

Nietzsche-Schopenhauer e a pedagogia da vontade

10

Nietzsche-Schopenhauer and the pedagogy of will

Deniz Alcione Nicolay*

Resumo: O presente artigo trata do conceito schopenhauriano de Vontade. Nesse sentido, utiliza a obra *O mundo como vontade e representação* como uma espécie de mapa filosófico para abordar tal conceito. Interessa as transformações desse conceito na obra do jovem Nietzsche até se completar naquilo que ele chama de Vontade de Potência (*Wille zur Macht*). A partir disso, esse artigo lança o desafio de pensar uma Pedagogia da Vontade, inspirada no pensamento trágico de Nietzsche-Schopenhauer. Desse modo, observa as ressonâncias das ideias, mas também a diferença de posturas entre os filósofos. Assim, situa o papel do educador nessa pedagogia e analisa a função do Estado e da cultura, procurando destacar a necessidade de se repensar o paradigma ético-estético na educação.

Palavras-chave: Educador. *Bildung*. Corpo.

Abstract: This paper deals with the concept Schopenhauerian Will. In this sense, uses the work *The World as Will and Representation* as a kind of philosophical map to address this concept. Interests transformations of this concept in the work of the young Nietzsche to completion what he calls Will to power (*Wille zur Macht*). From this, this article takes up the challenge of thinking Pedagogy of the Will, inspired by the tragic thought of Nietzsche-Schopenhauer. Thus, the observed resonances of ideas, but also the difference in attitudes among philosophers. Thus, the role of the educator lies in this pedagogy and examines the role of the state and the culture, seeking to highlight the need to rethink the ethical-aesthetic paradigm in education.

Keywords: Educator. *Bildung*. Body.

* Doutor em Educação. Professor adjunto na UFFS. E-mail: deniznicolay@yahoo.com.br

Introdução

Este artigo procura situar a influência schopenhauriana na obra de Nietzsche. Em certo sentido, ela é evidente considerando as obras iniciais do filósofo como o *Nascimento da tragédia* (1872) e, sobretudo, a terceira extemporânea: *Schopenhauer educador* (1874). O próprio filósofo nunca a negou: “Sou desses leitores de Schopenhauer que, desde a primeira página, sabem com certeza que lerão todas as outras e prestarão atenção à menor palavra que tenha sido dita.” (NIETZSCHE, 2003, § 2, p. 146). Entretanto, a relação de Nietzsche com suas fontes teóricas não é tão singela quanto pensamos. Há sempre uma necessidade de destruir essas mesmas fontes para criar algo novo. É próprio de seu estilo filosófico: amar profundamente para colocar-se à frente de seu tempo, na condição de uma crítica corrosiva que se refaz a todo instante. Ele é como um aríete que precisa penetrar no cerne do problema em evidência, aprofundá-lo para provar o seu contrário: “A tragédia precisamente é a prova de que os gregos *não* foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo.” (NIETZSCHE, 1995, p. 61). Porém, mesmo enganando-se, ele foi a grande referência do jovem Nietzsche. É possível que o filósofo tenha recriado uma imagem do filósofo ideal por meio do autor de *O mundo como vontade e representação*, obviamente sem idealizá-lo como o expoente de um povo, nesse caso dos alemães. O fato de torná-lo uma referência sobrevém após a carreira fracassada do Schopenhauer professor, das querelas com Hegel e com a geração romântica na Alemanha do século XIX. Ora, se Schopenhauer professor é um fracasso, Nietzsche torna-o ‘Educador’ e com ele ataca os estabelecimentos de ensino de seu tempo. O conceito de cultura (*Bildung*) e o conceito de Vontade (de potência) são alvos precisos de sua produção filosófica, enriquecidos pelas considerações do velho filósofo. Por isso, falamos do Schopenhauer de Nietzsche, ou melhor, um amálgama de vozes cujas palavras estendem significado entre Nietzsche e Schopenhauer, tornando-os autores personagens de suas obras, como o pressuposto grego de não apenas fazer filosofia, mas vivê-la. Nesse sentido, esse artigo procura caracterizar o esforço de uma ‘Pedagogia da Vontade’, analisando com certo cuidado as metamorfoses desse conceito, sua transmutação a partir da obra *O mundo como vontade e representação* para o pensamento nietzschiano. Portanto, na esteira de uma suposta ‘Pedagogia da Vontade’, também tratamos de temas que nos assolam ainda na contemporaneidade: as relações do conceito de

