

## Crítica à moral e educação: sobre o espírito livre de Nietzsche

*Moral critic and education: about Nietzsche's free spirit*

JOSÉ FERNANDES WEBER\*



**RESUMO** – O artigo apresenta as reflexões sobre a educação (*Erziehung*) presente nas obras *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*, de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Num primeiro momento, apresenta-se a crítica de Nietzsche à moralidade dos costumes e a relação com suas reflexões sobre a educação; num segundo momento, mostra-se a peculiaridade da figura do espírito livre e sua relação com esta crítica. O espírito livre é a tipologia em que a crítica à moralidade dos costumes atinge a sua maturidade, uma espécie de consciência positiva da necessidade incontornável da crítica.

**Palavras-chave** – moral; Nietzsche; educação; espírito livre

**ABSTRACT** –The paper presents Friedrich Wilhelm Nietzsche's reflections about education (*Erziehung*) in his works *Human all too Human* and *Daybreak*. In a first moment, we present Nietzsche's critic of morality of customs and the relation with his reflections about education. In a second moment, we show the peculiarity of the figure of the free spirit and his relation with this critic. The free spirit is the typology in which the morality of customs critic reaches its maturity, a kind of positive consciousness about the unavoidable necessity of critic.

**Keywords** – moral; Nietzsche; education; free spirit

*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, 2004, p. 18).

Em que medida as transformações do pensamento de Nietzsche, identificáveis em *Humano, Demasiado Humano*, afetam a sua concepção de educação? Essa pergunta já indica uma alteração significativa que é o abandono, na referida obra, do conceito de formação (*Bildung*) e sua substituição pela noção de educação (*Erziehung*)<sup>1</sup>. Tal mudança não representa apenas uma alteração terminológica, mas, sim, uma transformação de concepção. A partir desta obra, o tema da educação aparecerá, se não como um mero apêndice da crítica à moral,

como um tema que só se tornará compreensível se referido a tal crítica. Por quê? Porque a crítica à moral engloba a educação. O tratamento dado por Nietzsche à educação inova, pois considera que a referência à moral também implica, num sentido bastante abrangente, a referência à educação. Afinal, não são as práticas educacionais, formais ou não, práticas de gestação, fortalecimento e propagação de valores? Não é a educação a responsável pelo fortalecimento da moralidade dos costumes? E como tais valores não são “em si” o estudo daquilo que se

\* Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (SP, Brasil) e Professor do Programa de Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Londrina (PR, Brasil). E-mail: <jweber@uel.br>.

Artigo recebido em novembro e aprovado em dezembro de 2010.

chama educação revelará uma faceta particular da história das práticas de criação, constituição e proliferação dos valores. Mas, apesar disso, Nietzsche não se dedicou a apresentar uma história das práticas de constituição dos valores vinculada especificamente ao tema da educação. Seu procedimento consistiu em mostrar, em alguns momentos extremamente pontuais, como a crítica à moral pode ser apresentada enquanto crítica à educação. Assim, esta transformação de referencial é acompanhada por uma outra mudança no pensamento de Nietzsche: a quase que total subsunção da educação à reflexão sobre a moral. Por essa razão 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.

O que mudou, então, no discurso nietzschiano após o abandono do conceito de formação (*Bildung*)? A mudança mais importante consistiu em eleger a crítica da moral como baliza para qualquer reflexão sobre a humanidade. Em termos objetivos, essa escolha teórica e metodológica implicará a constituição de dois grandes focos de incidência da reflexão moral sobre a educação: em primeiro lugar, o estabelecimento do princípio segundo o qual a educação deve ser conduzida pelo rigor da ciência; em segundo lugar, que a educação deve abandonar seu servilismo à religião. Mais especificamente, a educação se converte em *locus* para aprofundar a crítica à religião. E, apesar do anti-iluminismo de Nietzsche, da sua crítica à idéia iluminista de progresso e melhora da humanidade, a proposta de junção da ciência e da crítica à religião foi um dos projetos centrais do iluminismo reformista após a Revolução Francesa. Onde reside a especificidade de Nietzsche? Justamente na vinculação entre educação e crítica à religião, à metafísica e à moral.

**20. *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 a 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, 2000, p. 30).

A descoberta da moralidade dos costumes resulta desse movimento de retorno, desse voltar até o último degrau. Tal retorno, como ele o entende, tem uma função depuradora, destrutiva: enquanto movimento de educação dos nossos juízos, efetiva a superação da religião, novamente caracterizada como estágio de uma humanidade ingênua. Porém, um juízo depurado, limpo, deve, também, superar a metafísica, que, embora muito mais sofisticada que a religião, ainda assim é falsa. Qual a novidade a que essa citação remete? Não tanto à necessidade de superação da religião e da metafísica, mas ao fato de que tal processo negativo não é o estágio final. Quer dizer, “[...] como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (NIETZSCHE, 2000, p. 30). Portanto, além de apresentar a compreensão nietzschiana do que seja a moralidade dos costumes e sua vinculação com a educação, será necessário não apenas realçar seu aspecto corrosivo, destrutivo, mas também indicar as proposições construtivas da moral nietzschiana.

No parágrafo 94 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *As três fases da moralidade até agora*, Nietzsche apresenta sua concepção da história da moral. Diz ele:

O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a *adequação a um fim*... Um grau mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da *honra*, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava... Por fim, no mais alto grau da moralidade *até agora*, ele age conforme a *sua* medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para os outros o que é honroso e o que é útil... O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo. (NIETZSCHE, 2000, p. 94).

