

¹² “For him the general Greek problem was not the *tekhne* of the self but that of life, *tekhne tou biou*, or how to live. ‘It’s quite clear from Socrates to Seneca or Pliny, for instance, that they didn’t worry about the afterlife, what happened after death, or whether God exists or not. That was not really a great problem for them; the problem was: Which *tekhne* do I have to use in order to live well as I ought to live?’⁵⁰ This is remarkably similar to how Nietzsche presents the issue of an ethical way of life in the texts of the free-spirit period. [...] We have developed a bad conscience over an ethics centred on self-care and regard self-renunciation as the basis of morality. We are the inheritors of a secular tradition that sees in external law the basis for morality and this morality is one of asceticism or denial of the self”.

de vida próprio, é ainda mais solitária na Modernidade, porque a falta de tempo com as novas relações de trabalho e a inquietude cultural tornam-se forças contrárias à direção pretendida.

Em GC, Nietzsche escreve um aforismo com o nome de *Epicuro* onde reforça a influência que o antigo exerceu sobre ele neste período:

Epicuro. – Sim, orgulho-me de sentir o caráter de Epicuro diferentemente de qualquer outro, talvez, e de fruir a felicidade vespéral da Antiguidade em tudo o que dele ouço e leio: – vejo o seu olhar que se estende por um mar imenso e esbranquiçado, para além das falésias sobre as quais repousa o sol, enquanto pequenos e grandes animais brincam à sua luz, seguros e tranquilos como essa luz e aquele mesmo olhar. Apenas um ser continuamente sofredor pôde inventar uma tal felicidade, a felicidade de um olhar ante o qual o mar da existência sossegou, e que agora não se farta de lhe contemplar a superfície, essa delicada, matizada, fremente pele de mar: nunca houve uma tal modéstia na volúpia (NIETZSCHE, 2020, pp. 83-84).

Sobre o papel da ciência neste momento em que Nietzsche está flertando com os ideais ascéticos, Araldi assinala que para libertar-se de hábitos ruins, os espíritos precisam assumir um ponto de partida cético, uma desconfiança da metafísica. Em HH, “a vitória do ceticismo ocorreria com o triunfo do espírito científico, que tornaria progressivamente os homens mais céticos e frios, ou seja, menos passionais e dogmáticos” (ARALDI, 2020, pp. 59-60). O único impulso passional, neste caso, seria “incorporar o saber científico, de modo a fazer dele uma ‘segunda natureza’” (ARALDI, 2020, p. 60). Outro ponto sobre o qual o autor lança luz é a diferença entre Nietzsche e Epicuro: enquanto a sabedoria do antigo estaria mais voltada para os velhos, porque visa libertar-se de uma dor, a de Nietzsche seria jovial, porque o seu prazer reside num aumento exponencial de poder.

A preocupação de Nietzsche com a cultura, sobretudo a alemã, teria sido a principal condutora de sua filosofia, desde a juventude, mediante a qual teria se afastado dos mestres que se renderam à tendência moderna ou não tinham forças para superá-la. A formação cultural decadente estaria enfraquecendo o espírito, portanto comprometendo as forças criativas e criadores do humano. Potencializar os instintos e afetos seria, primeiramente, uma forma de manter-se firme para promover um ideal superior de cultura

Conceitos como os de formação (*Bildung*) e educação (*Erziehung*) são comumente encontrados enquanto o filósofo, ainda jovem, prevê meios coletivos e até institucionais de dar espaço à criação deste humano provedor de cultura

autêntica. Mas, conforme vimos a partir do espírito livre, outros conceitos que podem servir para delinear a proposição de sua nova filosofia, tais quais cultivo (*Züchtung*) e criação (*Züchten*). Tais termos, afirma Patrick Wotling (2013, p. 263), referem-se à “questão dos instrumentos de cultura, isto é, dos meios graças aos quais é possível agir sobre o homem e orientar seu desenvolvimento no sentido de um tipo particular”, impondo-lhe uma forma outra de vida. Ou seja, a partir destas novas abordagens, tanto o humano passa a ser pensado como formador de uma cultura superior, quanto essa passa a ser concebida como o ambiente onde as experimentações se fazem necessárias. É a “tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (NIETZSCHE, 2020, p. 33).

Sobre isso, Nietzsche escreve: “para que a humanidade não se destrua [...], deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições de cultura que até agora não foi atingido” (2020, p. 33). E a partir deste conhecimento, sobretudo o da racionalidade que supera a metafísica, “os homens podem conscientemente decidir se desenvolverem rumo a uma nova cultura” (NIETZSCHE, 2020, p. 32). Eis que, sendo o movimento da racionalidade um caminho necessário para o vislumbre desta nova cultura, a maneira pela qual isso é possível chama-se experimentação; seu processo dá-se por meio do cultivo de si.

Se, por um lado, a cultura configura-se como uma reação ao homem (ação), efeito da causa humana, tem-se sinais claros de que ela não apenas enfraquece este humano apto a ser superior e autêntico, mas à medida que é criada por ele, o mantém. A isso, mais tarde, Nietzsche argumentará que o cristianismo e a filosofia platônica têm responsabilidade sobre a maneira pela qual se vivia e pensava. No entanto, a noção de cultivo apoia-se na reflexão laboriosa, experimental, de qual “tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (NIETZSCHE, 2014, p. 10), e para tanto somente criar valores desarraigados da tradicionalidade, que não produziu humanos dignos ou espíritos livres. Concluírá: “a partir do medo foi querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem” (2014, p. 10).

Tomando as palavras de Píndaro, “torna-te quem tu és”, Nietzsche começa a delimitar um tema que será fundamental para entendê-lo no campo da educação. Primeiro, aparece em GC: “o que diz sua consciência? – Torne-se aquilo

que você é” (2020, p. 165); e “nós porém, queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (2020, p. 199).

Ao contrário da visão platônico-cristã, que entende o ser como algo imaculado, que foge ao corpo por ser essência, tornar-se o que se é não configura um movimento para trás, isto é, voltar a ser o que se era. Ao contrário, é um movimento futuro, que profundamente afirma o devir (vir a ser). Ainda que a ideia tradicional negue a individualidade em nome de virtudes como a compaixão, o processo do cultivo de si implica em expandir o humano, demasiado humano: é um movimento de dentro para fora. Para Oswaldo Giacóia (2008, p. 69), a negação do pensamento tradicional, da religião mas também da filosofia, prenuncia um caminho alternativo: “[...] não é para dentro, para baixo, para os porões e cavernas que devemos nos dirigir, mas para o exterior, para cima – para as séries de nossos encontros, nossas afecções e experiências”.

A cultura autêntica que Nietzsche visualizava na Grécia Arcaica se mantinha através de homens que cultivavam a si mesmos. Ou seja, as questões práticas, econômicas, sociais, de subsistência de modo geral, não deveriam vir antes ou influenciar a formação do indivíduo. Isso porque fazê-lo significa a manutenção desta sociedade. O cultivo de si é, sobretudo, a negação da influência tradicional e moderna.

Diz José Weber que

a oposição entre o individual e o coletivo, entre o singular e o padronizado, é uma das polaridades decisivas da Modernidade. Da teoria política, passando pelas teorias morais e epistemológicas, até a inserção nas discussões estéticas, esta polaridade marcou também, e continua marcando, os discursos sobre a formação (WEBER, 2001, p. 195).

Sabe-se que uma das características da sociedade ocidental, baseada tradicionalmente no cristianismo, negava a individualidade em nome de virtudes como a compaixão, e isso será mantido na Modernidade sob novas configurações, principalmente no que diz respeito ao trabalho – questões relativas ao Estado, sobretudo, que visa cada vez mais formar indivíduos para o mercado.

A formação de indivíduos em série não fertiliza uma cultura autêntica, por isso o filósofo será defensor de uma educação individual promovida a partir do cultivo de si. Neste sentido, a educação verdadeira poderia ser vista como um ato de

resistência ao que é padrão: formar rebanhos para o mercado. Tornar-se o que se é, cultivar a si mesmo, requer distanciamento da influência de fazeres impensados, e, portanto, a solidão.

Neste percurso experimental, o cultivo de si é uma ação que incide sobre determinado contexto histórico-social. Há, entretanto, a possibilidade sempre presente de que as forças cativas desta cultura doentia enfraqueçam o humano:

A metáfora do “tornar-se o que se é” expressa bem o sentido ambíguo da formação, constituída por forças antagônicas se se implicam mutuamente, completando-se ou anulando-se entre si. Há, desse modo, uma conjugação de fatores e de forças que impulsiona o ser humano para frente, que engrandece, permitindo-lhe amplo desenvolvimento de suas capacidades, nas mais diferentes direções. Mas, também, há o que as retêm, impedindo-as de desenvolverem e até mesmo aniquilando-as (DALBOSCO, 2019, p. 38-39).

Cultivar a si mesmo, portanto, não é necessariamente avançar, por isso não configura um método objetivo, tampouco tangível (posto que postula-se a partir da experimentação). Entretanto, conforme alerta Dalbosco, “sem o reconhecimento da potencialidade destrutiva inerente à formação humana, a própria ideia de formação humana pode ser tornar uma mera quimera” (2019, p. 40). Isto é, o Estado, as novas exigências mercadológicas e sociais, ou mesmo uma especialização do conhecimento podem degenerar este processo. Apesar disso, é possível tomarmos a ideia de Michel Haar (2000) sobre a filosofia nietzschiana, da vida como obra de arte. Enquanto existir, o humano terá sempre o que fazer no que se refere a cultivar a si mesmo, e por isso a autenticidade deste modelo promove que o discípulo torne-se também um mestre.

Assim, para Nietzsche, esse tornar-se o que se é não é uma volta ao eu verdadeiro, nem o desmascaramento dos obstáculos fictícios que entravam a cultura do eu. O “eu” é uma criação, uma construção, um cultivo de si permanente. Para ousar ser um si mesmo é preciso antes de tudo de uma tarefa: dar estilo ao próprio caráter, acomodando os vários aspectos de sua própria natureza, inclusive as fraquezas, colocando-as em uma totalidade agradável de acordo com um plano artístico (DIAS, 2008, p.49).

Como os valores desta sociedade analisada estão enfraquecidos, a forma como mensuramos o mundo sofre influência direta de tais valores. Neste sentido, propor uma nova medida é fundamental, também, para a gênese de uma transformação. A partir da etimologia, formação e recepção dos conceitos, é possível

compreender o contexto em que foram usados, e apropriar-se deles durante a constituição de um novo si mesmo. Assim, aquilo que na atualidade é usualmente lido como preguiça, como improdução, numa época em que produzir é condição de ser, em que os países ditos mais desenvolvidos são também os que mais produzem, somente por meio de uma nova mensurabilidade poderá significar outra coisa – o ócio poderá significar valor. O que indiretamente Nietzsche propõe, portanto, é transformar o estigma que cerca o conceito de ócio, isto é, que subjetivamente a educação a partir do ócio seja experimental e criativa, e não pautada pela inação. Desta forma, pensar na educação propriamente, analisar aspectos da Modernidade que fazem com que a mesma seja um processo ignóbil para possíveis espíritos livres, que engessa os processos pelos quais se pretende cultivar os valores em si, faz-se necessário sobretudo para compreendermos a função crítica latente ao ócio.

Num sentido amplo, como Nietzsche identifica a Modernidade na educação será a pergunta regente do próximo capítulo. A partir disso, o ócio, enquanto condição de repúdio a uma vida da *atividade pela atividade*, do incessante fazer, será disposto como meio para que o caráter moderno na educação possa ser questionado.