cultura com o aparelho de Estado, a noção de educador e sua tarefa entre os jovens, a realidade de nossos estabelecimentos de ensino submetidos à lógica mercadológica e produtivista de nosso tempo. Tratar da compreensão da Pedagogia enquanto Vontade de Potência é colocá-la no sentido de questionar a raiz de seus fundamentos ético-estéticos, ressignificar o caráter axiológico que se coloca como matéria acabada da vida nas escolas. Se o mundo é regido pela Vontade, há de se considerar que, na Educação, estamos à mercê da “má-vontade” de governos autoritários, mas isso seria reduzir o conceito a um estado de coisas imediatas. Definitivamente, não é essa a tarefa desse artigo. Porém, contemplá-lo no bojo da filosofia nietzschiana, acompanhados por ‘Schopenhauer Educador’.

A noção de vontade segundo Schopenhauer

O conceito de Vontade não é invenção de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Antes dele, a filosofia é tributária de uma longa genealogia que punha em evidência considerações extremamente significativas sobre tal conceito. No universo da Grécia Homérica (1200-800 a.C.), por exemplo, a Vontade era obra dos deuses e Zeus era o senhor da palavra e da ação. O mundo ordenado (Cosmos) neutralizava as forças obscuras do mundo desordenado (Caos), essa dimensão titânica e irresistível da *physis*. É o princípio ético de preservação da vida que impulsiona os gregos a viverem num conjunto ordenado de leis (*nomos*) e regras morais (*mores*), necessários ao convívio na *Pólis*. E, claro, para além do passado homérico, é fundamental nesse processo de reconhecimento do legado grego, a obra de Aristóteles. Sobretudo, no que se refere ao caráter prático do agir humano (não mais como dependente das leis divinas, mas produto ético-político da razão humana). A partir do estagirita, o lugar da Vontade passa a ser o intelecto:

A inteligência que se revela na lei e, de fato, mais da ordem da prudência humana que da sabedoria de Deus. É por isso que é preciso acrescentar uma razão para justificar esse caráter “sagrado” atribuído à lei: a lei, afirma Aristóteles, é “inteligência sem desejo”. (VERGNIÈRES, 1998, p. 208).

Ou seja, como atributo do *nous*,¹ o intelecto é passivo. Ele concentra e direciona sua energia para a execução da ação que, por sua vez, só pode ser convertida numa ação consciente, racional. Por outro lado, o *nous* ativo agrega compreensão ao próprio fundamento das causas primeiras do universo, isto é, um 'motor' potencial que a tudo assiste, embora imóvel e próximo da natureza divina que partilha a vida. Porém, o pensamento aristotélico não é foco central nessa análise. Interessa-nos mapear o lugar da Vontade numa breve trajetória filosófica até Schopenhauer. E, nesse caso, depois dos gregos é justo considerar a odisseia judaico-cristã enquanto responsável pela reversão do conceito de Vontade no pensamento. Com efeito, ao pregar a condição pecadora da natureza humana, os cristãos submetem a noção de Vontade ao critério de julgamento moral. De certa forma, o homem, agindo conforme sua própria Vontade, está se afastando de Deus e, portanto, corroborando os pecados da carne. Observa-se, nesse sentido, certo empobrecimento de tal conceito submetido ao jugo teológico. No entanto, em meados de início da Idade Média (séc. V d.C.), Santo Agostinho (354-430 d.C.) associa o legado religioso grego aos fundamentos do cristianismo, afastando a Vontade da determinação divina. Assim, ele lança esse conceito numa condição terrena, humana, ao mesmo tempo em que positiva a imagem de Deus como incapaz de praticar o mal. Entretanto, o tratamento ético (a partir das considerações aristotélicas) é operado por São Tomás de Aquino (1225-1274). E é provável que o círculo teológico desse conceito encerre-se apenas na Modernidade com a Reforma Protestante (séc. XVI), de modo específico com a doutrina do livre-arbítrio de Martinho Lutero (1483-1546). Como membro da ordem agostiniana, ele segue a herança de Santo Agostinho e suas considerações sobre o sentido antropológico da religião cristã.