O característico na análise nietzschiana da moralidade dos costumes nesta obra consiste em tomá-la, o próprio autor o afirma no parágrafo 4 do prólogo da *Genealogia da moral*, como sendo “uma espécie de moral mais antiga e primordial” (NIETZSCHE 1994, p. 10), em que se destaca a irrestrita tirania do coletivo sobre o individual. A primeira e mais contundente ação do espírito livre em *Humano, demasiado humano* incidirá sobre tal submissão: liberar o indivíduo de uma tradição, tal será sua primeira tarefa. Contudo, sua ação não se

restringirá à crítica à tirania coletiva, pois de tal forma primitiva de moralidade, também chamada de pré-moral<sup>2</sup>, a humanidade passa gradativamente a uma forma mais elaborada, em que o sentido do ato moral será associado às noções de origem e de intenção, donde surgirá a noção de responsabilidade. Tal alteração torna inteligível a razão pela qual, no horizonte crítico do espírito livre, também figurem a religião, a ciência e a própria racionalidade, figurações modernas de uma moral já mais elaborada.

Primordialmente, ser moral é estar vinculado a uma tradição e seguir com facilidade e naturalidade as regras do grupo. A vinculação a tais regras, isto é, a submissão à autoridade dos laços comunitários, revela que a moralidade dos costumes pode ser definida como “[...] obediência a costumes, não importa quais sejam” (NIETZSCHE, 2004, p. 17). Ser moral equivale a obedecer a regras. Não há imoralidade, então, em cometer um assassinato se tal ato é aceito pelo grupo? Em primeiro lugar, o filósofo pretende mostrar que “[...] em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade” (NIETZSCHE, 2004, p. 17). E que, por consequência, tal ato só adquiriria sentido como reprovável ou não, como sendo moral ou imoral, se referido ao grupo, ao espaço de constituição e gestão dos valores. Além do que, uma das características marcantes da concepção moral nietzschiana é a busca incessante por mostrar o fundo histórico dos valores morais, ressaltando as práticas pelas quais eles passam a ter a configuração que possuem. O que caracteriza a concepção de moral em Nietzsche é a insistente busca em revelar a inexistência de um valor em si. E, quando se apreende o segredo da moral, qual seja, que ela não é em si, diz Nietzsche, a gênese da moral nos parece grosseira (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 17). Uma análise histórica, aliás, a única admissível, revelaria que o segredo da moral é a obediência à tradição, nada mais. Por essa razão, ele afirma, no § 19 de *Aurora*, intitulado *Moralidade e estupidez*, que o costume representa a santidade, a idade de uma experiência passada, e que, com isso, já não importa mais o juízo sobre a utilidade ou o prejuízo do evento ao qual o costume se referia. Como tal, o caráter absoluto do costume inibe novas experiências, representando um obstáculo a elas. E assim conclui: “[...] a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpida” (NIETZSCHE, 2004, p. 26).

Por que afirmar que ela torna estúpida? Apesar de ser necessário reconhecer na moralidade dos costumes certo exagero conservador, não a caracteriza a busca de conservação, prezando pela utilidade e buscando evitar aquilo que é prejudicial ao grupo, sendo, portanto, sinal de inteligência o seu pendor conservador? Eis uma maneira tentadora de pensar. Ocorre, porém, que ela encobre um erro, pois a tradição é “[...] uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos

é útil, mas porque ordena” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). O poder de mando é o princípio e o fim, aquilo sobre o que se assenta a moralidade. Que, em algumas ocasiões, o ordenado também seja útil, não deve levar à confusão de postular a utilidade como fundamento da moralidade, pois a utilidade é apenas contingente; o mando, a ordem e a autoridade são o necessário da moralidade, por meio dos quais ela dá a impressão de ser necessária.

Ao tentar demonstrar a tese da supremacia da moralidade nas comunidades primitivas, no § 16 de *Aurora*, intitulado *Primeira norma de civilização*, o autor afirma:

Entre os povos incultos há um gênero de costumes cujo propósito parece ser a moral mesma: determinações penosas e, no fundo, supérfluas (por exemplo, ‘entre os Kanchadaldas, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca, nunca esperar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo – e a morte leva aquele que infringe tais coisas’), que, no entanto, continuamente mantêm na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume (NIETZSCHE, 2004, p. 23).

Com isso se tornam compreensíveis as afirmações de Nietzsche, apresentadas anteriormente, segundo as quais a moral torna estúpida e o objetivo supremo da moralidade dos costumes é firmar a obediência, não a utilidade.

A marca distintiva dessa submissão é o sacrifício da individualidade. “O indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade dos costumes” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). E, cada vez que o indivíduo é sacrificado, os costumes são fortalecidos. Se a submissão do indivíduo representa a vitória da moralidade dos costumes, uma ação individual não habitual, a expressão de um juízo individual, mesmo que inofensivo, ou uma afirmação intempestiva de um juízo contrário ao modo vigente de valoração põem os costumes em perigo. E a sanção utilizada contra o inovador não é tanto, pensa Nietzsche, a expressão da brutalidade da comunidade, sendo antes o reconhecimento público de uma falta coletiva. Se a comunidade se vingá do indivíduo, não o faz sem um certo pesar: na vingança há o reconhecimento de um erro coletivo, qual seja, o relaxamento dos costumes (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 19).

O estabelecimento da moralidade dos costumes como tema central de Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora* depende muito da escolha do filósofo histórico como forma adequada de pensamento. A opção por tal forma de filosofar abre a Nietzsche um vasto campo de experimentações, das quais, no que se refere especificamente à moral, o tema da inocência das ações será o mais radical e, ao mesmo tempo, o mais problemático. Se não há valor em si; se a moralidade dos costumes é apenas o resultado de um ato de manutenção da ordem; se, por fim, o bem e o mal possuem relação

com um campo muito específico de interdição – o da moralidade dos costumes –, um ato que se põe fora do alcance de julgamento do costume implode o edifício dessa moralidade.