3 A EDUCAÇÃO SOB A ÓTICA CRÍTICA DO ÓCIO

O imaginário comum que permeia a educação e o ócio tornam o paralelo entre ambos algo bastante contingente: o primeiro, por ser um processo de desenvolvimento, remete à crescimento e progresso; o segundo, comumente associado à inação, ao repouso, remete à inércia. Outrossim, a escola, que em nossa sociedade é o espaço onde a grande maioria das pessoas são educadas de forma coletiva, associa-se neste mesmo imaginário popular à agitação e movimento; isto é, não apenas como um espaço de reflexão e aprendizado, mas de produção intelectual, de labor, de diálogo e interação. A educação, de tal forma, não acontece senão através de uma atividade árdua, e o crescimento intelectual depende também de algum esforço do educando. Ademais, as pessoas não mais frequentam a escola apenas durante o período em que não trabalham ou exercem outra função; agora, configura-se num tempo despendido especificamente para a atividade educacional, algo que socialmente adquiriu valor. Inserir o ócio nesta discussão, apesar de improvável, remete à própria historicidade que permeia a escola e sua função social.

Etimologicamente, a palavra escola (*scholé* em grego) é ócio, lazer, tempo livre. Para além do fato de que a alfabetização restringia-se a uma parcela muito ínfima da sociedade, sabe-se que as pessoas iam às primeiras escolas não enquanto crianças; aprendiam uma função específica, e a frequentavam à medida que não estavam exercendo outra atividade (trabalhando). Em relação ao termo, antes de sua associação ao espaço da escola, é possível aferir outras acepções. Paul Demont, professor de língua grega e literatura de Sorbonne, sobre as transformações que o termo sofreu ao longo do tempo, identifica *scholé* nas tragédias¹³ e contextualiza sua significação. O autor também escreve que *scholé* pode ser associado ao prazer (*hedomé*), e que, “nesse caso, o lazer é um prazer perigoso que se liga ao *aidos*, ao pudor, à vergonha em face da estima pública” (2012, p. 55). Sobre as considerações

¹³ Em *Agamêmnon* de Ésquilo, por exemplo, lazer está relacionado a “perder tempo” – Clitemnestra quer rapidamente vingar-se do marido para não “perder tempo”, isto é, recusa o lazer. A *scholé*, neste caso, “é o tempo livre mas no qual a passividade é forçada” (MATOS, 2012, p. 55). Na *Antígona*, de Sófocles, “*scholé* associa-se à ideia de atraso, de retardamento, de hesitação, um tempo que se ganha ou se perde quando se age mais lentamente que de costume” (MATOS, 2012, p. 55), enquanto em *Édipo Rei*, este termo representa “um período durante o qual nada acontece; mas se trata de uma calma ameaçadora, que não é pois nem lazer nem repouso tranquilo e despreocupado – como o silêncio que se instala antes de uma tempestade” (MATOS, 2012, p. 55). Em *Troianas*, *Medeia* e *Efigênia* de Eurípedes, *scholé* também está associada a maus presságios, momento de calma que antecede a tragédia, enquanto em *Fedra*, mais explicitamente, “há dois gêneros de indivíduos: os que consagram a vida ao repouso e ao ócio e os que agem” (MATOS, 2012, p. 55).

do autor a respeito do termo *Aergia*, ser mitológico grego que personifica a preguiça e indolência, Olgária Matos assinala que “a contração do [...] prefixo *a-ergia-argia* confere-lhe um tom pejorativo: é preguiça e inércia, é a causa do fracasso dos mortais por significar ora passividade, o não fazer, outra ação” (2012, p. 55). Conforme exposto no capítulo anterior, as acusações que Sócrates sofreu por desviar jovens da atividade econômica e principalmente política, fez do exercício de uma educação inútil (no sentido de ensinar algo que não tivesse um caráter utilitário para a época, que não se resumisse a técnicas, práticas ou comportamentos daquilo que tinha valor social e econômico) um demérito público. Neste sentido, desde os primórdios da escola enquanto espaço de ensino, existe um estigma social que a circunda, e intrinsecamente está associado à ideia de ócio.

Matos afirma que “dedicar o tempo a algo significa conferir-lhe valor” (2012, p. 56), e neste mesmo sentido, Joaquim Brasil Fontes diz que *scholé* refere-se “às coisas a que dedicamos nosso tempo, ou aquilo que merece o emprego do tempo [...]” (FONTES, 2003, p. 29). Partindo dessas ideias, neste último capítulo, buscaremos entender primeiro como o Estado participa da manutenção da educação, como essa está subordinada a ele e em quais contextos isso se tornou possível. Depois, a partir do pressuposto de Nietzsche de que a religião, a moral e a metafísica influenciaram negativamente a filosofia e, portanto, a educação, serão analisadas as conversões que o filósofo fez em sua fase intermediária, por estabelecer novas relações com a ciência enquanto ferramenta hábil para superar tais influências. Por fim, será exposta uma nova função ao ócio, que exercerá um papel central no que se refere à constituição do espírito livre e seu propósito de não ser tomado por essas influências descritas, uma vez que a ciência também se mostra limitada e dependente.

3.1 A EDUCAÇÃO E O ESTADO

Desde que apresentou as conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, na Universidade da Basileia, enquanto era professor, Nietzsche evidenciou a relação entre Estado e educação. Para compreender a crítica que o autor fazia ao Estado, e como este deturpou a educação, é imprescindível tomar como premissa a tarefa estatal de proliferar cultura. Isto aconteceu sobretudo porque, com a Guerra Franco-Prussiana de 1871, incontáveis modificações atingiram outras esferas econômicas e sociais, causando impactos na educação e na cultura como um

todo. Ou seja, a vitória e unificação da Alemanha implicou no aumento de suas condições econômicas, o que indubitavelmente fez surgir tanto novas ilusões de necessidades às pessoas quanto especialização irracional de trabalho (esse último, mais precisamente, impactou diretamente a educação por inserir, além de outras coisas, um sentido de utilidade e técnica voltadas para suprir tais novas demandas). Essa especialização, que poderá ser entendida no campo das ciências como “erudição”, ao qual Nietzsche tecerá severas críticas, resume a proposição da educação alemã moderna:

Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinada, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade (NIETZSCHE, 2004, p. 64).

O fato dessa erudição e especialidade ter ganhado apoio popular a ponto de converter-se em cultura deve-se, como aponta Nietzsche nesta mesma conferência, ao jornalismo aliado ao Estado, pois ambos serviam ao mesmo interesse:

o jornal substitui a cultura, e quem ainda, a título de erudito, tem pretensões à cultura, este se apoia habitualmente nesta trama de cola viscosa que cimenta as juntas de todas as formas de vida, de todas as classes sociais, de todas as artes, de todas as ciências. É no jornal que culmina o desígnio particular que nossa época tem sobre a cultura: o jornalista, o senhor do momento, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que livra do momento atual (NIETZSCHE, 2004, p. 65).

A fabricação de uma cultura nacional por parte do Estado, e massificada pelo jornalismo, consolidou-se e transformou o cenário educacional, vindo a encontrar e intensificar um modelo prussiano de escola. Nesse sentido, a formação do indivíduo e sua elevação cultural ficou em segundo plano para dar vazão a uma cultura que investia nas demandas de mercado, massificadas e coletivas. A técnica, nesse cenário, era tida como educação e atendia a uma lógica sobretudo econômica. Essa cultura, agora universal, pode ser interpretada pelas próprias palavras do filósofo como “formadora de rebanho”, pois “a cultura tão universal quanto possível enfraquece a tal ponto a cultura que ela não pode mais admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito. A cultura mais universal é exatamente a barbárie” (NIETZSCHE, 2004, p. 62).

De modo geral, a discussão fundamental que permeia todos os

desdobramentos das conferências de Nietzsche diz respeito ao papel da filosofia. Isto porque a dependência de tais eruditos ao Estado faz com que esses o defendam e fortaleçam, desencadeando conseqüentemente uma educação que mantivesse a formação de novos eruditos especialistas, e que por sua vez continuariam fortalecendo o Estado. A verdadeira filosofia, que em seu diagnóstico da Modernidade aparece bastante inferiorizada, permitiria a educação tomar rumos próprios e formar pessoas que quebrassem com este ciclo vicioso. Isso, no entanto, dependia de uma transformação cultural mais ampla, e o jovem Nietzsche postula-se como arauto desta “revolução”.

No começo de seu discurso, Nietzsche cita a fundação de uma pequena sociedade de jovens que, entre outras coisas, compartilhavam a percepção de como a educação da época era problemática. Ele próprio fazia parte dessa sociedade e comenta a relação do momento em que viviam na juventude, antes de formarem-se na universidade:

Não esqueçamos que, graças a esta associação, jamais pensamos naquilo que se chama comumente de profissão. A exploração quase sistemática que o Estado fez destes anos, na medida em que quis o mais cedo possível atrair para si funcionários utilizáveis e se assegurar, através de exames excessivamente rigorosos, da sua docilidade incondicional, tudo isso estava muito distante da nossa formação; não éramos determinados por qualquer espírito utilitário, qualquer desejo de progredir rapidamente e fazer rapidamente uma carreira; percebemos todos um fato que agora nos parece consolador: naquele momento, nenhum de nós sabia no que nos tornaríamos, e inclusive isto não nos preocupava. Foi a nossa sociedade que alimentou em nós esta feliz indiferença pela qual, durante esta comemoração, lhe somos reconhecidos do fundo do nosso coração. Já disse que esta maneira de se satisfazer com o momento sem imaginar um objetivo, de se embalar numa cadeira de balanço ao ritmo do momento, deve parecer quase incrível, em todo caso, censurável na época atual, que se desvia de tudo o que é inútil. Como éramos inúteis! E como estávamos orgulhosos por sermos a tal ponto inúteis! Podíamos rivalizar entre nós quem teria a glória de ser o mais inútil (NIETZSCHE, 2004, pp. 58-59).

Nietzsche delimita através de seu exemplo o quanto a questão da utilidade degrada outras esferas da educação. A formação do ser foi substituído pela escolha da profissão, pela atuação prática deste ser na sociedade. O fato de ele e seus companheiros terem constatado essas impressões comuns também atestam que essa degradação não é restrita à universidade, isto é, a cultura ideal do Estado era disseminada e moldada anteriormente à formação específica da universidade; desde os anos iniciais. Um Estado forte é, sobretudo, um Estado economicamente forte. A cultura, atendendo a isso, teria por finalidade o lucro. A fim de estimular a proliferação

desta cultura, cria-se a ideia de que consumir produz felicidade, portanto novas demandas de mercado surgem para, quando atendidas, transfigurar-se em felicidade de tal modo a não fazer o indivíduo constatar sua utilidade para a manutenção deste sistema do qual é vítima. Posto que uma educação sem objetivo, sem finalidade, era “censurável” neste modelo, porque o desvio dessa tecno-educação fugia da lógica utilitária, a disputa entre o jovem Nietzsche e seus companheiros de quem era o mais inútil demonstra uma insurgência contra a configuração desta mecânica, a qual viam com depreciação.

Ele afirma:

Acredito ter observado de que lado é mais claro o apelo à extensão, à ampliação máxima da cultura. Esta extensão é um dos dogmas da economia política [*nationalökonomischen Dogmen*] mais caros da época atual. O máximo de conhecimento e cultura possível - portanto o máximo de produção e necessidades possível -, portanto o máximo de felicidade possível: - eis mais ou menos a fórmula. Temos aqui, como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou, mais exatamente, o lucro, o maior ganho de dinheiro possível. Do ponto de vista desta tendência, a cultura deve mais ou menos ser definida como o discernimento graças ao qual alguém se mantém “no cume de sua época”, graças ao qual se conhece todos os caminhos que permitem mais facilmente ganhar dinheiro, graças ao qual se possui todos os meios pelos quais se dá o comércio entre os homens e os povos. A verdadeira tarefa da cultura seria então criar homens tão “correntes” quanto possível, um pouco no sentido em que se fala de uma “moeda corrente”. Quanto mais houvesse homens correntes, mais um povo seria feliz; e o propósito das instituições de ensino contemporâneas só poderia ser justamente o de fazer progredir cada um até onde sua natureza o conclama a se tornar “corrente”, formar os indivíduos de tal modo que, do seu nível de conhecimento e de saber, ele possa extrair a maior quantidade possível de felicidade e de lucro (NIETZSCHE, 2004, pp. 61-62).