Mas é no filósofo Immanuel Kant (1724-1804) que encontramos o degrau anterior de Schopenhauer. Ao fazer a distinção entre *noúmeno* (coisa em si) e *fenômeno* (aparição), Kant recoloca de maneira pontuada e metódica, como é próprio de sua filosofia, a direção e o lugar da faculdade de pensar. Ela é produto da interpretação do sujeito, de modo que só podemos conhecer aquilo que visualizamos como experiência. Ou seja, somente podemos ter uma intuição dos fenômenos, através de

¹ Esta expressão não possui tradução direta em língua portuguesa. Por vezes está associada à atividade do intelecto ou da razão.

formas espaço-temporais, pois a coisa em si não é cognoscível conceitualmente ou intuitivamente. É perceptível que as pegadas de Kant servirão para a evolução do conceito de Vontade em Schopenhauer. Embora não se possa dizer que o autor de *O mundo como vontade e representação* seja um kantiano tradicional, uma vez que invoca roupagem original ao conceito, ultrapassando o próprio Kant. Porém, é justo considerar que: “A partir desse momento, a filosofia de Schopenhauer adquire o movimento que lhe é característico: se o mundo enquanto fenômeno é representação, o mundo enquanto coisa-em-si será vontade.” (BRUM, 1998, p. 23). Ora, trata-se de uma Vontade desproporcional ao princípio da razão histórica na filosofia e, por isso, incontrollável e desmedida. Negá-la ou desconhecê-la absolutamente significa contrariar o movimento das forças cósmicas que regem o universo. Deve-se também considerar que essas mesmas forças, esse desejo de preservação da espécie, brota no corpo do indivíduo como ação existencial de seu ‘querer’. Na filosofia, até mesmo anterior a Kant, o corpo e sua energia vital se constituem em densos debates conceituais, dos racionalistas aos empiristas, passando pelas concepções spinozistas (sobre a ética e a vida, por exemplo). Nietzsche será mais um desses ‘adoradores do corpo na filosofia’, ainda que tenhamos diferenças em relação à forma de interpretação de cada filósofo. Em Schopenhauer, o corpo é como um microcosmo que luta pela própria sobrevivência e, ao mesmo tempo, está condicionado pelo ciclo vital da Vontade universal. Tal percepção do mundo como Vontade nos permite compartilhar o juízo de seus comentadores (inclusive o próprio Nietzsche), que reconhecem o caráter pessimista da filosofia schopenhauriana. Embora o sentido desse pessimismo só tenha equivalência no próprio sujeito, na sua busca incansável pela satisfação dos desejos. Nesse sentido, é possível afirmar que há sempre um vácuo que jamais satisfaz as motivações humanas, o que leva o filósofo a pregar o ideal de uma vida ascética, ou seja, sem maiores preocupações com os prazeres em geral. Trata-se de um modelo de vida que se opõe ao mecanismo da Vontade cósmica e, por isso, nega em sua potência existencial para, assim, controlá-la, neutralizá-la. Porém, isso não deve significar uma posição de radicalismo excessivo em relação ao “querer vital” pregado pela obra do filósofo. Apenas sinalizamos esse tópico, que se cristaliza enquanto um pressuposto moral, por relacionarmos com a obra de Kant. Mas também aqui, na condição de desenvolvimento moral, não há aproximação direta entre os dois filósofos. O fundamento do agir em Kant é muito mais pautado por um conjunto

de juízos morais (dever) do que pela Vontade transformadora das condições de vida (querer).

É possível verificarmos, nesse sentido, qual o lugar do conceito de Vontade no pensamento de Schopenhauer. Ou melhor: partindo do percurso da história da filosofia até os modernos, ele se constitui num tópico central. A torção conceitual exercida por seu pensamento influencia diretamente todo o século posterior, passando por Nietzsche, Thomas Mann, Bergson e Freud. Ela abre espaço para o crescimento de um fundo subjetivo (estético e intuitivo) que predominou na arte, na literatura e na jovem ciência psicanalítica. Ora, do *logos* grego até a razão prática de Kant, a filosofia sempre reconheceu a consciência racional como a base da existência, tanto em seus pressupostos objetivos quanto subjetivos. Ao colocar a Vontade enquanto princípio universal, Schopenhauer inverte a direção do pensamento moderno, fazendo-o convergir para os interesses imediatos do sujeito. Ou seja: “[...] o indivíduo é ao mesmo tempo o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma: essa palavra é *Vontade*.” (SCHOPENHAUER, 2001, §18, p. 109). De certa forma, a condição do dualismo clássico derivado da lógica cartesiana (*res extensa x res cogitans*), o sujeito pensante e sua realidade, vistos como blocos teóricos do racionalismo cognitivo recebem ataques exemplares. Não apenas com a *Crítica do juízo*, mas, inclusive, com as contribuições do autor de *O mundo como vontade e representação*. Com efeito, podemos inverter o princípio do *Cogito, ergo sum* para outro grau de importância: *Existo, logo penso*. Essa condição do existir instaura no corpo humano uma força potencial e irresistível, capaz de levar o homem à superação de si mesmo. No entanto, é a consciência dessa dinâmica de emulação de energias vitais que proporciona o reconhecimento da individualidade enquanto matéria acabada da natureza animal. O que não deve significar uma forma de apologia ao antropocentrismo da razão, uma vez que o esforço da individuação é determinante nesse processo. É preciso “querer” para “tornar-se”. Nesse sentido, é impossível negar o jogo contínuo da hierarquia das forças, sobretudo nas espécies animais evoluídas (como o ser humano, por exemplo). Mesmo na matéria inorgânica, o princípio imóvel da Vontade aguarda o instante de transfigurar-se na evolução das formas. Assim, considerando a natureza animal do homem, é possível colocá-lo em analogia com o conceito de Vontade, pois essa encontra sua plena realização no esforço pela preservação da vida.