Se a modernidade, enquanto movimento, caracteriza-se pela abertura, entendida enquanto implosão de fronteiras fixas, onde buscar a legitimidade do juízo sobre bem e mal se a moralidade dos costumes no sentido habitual, ou seja, fechado, deixou de ser referência absoluta? Além disso, a partir de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche inicia de forma mais concentrada a apresentação da tese acerca da inocência do devir e da ilusão do conceito de liberdade. Algumas perguntas que revelariam dificuldades na teoria moral nietzschiana seriam: se não há liberdade, se todo ato é inocente, por que, então, a crítica de Nietzsche à religião, ao cristianismo, à compreensão limitada da burguesia a respeito do eu e à a-historicidade dos conceitos filosóficos de alma, homem e pensamento? Afinal, se não há liberdade e se todo ato é inocente por não poder ser contrário, todo o pendor crítico de Nietzsche parece sem sentido e absurdo. Se um cristão não é livre para não ser cristão, se ser cristão é uma condição necessária do seu ser, não faz sentido criticar sua cristandade, pois não ser cristão não é uma alternativa à sua disposição, além de ser, como qualquer outra, uma opção inocente.

Mas, caso essas perguntas contenham juízos e interpretações acertadas sobre o significado da inocência do devir e da ausência da liberdade, não se negaria com isso a própria ideia de formação (*Bildung*), de educação e de experimentação? As tipologias pedagógicas do *Unicum*, do espírito livre, do além do homem e do indivíduo soberano ainda fariam sentido?<sup>3</sup> Enfim, como sustentar a tese segundo a qual “o homem sempre age bem”? (NIETZSCHE, 2000, p. 77).

Em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*, a análise nietzschiana da moral se processa por uma técnica hermenêutica de deslocamento que consiste em partir da interpretação habitual da moral, mostrar-lhe a insuficiência e instaurar um campo de significação particular. Neste campo de significação particular, encontra-se a compreensão peculiar de Nietzsche sobre a moral, embora o autor ainda não explore plenamente as possibilidades de problematização que tal campo permite, pois ainda não possui os elementos suficientes para a constituição de uma teoria propositiva, que apenas acontecerá nos seus últimos textos, por exemplo, na *Genealogia da Moral* e em *Para Além de Bem e Mal*. Por tal razão, muitas questões problemáticas permanecem em aberto. Um exemplo desta técnica interpretativa pode ser encontrado no § 102 de *Humano, demasiado Humano*, precisamente aquele que leva o título *O homem sempre age bem*. Diz ele:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro (NIETZSCHE, 2000, p. 77).

O que torna uma ação imoral? No exemplo dado, poder-se-ia considerar que é o seu poder de destruir, de ser nociva, de causar desprazer. Porém, não apenas essas qualidades são insuficientes para definir a imoralidade de uma ação, como, ainda, há ações nocivas consideradas morais, como quando, por exemplo, o Estado pune um criminoso. A legítima defesa é outra ação nociva com valor moral.

A diferença no exemplo comparativo usado por Nietzsche entre o prejuízo causado por uma tempestade e um ato violento de um indivíduo consistiria apenas na atribuição, errônea, da liberdade do segundo. Ocorre, porém, que pode haver outro ponto de inflexão: não a liberdade ou a necessidade dos agentes, mas a dor causada voluntária e premeditadamente, sem nenhum objetivo senão a dor do outro e o prazer e a satisfação própria com a dor alheia. Se é razoável aceitar que “A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas o próprio prazer” (NIETZSCHE, 2000, p. 78), ainda assim seria necessário considerar situações – crueldade e vingança – em que o sofrimento alheio é o objetivo pleno do ato, e em que o próprio prazer só se efetiva pelo reconhecimento da dor do outro. Nietzsche se pergunta: “Mas alguma vez se *sabe* inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?” (NIETZSCHE, 2000, p. 79). E, embora não se saiba plenamente, deveria ser indício suficiente de um prejuízo considerável praticado, se um corpo, após um “ato sofrido”, permanece destruído. E como sustentar, conforme pretende Nietzsche, que esse ato não seja imoral? Porém, se ele é imoral, uma parcela significativa do que chamamos moral, a moral punitiva, também deve ser considerada imoral, pois entre seus procedimentos impera a prática de fazer sofrer para reparar o mal praticado. Aqui reencontramos uma das características do método de análise da moral em Nietzsche que consiste em mostrar a insuficiência da definição do que seja moral.

Falando do cristianismo, ele se pergunta: “E o que é o suplício de um homem, comparado aos eternos castigos do inferno para quase todos?” (NIETZSCHE, 2000, p. 77). Continua sendo o suplício de um homem. O que se conclui dessa ideia? Que ambos – tanto os que supliciam um homem gratuitamente quanto o cristianismo, que suplicia quase a todos devido a seus pecados – são desprezíveis. E mesmo que Nietzsche não defenda o primeiro para ter mais força na acusação do segundo, forma-se a impressão de que ele, para reforçar o seu argumento, opera com



essa prática interpretativa. Será possível verificar, na sequência, que esse não é o caso.