Tendo estabelecido que o Estado é responsável pela decadência do ensino, Nietzsche (2004, p. 76) volta sua atenção, sobretudo na segunda conferência, para o ensino ginasial, e como principalmente os aspectos linguísticos ensinados nesta fase podem ser prejudiciais na formação se abordados de uma forma incorreta: “ao ginásio falta até agora o primeiro objeto de estudo, o mais simples, com o qual começa uma verdadeiro cultura, a língua materna: e por isso mesmo lhe falta o solo natural e fecundo necessário a todos os esforços posteriores no sentido da cultura”. A questão do jornalismo, novamente, volta a integrar o cerne da discussão pois as propagandas culturais amplamente divulgadas fundamentavam métodos que permitiam de forma autônoma determinadas expressões entendidas por Nietzsche como precoces, isto é, sem um trabalho mais rebuscado e profundo do uso linguístico. Além disso, no ensino ginasial os métodos abordavam o alemão como língua morta,

impedindo uma articulação com o grego e o latim; sendo a erudição estabelecida através do ensino da filologia, a educação formal pretendia criar pessoas da ciência ao invés de fortalecer o *ser* da Alemanha advindo da Reforma. O ensino ginasial¹⁴ que pretendia formar para a cultura, na realidade formava para a erudição. Segundo Nietzsche, na prática, até mesmo esse segundo objetivo falhava.

Ao afirmar que na Prússia havia honra em formar-se no Ginásio, e que seu modelo de educação prussiana era admirado e imitado em outros Estados (2004, p. 98), Nietzsche denuncia estratégias do Estado para estimular sua aderência, aceitação e alienação:

O que mais pode fazer o Estado em prol de um excesso de estabelecimentos de ensino, do que estabelecer uma relação necessária entre o ginásio e os postos mais elevados da classe dos funcionários, e também com uma grande parte dos cargos menos elevados, com o acesso à Universidade, e mesmo com os privilégios militares de maior amplitude (NIETZSCHE, 2004, p. 98).

Esses privilégios concedidos pelo Estado fazem dele ainda mais forte, de “caráter hegeliano” (para Nietzsche uma filosofia submissa aos ideais do Estado) e que ao invés de desconcertá-lo

aparece como o mistagogo da cultura e, ao mesmo tempo que persegue seus próprios fins, ele obriga a todos os seus servidores a só se apresentarem diante dele munidos da luz da cultura universal do Estado: sob essa luz turva, eles devem reconhecer nele o objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da cultura (NIETZSCHE, 2004, p. 98).

Existe, nesta última afirmação do jovem Nietzsche, um ponto fulcral na discussão que se apresenta: a universalização do conhecimento (e, portanto, da cultura) por parte do Estado. Apesar de, em sua segunda fase, o filósofo não abordar

¹⁴ Nietzsche aborda este mesmo problema [do ginásio] nos escritos intermediários. Em HH, afirma: “Efeito subestimado do ensino ginasial. — Geralmente não enxergamos o valor do ginásio nas coisas que nele aprendemos de fato e que dele sempre conservamos, mas naquelas que são ensinadas e que o aluno assimila a contragosto, para delas se livrar o mais rapidamente que possa. A leitura dos clássicos — toda pessoa educada há de convir — é, do modo como se realiza em toda parte, um procedimento monstruoso: feita para jovens que de maneira alguma estão maduros para ela, e por professores que com toda palavra, às vezes com a própria figura, já cobrem de mofo qualquer bom autor. Mas nisso está o valor que normalmente não é reconhecido — esses professores falam a língua abstrata da cultura superior, pesada e difícil de compreender, mas uma elevada ginástica da mente; em sua linguagem aparecem continuamente conceitos, termos especiais, métodos, alusões que os jovens quase nunca ouvem na conversa com familiares ou na rua. Se os alunos apenas ouvirem, seu intelecto será involuntariamente preparado para um modo de ver científico. Não é possível que alguém saia dessa disciplina totalmente intocado pela abstração, como puro filho da natureza” (2020, p. 168).

a questão da educação tão específica e detalhadamente, como havia feito em suas conferências na juventude, além do fato de não atuar mais como professor universitário, constata-se referências diretas ao ensino estatal e algumas particularidades – dentre elas, o tema da universalização do conhecimento voltará a aparecer fortemente em obras posteriores. Aqui, retornaremos à ideia da diferenciação entre espíritos livres e cativos, isto porque a utilização deste conhecimento comum a todos, a fim de gerar um benefício compartilhado, ou mesmo uma preocupação maior com o coletivo dizem respeito ao espírito cativo que Nietzsche critica na Modernidade.

Sobre isso, existem algumas menções em HH. Duas, em especial, concatenam a ideia da individualização e da coletivização/universalização:

Até agora a impessoalidade foi vista como a verdadeira característica da ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as ações impessoais serem louvadas e distinguidas. Mas não estaria iminente uma significativa transformação dessa maneira de ver, agora que cada vez mais se percebe que justamente na consideração mais pessoal possível se acha também a maior utilidade para o conjunto; de modo que precisamente o agir estritamente pessoal corresponde ao conceito atual de moralidade (entendida como utilidade geral)? Fazer de si uma pessoa inteira, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu bem supremo — isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas em favor de outros. Sem dúvida, todos nós sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido — confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim, que tivesse de ser sacrificada. E agora queremos trabalhar para o próximo, mas apenas enquanto vemos nesse trabalho nossa vantagem suprema, nem mais, nem menos. Trata-se apenas de saber o que se entende por vantagem própria; justamente o indivíduo imaturo, não desenvolvido e grosseiro entenderá isso no sentido mais grosseiro (NIETZSCHE, 2020, p. 67).

Este aforismo traz à tona o problema da moral, que permeia a discussão sobre espíritos cativos e livres, conforme exposto no capítulo anterior desta dissertação. Como ele descreve, as ações impessoais, isto é, as ações que visam o benefício do grupo e não especificamente do indivíduo, têm um caráter de utilidade, e por isso são tidas pelo coletivo como dignas de louvor. O que decorre deste comentário é a perspectiva de Nietzsche de que justamente o contrário (as ações que consideram o desenvolvimento pessoal) seriam mais benéficas para o grupo, apesar de constantemente os interesses pessoais serem sacrificados em nome de outras pessoas, da ciência e do Estado. Ainda que esta discussão pareça exclusiva da moral, é possível entendermos como o Estado, ciente da utilidade que o indivíduo possui, e

dependente dessa utilidade para sua perpetuação e fortalecimento, instrumentaliza a educação para propagar essa mesma moral. Essa ideia fica evidente em outro aforismo do mesmo livro, onde Nietzsche detalha o mecanismo desse sistema e suas consequências para a pessoa que nele é educada.

[...] O ambiente em que é educada tende a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades. O indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma repetição. Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo conhecido, já existente. O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se tornará útil a seu Estado ou classe (NIETZSCHE, 2020, pp. 145-146).

Não apenas esse senso de comunidade e coletivização da cultura se dão através dos conteúdos ensinados, ou da moral difundida, mas também daquilo que tem caráter estético – como, por exemplo, o jovem Nietzsche comenta nas conferências a respeito da utilização de uniforme, e do orgulho que se sente ao usá-lo (2004, p. 99), ou mesmo da influência militar/disciplinar da educação prussiana, que até hoje se estuda e se propaga; da utilização de carteiras enfileiradas, etc..

Num dos aforismos finais de HH, também, o autor discorre sobre como a vaidade e a ambição podem educar, e de como esses dois conceitos se relacionam com o problema do individual/coletivo, pois

enquanto um homem não se torna instrumento do interesse humano geral, pode atormentá-lo a ambição; mas sendo esse objetivo alcançado, trabalhando ele necessariamente como uma máquina para o bem de todos, pode então surgir a vaidade (NIETZSCHE, 2020, p. 253).

Isto é, Nietzsche evidencia como um sentimento também se manifesta e é interpretado a partir da relação do ser com o coletivo, além de cercear suas ações a partir dessa significação: “ela [a vaidade] o humanizará nas pequenas coisas, o tornará mais sociável, mais indulgente, mais suportável, quando a ambição tiver completado nele o trabalho mais grosseiro (torná-lo útil)” (2020, p. 253).

Neste mesmo sentido, Nietzsche afirma que a manutenção dessa coletividade enquanto ignorância útil cria um senso de comunidade onde o indivíduo é ensinado acerca de valores compartilhados, e como consequência sua prioridade se torna o grupo:

A história ensina que a estirpe que num povo se conserva melhor é aquela em que a maioria dos homens tem um vivo senso da comunidade, em consequência da identidade de seus princípios habituais e indiscutíveis, ou seja, devido a sua crença comum. Ali se reforçam os costumes bons e valorosos, ali se aprende a subordinação do indivíduo (NIETZSCHE, 2020, p. 142).

Também em HH, Nietzsche reforça aspectos positivos das relações humanas, a alegria comum, o prazer desfrutado em conjunto, fazendo nascer o instinto social:

As manifestações de prazer semelhantes despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo (NIETZSCHE, 2020, p. 70).

No entanto, é a conservação de uma comunidade, um coletivo, ligados por uma tradição que dá condições à existência da mesma, quem de fato oprime qualquer manifestação individual que ameace a perpetuação desta comunidade:

não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (NIETZSCHE, 2020, p. 68).

Posto que o costume é a união do útil ao agradável (NIETZSCHE, 2020, p. 69), o fortalecimento do Estado se dá sobretudo através de ambos os pontos colocados acima: do fortalecimento da comunidade (e da universalização cultural e moral, propagada pela escola e pela religião) e de uma consequente desatenção ao desenvolvimento individual. Resumidamente: os espíritos cativos fortalecem o Estado ao passo que os espíritos livres o ameaçam e obsolescem. Mesmo a referência e ideal de Nietzsche, a Grécia, quando analisada enquanto um Estado, não foge à regra:

A pólis grega era excludente, como todo poder político organizador, e desconfiava do crescimento da cultura entre seus cidadãos; em relação a esta, seu poderoso instinto básico se mostrou quase que estritamente paralisante e inibidor. Não queria admitir história ou devir na cultura; a

educação fixada na lei do Estado deveria ser imposta a todas as gerações e mantê-las num só nível. Mais tarde, Platão quis a mesma coisa para o seu Estado ideal. Portanto, a cultura se desenvolveu apesar da pólis: é certo que ela ajudou indiretamente e contra a vontade, porque a ambição do indivíduo era estimulada ao máximo na pólis, de maneira que, tendo tomado a via da formação do espírito, ele continuava nela até o fim (NIETZSCHE, 2020, p. 232).

Nietzsche não ignora o fato de que o espírito individual grego foi capaz de superar a excludência pelo Estado e manifestou-se culturalmente do indivíduo para o coletivo, apesar da dificuldade imposta. Pode-se interpretar disso que, mesmo na Modernidade, tempo contemporâneo ao escrito, os espíritos livres podem não somente surgir mas também transformar o seu meio. Isso porque, conforme os trechos seguintes, Nietzsche alcançará a conclusão de que um Estado perfeito seria maléfico à cultura – exatamente por isso, em alguns aforismos irá criticar especificamente o socialismo, enquanto um modelo que quer se pautar na igualdade.

O socialismo é o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo, do qual quer ser herdeiro; seus esforços, portanto, são reacionários no sentido mais profundo. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como até hoje somente o despotismo teve, e até mesmo supera o que houve no passado, por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual ele vê como um luxo injustificado da natureza, que deve aprimorar e transformar num pertinente *órgão da comunidade*. [...] Mas mesmo essa herança não bastaria para os seus objetivos, ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto, como nunca houve igual; e, já não podendo contar nem mesmo com a antiga piedade religiosa ante o Estado, tendo, queira ou não, que trabalhar incessantemente para a eliminação deste — pois trabalha para a eliminação de todos os Estados existentes —, não pode ter esperança de existir a não ser por curtos períodos, aqui e ali, mediante o terrorismo extremo. Por isso ele se prepara secretamente para governos de terror, e empurra a palavra “justiça” como um prego na cabeça das massas semicultas, para despojá-las totalmente de sua compreensão (depois que esta já sofreu muito com a semi-educação) e criar nelas uma boa consciência para o jogo perverso que deverão jogar (NIETZSCHE, 2020, pp. 231-232).