Afirmar a Vontade, portanto, é afirmar o corpo. A vida ordinária constituída por um conjunto de sensações (amor, alegria, ódio, sofrimento) torna-se a matéria filosófica por excelência. Sabemos da influência schopenhauriana na vertente literária romântica que se identifica com o pessimismo, assim como no desenvolvimento da noção de “afirmação da Vontade” em Nietzsche. E não seria estranho encontrar em Schopenhauer vestígios de uma vida pós-moderna, ou seja, afirmações precisas no campo das artes que, antes de tudo, põem em evidência a perspectiva de uma estetização da vida como valor agregado ao pressuposto ético do “querer”. Nessa direção: “Pode-se ainda dizer, num certo sentido: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2001, §18, p. 110). Ora, se “a Vontade é o conhecimento *a priori* do corpo” é porque ela está fora dos domínios da razão. Ela é sem fundamento (*grundlos*) e, por isso, não pode ser predeterminada apenas por uma força externa (como o esforço emancipatório da modernidade, por exemplo), embora tenha consonância com a realidade física e espacial a que pertence. O filósofo costuma usar a metáfora das marionetes, ou seja, mesmo sendo puxado por fios externos, existe um esforço interno que é determinante nas suas motivações. E são essas motivações interiores que proporcionam o conhecimento *a posteriori* da vontade. A grande experimentação, nesse caso, é a manifestação individual de cada sujeito em relação ao tensionamento dessas forças. Com efeito, é possível compactuar com a seguinte afirmação: “Só existimos para nós mesmos dessas duas maneiras: como seres produtivos, criadores de nossa vida prática a cada instante, e como reflexos de consciência desse Ser originário e criador [...]”. (SIMMEL, 2011, p. 39). Tal afirmação, partindo de uma interpretação da obra de Schopenhauer, sinaliza para o rompimento da tradição metafísica ocidental. A condição do presente demarca a conversão do passado e do futuro numa dinâmica de ações desencadeadas a partir do ‘querer’, o que significa dizer que não há atmosfera ideal na representação. Ao contrário, o real é constantemente elaborado pelo esforço da Vontade enraizada na vida humana.

***Bildung*, Schopenhauer, Nietzsche e a Vontade transfigurada**

Da forma como soa em nossos ouvidos o conceito de Vontade em Schopenhauer, é perfeitamente aceitável que pudéssemos perguntar: seria ainda Schopenhauer um metafísico? Mesmo negando a tradição histórica

da filosofia, ele considera o mundo enquanto Vontade e o indivíduo, em específico, como produto da efetuação dessa Vontade (na vida). Isso quer dizer que ainda persiste na interpretação do conceito de Vontade ecos da *coisa em si* de Kant, na medida em que projeta o sentido da representação no conhecimento intuitivo dos fenômenos presentes. O corpo (em si) é a medida e o ponto de partida para o desenvolvimento das capacidades superiores no âmbito epistemológico, mesmo partindo da condição irracional e perceptiva dos sentidos. Nesse caso, podemos acompanhar o filósofo:

Como eu próprio sou kantiano, quero aqui indicar minha relação com ele usando poucas palavras. Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e de sua possibilidade. Admito isso, porém afirmo que a própria experiência, em sua totalidade, é capaz de uma interpretação, e tentei fazer essa interpretação decodificando-a como se fosse um texto, mas não como os filósofos anteriores, que tentaram sair dela por meio de suas meras formas, o que o próprio Kant tinha apontado como inadmissível. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 60-61).