Como será possível, a partir desse diagnóstico, concluir pela inocência do devir e dos atos humanos, se a humanidade, dia após dia, dá mostras crescentes de bestialidade? Se a história da humanidade é a história das práticas de vingança, como quer Nietzsche, não deveríamos concluir, ao contrário do que ele pensa e propõe, pela culpabilidade do devir e dos atos humanos? Qual é, então, o elemento da teoria nietzschiana que lhe permite postular a inocência do devir? O nome desse elemento é “hierarquia dos afetos e dos bens”.

Cada organismo – seja um homem, uma comunidade ou uma nação – é constituído por uma hierarquia de elementos e valores que, além de não serem contrários entre si, brotam de um espaço comum e são regidos por uma mesma tendência, que é a busca de satisfação e prazer próprio. É o que faz o autor afirmar: “O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir” (NIETZSCHE, 2000, p. 82). Representaria essa ideia a apologia do egoísmo, pura e simplesmente? O que se encontra em jogo é a afirmação de um enunciado pertencente a uma tradição segundo a qual o indivíduo, embora não represente um critério de valor absoluto, encontra-se implicado em todas as suas representações. Quer dizer, o indivíduo e o seu interesse sempre estão implicados em todos os seus atos, inclusive naqueles que parecem ser objetivos e abstratos. Por outro lado, os valores brotam de um solo comum, e a diferença que há entre “bom” e “mau” é apenas uma diferença de grau, não de natureza. Mas, essa maneira de pensar não implicaria a equiparação dos atos, defendendo, com isso, a razoabilidade dos atos ditos “imorais”, tomando-os como aceitáveis, aconselháveis? Seria Nietzsche o advogado do diabo na luta contra Deus?

Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas não que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: não que inúmeras pessoas sintam-se imorais, mas que haja razão verdadeira para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma (NIETZSCHE, 2004, p. 75).

Mas, por qual razão algumas ações ditas imorais devem ser evitadas, e outras ditas morais, encorajadas? Por que o imperativo do dever em Nietzsche não possui

os mesmos efeitos perniciosos que o dever cristão, por exemplo? Pelo simples fato de que o único critério que utiliza lhe advém de uma constatação: existem diferentes graus de capacidade de julgamento dos homens, uns mais elevados, outros menos elevados, estúpidos. E essa superioridade de julgamento revela uma disposição hierárquica de uma complexidade mais rica, mais plena, mais ampla.

Ao falar do desejo de autofruição do indivíduo, Nietzsche comenta:

Os graus de capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga a dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo (NIETZSCHE, 2000, p. 82).

Há um juízo explícito na opção de Nietzsche: aqueles casos de hierarquias complexas em que os elementos não estão petrificados são preferíveis, pois revelam compreensão mais plena da não-oposição entre “bem” e “mal”, além de possuírem consciência da temporalidade e fluidez das próprias hierarquias. Se essa descoberta que implica o reconhecimento da completa irresponsabilidade do homem por seus atos é a mais difícil de todas, uma vez que implica o reconhecimento da vacuidade de todos os valores, ela é a condição para uma transformação.

Até o momento, a inocência do devir apareceu como uma teoria preocupada em demonstrar a contradição da moral enquanto procedimento racional de fundamentação dos juízos de valor a partir do erro da teoria da liberdade da vontade. E ele sabe que é perigoso falar em inocência num mundo regido pelo princípio da vingança. Sabe, portanto, que esse clamor não pode permanecer nesse nível, e que “[...] como no hipódromo, é necessário virar no final da pista”. (NIETZSCHE, 2000, p. 30). Por essa razão, a reflexão sobre *irresponsabilidade e inocência*, título do § 107 de *Humano, demasiado Humano*, último aforismo do segundo capítulo, intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais*, é concluída com uma referência à superação do reinado da vingança e à transformação da humanidade, de moral em sábia.

Como se daria essa transformação? Em primeiro lugar, mesmo os erros do passado não podem simplesmente ser abandonados, pois não há como reinstaurar um estado originário de pureza, do qual se partiria, efetiva ou hipoteticamente, para a instauração de uma humanidade sábia. Que até agora a humanidade tenha se regido pelo princípio da vingança é um erro. Porém, “[...] se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de autoiluminação e libertação – quem poderia desprezar

esses meios?” (NIETZSCHE, 2000, p. 83). Estranho é o destino do homem, pois a peculiaridade da sua existência é o resultado de uma violência, em que o prazer, o egoísmo e a vaidade são os elementos necessários para a geração da moral e, junto com ela, “[...] do seu rebento mais elevado, o sentido da verdade e justiça no conhecimento” (NIETZSCHE, 2000, p. 83) é o fruto maduro da árvore da moral que, ao juízo de Nietzsche, deve ser conservado. Se no âmbito da moral tudo veio a ser, continuará mudando constantemente. Isso faz Nietzsche dizer que “[...] tudo se acha numa corrente” (NIETZSCHE, 2000, p. 83). E esse fluxo pode enfraquecer o império da vingança. Um novo hábito se instala,

[...] o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele (NIETZSCHE, 2000, p. 83).

O fato de essa transformação ser apresentada numa projeção de milênios deveria coibir apropriações apressadas que utilizam o pensamento de Nietzsche para fundamentar “projetos civilizatórios” por decreto. Mas, justamente por ser imune à crítica, uma transformação projetada para ocorrer em milênios não perde seu poder argumentativo, por não ser de maneira alguma testável?

Ora, e qual teoria filosófica é testável? A do imperativo categórico, do *cogito*, da redução transcendental? Não mais nem menos do que essa proposta por Nietzsche. Porém, se não há testes, há, ainda assim, referenciais que podem ser submetidos a um processo de teste de significação. E, no caso a que se refere – o da transformação da humanidade, de moral para sábia –, Nietzsche indica um ponto de referência, o “conhecimento crescente” ou a “paixão de conhecimento” (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 225-26). Parece que o conhecimento possui, nos escritos aqui selecionados, uma função decisiva: elucidar, em vários níveis, os equívocos da moral. Como se promove essa paixão? Fazendo com que a educação seja guiada pela ciência.

A escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, a religião. Ela pode esperar que depois a falta de clareza humana, o hábito e a necessidade afrouxarão de novo o arco demasiado tenso do pensar. Mas enquanto durar sua influência, deve promover à força o que é essencial de distintivo no homem (NIETZSCHE, 2000, p. 182).

Tanto a paixão pelo conhecimento quanto o próprio poder da ciência de engendrar no homem o bom hábito do pensamento sem as fantasmagorias religiosas e morais tradicionais e sem a metafísica são reversíveis, podendo a humanidade dar passos para trás. Ainda assim, pensa Nietzsche, a disciplina científica terá deixado a sua marca na edificação do asseio intelectual do homem, e, fazendo isso, terá contribuído com a criação de um tipo mais forte, a exemplo de Goethe que, embora artista, dizia que a razão e a ciência eram os supremos bens do homem (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 182). A escola será, então, o espaço em que se dará a educação por meio dos métodos da ciência. No § 195 de *Aurora*, intitulado *O que é chamado de educação clássica*, o autor diz:

Tivessem nos ensinado apenas o respeito a estas ciências, tivessem nos feito a alma tremer uma só vez ante o martírio que é a história da ciência rigorosa, com as lutas, derrotas e novas lutas dos grandes! Chegou-nos, isto sim, um certo menosprezo das autênticas ciências, em favor da história, da “cultura formal”, do “classicismo”! (NIETZSCHE, 2004, p. 138).

A sequência dessa passagem mostra a avaliação negativa que Nietzsche faz da educação clássica – aquela que ele recebera em Pforta como aluno – uma espécie de arremedo despotenciado do mundo grego, esterilizado por uma relação antiquária com a cultura e a língua, grega e romana. Isso não implica recusa peremptória das possibilidades da educação clássica. O propósito de Nietzsche consiste muito mais em apontar os equívocos de condução da educação no Ginásio, em que o aluno mantém uma relação distante com a cultura, o *ethos*, grego e romano, razão pela qual não percebe, nem incorpora, a vitalidade de tais culturas. Então, não há uma recusa pura e simples. Há, sim, o reconhecimento de um fracasso: o fracasso das instituições clássicas na Alemanha.

Assim, Nietzsche concebe que a educação científica na escola promoverá algo que a educação clássica não promoveu: rigor no pensamento. E tal pensamento rigoroso, tornado elemento natural na escola, pensa Nietzsche, será, tanto quanto possível, a barreira para a volta da humanidade a estágios de barbárie religiosa e metafísica. Isso, porém, não significa que haja aqui uma defesa incondicional da ciência moderna e dos seus métodos. O rigor do pensamento é a condição necessária para a crítica da religião e da metafísica – e a ciência efetivamente promove tal rigor –, embora ainda não seja condição suficiente para alçar a humanidade a um estágio mais pleno de consideração. A noção de Gaia Ciência implica um novo saber, uma nova prática, uma nova sensibilidade, que, de modo algum, é dado plenamente pela ciência. Ou seja, a valorização da ciência é um degrau pelo qual a humanidade deve passar, mas no qual não deve estacionar.

Por este motivo, se a escola se constituísse de modo a prover a educação para o rigor do pensamento, ainda faltaria à educação incorporar a mais difícil de todas as tarefas: educar contra o conceito de punição e de vingança, preceito máximo do pensamento moral de Nietzsche. Ele exorta os homens prestativos e bem-intencionados a ajudar na erradicação

[...] do conceito de punição, que o infestou inteiramente. Não há erva mais daninha! Ele não foi introduzido apenas nas conseqüências das formas de agir [...] mas fez-se mais, privando da inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura casualidade do acontecer (NIETZSCHE, 2004, p. 21).

E, com isso, a educação se encontra implicada no cerne do projeto de crítica à moral, pois, a moral da inocência do devir implica a *reeducação do gênero humano*.

## O “ESPÍRITO LIVRE”

Se o que caracteriza a moralidade dos costumes é a obediência à tradição, uma figura que contra esta pretenda expressar a rebelião só pode ser pensada como uma tipologia cuja marca seja a liberação. Os *Espíritos Livres* são essas figuras da imaginação e da razão cuja tarefa será tornar mais leve o peso opressivo da tradição. Eles são a reverberação das maquinações do filósofo, figuras que ecoam na solidão e fazem-no lamentar a deficiência de uma educação que não ensina a suportar a solidão (cf. NIETZSCHE, 2004, p. 230). Após a intensa vivência com a companhia intelectual de um grande pensador e mestre – que foi Schopenhauer – e da proximidade com o grande músico e amigo Richard Wagner, ser obrigado a inventar amigos simplesmente para ter ouvidos atentos às suas ideias foi para Nietzsche uma lição amarga, e, por isso, valiosa, pois ela lhe deu a medida do seu valor e da sua força. Os *Espíritos Livres* não são apenas a ilusão negativa e fantasmagórica de uma falta. Eles dão testemunho do quanto plena de potências afirmativas deve ser uma vida para conseguir criar e se recriar tão plenamente em meio a condições tão adversas. Apesar da reação, o *Espírito Livre* é afirmativo.