Vê-se aqui pontos que reforçam o que havia sido mencionado: o aniquilamento do indivíduo por parte do Estado, o que Nietzsche irá comparar com despotismo; junto disso, a submissão ao Estado em nome de um grupo/comunidade, isto é, o fortalecimento do caráter coletivo; a piedade religiosa, ou seja, a utilização da religião enquanto instrumento de alienação (aspecto que será abordado com maior especificidade à frente), algo impossível de ser usado no socialismo pois diferente de outros sistemas governamentais ele não tem a sua história intrincada à religião; e por fim a utilidade que as massas teriam na construção disso. Um último ponto, igualmente importante, destaca a questão da justiça, da alienação que, segundo Nietzsche, o

Estado utiliza para se fortalecer. Resumidamente, o argumento do autor reforça o primeiro ponto: quanto mais convencer as pessoas de que devem fazer justiça, mais as iguala a fim de coletivizar as relações.

Como, para Nietzsche, o Estado “é uma prudente organização que visa proteger os indivíduos uns dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele” (2020, p. 150), está em constante contradição, porque seu objetivo final não se cumpre. No aforismo intitulado *O gênio e o estado ideal em contradição*, esclarece que o “Estado ideal”, justo e para todos, não é capaz de propiciar as condições necessárias para o surgimento de espíritos livres:

Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado (NIETZSCHE, 2020, p. 149).

Ao instrumentalizar a cultura, a educação, a religião, o Estado torna-se coeso e fortalecido, porque cumpre sua função de ser organizado, de atender ao povo, mas também adquire a condição de determinar os meios, as significações e, para manter sua autoridade, a rigidez de seus limites. Nesse sentido, para o segundo Nietzsche, a contradição é fundamental para a arte, para a poesia, para propiciar o fortalecimento sobretudo individual:

estando a vida organizada num Estado perfeito, o presente já não forneceria motivo algum para a poesia, e somente homens atrasados quereriam a irrealidade poética. Em todo caso, eles olhariam saudosamente para trás, para os tempos do Estado imperfeito, da sociedade semibárbara, para os nossos tempos (NIETZSCHE, 2020, p. 148).

Qual a solução que Nietzsche vislumbra, então? “O mínimo de Estado possível!” (2016, p. 121). Como, para o autor (2020, pp. 108-109), o Estado fortalecido quer o povo dependente dele, em temor e obediência, ele utiliza-se de dois meios para tal: do exército e da escola. Em relação ao segundo, há uma resistência da sociedade para a educação privada e individual, que conforme veremos ele irá defender. Nietzsche comenta que “o Estado associa todos os milhares de funções e cargos remunerados que possui à obrigação de o indivíduo ser educado e certificado pelas escolas estatais” (2020, p. 109), fazendo com que os próprios professores e

funcionários, a dita “corte intelectual”, olhem “para cima”, isto é, para a força estatal, muitas vezes objetivando promoções em cargos. A escola, portanto, com o apoio destes, gradua e ensina adequadamente os jovens de modo a torná-los também úteis: “quase imperceptivelmente se transmite, aos espíritos imaturos e ávidos de honra de todas as classes, a mentalidade de que apenas uma orientação de vida reconhecida e homologada pelo Estado acarreta uma pronta distinção social” (2020, p. 109). Tanto é assim, diz Nietzsche, que os títulos do Estado atingem mesmo as pessoas que ascenderam independentes dele: eles sentem no peito um “espinho de insatisfação até que sua posição seja notada e reconhecida desde cima” (2020, p. 109).

Entende-se, portanto, que essa expectativa criada nos jovens pela educação (e outras instituições) de valores estatais constituem valores morais. Isto é, a partir do momento em que há uma força [o Estado] que dita o que é benéfico e maléfico para as pessoas, tomando o próprio fortalecimento como parâmetro, cria-se uma conceituação de boas e más ações. Nietzsche compreende que não existem tais coisas, boas e más ações, e sim um impulso de conservar o indivíduo, de buscar o prazer e evitar a dor: “as más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu bel-prazer não nos fazer esse mal. Esta crença [...] suscita o ódio” (2020, p. 70). Ou seja, imaginá-lo é um erro, uma crença, portanto um valor moral. Esse ódio e indignação, como destaca Nietzsche, não são os mesmos em relação aos animais, porque acreditamos que diferente de nós eles são irresponsáveis, incapazes de distinguir entre o que é bom e mal.

Na condição anterior ao Estado, matamos o ser, homem ou macaco, que queira antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore: como ainda hoje faríamos com um animal, ao andar por regiões inóspitas. [...] O indivíduo pode, na condição que precede o Estado, tratar outros seres de maneira dura e cruel, visando intimidá-los: para garantir sua existência, através de provas intimidantes de seu poder. Assim age o homem violento, o poderoso, o fundador original do Estado, que subjuga os mais fracos. Tem o direito de fazê-lo, como ainda hoje o Estado o possui; ou melhor: não há direito que possa impedir que o faça. Só então pode ser preparado o terreno para toda moralidade, quando um indivíduo maior ou um indivíduo coletivo, como a sociedade, o Estado, submete os indivíduos, retirando-os de seu isolamento e os reunindo em associação. A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção [...] (NIETZSCHE, 2020, pp. 70-71).

Nietzsche entende que o Estado, apesar de ser uma força regente importante, que cria mecanismos para se retroalimentar e fortalecer, não se constitui

sozinho. Há algo que está por trás. Isto é, suas estruturas influenciam e são influenciadas por outras esferas, como a moral, a religião, a metafísica, e a partir de sua filosofia intermediária nota-se que a ciência ganhará um papel de evidência, capaz de ditar novos rumos para a superação dessas estruturas de poder. Para tanto, discutiremos como o filósofo as considera neste cenário.

3.2 RELIGIÃO, MORAL, METAFÍSICA E CIÊNCIA

Apesar da mudança estrutural da filosofia do primeiro Nietzsche para o segundo, alguns diagnósticos sobre problemas que cercavam a educação permaneceram inalterados. A religião, por exemplo, e sua relação com o governo, será uma das discussões tratadas por Nietzsche em HH, e que refletem diretamente na moral e no ensino. É necessário tomar como perspectiva que a educação, sobretudo antes da Guerra Franco-Prussiana, mas também por conta de um conjunto de fatores econômicos, sociais, políticos que propiciaram as condições para tal, não era institucionalizada na Alemanha, não era acessível, assim como em grande parte do ocidente; ou seja, quando tratamos da educação e de seus primórdios, não estamos nos referindo à escola institucional, submetida ao Estado¹⁵.

Nesse sentido, ao voltar-se às estratégias do Estado de fazer da educação um instrumento para o fortalecimento de si, Nietzsche identifica na figura religiosa um poder inerente, que já é exercido sobre o povo há muito tempo:

Normalmente o Estado sabe conquistar os sacerdotes, porque tem necessidade de sua privatíssima, oculta educação das almas, e estima servidores que aparentemente, exteriormente, representam um interesse bastante diverso. Sem a ajuda dos sacerdotes nenhum poder é capaz, ainda hoje, de tornar-se 'legítimo' (NIETZSCHE, 2020, pp. 227-228).

Nota-se que há uma intrínseca relação entre essas duas esferas, Estado e religião, e que de alguma forma ambas atravessam o problema da educação.

Uma das razões a que Nietzsche atribui o fortalecimento dessa relação é a fé do espírito cativo:

Todos os Estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os

¹⁵ É relevante apontar que a educação de que fala Nietzsche possui pouco compromisso com a ideia clássica de educação: dá pouca atenção ao indivíduo, valorizando ao invés a coletividade, a "moral dos costumes".

espíritos cativos — ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões. Isso os espíritos cativos não gostam de admitir e sentem que é um *pudendum* [algo de que se envergonhar]. O cristianismo, que era muito ingênuo nas concepções intelectuais, nada percebeu desse *pudendum*, exigiu fé e nada mais que fé e rejeitou apaixonadamente a busca de razões; apontou para o êxito da fé: vocês logo sentirão a vantagem da fé, insinuou, graças a ela se tornarão bem-aventurados. O Estado procede da mesma forma, na realidade, e todo pai educa o filho também assim: apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz. Mas isso significa que a verdade de uma opinião seria demonstrada pela utilidade pessoal que encerra; que a vantagem de uma teoria garantiria sua certeza e seu fundamento intelectual. É como se um réu falasse no tribunal: meu defensor diz a verdade, pois vejam a consequência do seu discurso: serei absolvido. — Como os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade, presumem que o espírito livre busque também a própria vantagem com suas opiniões, e só tome por verdadeiro o que lhe convém. Mas, parecendo-lhe útil o oposto daquilo que é útil a seus patrícios e seus pares, estes supõem que os seus princípios são perigosos para eles; então dizem, ou sentem: ele não pode ter razão, pois nos prejudica (NIETZSCHE, 2020, p. 145)

Vê-se que, para o autor, a religião e o Estado (e também os pais) têm o mesmo procedimento ao educar: fazer com que a pessoa tome por verdade aquilo que dizem, “ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões”. Nesse sentido, porque servem a essas esferas ao acreditar no que ensinam, tornam-se úteis para a manutenção das mesmas. Ao contrário, os espíritos livres tomam com cautela aquilo que lhes é ensinado, seja pela religião ou por instituições do Estado, e estão conscientes do que os beneficia ou prejudica.

É um erro recorrente caracterizar a Modernidade por um viés ateu. Isto é, apesar de ser uma característica da Modernidade a crítica à religião, Deus continua exercendo um papel relevante neste período. Sobre tal erro, afirma José Weber:

Nada mais equivocado, porém, do que essa crença. Não apenas porque ela não resiste à verificação documental – basta ler os textos dos modernos canônicos, de Descartes a Hegel, para verificar que Deus continua desempenhando sua função de criador e fiador –, mas, mais do que isso, porque deriva de uma confusão entre crítica da religião e ateísmo. Equívoco que não percebe que é possível operar a crítica da religião e manter Deus como verdade revelada da fé ou ideia perfeita da razão. Quer dizer, é possível à crítica recusar a religião e manter Deus. Além disso, a própria crítica da religião na Modernidade nem sempre implicou numa recusa e num abandono da religião (WEBER, 2008, pp. 117-118).

Apesar do termo religião abarcar crenças muito diversas, é possível identificar que Nietzsche em sua fase intermediária refere-se mais ao cristianismo. A que isso se deve? Primeiro, porque as religiões orientais, apesar de conhecidas pelo filósofo, são interpretadas por ele como práticas que sucederam suas respectivas

teorias religiosas; segundo, pois a essência do culto religioso é especialmente importante para ele, bem como os mecanismos primitivos da fé que possibilitaram a expansão da religião em outras esferas, tornando as religiões monoteístas ocidentais como o judaísmo e o cristianismo o foco de seus estudos. Nietzsche, portanto, compreende que o culto religioso é ainda anterior à religião, de modo que por meio de análises antropológicas conclui que ele nasce como consequência da ignorância do humano sobre o funcionamento da natureza:

[...] nada se sabia sobre as leis da natureza; seja na terra, seja no céu, nada tinha que suceder; uma estação, o sol, a chuva podiam vir ou faltar. Não havia qualquer noção de causalidade natural. Quando se remava, não era o remo que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco. Todas as enfermidades, a própria morte eram resultado de influências mágicas. O adoecer e o morrer não sobrevinham naturalmente; não existia a ideia de “ocorrência natural”. [...] Na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de arbitrariedades. Em relação a tudo o que nos é exterior não é permitida a conclusão de que algo será deste ou daquele modo, de que deverá acontecer dessa ou daquela maneira; o que existe de aproximadamente seguro, calculável, somos nós: o homem é a regra, a natureza, a ausência de regras – este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas primitivas, criadoras da religião (NIETZSCHE, 2020, pp. 83-84).