Se Schopenhauer é metafísico, trata-se de uma metafísica transcendental. Nessa passagem percebe-se a crença numa via de percurso para o conhecimento das coisas por meio da realidade aparente (o véu de maia do mundo), partindo de uma dinâmica própria das motivações do sujeito. Essa radicalização do desejo enquanto falta torna o esforço pela posituação da Vontade uma tarefa infundável, daí seu caráter pessimista na obra do filósofo. Enquanto unidade metafísica, a humanidade carrega o gérmen da competição das espécies, voltando-se para a natureza, a fim de satisfazer toda necessidade de poder. Entretanto, não se consegue abraçar o todo, apenas uma pequena parte daquilo que representa nossos desejos. Por isso, a Vontade nunca pode se satisfazer: “A vontade sempre aspira ultrapassar a si mesma, ultrapassar cada hora e cada lugar, sem sossegar, sem adquirir quietude.” (SIMMEL, 2011, p. 65). Ela não cessa de perseguir o desejo, pois este uma vez alcançado se abre para novas investidas. Tal movimento demarca na obra do filósofo o sentido trágico da vida por excelência. Porém, se trata de um sentimento trágico que dificilmente consegue superar a barreira do negativo da Vontade, como se todos os esforços na direção do *querer* fossem em vão. Num sentido metaético, esse *querer* está associado ao sofrimento humano

e a miséria do mundo, sob a lógica da competição excessiva. Cada vez que realiza um ato do *querer*, a Vontade, ao mesmo tempo, gera uma condição de culpa provocada pela desilusão do mundo. Logo, a Vontade, que em Schopenhauer é *vontade de viver (wille zum Leben)*, permanece com uma essência niilista, uma vez que a única saída para esse *drama existencial* é a negação do desejo (posicionamento que aproxima o filósofo da cultura religiosa oriental, sobretudo do Budismo).

Nietzsche segue uma direção contrária ao conceito primordial de Schopenhauer. Com efeito, sua interpretação da tragédia grega a partir do *Nascimento da tragédia* procura superar essa visão pessimista da vida e do mundo. Na dicotomia das figuras de Apolo e Dionísio, ele encontra a afirmação da Vontade por meio da experiência musical da tragédia. O herói se crê maior no tempo e no espaço e, assim, ele persiste indestrutível como o Titã Prometeu que, apesar do sofrimento, aceita e metaboliza a realidade. Nietzsche vê na arte uma forma de encantar a vida, justificá-la. E é essa a direção da Vontade: “[...] a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida.” (NIETZSCHE, 1992, p. 70). Se ainda existe pessimismo nessa afirmação, ele é de outra origem, contrária ao romantismo schopenhauriano. Com a afirmação do sofrimento e da dor, nada mais se coloca como barreira ao impulso estético criador. Torna-se vital nesse processo a concepção dionisíaca (do mundo e da vida) na interpretação de Nietzsche. Sem ela, não se alcança a cura para o vazio existencial. Ou seja, a alegria que transcende o pessimismo é a marca das transformações do deus das vindimas. Porém, essa alegria não está na harmonia dos ditirambos, mas na dissonância das notas musicais que animam a tragédia. De alguma forma, o sentimento de alegria positiva o desejo, definindo uma direção para a Vontade. Ela agora, para Nietzsche, é Vontade de Potência (*Wille zur Macht*). Por trás do véu de maia da representação, o filósofo de *Assim falou Zaratustra* vê na Grécia antiga a saída para o drama existencial do homem. Ora, mais potência significa mais valor agregado ao sentido da vida em geral e, portanto, não há negação do drama vital, mas transfiguração das forças reativas em forças ativas.

Nesse sentido, a Vontade de Potência não é apenas um *querer viver*, entendido numa perspectiva de preservação e autodefesa do sujeito, mas um conjunto complexo e potencial de disputas (intensivas e extensivas) de forças, cuja finalidade é conduzir ao acabamento da matéria. Ela está

próxima da *poiésis* grega na medida em que não exclui a capacidade criadora do sujeito. Talvez mais próxima ainda do pensamento pré-socrático de Heráclito de Éfeso (535-475 a.C) e do evolucionismo de Charles Darwin (1809-1882). Com efeito, da filosofia fragmentária de Heráclito fica a percepção do *uno e do múltiplo* (em potencial) no coração da Vontade. Da obra de Darwin, o caráter seletivo da natureza ensina a espécie mais forte a se adaptar em determinado ambiente, ou seja, é a própria luta pela permanência e expansão de potência que demarca a hierarquia das forças na obra de Nietzsche, conforme observamos nessa passagem:

O desenvolvimento da luta, na interpretação nietzschiana, não visa à aniquilação do oponente. Quando dominado, o subordinado passa a existir em função daquele que comanda. Enquanto houver força suficiente para manter determinada hierarquia, não há interesse que o comandado seja destruído, mas que seja assimilado. (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 79-80).