Embora o termo já apareça em escritos da época de *O Nascimento da Tragédia*, é a partir dos anos 1877 e 1878 que ele passa a ocupar uma posição central nos escritos de Nietzsche (Cf. ARALDI, 2004, p. 209-216). Tal centralidade é explicitada no subtítulo de *Humano, demasiado humano*, chamado por ele *Um livro para Espíritos Livres*. Supondo que assim seja, quer dizer, que seja um livro dedicado e destinado aos *Espíritos Livres*, seria necessário admitir que seja um livro escrito por um *Espírito Livre*. A que problemas esse termo faz referência? O que significa? O próprio Nietzsche, num dos seus vários momentos de apresentação sobre quem

ele seria, de elucidação do sentido mais íntimo dos seus pensamentos e das suas vivências, trata de explicitar o significado dessa noção.

*Humano, demasiado Humano* é, ao juízo do próprio Nietzsche “[...] o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória” (NIETZSCHE, 1995, p. 72). O significado da figura do *Espírito Livre* tem forte relação, numa primeira acepção, com a crise de Nietzsche, mas também com a sua vitória sobre a incerteza – que esta obra erige em monumento. Portanto, possui relação com os movimentos de autossuperação do próprio filósofo. Há, também, um segundo sentido, este mais geral, em que o *Espírito Livre* figura como tipologia característica dos movimentos de liberação da moralidade dos costumes, uma etapa necessária, mas não suficiente, para a liberação da humanidade do império da vingança. Essas duas dimensões, embora distintas, são indissociáveis.

O que são os *Espíritos Livres* nessa segunda acepção?

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 [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, 2000, p. 157).

A partir dessa definição é possível ver que o fundamental desse segundo sentido do *Espírito Livre* já está dado ou pressuposto em todos os momentos da crítica à metafísica e à moral, tema desenvolvido na primeira parte deste artigo. Não que essa figura presidisse aquela crítica, mas, nessa figura, a crítica – não tanto da metafísica, mais da moralidade dos costumes – possui forte relação com a liberação. O *Espírito Livre* é o fruto maduro da crítica. Ele somente surge com a quebra da vinculação cega à moralidade dos costumes. Pensá-lo como o elemento polarizador da crítica à moral implica tomá-lo como uma figura transgressora do padrão das crenças. Ele é uma espécie de irrupção da consciência intelectual em meio à estupidez opressiva dos costumes, e, por essa razão, ele representa um ponto, embora improvável e esporádico, de elevação crítica aos costumes. Mas, ao lançar o olhar de sobrevoos, ele se exclui e se torna solitário.

Enquanto má consciência da moralidade dos costumes, o *Espírito Livre* revela o desejo de respirar um ar mais leve, menos carregado de obrigações. Se para consegui-lo deve chocar o grupo, certamente o fará. E, ao fazê-lo, não se coloca necessariamente numa posição

mais justa que aquela que critica, pois considera uma questão de sobrevivência se lançar contra o hábito. Se, porém, como quer Nietzsche, ele pode não ter opiniões mais justas, ao menos seu desejo se ampara na busca da verdade, ou de algo que seja mais verdadeiro, mais vital do que o costume, motivo pelo qual seria razoável supor preferíveis os seus motivos aos costumeiros.

Honestidade intelectual – que consiste em buscar razões para as crenças – e autoexílio – forçado ou voluntário, com alegria ou com o rancor do fracasso – são as marcas do *Espírito Livre*. Tão antiga quanto a história da moralidade dos costumes é a constatação, pensa Nietzsche, de que a busca pela verdade normalmente traz graves problemas para quem exige razões e não se satisfaz com a fé. Apesar disso, libertar-se é uma exigência que se impõe, apesar dos prejuízos, sempre preferíveis à opressão da falta de razão que guia a moralidade dos costumes.

Porém, o que nos garante a posse do espírito da busca da verdade? Lembremo-nos da inquirição socrática, presente no *Fedro*, acerca do reconhecimento: como reconhecer o que procuramos se não sabemos o que é, pois, se soubéssemos, já não procuraríamos mais, pois saberíamos. Como sair desse “círculo hermenêutico”? A primeira acepção do *Espírito Livre* permite um acercamento esclarecedor a esse tema.

O prólogo acrescentado a *Humano, Demasiado Humano*, datado de 1886 – a primeira edição foi impressa em abril de 1878 –, situa num mesmo nível os temas do *Espírito Livre* e da busca da verdade. E esses temas se tornam mais próximos na medida em que ambos são referidos ao caso peculiar de Nietzsche. Esse texto pode ser considerado como um dos exemplos mais claros de autoapresentação e da edificação de Nietzsche enquanto *Espírito Livre*, motivado pelo espírito de busca da verdade. Como nos vários prefácios e prólogos acrescentados às suas obras no ano de 1886, ele trata de se apresentar, de dizer quem foi, o que superou e como o fez, enfim, de dizer quem ele é.

Porém, se Nietzsche é o crítico da metafísica e da moral, não seria incongruente aceitar tal pendor pela verdade? De que verdade se trata? No prólogo, a resposta é enfática: trata-se da verdade do vir a ser de Nietzsche.

No início do § 1 do prólogo, o filósofo trata de explicar a sua relação com Schopenhauer e Wagner. Mas essa explicação contém, se não um falseamento, pelo menos, uma seleção de fatos e informações. Nietzsche credita seu amor cego aos dois como sendo uma “[...] astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si” (NIETZSCHE, 2000, p. 09), como se fosse, desde o início, plenamente lúcido e consciente das suas diferenças em relação a eles. Que ele tenha, desde o início, guardado para si a consciência da diferença que os separava não deveria levar a acreditar que

ele não tenha aderido, de corpo e alma, aos dois mestres. E, embora a adesão não tenha sido total, ela foi muito mais intensa do que ele reconhece nesse momento.