Sentindo-se impotente diante da natureza, pensa Nietzsche que é natural o humano ter medo (2020, p. 82). E porque não compreende o seu funcionamento, o humano busca maneiras ritualísticas de interferir na natureza – desse sentimento [do medo/da ignorância] nasce o primitivo sentido religioso. Daí até a organização dos dogmas e das religiões há um longo percurso, mas essencialmente constata-se que esse medo originário coage o humano. Isto é, por trás da gênese religiosa, existe uma dependência do homem às representações errôneas da natureza (e de si) que ele criou. Afirma Nietzsche em GC que faltava aos fundadores das religiões honestidade quando estes não utilizavam suas vivências na construção do conhecimento, não perguntavam a si mesmos se o resultado de suas fundamentações não eram fantasias enganosas dos sentidos: eles tiveram “sede de coisas contrárias à razão, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede – desse modo vivenciam ‘milagres’ [...]” (2020, p. 189).

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche aprofunda questões pertinentes a essa temática quando analisa a “psicologia do sacerdote”. Entretanto, desde HH, há sobre isso contribuições bastante relevantes, porque dedica um capítulo do livro

apenas para tratar da vida religiosa. Sobretudo, o que ele faz são “observações psicológicas” (2020, p. 41), científicas, e conclui através delas que o foco nas vivências, muito mais do que na transcendência, demonstra que o humano é constituído por pulsões. Por isso também, afirma José Weber, o cristianismo aparece como foco das críticas de Nietzsche à religião: o cristianismo é “a religião que explora com maestria, como nenhuma outra, a dimensão psicológica humana” (2008, p. 122).

Quando ganha maior dimensão, quando se torna uma força estruturada, a religião e sua condição coercitiva são apropriadas pelo Estado e transformam-se num conjunto de práticas morais sob as quais o humano é subordinado. Porque valoriza o caráter da crença, o corpo e a sensibilidade deste humano também são desvalorizados, o que respinga num modelo de educação subalterno a essas duas forças: Estado e religião. Nietzsche, porém, se coloca numa posição oposta à religiosa: “nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias” (2020, p. 189).

Conforme afirma José Weber (2008, p. 69-106), a mudança das fases de Nietzsche implica também em mudanças nas terminologias que dizem respeito ao ensino. A partir de HH, Nietzsche utiliza educação (*Erziehung*) e não mais formação (*Bildung*): no primeiro momento, o tema vincula-se a um projeto crítico da cultura alemã, ao renascimento da cultura trágica, atrela-se ao projeto wagneriano de arte total, e portanto a formação (*Bildung*) postula-se como um ideal de promoção da verdadeira cultura em dissonância àquela propagada na Modernidade; depois, quando a educação aparece terminologicamente, também surge um método que objetiva garantir a formação e promoção da cultura de maneira mais eficaz. Ademais, como também nos indica José Weber (2011, p. 65), a substituição dos termos não é puramente terminológica, mas sobretudo conceitual; ela está intrincada às novas concepções do filósofo em relação à moral. Isto é, voltar-se para a moral é consequentemente voltar-se para a educação, pois são também as práticas educacionais que propagam e fortalecem os valores morais.

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos sem pensar em si como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma

espécie de semideus: isto é, tinha de criar costumes – algo terrível, mortalmente perigoso! (NIETZSCHE, 2016, p. 17).

Neste trecho de *Aurora*, vê-se a conclusão de Nietzsche a respeito da relação direta entre a moralidade e a educação, bem como da religião, do relacionamento com os deuses, permeando ambos os conceitos. Além disso, suas constatações sobre a moral nesta segunda fase serão fundamentais para que se compreenda profundamente os problemas da educação diagnosticados por ele. Desta forma, como expressa José Weber,

as reflexões a respeito da educação não trarão nenhum elemento que já não tenha sido desenvolvido na crítica à moral. E isso porque qualquer referência à educação que não passe pelo crivo da crítica à moral continuará operando com referenciais insuficientes ou até mesmo ingênuos (WEBER, 2011, p. 65).

É importante considerarmos que em Nietzsche, a moral, a religião e também a metafísica são conceitos interdependentes, isto é, quando tomamos um em particular imediatamente também estaremos considerando os outros. Além disso, sua crítica a todos esses conceitos também está presente na crítica à educação, e nesse sentido específico Nietzsche vê na ciência o papel de combatê-los.

Ademais, o caráter coercitivo da moral é, paralelo ao da religião, igualmente potente. Assim, a educação (sobretudo a estatal) tem grande benefício em fazer de si um campo também moral:

Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. "Bom" é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom "para algo"; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como "bons para algo", como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de "bom". Mau é ser "não moral" (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra "mau" nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo. "Egoísta" e "altruísta" não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (pois a

divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo) [...] (NIETZSCHE, 2020, pp. 67-68).

O que podemos utilizar dessa constatação de HH, no que se refere à educação, é a condição moral de conservar o coletivo e apagar o individual. Pois, tanto Nietzsche se verá no exato oposto dessa direção, quanto reconhecerá no Estado o maior interessado nessa lógica. De forma semelhante, no mesmo livro, Nietzsche compreende que “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*¹⁶” (2020, p. 56). Ou seja, servirá para fazer da educação um processo mais favorável ao sistema e menos favorável ao sujeito.

Sobre a metafísica, o esforço de Nietzsche é ainda mais específico a partir de HH. Não por acaso, no livro em que essa segunda fase se inicia, há tantas referências a um chamado “pensamento rigoroso”, “método rigoroso” ou mesmo tantas menções à ciência. Em todos os casos, a metafísica é tida como um oposto. Quando Nietzsche rompe com Schopenhauer, rompe também com a metafísica de sua filosofia. Objetivamente, pode-se considerar que ele a substitui pela ciência, ainda que mantendo uma visão crítica sobre ela. O que não se altera, no entanto, é o objetivo de fortalecer a cultura, de produzir uma cultura autêntica capaz de superar a cativa, a moderna. Tendo ele constatado neste período intermediário, que “a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor” (2020, p. 32), o filósofo passará a enxergar na ciência um instrumento pelo qual pode-se constatar e promover de forma metódica as condições de renovar a cultura. Ou seja, se em sua primeira fase a arte tem o papel de fazê-lo, a partir de HH o humano pode, através das ciências,

conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal (NIETZSCHE, 2020, p. 32).

Nietzsche concede aos espíritos livres a missão de conscientemente

¹⁶ Consta nas notas de rodapé de HH, escritas por Paulo César de Souza: “Para R. J. Hollingdale, tradutor inglês de Nietzsche [...]: *Individuum* é o que não pode ser dividido sem perder sua essência; *dividuum*, o que é composto e não possui uma essência individual” (2020, p. 285)

criar cultura, utilizando a ciência para não enganar-se pela moral. No entanto, dois aforismos à frente deste, explica que podem surgir espíritos arrebatadores (mas atrasados), que evocam uma importante época passada apesar de não prosperarem em retomá-las: durante a Reforma Protestante, “a ciência ainda não podia levantar a cabeça” (2020, p. 33); no Renascimento, a precocidade fez os avanços perecerem; e mesmo no contexto de Nietzsche,

apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida necessidade metafísica (NIETZSCHE, 2020, p. 33).

Por que a sua geração e as passadas tinham tal necessidade metafísica? Nietzsche afirma que a filosofia é o “desmancha-prazeres” da ciência, porque ela se separou “da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da felicidade, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica” (2020, p. 19). Neste sentido, o filósofo compreende que o apeço às explicações metafísicas por parte dos jovens descende do caráter significativo que ela concede, sobretudo em coisas desagradáveis: por causa da metafísica, ele seria beneficiado de ter, ao mesmo tempo, a sensação de maior irresponsabilidade sobre as coisas e mais interesse sobre elas (2020, pp. 26-27). Entretanto, essa necessidade metafísica seria apenas uma falsa necessidade, pois

os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: que as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas (NIETZSCHE, 2020, p. 27).

Ou seja, Nietzsche reconhece o poder da ciência e da história enquanto ferramentas úteis para a superação da metafísica, sobretudo reconhece a necessidade dessa superação, algo que em sua fase juvenil isso não era expressado. Portanto, a metafísica, que se reproduz na religião e, conseqüentemente, nos costumes morais, pode ser superada, e quem cumpriria esse papel seria a educação:

Recuando alguns degraus – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e

religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um movimento para trás: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. — No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista (NIETZSCHE, 2020, p. 30).

Neste significativo aforismo, Nietzsche estabelece um contraponto importante a respeito da metafísica. Isto porque, se até então em HH o filósofo vinha discorrendo sobre suas problemáticas, ele reconhece a necessidade de “recuar alguns degraus”, de observar também o que a justificou e em que medida ela gerou bom frutos. Conforme expõe em GC, durante muito tempo o intelecto produziu apenas erros, mas “alguns deles se revelaram úteis e ajudaram conservar a espécie [...]”. (NIETZSCHE, 2020, p. 127).

Como um novo defensor da ciência, Nietzsche entende que não há transcendência no conhecimento. Que o intelecto e a lógica são humanos, “[...] mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (2020, p. 16), e que as pessoas na Modernidade faziam das suas relações com o mundo relações intermediadas pela ciência. Tal complexa relação, exposta em GC, é denominada por ele de “paixão de conhecimento”. Essa nova paixão anuncia, segundo José Weber, que:

a ciência é aliada na luta contra a metafísica, contra o perigo presente na metafísica de destruição da humanidade. Felizmente a ciência pode servir, como nenhuma outra atividade, de contraponto e barreira contra a loucura da metafísica, que não é outra senão tomar o homem como uma entidade além do corpo. Fazer o uso estratégico da razão, do conhecimento e da ciência não significa tomá-los como um poder superior, emanado de alguma transcendência, mas como a única forma de impedir que o homem sucumba à transcendência. Além disso, a ciência educa pelo rigor que seus procedimentos e métodos impõem. [...] Se Nietzsche disse em NT que felizmente temos a arte para não perecer pela ciência, agora podemos dizer que felizmente temos a ciência e os seus métodos para não perecer pela metafísica (WEBER, 2008, pp. 125-126).

A valorização da ciência, portanto, não justifica todos os seus feitos e interpretações – ela é estratégica. Objetivamente, ela está vinculada à sua crítica à religião, à moral e à metafísica. E por que a ciência, agora? Por estar entre o

“relativismo absoluto e a verdade absoluta [...], por revelar, em toda a sua extensão, que ela é uma função-atividade da objetividade temporalmente determinada, logo, não absoluta, e, portanto, histórica” (WEBER, 2008, p. 123).

É característico dos espíritos livres, então, presumir que não existem fatos eternos, ou verdades absolutas, utilizar métodos rigorosos da ciência e da história: “o olhar inteligente pode hoje valer mais que a estrutura mais bela e a construção mais sublime” (NIETZSCHE, 2020, p. 17). Entretanto, o livro dedicado a esses espíritos livres, “se dirige a pessoas que não vivem atormentadas por uma obrigação boçal, ele pede sentidos delicados e exigentes, tem necessidade do supérfluo, da superfluidade do tempo, [...] de *ótium* [ócio] no sentido mais temerário” (NIETZSCHE, 2020, p. 14). Para tanto, faz-se necessário reconhecer especificamente o porquê disso, ou em que medida o ócio atua na constituição do espírito livre.

3.3 A FUNÇÃO CRÍTICA DO ÓCIO

Apesar das diferenças terminológicas, pode-se afirmar seguramente que: o espírito cativo é o homem ativo; o *homem ativo* é preguiçoso (NIETZSCHE, 2020, p. 177); paralelamente, o espírito livre é ocioso. Esse último, indivíduo tranquilo, realiza uma tarefa superior quando preserva sua “virtude de utilidade geral” (2020, p. 177). Tal afirmação nos possibilita também inferir que Nietzsche identifica no ócio um caráter utilitário no que diz respeito à tarefa superior mencionada. A que ela se refere? À cultura superior. Essa utilidade dada ao ócio, como descrito no segundo capítulo desta dissertação, transfigura o caráter de inércia que o permeia: o ócio, quando adquire função, torna-se verbo – ociar. Nietzsche entende que, enquanto “a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte”, o ócio do espírito livre o permite fazê-lo. Conforme veremos, essa é a sua função:

O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga (NIETZSCHE, 2020, p. 178).