Isso quer dizer que estamos em permanente processo de superação da Vontade de Potência, uma vez que a manutenção da hierarquia exige a transfiguração das ações. E aqui, mais uma vez (como faz com seus mentores), Nietzsche foge de Darwin na medida em que não concebe a adaptação do evolucionismo como característica da Vontade. A superação implica uma escala de valores cujos parâmetros de referência são determinados pela condição máxima de potência. Portanto, a mesma consideração serve para “o Schopenhauer de Nietzsche”, ou seja, não é possível classificar a origem conceitual do filósofo sem considerar a transformação radical de determinado conceito em sua obra. Ele é um pensador original que entende a interpretação de um fato ou evento como um esforço em permanente perspectiva. Por isso, a Vontade de Nietzsche não é a mesma de Schopenhauer, embora partam do mesmo nicho filosófico. Ora, o filósofo de *Assim falou Zaratustra* não é nada romântico, tampouco entende de ilusões no bojo da representação. Ele desconfia das palavras que reivindicam a condição de verdade, assim como desconfia de todo pressuposto moral na filosofia. Em seu mestre ainda percebe elementos de uma moral utilitária, uma vez que este procura uma resposta para o sofrimento existencial a partir de um fundo negativo de expressão. Consequentemente, o próprio sujeito não é capaz

de superar a condição de súdito da Vontade, mas permanece escravo do “querer”.

Assim, tudo nos leva ao movimento dinâmico que aproxima cultura (*bildung*) e vida. Entretanto, essa forma de entendimento da cultura não deve ser confundida com o movimento do século XVIII e início do XIX na Alemanha, sobretudo motivado pelas obras de Humboldt, Winckelmann, Goethe, Schiller, entre outros. É evidente que Nietzsche pertence há esse tempo, porém não pactua da mesma interpretação sobre a noção de *bildung*. Aliás, tal conceito representa o próprio sentido da tradição pedagógica alemã do período, cujo termo também pode ser traduzido por *formação* ou *educação*. Embora todos os pensadores, filósofos e artistas do período se voltam para a Grécia antiga, a forma de interpretação desse retorno às origens da cultura ocidental não se dá na mesma direção. Winckelmann, por exemplo, se volta para a Grécia clássica idealizando a *bela forma* das artes no contexto grego; Nietzsche, por sua vez, segue o percurso da Grécia arcaica, encontrando contribuições originais entre os pré-socráticos e, sobretudo, nas figuras estéticas de Apolo e Dionísio. Portanto, se é possível falar de um conceito como *bildung* em Nietzsche, ele só pode ser definido na direção de uma “concepção trágica de *bildung*” (WEBER, 2011, p. 53), ou, ainda, no sentido de uma “cultura trágica”. (SAMPAIO, 2008, p. 58). Ou seja, Nietzsche critica o excesso de historicismo provocado pela dialética hegeliana, a reversão do tempo histórico pregada pelo cristianismo e a incompreensão do fundamento estético grego, a partir da Tragédia Ática. Ele pretende uma história a serviço da vida, uma cultura erigida pela *Gaia Ciência* em contraponto ao monopólio da razão no conhecimento. Não é aleatório que admira os filósofos pré-socráticos, pois estes, além de não operarem com o pensamento platônico, apresentam um conceito de vida que transcende a noção de *bíos*. Ora, eles estão atentos ao que podemos denominar de *zoé*, ou seja, um princípio de vida indestrutível, porém dinâmico e cosmológico. Tal aproximação, da vida e da cultura, não excede a constituição da natureza musical e estética da Vontade de Potência. Por isso, é coerente pensarmos numa Pedagogia da Vontade, quicá ensinada por *Schopenhauer Educador*.