De qualquer modo, os resultados produzidos pela ruptura com Schopenhauer e Wagner revelam uma grande força de superação, tanto mais porque o movimento de voltar a si foi uma maneira de alterar o rumo daquele movimento de evasão de si, daquela tendência de temporariamente se esquecer de si e procurar abrigo em algum lugar. Na autoapresentação, Schopenhauer e Wagner são esse lugar de adoração, leviandade e estupidez de Nietzsche (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 07). Além disso, o voltar a si se deu em meio à mais completa solidão. Os *Espíritos Livres*, que nunca existiram como figuras reais, desempenharam a função de companhia para o solitário andarilho.

Se “[...] não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram” (NIETZSCHE, 2000, p. 08), então, o evento que presidiu o surgimento de Nietzsche enquanto *Espírito Livre* foi um acontecimento de extremo perigo. Os anos de isolamento foram, para ele, no sentido mais amplo e forte do termo, anos de experimentação. Incorporar o afastamento dos mestres; não desesperar da vida, apesar da saúde debilitada; utilizar a doença como meio de autoconhecimento; buscar uma forma distinta de compreensão da humanidade e da vida que não passasse pelo vetor da metafísica; criar um autodomínio que não tiranizasse as pulsões, todas essas maneiras permitiram tornar a crise um meio de livramento das ilusões e dos erros sobre si. A crise lhe permitiu, não a cura plena, mas a percepção da relação entre as pulsões vitais declinantes e as ascendentes ou proliferadoras. Da maneira peculiar de compreender essa relação, pode-se extrair o ensinamento que não considera a saúde e a doença como excludentes ou contrárias: a “grande saúde” vem a Nietzsche nos momentos de superação das dores crônicas de seu corpo debilitado. Mas a saúde reencontrada é reversível (cf. NIETZSCHE, 2000, p. 11). Por essa razão ele se define como alguém “[...] experimentado em questões de decadência” (NIETZSCHE, 1995, p. 24). Quem é doente, aquele que sofre? E saudável é aquele que não sofre? Talvez, mas se o sofrimento é o caso – e certamente é o caso de Nietzsche –, será o sofrimento necessariamente um fracasso? E todos os sofrimentos se assemelham? No § 370 de *A Gaia Ciência*, intitulado *O que é Romantismo?*, ele sentencia:

Toda a arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*,



que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura (NIETZSCHE, 2001, p. 272).

Há uma abundância, uma força que somente se cria e processa no mais intenso sofrimento. Assim, superar a decadência não implica deixar de sofrer, mas metamorfosear a falta em força, o impedimento em estímulo. Assim, o “[...] viver por experiência e o oferecer-se à aventura” (NIETZSCHE, 2000, p. 11), condição para se tornar o mestre do *Espírito Livre*, mostra que este já é o depositário da noção de experimentação, que ocupará a posição central em sua filosofia madura quando o assunto for a constituição do humano.

Essas referências ao movimento de constituição do *Espírito Livre* dizem respeito às experiências do próprio Nietzsche. Isso permite explicar a razão pela qual ele nega realidade ao *Espírito Livre* e, no entanto, repete várias vezes no prólogo de *Humano, Demasiado Humano* a expressão “nós, os espíritos livres” (cf. NIETZSCHE, 2000, p. 11-14). Assim, não seria exagerado afirmar que o *Espírito Livre* é um termo que incorpora as vivências de Nietzsche no período de ruptura – de 1874 a 1878 – que antecede a publicação desta obra. Porém, nessa incorporação das vivências, ele não expressa apenas a crise, a ruptura, pois, no § 5º do prólogo, o autor refere-se ao “[...] passo adiante na convalescença” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). E com isso volta-se a apresentar o problema da criação, fazendo-se ouvir novamente o apelo à necessária volta que deve ser dada no final do hipódromo. O que acontece ao espírito que convalesce? O

[...] espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admirase e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! De que plumagem e magia se revestiram! Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares e distantes vãos de pássaro e frias alturas [...] Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas encontra! (NIETZSCHE, 2000, p. 11-12).

A caracterização dessa volta é similar a de um estado de deslumbramento e de alegria, ao modo daquela alegria sentida por Sísifo quando retornou do *Hades* ao mundo dos vivos, pois “[...] quando tornou a ver a face deste mundo, a desfrutar da água e do sol, das pedras tépidas e do mar, não quis voltar para as sombras infernais” (CAMUS, 2004, p. 138). Além disso, revela o fato de ser “[...] mais um passo adiante na convalescença” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Ainda não é o último, pois

algo mais deve ser feito. E esse algo mais conduz o “[...] espírito cada vez mais livre” (NIETZSCHE, 2000, p. 12) ao estágio mais avançado e mais difícil, aquele da criação dos valores, estágio em que o próprio enigma da liberação da moralidade dos costumes atingirá sua plena significação, pois a crítica somente atinge sentido pleno na criação. Nietzsche enuncia alguns dos novos deveres:

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, 2000, p. 12-13).

Aquilo que somente agora é permitido ao *Espírito Livre* indica os passos, os estágios que devem ser percorridos para que a crítica à moralidade dos costumes não redunde em barbárie ou pessimismo. Neste plano, nada pode ser alcançado por saltos. Há um longo caminho a ser percorrido, e uma longa e solitária peregrinação é o meio para o estabelecimento de uma nova hierarquia dos valores para, enfim, lançar uma luz e uma direção mínimas aos “[...] aventureiros e circumnavegadores desse mundo interior que se chama ‘ser humano’” (NIETZSCHE, 2000, p. 14). Todo esse processo será chamado, com razão, de processo de constituição do humano. Se Nietzsche não fala mais em formação ou em educação em seus últimos escritos, ele o chamará de experimentação (cf. WEBER, 2008, p. 147-160), pois se caracteriza como um estar

[...] em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso –, até que enfim pudemos dizer, nós, os espíritos livres: ‘Eis aqui um – um novo problema!’ (NIETZSCHE, 2000, p. 14).