Isto posto, o ócio em Nietzsche perde a obsolescência e passa a exercer uma função útil. Qual a função do ócio? Tanto dar as condições necessárias

ao espírito livre para que ele se mantenha libertado das mazelas da cultura inferior, quanto torná-lo capaz de superá-las a fim de dar sustentação à cultura superior. Para tanto, progredir a cultura exige trabalho, o que por si só constata que ócio é atividade: “uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio; ou [...] a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre” (NIETZSCHE, 2020, p. 215).

A sociedade moderna, cada vez mais mercantil, “em que o comércio é a alma” (NIETZSCHE, 2016, p. 120), quando apropriou-se do valor das coisas, apropriou-se também do valor das pessoas que as produzem. Conseqüentemente, porque o foco é a mercadoria, enquanto não produzem, o valor das pessoas decresce. Seus corpos, suas vidas, a utilidade delas, portanto, será captada para atender a essa lógica mercadológica que Nietzsche aborda em *Aurora*. Nesse sentido, o espírito cativo/homem ativo trabalha em função desses mecanismos, exerce uma atividade “quase sempre um pouco irracional [...], rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica” (NIETZSCHE, 2020, p. 176). As pessoas ociosas não têm valor nessa sociedade porque não geram valor para ela – não à toa, a sociedade moderna é cada vez mais intranquila, de fruição precipitada, envergonhada do ócio; “em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto” (2020, p. 177).

O que essa conseqüente sociedade, deslegitimada por Nietzsche, produz de melhor? Seres produtivos, diria Foucault, ao estudar os mecanismos desta tecnologia política a partir do conceito de sociedade disciplinar. Byung-Chul Han, no entanto, entende que “a sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho” (2017, p. 23). Temos, portanto, que um homem ativo, um ser disciplinado, e um ser de desempenho, podem possuir valores parecidos nessas sociedades que, apesar de diferentes em especificidades contextuais, compartilham o objetivo pelo resultado. São eles quem, grosso modo, sustentam a sua sociedade como tal.

Eis a importância dos espíritos livres para Nietzsche: se a eles atribui-se a condição de ócio, somente eles poderiam converter a lógica dessa sociedade: “entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo” (2020, p. 177). Ou seja, aí reside a utilidade, a função, “a virtude” do ócio.

A partir do pressuposto analítico, de que a sociedade moderna sobre

a qual Nietzsche se debruça tem estruturas características mercantis, de intranquilidade, de pressa, etc., o ócio enquanto exato inverso disso exerce, por si só, uma função crítica. Uma vez que previamente se tenha analisado o papel do Estado, o histórico religioso, metafísico, moral e as influências científicas na educação, como tal função pode ser exercida neste campo? Precisamente, na contramão de todas essas forças.

De modo objetivo, a função (útil) crítica do ócio se dará na negação à utilidade geral. Para tanto, é necessário ter estabelecido o que é útil a essas forças. Daí a importância da razão, do método rigoroso que encontra pequenas verdades desprezíveis (2020, p. 16). A pergunta inicial que se deverá fazer é: a quem a educação serve? Mediante uma resposta racional, um comportamento útil que atende a esse *senhor* se fará aparente. Mas o ócio agirá, ao contrário, como uma força inútil para essa estrutura. Por que? Justamente para manter liberto o espírito livre: “aquele [espírito livre] 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. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra” (2020, p. 143).

Se num sentido prático, o espírito livre é aquele que pensa de modo divergente ao da época, todos os processos inerentes a ele se dão internamente. Afirma Nietzsche:

Em relação a tudo o que nos é exterior não é permitida a conclusão de que algo será deste ou daquele modo, de que deverá acontecer dessa ou daquela maneira; o que existe de aproximadamente seguro, calculável, somos nós: o homem é a regra, a natureza, a ausência de regras [...]. Nós, homens modernos, sentimos precisamente o inverso: quanto mais interiormente rico o homem se sente hoje, quanto mais polifônica a sua subjetividade, tanto mais poderosamente age sobre ele o equilíbrio da natureza; juntamente com Goethe, todos nós reconhecemos na natureza o grande meio de tranquilização da alma moderna, ouvimos a batida do pêndulo desse grande relógio com nostalgia de sossego, de recolhimento e silêncio, como se pudéssemos absorver esse equilíbrio e somente por meio dele chegar à fruição de nós mesmos (NIETZSCHE, 2020, p. 84).

Nietzsche reforça a ideia de que qualquer conclusão sobre si mesmo deverá se dar na individualização, e não ao que é exterior. E identifica na Modernidade (2016, p. 118) tanto “um temor ante o que seja individual” quanto “um louvor às ações impessoais”. Como resposta a isso, ele oferece exatamente o que atende de forma mais inútil essas ações: um louvor ao que é individual e uma objeção ao que é

impessoal. É nesse sentido específico que a função útil do ócio é contrariar o que as estruturas pedem, o que seria útil a elas. Nietzsche se refere aos jovens, em *Aurora*, como “cotidianamente usados”, e entende que para contrariar esse destino eles precisariam aproximar-se de si mesmos, dar a si mesmos uma direção, ser “enviados para o deserto”, isto é, para a solidão.

Não é específico da filosofia intermediária de Nietzsche utilizar a solidão como condicionante ao ideal de educação que ele propunha. Sua maior produção, ao contrário, é de sua fase mais jovem. Apesar de o primeiro capítulo desta dissertação ter abordado o porquê e em quais condições Nietzsche abandonou as influências de Schopenhauer a partir de HH, muitas considerações pertinentes sobre educação estão contidas na *3ª Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador*. Sobretudo, neste contexto haverá “uma primeira aparição, embora tímida e apenas insinuada, do tema do espírito livre” (WEBER, 2011, p. 150). O próprio Nietzsche reconhecerá na figura de Schopenhauer um espírito livre¹⁷, porque este manifestava coragem de enfrentar os modelos tradicionais vigentes, a cultura moderna, de forma solitária.

Ele era verdadeiramente um solitário; realmente, nenhum amigo com a mesma disposição e temperamento se moveu para consolá-lo – e entre um único e outro, há, como entre algo e nada, um infinito. Ninguém que tenha verdadeiros amigos sabe o que é a verdadeira solidão, como se tivesse como adversário todo o mundo à sua volta. – Mas vejo bem que vocês não sabem o que é solidão. Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo lugar onde houve tirania execrou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar a caverna da interioridade, o labirinto do coração: e isto deixa enfurecidos os tiranos [...]. Eles sabem bem, estes solitários e livres de espírito, que parecerão constantemente, em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só quieram a verdade e a honestidade (NIETZSCHE, 2003, p.154).

Enquanto espírito livre, Schopenhauer não atendia às exigências ou opiniões correntes – ele não era útil nem subordinado. Praticava e compunha uma filosofia da distância. A solidão, portanto, mais do que uma prática no sentido literal, refere-se subjetivamente à independência das constatações, da não subserviência de uma filosofia liberta. Embute-se à solidão a individualização, o objetivo de atender às próprias demandas e não as da sociedade, do coletivo. É relevante destacá-lo porque, conforme demonstra em GC, Nietzsche acredita que as virtudes reconhecidas em um

¹⁷ Cf., SE. pp. 154 e 203.

indivíduo são, na verdade, aquelas que atendem ao coletivo:

As virtudes de um homem não são chamadas de boas em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade: – desde sempre fomos pouco "desinteressados", pouco "altruístas" no elogio das virtudes! Senão teríamos de perceber que as virtudes (como diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça) são geralmente prejudiciais aos que as possuem, enquanto impulsos que neles vigoram de maneira muito ávida e violenta, não querendo que a razão os conserve em equilíbrio com os demais instintos. Se você tem uma virtude, uma plena e genuína virtude (e não apenas um impulsozinho de virtude!) – então você é vítima dela! Mas justamente por causa disso o vizinho louva a sua virtude! (NIETZSCHE, 2020, pp. 67-68)

Por isso, também, entende-se a admiração do jovem Nietzsche à Schopenhauer. A educação defendida por ele é aquela que faz emergir no humano virtudes que não sejam elogiáveis pela sociedade, posto que esta é inferior. Virtudes que tenham efeito para ele, para sua expansão.

A educação [...] procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele, de encontro a sua *derradeira vantagem*, mas "para o bem de todos". [...] Tendo êxito a educação, cada virtude do indivíduo torna-se uma utilidade pública e uma desvantagem particular, conforme o supremo objetivo particular – provavelmente algum estiolamento sensorial-espiritual, ou mesmo um declínio prematuro: considere-se desse ponto de vista, uma após a outra, as virtudes da obediência, da castidade, da piedade, da justiça. O louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso – isto é, daquele que não aplica toda a sua energia e razão na própria conservação, elevação, desenvolvimento, promoção, ampliação do poder, mas que, no tocante a si mesmo, vive de forma modesta e irrefletida, talvez até indiferente ou irônica –, esse louvor, em todo o caso, não nasceu do espírito do desinteresse! O "próximo" louva o desinteresse porque dele *retira vantagens*! (NIETZSCHE, 2020, p. 69).

Uma vez mais, o que se deve oferecer a esse tipo de educação, mediante a conservação da condição livre do espírito, é a recusa. A função crítica do ócio, colocada nesta perspectiva, torna o humano inútil para as demandas do rebanho, e útil em mantê-lo virtuosamente livre.

Ao mesmo tempo, paradoxalmente, Nietzsche parece reconhecer-se (junto aos espíritos livres) como filho e pai do futuro. Isto é: consequência e causa. “Nós, filhos do futuro, [...] somos avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade mesmo neste frágil e fraco tempo de transição; no que toca a suas realidades, porém, não acreditamos que tenha duração” (2020, p. 252). É notável que, já em GC Nietzsche principie conceitos que trabalhará em sua fase tardia, como

a transvaloração dos valores. Para além disso, percebe-se que, apesar de livre esse espírito ocioso, ele possui uma tarefa: seus olhos vislumbram algo futuro, ele quer conceber um novo fim. O meio para alcançá-lo, durante o período intermediário, é “a grande saúde”:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não povoado, nós necessitamos, para um novo fim, também um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte, alerta, alegre, firme, audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho [...]. Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o direito a ele: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira [...] (NIETZSCHE, 2020, pp. 258-259).

Porque reconhece os ideais dos homens ativos, dos espíritos cativos da sociedade moderna, Nietzsche pode afirmar outros ideais: pode, sobretudo, brincar com o que é divino para os “homens atuais”, ridicularizá-lo. De tal forma que, ao sistema educacional alemão, a contribuição dos homens superiores que faltava era a risada (NIETZSCHE, 2020, p. 153).

Os espíritos livres estão preocupados em transformar, muito mais que delimitar proposições. Não oferecem passos ideais porque não acreditam em virtudes ideais. Acreditam, sim, na afirmação do que é próprio do indivíduo, do que é humano, demasiado humano:

quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, – que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura, – que todas as prescrições sobre o agir referem-se apenas ao grosseiro lado exterior [...] (NIETZSCHE, 2020, p. 199).

Mas, porque essa experiência individual [de autoconhecimento] confere-lhe inevitável conhecimento sobre o resto [oniconhecimento], a “auto-educação dos espíritos mais livres e longividentes poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura” (NIETZSCHE, 2020, p. 86). Para tanto, propõe

o filósofo: “limitemo-nos a depurar nossas opiniões e valorações e a criar novas tábuas de valores” (2020, p. 199), como se com isso dissesse também: experimentai!