Notas para uma Pedagogia da Vontade

Inspirados em Nietzsche e Schopenhauer, concebemos uma Pedagogia da Vontade. Ela não pode partir apenas dos fundamentos

racionais do conhecimento, mas considerar certa dimensão inusitada do saber, certo imprevisível na sala de aula de todos os dias. É evidente que não há como prevê-la na condição de ação ordenada, porém pensá-la no seu raio de transformação. Nesse sentido, ela é aquilo que se supera constantemente (não apenas como matéria de conteúdo, mas forma de expressão). Sobretudo, pensa novas formas de manifestar o conhecimento, concentrá-lo, dinamizá-lo, gestá-lo para, assim, fortalecer uma política afirmativa de afetos nas escolas. Tudo que é ensinado deve convergir para o espaço comum de convivência (nossa mãe *Gaia*), mas, ao mesmo tempo, elevar a condição do sujeito ao desenvolvimento máximo de suas potencialidades (talvez uma nova versão do velho ideal da *Paidéia*, da *Humanitas*, da *Bildung*). Ora, uma Pedagogia da Vontade carrega o traço característico do caráter agonal da cultura, legado de sua origem greco-romana. Por meio desse traço, estabelece uma disputa perene entre as formas de desenvolvimento da própria cultura. Importa sinalizar que não havia limite para o pensamento no contexto filosófico grego; ao contrário, quanto mais liberdade de manifestação (apesar de considerar a condição social aristocrática), mais o cidadão livre ganhava em talento e criatividade. Portanto, a condição da liberdade de expressão, de estímulo à capacidade criadora do sujeito são elementos basilares dessa Pedagogia da Vontade.

Também devemos sinalizar que ela não aprecia as políticas públicas do Estado, antes de tudo àquelas que se erigem a partir de um olhar parcial sobre a realidade. Simplesmente porque na Vontade de Potência quantidade não significa qualidade. Com efeito, não se pode estabelecer previamente uma finalidade para a Vontade, assim como não é possível julgar metafisicamente o resultado em longo prazo de qualquer ação do Estado. Existe uma dinâmica interna na Vontade de Potência que não opera por determinações de valor utilitário, gregário, mas por diferenças de grau e intensidade entre as forças em jogo. Nas palavras de um dos maiores intérpretes de Nietzsche: “Só se pode entender a dinâmica dos *quanta* se se admite um determinado *quale*.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 57). Numa discussão de política de interesses, poderíamos afirmar que é impossível pensar quantidade sem qualidade. Para cada afirmação em potencial existe um ‘agir interno’ que carrega o princípio de sua oposição, o que agrega um caráter vulnerável e processual a qualquer acontecimento que se sobressaia na condição de verdade. Logo, a Pedagogia da Vontade não é algo tão simples assim, pois abdica de qualquer forma de controle (dos infantis, dos modos de aprendizagem, do regramento curricular...)

para, de alguma forma, aprender com o movimento, com uma espécie de *dynamis* das relações.

Ora, até mesmo a Vontade em Schopenhauer era considerada por Nietzsche como uma “teleologia mascarada”, pois ainda existe uma intencionalidade na sua percepção de vida e de mundo. No entanto, a compreensão de ambos sobre o papel do Estado em paralelo ao conceito de Vontade (mesmo considerando a evolução nietzschiana do termo) parece produzir sintonias. Por um lado, Schopenhauer considera o Estado uma verdadeira “focinheira” (BRUM, 1998, p. 44) na medida em que este exerce controle aos impulsos destrutivos do ser humano. Nesse sentido, a atividade pedagógica do Estado está do lado da ordem, da punição e do castigo, porém não pode eliminar a maldade intrínseca da natureza humana. Nietzsche, por sua vez, nas considerações da extemporânea *Schopenhauer Educador* critica o papel educacional do Estado enquanto disseminador de cultura. Sua posição é clara nessa passagem:

O Estado jamais se importa com a verdade, salvo com aquela que lhe é útil – mais exatamente ele se ocupa em geral com tudo o que lhe é útil, seja isso verdade, meia-verdade ou erro. A aliança do Estado com a filosofia não tem portanto sentido, senão quando a filosofia pode prometer ser incondicionalmente útil ao Estado, quer dizer, colocar o interesse do Estado acima da verdade. Certamente, seria uma coisa excelente para o Estado ter a verdade também a seu serviço e a seu soldo; mas ele sabe muito bem que pertence à *essência* da verdade jamais se colocar a serviço de ninguém e jamais aceitar um soldo de quem quer que seja. (NIETZSCHE, 2003, p. 217).