No âmbito de *Humano, demasiado humano*, o espírito livre se afigura como uma tipologia crítica, pois é ele que permite desvendar o milenar engodo da moral. Não se pode, contudo, tomá-lo como um estágio final no pensamento de Nietzsche, pois somente quando a experimentação se torna uma categoria atuante, é que ele chegará a assumir a leveza da criação. No momento derradeiro de sua obra – nos escritos posteriores a Assim falou Zaratustra – quando serão acionados novos conceitos, a saber, vontade de poder, amor fati, transvaloração de todos os valores, dos quais surgirão novas tipologias afirmativas, tais como, o além do homem, o filósofo do futuro, o legislador e o indivíduo soberano, e com as quais se adentra nas derradeiras reflexões do autor sobre a educação, é que a ideia de liberação, própria à figura do espírito livre,

tornar-se-á sumamente afirmativa e criadora. A este respeito vale uma breve menção ao parágrafo 44 de *Além do bem e do mal*, constante no capítulo sobre O espírito livre. Diz Nietzsche:

Após tudo isso ainda é preciso dizer que também eles serão espíritos livres, muito livres, esses filósofos do futuro – e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido e confundido? (NIETZSCHE, 1992a, p. 47).

A que confusão ele se refere? Aquela que consiste em interpretar o espírito livre como uma variação do livre-pensador moderno, uma figura meramente ácida, um crítico que baliza sua crítica pela denúncia do que não está de acordo com os valores democráticos. E a própria menção a que os filósofos do futuro serão algo maior do que um mero espírito livre parece ser, não uma despedida de Nietzsche desta tipologia, mas a indicação de sua necessária superação. Algo maior significa que, a partir de então, será necessário incorporar a criação, criação dos valores, algo que a tipologia do espírito livre em *Humano, demasiado humano* não realiza<sup>4</sup>.

A dimensão afirmativa da filosofia de Nietzsche, contudo, é preparada pela crítica à moralidade dos costumes, tarefa cumprida pela figura do espírito livre, uma espécie de Moisés, que avista a terra prometida, sem, contudo, chegar a habitá-la. Pela crítica à moralidade dos costumes, o espírito livre anuncia tanto as possibilidades abertas pela crítica quanto os desafios a ela inerentes. Se *Humano, Demasiado Humano*, é o monumento de uma crise, como o próprio Nietzsche afirma no prefácio da obra, o espírito livre será o porta-voz desta crise, uma figura por vezes indigesta, dado o seu pendor crítico, porém, sempre necessária.

## REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação e aniquilamento:** Nietzsche e a Filosofia dos Extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo.** Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza, 2. ed. São Paulo Companhia das Letras, 1992a.
- \_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo:** como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado Humano:** um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988.

SANTOS, Volnei Edson dos. **Por uma filosofia da distância** – ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche. Londrina: EDUEL, 2009.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação:** sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Nos escritos anteriores a *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche utiliza preferencialmente o termo formação (*Bildung*) para pensar a constituição do humano, e não educação (*Erziehung*). Em tais escritos, em que se destaca *O Nascimento da Tragédia*, o tema da formação está vinculado ao seu projeto crítico de renascimento da cultura trágica alemã, em que se destacam sua metafísica de artista, sua vinculação ao projeto wagneriano da obra de arte total e à tradição alemã clássica e romântica das teorias da formação (*Bildung*). Apesar disso, não pode ser esquecido outro texto deste mesmo período – que obriga a matizar a afirmação anterior –, resultado das conferências proferidas na Universidade de Basileia em 1872, intitulado: *Sobre o futuro de nossas instituições de formação (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten)*. Neste escrito, evidencia-se a preocupação do autor com uma educação institucional que promova a cultura (*Kultur*), a verdadeira cultura, e a formação (*Bildung*), de todo distintas das tendências modernas de aceleração e nivelamento, característica massiva das instituições alemãs do tempo de Nietzsche, em todos os seus níveis, do mais elementar à Universidade. Assim, se o foco do jovem Nietzsche é a formação (*Bildung*), isso não quer dizer que a educação (*Erziehung*) esteja ausente de suas reflexões, mas tão só que a tônica é a formação. Tanto mais porque quando introduz a educação em suas reflexões, ele o faz com o propósito de buscar um modo mais adequado, mais eficaz, de garantir a verdadeira formação (*Bildung*) e promover e verdadeira cultura (*Kultur*). A este respeito, conferir: WEBER, 2008, p. 69-106.
- <sup>2</sup> A este respeito, conferir o parágrafo 32 de *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 1992, p. 38-40).
- <sup>3</sup> São interpretadas aqui as figuras do Umicum, espírito livre, além do homem, indivíduo soberano como as tipologias pedagógicas de Nietzsche. A este respeito, conferir WEBER, 2008.
- <sup>4</sup> Os pressupostos e as consequências desse novo modo de conceber o espírito livre não serão desenvolvidos aqui, pois em muito excedem os propósitos do presente texto. Basta por ora dizer que se vinculam às exigências decorrentes do novo quadro conceitual que se forma após *Assim Falou Zarathustra*.