CONCLUSÃO

O ócio pergunta e responde à nossa época – pois não responder a uma pergunta é também responder, e responder a nenhuma pergunta é também perguntar. Se, num sentido popular, o ócio pode ser interpretado como uma falta de ocupação ou função, nesta dissertação ele pode ocupar ao mesmo tempo a função de perguntar e responder. Enquanto pergunta, o ócio questiona as implicações da Modernidade, da velocidade e do excesso de atividade característicos. Enquanto resposta, ele adquire um caráter crítico, porque contrapõe-se a um comportamento esperado; porque sua própria condição é oposta ao pressuposto moderno. Ambas, quando inseridas no problema da educação e nos escritos intermediários de Nietzsche, geram novas perguntas e novas respostas: na constituição de um ser humano, demasiado humano, o ócio serve para que? O ócio serve a quem? O ócio serve? A nada, a todos, a ninguém... e no próprio exercício de questionar a aparente falta de prática, questiona-se também nossa capacidade de aprendê-lo. Nesse sentido, seria possível uma educação para o ócio? Por que não seria? Há então que se pensar que alguém não o quisesse, o que revelaria a subserviência da educação a outros senhores. De todo modo, como tudo nesta terra e neste tempo, de uma específica senhora também a educação não parece ter alforria: a pressa.

Inicialmente, o que se pretendia era estabelecer proposições para uma possível Pedagogia do Ócio, tomando as considerações nietzschianas do período intermediário como fundamento, sobretudo aquelas referentes às mazelas da Modernidade na cultura e suas implicações na educação. Isto é: a pressa vertiginosa, a moral negativa sobre a contemplação, a especialização do conhecimento e sua ineficiência em fortalecer a vida, etc.. Entretanto, fazê-lo exigiria maior abstração e idealismo, ou uma extensa consideração prefacial que tentasse abarcar todas as contradições, ressalvas e complexidades que a obra de Nietzsche demanda. É um autor que não apenas alterou demais o próprio percurso filosófico, como também fez concessões durante a sua trajetória. Além disso, à medida que sua obra vai sendo publicada, cada vez mais o fator que origina um processo de transformação, formação ou superação do humano se desloca de algo que é resultante de um fomento cultural e coletivo para outro radicalmente individual e solitário. Do projeto de Bayreuth até o Cultivo de Si e os Espíritos Livres existe uma longa e melindrosa jornada que o filósofo não apenas pensou mas também experimentou pessoalmente. Não à toa, fala-se em

autoeducação, propõe-se uma “pedagogia da solidão”, e por vezes discute-se uma “antipedagogia” em Nietzsche. O filósofo não escreveu uma teoria da educação, e nesse sentido encontrar em seu pensamento a constituição de uma pedagogia resultaria em construí-la a partir de sua filosofia. Para José Weber (2008, p. 165) há que se referir a essas proposições como “tipologias pedagógicas”, que apesar de não serem pedagógicas num sentido restrito, à medida que pretendem repensar o processo de constituição do humano podem ser pedagógicas de modo relacional. Quais elementos dos escritos de Nietzsche tornam possível propor isso? De fato, muitos. No entanto, quando tratamos de sua praticabilidade, a discussão envereda para um debate ainda mais complexo, ressaltando a inviabilidade deles no sistema educacional atual. Tal qual o itinerário do autor, novas abordagens foram se impondo a essa dissertação, e consigo novos caminhos se mostraram.

O que objetivamente pode-se concluir após o aprofundamento das ideias apresentadas é que todos os aspectos propositivos mencionados, que direcionam a filosofia de Nietzsche para uma Pedagogia do Ócio, poderiam ser integrados ao conceito de experimentação. Isto é, já estão embutidas nessa “tipologia pedagógica” característica da filosofia última de Nietzsche os processos e resultados cogitados na proposição da Pedagogia do Ócio. A dificuldade, entretanto, reside no quão exequível essa educação pode ser num contexto moderno, do agravamento da institucionalização da escola, e das dificuldades de se propor uma metodologia num processo tão particular. De tal modo que a dissertação se pretendia prognóstica, preparava-se para ser uma resposta à realidade atual que não só agravou as possibilidades pedagógicas desde a época de Nietzsche, mas também foi moldada por incontáveis outras perspectivas, estruturas de poder, significações subjetivas e experiências. E converte-se em um diagnóstico conformado, justamente por vislumbrar o tamanho das implicações circunstanciais. Ou por ócio. Ou por entender, como diz Nietzsche, a necessidade de “recuar alguns degraus”.

Sobre a relação de Nietzsche com a Modernidade, qualquer afirmação que a resuma sem evidenciar a complexidade e ambiguidade inerentes, é insuficiente: muitos dos problemas discutidos por ele são tipicamente modernos, e muitas das respostas que oferece são igualmente modernas. A ciência, nesse entremeio, é a mais obscura de se considerar, vide sua capacidade de combater a moral, a religião e a metafísica, mas também sua inabilidade de sozinha fazer da vida uma força orientada para a criação; o homem tem “necessidade do ilógico”

(NIETZSCHE, 2020, p. 37). A ciência seria, portanto, uma resposta moderna que falha em responder mas acerta em perguntar. Se na obra juvenil de Nietzsche encontramos uma valorização da arte em detrimento da ciência, o período intermediário é impreciso: inicialmente valoriza a ciência em detrimento da arte (sem desconsiderar a limitação disso) e concilia ambas para que uma ciência alegre emergja. Há que se achar a saída (ciência) desse lugar de trevas, sem acreditar que a saída em si é o lugar de maior luz. Ou, como Manoel de Barros escreveu, “a ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá/ mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá” (2013, p. 316).

Enquanto pesquisador, estudante e professor, que vivencia a educação pública diariamente ocupando diferentes posições e enxergando o prisma da realidade por diferentes perspectivas, ao mesmo tempo que investiga o ócio, as conclusões e pressupostos excedem o plano teórico. Paradoxalmente, realizar uma árdua pesquisa sobre o ócio implica em não praticá-lo. Contudo, o ócio que se alcança nesta dissertação, que mesmo Nietzsche severamente o diferenciou da preguiça, não é inação. Não é pausa ou inércia esse ócio, mas outra coisa. Ao valor *ócio*, também, foi e é possível a transvalorização. Atividade? O humano parado respira, pensa, reflete, digere, sente, cogita, processa, ruma, vê, imagina: o humano, demasiado humano, é. Mas não só, e pode sê-lo. É o ócio da arte. Da escultura de Rodin, da pausa de Tchekhov, da música de Cage. E, por que não, da dança de Matisse? Pode sê-lo, e pode ser mais. É o ócio da morte de Brás Cubas, que mesmo em cadáver dedica ainda, com saudosa lembrança, memórias póstumas ao verme que primeiro roeu suas frias carnes (ASSIS, 1982, p. 13). Pode sê-lo, e pode ser o ócio da educação.

Esse Nietzsche demasiado humano é muito mais imanente que transcendente, por isso as teorias e conceitos fazem coro às experiências da vida. Estar numa escola, por exemplo, é ver as teorias de Foucault da sociedade disciplinar se comprovarem. A arquitetura, o uniforme, as “grades” e “disciplinas” nomeando a realidade escolar, e tantos outros elementos parecem dizer sim ao seu texto e dizer não ao ócio. Para além do plano material, o crescente número de estudantes ansiosos e depressivos advogam pela veracidade de uma sociedade do desempenho nas escolas. Uma nova pesquisa poderia ser feita a partir dessa escola disciplinar de desempenho, mas a partir do ócio também ela se acopla. O que são os trabalhos escolares e seus prazos? As avaliações? O Exame Nacional de Desempenho de Estudantes? Qual a função desses diagnósticos? Poder-se-ia cogitar a possibilidade

de os números serem usados como ferramenta para a escola constatar suas habilidades e dificuldades a fim de manter as boas práticas e propor novas, mas isso se mostra inverossímil. Na escola do desempenho não são os números que servem à realidade, mas a realidade que serve aos números. Eles se tornaram um meio, uma ferramenta. E não só os estudantes estão submetidos a essa lógica: os diretores das escolas do Paraná, por exemplo, desde 2022 podem receber bonificação salarial mediante a frequência dos alunos. Sutilmente, tecnologias políticas dão função à escola, fazem funcionar a escola, fazem correr a escola.

Byung-Chul Han (2017, p. 7) escreve sobre as implicações que o excesso de atividade pode gerar, como que atualizando o diagnóstico de Nietzsche a esse respeito. Diz ele que, se numa perspectiva patológica, migramos no século XXI de uma sociedade bacteriológica para uma neuronal, agora com demasiada positividade, numa perspectiva social poderíamos afirmar nosso cansaço. Em uma época em que “o homem como um todo se transforma numa máquina de desempenho” (HAN, 2017, p. 70), drogar-se para funcionar de maneira mais vigorosa e precisa, ou resistir mais tempo às limitações humanas, torna-se mais do que uma possibilidade: torna-se um direcionamento. Isto é, o uso de drogas poderia fazer um cirurgião ter mais precisão, um estudante ter mais atenção, um motorista ter menos sono, e um atleta correr mais; oferecendo uma performance mais positiva, o que por si só aumenta a expectativa sobre o resultado de qualquer atividade humana. Isso, no contexto de uma sociedade moderna, que se caracteriza por estimular e valorizar a competitividade e o máximo de desempenho, adquire outra dimensão – torna-se um parâmetro. A positividade, nesse sentido, é maléfica à medida que cobra do humano um desempenho que ele naturalmente não pode oferecer, gerando doenças neuronais tais como a depressão, a ansiedade e outras síndromes. Por isso, ao afirmar que “o excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma” (2017, p. 71), Han está discutindo o impacto também subjetivo que a lógica moderna característica acarreta. O cansaço é físico, mas não só. Poderíamos, para reforçar as perspectivas apresentadas por ele, estudar o número crescente de crianças e adolescentes que consomem bebidas energéticas, ou da utilização de fármacos em jovens a fim de aumentar o desempenho sexual, ambos exemplos que à medida que se atualizam tornam-se mais evidentes. No entanto, nem Han e tampouco Nietzsche estão discutindo esses problemas especificamente na área da educação. Quando partimos do pressuposto de que a educação não se aparta totalmente dos reflexos sociais e

culturais, ou seja, que todos essas transformações se atravessam e também aparecem na educação, podemos diagnosticar as implicações e aferir a origem desses problemas.

Como resolvê-los? Não há fórmulas em Nietzsche. A educação tampouco aparenta imunizar o humano, à medida que na Modernidade mais o adocece. Entretanto, “raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos” (NIETZSCHE, 2020, p. 188). Isso justifica a manutenção das estruturas de poder? E apesar de não indicar um caminho à vista, Nietzsche (2020, p. 12) não reclama do seu contexto sem antes reconhecer seus frutos: encerra o ciclo de sua fase intermediária sem despedir-se ingratamente de sua severa enfermidade, enxergando na instabilidade de sua saúde uma vantagem sobre os robustos de espírito. O que fazer, então?

[...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo (NIETZSCHE, 2020, p. 12).

E, conforme exposto em *Valor da doença*, talvez seja a enfermidade a via de acesso a outras doenças, como a do ofício: “ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga” (2020, p. 178). O ócio é, ou pode ser, um caminho que Nietzsche oferece implicitamente; a lentidão enquanto condição inerente ao autocuidado, mas que se expressa em todas as outras coisas. Na dor, por exemplo: “apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor que não tem pressa [...] obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema a nos desvencilhar de toda confiança, [...] tudo o que antes púnhamos talvez nossa humanidade” (2020, p. 13). E nesse sentido, condição de autoconhecimento também. Quando Nietzsche pergunta se “não estaríamos quase que tentados a perguntar se ela [a dor] é realmente dispensável para nós?” (2020, p. 13), e afirma que a dor é o extremo liberador do espírito, mestre da “grande suspeita”, ele está falando dela a partir de uma condição de ser que a maturou. Está falando, portanto, de ócio.

A dificuldade reside então, não em sofrer esses males, mas tanto na capacidade de convertê-los em autoconhecimento e autocuidado, quanto em identificá-los como o mal. Há, no entremeio desta discussão, a própria estrutura moral

que rege a sociedade e a educação, e sobre isso Nietzsche escreveu. Entretanto, os aparatos ideológicos hoje atualizaram-se tanto que, o que faz bem ou mal ao espírito, o que é saúde e doença, parece mais nebuloso, e identificá-los pode não resultar em superação, em força, mas em esgotamento e recusa. Se na época de Nietzsche as pessoas se envergonhavam do ócio, sobretudo porque a atividade e o homem ativo eram o que tinha valor, a atualização política converteu essa vergonha em sentimento de culpa nas pessoas que não conseguem desempenhar.

Quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho, em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso. Aí está a inteligência peculiar do regime neoliberal: não permite que emergja qualquer resistência ao sistema. No regime de exploração imposta por outros [colonização ou industrialização], ao contrário, é possível que os explorados se solidarizem e juntos se ergam contra o explorador. [...] Já no regime neoliberal de autoexploração, a agressão é dirigida contra nós mesmos. Ela não transforma os explorados em revolucionários, mas sim em depressivos (HAN, 2018, p. 16).

Nietzsche já enxergava na apologia ao trabalho um caráter de controle das energias do indivíduo, e nesse sentido afirmou que o “trabalho é a melhor polícia” (2016, p. 119). Mas o que Han descreve é o agravamento dessa lógica: o indivíduo se auto controla, se auto pune, se auto explora e, não podendo mais fazê-lo, deprime. Maria Rita Kehl, em seu *O Tempo e o Cão*, parte da suposição de que a depressão é um sintoma social contemporâneo. Depois de analisar o lugar simbólico que a melancolia ocupou ao longo da história, compreendeu que Freud, ao trazer a melancolia para o campo da clínica, a privatizou (2009, p. 32); seu posto de sintoma social retorna ao contemporâneo como depressão. Isto é, para além da relação subjetiva que a pessoa depressiva tem com o seu tempo específico, analisar a depressão enquanto sintoma social é afirmar essa relação de forma também concreta. Enxergar a depressão por esse viés *sociosintomático* não responsabiliza totalmente o contexto social do indivíduo, posto que é uma relação mais complexa, mas socialmente o escusa desta culpa. A autora também cita Alain Ehrenberg, e sua conclusão de que a “desconflitualização do psíquico” acontece junto à desconflitualização social (2009, p. 89), ou seja, o conflito enquanto “oxigenação social” seria fundamental para que a depressão não se manifestasse. Qual conflito social aconteceria numa época em que as pessoas se responsabilizam totalmente por seu desempenho? É nesse sentido, também, que Nietzsche antecipou em *Aurora*, que

a apologia ao trabalho era útil à segurança social (2016, p. 119). O trabalhador era perigoso, porque podia despertar de sua condição mantenedora do sistema, mas se ele se responsabilizar pelo seu desempenho não oferecerá perigo algum.

O mesmo acontece com a escola. Kehl escreve, refletindo sobre os pressupostos de Ehrenberg: “o depressivo se apresenta como aquele a quem falta alguma coisa para completar o *ser*” (2009, p. 214). O que é a educação, num sentido simbólico, se não o próprio pressuposto de que o ser não está completo?

Ailton Krenak, ao analisar a relação entre educação e futuro, constata que diversos recursos pedagógicos são utilizados para moldar as pessoas, desde o primeiro período da vida. Algumas culturas indígenas, por outro lado, “produzem” pessoas a partir da constituição do coletivo, “o que é muito diferente de moldar alguém –, que entendem que todos nós temos uma transcendência e, ao chegarmos ao mundo, já somos e o *ser* é a essência de tudo” (2022, p. 94). Krenak entende que, a partir dessa perspectiva, as habilidades específicas que adquirimos depois, como a própria preparação profissional, são acrescentadas a um ser já que existe, sem a pretensão de serem condições deste ser. Para exemplificar uma dessas culturas, cita a etnia Guarani, que realiza o *nhe-mongaraí*, algo semelhante a um batismo:

Nesse ritual, o pajé, dentro da *opy*, a casa cerimonial, canta e defuma as crianças novas que estão no colo de suas mães. Fica assoprando e olhando para elas, para ver quem são os seres que chegaram ali. Depois de realizados os cantos, o pajé se aproxima dos parentes e pergunta o nome das crianças. A partir de então elas passam a ser nomeadas. Esse lindo ritual carrega a mensagem de que nós já chegamos aqui como seres prontos. É de grande respeito dizer: esse ser já existe, não precisa de uma fôrma, ele quem nos informa quem é que chegou ao mundo. Quando atuamos no sentido de incidir sobre o design original de um ser, seja ele humano ou não, e formatá-lo para que tenha alguma utilidade, estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na Terra (2022, pp. 94-95).

Quando Krenak afirma que a educação vigente quer formatar as pessoas, podemos vê-la sob a ótica do ócio: “E se nós sugerirmos que as crianças passem a ter tempo para si mesmas, que a experiência educativa seja [...] uma proteção desse período para que a pessoa se autoforme, ao invés de ser formatada?” (2022, p. 108). Nesse sentido, também, com todas as ressalvas teórico-contextuais, é possível retomar Nietzsche, os espíritos livres, o cuidado de si, e a autoeducação, pois há pressupostos similares específicos. “Em vez de formatar alguém para ser alguma coisa, deveríamos antes pensar na possibilidade de proporcionar experiências que

formem pessoas capazes de realizar tudo o que for necessário na vida” (KRENAK, 2022, p. 106).

No último aforismo de HH, Nietzsche cita um andarilho cansado, que encontrará fechado o portão da cidade. Ele quer descansar. Oposto ao viajante, que se dirige a uma meta final, o andarilho alcançou a liberdade da razão: “nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (2020, 271). Apesar de não estar falando de pessoas específicas, o aforismo em questão parece resumir os princípios discutidos nesta dissertação. O viajante é o espírito cativo, o homem ativo. O andarilho, isto é, o espírito livre, não ruma para um fim, não quer chegar a uma terra estável porque não compreende que tal lugar exista: ele goza o trânsito. Este último, também, não é aceito pela maioria (a cidade), tampouco se converte para sê-lo. A sua consciente necessidade de descanso, portanto, só poderia ter sido alcançada pelo ócio. A escola, nesse sentido, está simbolizada no portão da cidade, delimitando um povo e coagindo-os para que sejam isso: um povo. A educação poderia, então, ser a estrada já pavimentada, por onde correm os viajantes. O andarilho questiona a direção de tal estrada, a ponto de reconhecer nela aspectos que rejeita; e por isso anda sem rumo. Mesmo assim, o andarilho anda, e enquanto o faz “observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo” (NIETZSCHE, 2020, p. 271).

Posto que algo só pode ser lento ou apressado quando comparado à outra coisa, porque a relação é a própria condição de existirem, a função crítica do ócio é também identificar a coisa. Ou seja, não apenas como um remédio, que acelera ou diminui conforme um parâmetro de saúde, mas um termômetro. O ócio exclama ao homem ativo a sua atividade, e pode revelar daí se e por que ela é nociva. A escola, espaço de aparência científica, constata Nietzsche subjetiva e concretamente, pressupõe-se ser o espaço das perguntas racionais. Mas o ócio quase não se pratica na escola vigente. As perguntas, se existem, são as erradas. Como alguém identificaria as certas sem exercê-lo? Somente um espírito livre, ser que pratica o ócio, poderia como as últimas palavras de *Humano, demasiado humano* perguntar: “Como a razão chegou – ‘à razão’!/ Então, amigos, assim deve ser?! Amém! E até mais ver!” (2020, p. 277).

REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir. **Nietzsche**: o niilismo e a consumação da Modernidade. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (8.: 2012: Porto Alegre, RS. Anais [recurso eletrônico]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. Disponível em:< <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VIII/2.3.pdf>>. Acesso em: 07/11/2022.
- ARISTÓTELES. **Ética nicomaquea**. Madrid: Gredos, 1993.
- ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas; Dom Casmurro**. São Paulo: Abril Cultural. 1982.
- BRUNI, José Carlos. **O tempo da cultura em Nietzsche**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 54, n. 2, p. 33-35, Oct. 2002. Available from <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S000967252002000200026&lng=en&nrm=iso>. access on 05 Nov. 2022.
- COPLESTON, Frederick Charles. **Nietzsche – filósofo da cultura**. Trad. Eduardo Pinheiro. 3. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.
- COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino. **Chronik zu Nietzsche Leben**. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Band 15). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988. p. 07-212.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. **Metamorfoses do conceito de formação**: da teleologia fixa ao campo de formação. In: DALLBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique; FLICKINGER, Hans-Georg. DALBOSCO, Cláudio Almir. *Formação humana (Bildung) despedida ou renascimento*. São Paulo: Cortez, 2019. MÜHL, Eldon Henrique.
- DE MASI, Domênico. **A Economia do ócio**, 2. ed., trad. Carlos Irineu W. da Costa et al., Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- FONTES, Joaquim Brasil. **Eros tecelão de mitos**. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- FRANCO, Paul. **Nietzsche's enlightenment: the free-spirit trilogy of the middle period**. London: The University of Chicago Press, Ltd., 2011.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Sim ao ócio ou “viva a preguiça”**. In: NOVAES, Adalto (org). *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.
- GOIS, Pâmela Cristina de. **A passagem da metafísica de artista para a tipologia do espírito livre em Nietzsche**: um criar artístico e alegre contra a cultura moderna. Dissertação de mestrado. UFOP, 2017.
- GROS, Frédéric. **Preguiça e capitalismo**. In: NOVAES, Adalto (org). *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.
- HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: Uma Biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e

Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2018.

JANZ, Curt Paul. **Nietzsche biographie** (Tome I): Enfance, Jeunesse, Les Années Bâloises. Trad. Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch, Maral Ulubeyan. Paris: Gallimard, 1984.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec; Unesp, 2000.

LAUAND, Jean. **Filosofia, linguagem, arte e educação**: 20 conferências sobre Tomás de Aquino. São Paulo: Factash Editora, 2007.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra – tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na idade trágica dos gregos**. Rio de Janeiro: Elfos Ed, 1995.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos** (1870-1873). Rio de Janeiro. Tradução de Ed. Sette Letras, 1996.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Escritos sobre educação**. Tradução Noéli C. de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2003. 228p.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres, v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Para além do bem e do mal**, ou prelúdio a uma filosofia do futuro. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Unzeitgemässe betrachtungen I**, in Kritische Studienausgabe, Vol. 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

_____. **Wagner em Bayreuth**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **II Consideração intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. In: Escritos sobre História (Org: Noéli Correio de Melo Sobrinho). Tradução: Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.

NOVAES, Adalto (org). **Mutações: elogio à preguiça**. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

MAIA NETO, José Raimundo. **Três ociosos: Sócrates, Montaigne e Machado**. In: NOVAES, Adalto (org). **Mutações: elogio à preguiça**. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação: da Antiguidade aos nossos dias**. São Paulo, Cortez/ Autores Associados, 1989.

MATOS, Olgária. **Educação para o ócio: da acídia à “preguiça heróica”**. In: NOVAES, Adalto (org). **Mutações: elogio à preguiça**. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

PEARSON, Keith Ansell. **Nietzsche's search for philosophy on the middle writings**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

PIEPER, Josef. **Virtudes Fundamentales**. Madrid: Rialp, 1976.

REIS, José Carlos. **História & teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. 3 ed. Rio de Janeiro. Editora: FGV, 2006.

SAFATLE, Vladimir. **Perto demais da redenção: depressão, flexibilidade e fim da ética do trabalho**. In: NOVAES, Adalto (org). **Mutações: elogio à preguiça**. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

SILVA, Iracema Maria de Macedo Gonçalves da. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos**. 2002. Tese (Doutorado). Curso de filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

SOUSA, Raylane Marques. **Nietzsche, pensador crítico da ciência e da história na Modernidade**. *Temporalidades*, v. 7, n. 2, p. 380-393, 2015.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.

_____. **Formação (Bildung), educação e experimentação: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche**. 2008. Tese (Doutorado) – Curso de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WOLFF, Francis. **Apologia grega à preguiça**. In: NOVAES, Adalto (org). *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.