É o papel do filósofo submetido ao aparelho de Estado que recebe ataques frontais de Nietzsche. Na condição de *espírito livre*, ele desprestigia o papel daqueles que chama de *filisteus da cultura*, ou seja, filósofos e intelectuais que colocam a atividade filosófica a serviço do utilitarismo e do economicismo cultural. Tal procedimento responde apenas à capacidade de adaptação das novas gerações aos reveses do modo de produção em evidência. Ao contrário, a cultura autêntica é independente do Estado e das determinações de qualquer sistema ortodoxo de pensamento. Ela está (para Nietzsche) mais próxima da filosofia pré-socrática em sua preocupação com a *physis*, porém também

cultua o ideal de homem cultivado do período clássico. O fato é que tanto em Schopenhauer quanto em Nietzsche percebemos que o Estado não é referência para o desenvolvimento da cultura filosófica. Se o primeiro destaca o papel negativo da Vontade (a condição de que a dor também educa), o segundo não imagina a cultura longe de uma perspectiva de conjunto, cuja finalidade está na própria dimensão do espírito humano, na conciliação apolínea-dionisíaca da Vontade (o âmagô da Vontade de Potência).

Entretanto, o aparelho de Estado não é o único que recebe ataques da terceira extemporânea nietzschiana (*Schopenhauer educador*). Além de suas críticas a formação de uma *pseudocultura*, ele reflete sobre a pobreza do espírito pedagógico de sua época. Nietzsche não vê educadores, no sentido lato do termo, mas apenas professores. O que os diferencia é a capacidade de influenciar os jovens para as grandes questões filosóficas da humanidade. A figura do professor está próxima do erudito tão criticado por Nietzsche por sua superficialidade e prepotência. Em contrapartida, a imagem do verdadeiro educador está próxima do filósofo e do artista, ou seja, personagens que se colocam a serviço de ideais mais elevados da condição humana. Nesse sentido, importa destacar que nas conferências de Nietzsche “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, proferidas entre janeiro e março de 1872, quando o filósofo ainda era professor em Basileia, já apresentavam uma crítica contundente ao projeto educacional moderno na Alemanha do século XIX. É a partir dessas críticas que idealiza a imagem do educador: “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). Observamos que de acordo com essa passagem existe um caminho que leva a tarefa de professor para a formação do educador. Ora, se o saber dos eruditos é menosprezado por Nietzsche, inclusive por sua *imaturidade*, é difícil imaginar a figura do educador sem a sabedoria que lhe é inerente. Tal sabedoria não é fruto apenas do conhecimento técnico, mas da experiência acumulada no decorrer das gerações. No entanto, ela só tem sentido se permite a possibilidade de uma autorreflexão crítica do sujeito sobre a própria vida e o papel da tarefa educativa. Assim, em reverência a Schopenhauer, o jovem Nietzsche encontra uma firmeza de caráter que lhe serve de modelo, um guia para a evolução de seu pensamento filosófico.

Consequentemente, uma Pedagogia da Vontade considera o pressuposto da experiência do educador. Em contraponto ao saber científico, os saberes da experiência não são definidos por sua profundidade (técnica, filológica), mas pelo olhar perspectivista que se afirma na evolução das forças plásticas (de um povo ou indivíduo). Trata-se da capacidade de desenvolver um sistema de ensino voltado para a reflexão filosófica das condições vitais, no sentido de renovar o pensamento crítico na educação. Quando subjugado pelos interesses do mercado de consumo e da economia política, o conhecimento pedagógico perde sua capacidade de se reinventar na formação. A lógica produtivista e reprodutivista de nosso tempo se preocupa com números, tabelas estatísticas, formulários padrão, jogo de interesses, porém esquece a dimensão estética do saber. Nietzsche persegue essa dimensão a partir do conceito de Vontade em Schopenhauer até dissolvê-lo no seu próprio conceito de Vontade de Potência. Desse modo, a Pedagogia da Vontade se constitui numa herança da cultura trágica, que encontra na paixão pela arte razões para fortalecer o desdenhoso jogo da vida e do viver.

Considerações finais

O presente artigo procurou situar a noção de Vontade nas obras de Nietzsche e Schopenhauer, considerando os escritos que marcam a produção do jovem professor em Basileia. Desse modo, considerou as influências filosóficas de Schopenhauer e a originalidade de seu problema filosófico: o esforço humano para superar a natureza trágica da vida. Por um lado, Schopenhauer não suplantou a visão pessimista da Vontade, permanecendo num fundo negativo de expressão da vida. Nietzsche, por outro lado, apresentou a dimensão estética da Vontade (a Vontade de Potência), conciliando sua possibilidade de existência ao esforço afirmativo e plural das forças (ativas e reativas). Nesse sentido, a descrição de uma Pedagogia da Vontade procurou apresentar uma breve reflexão sobre as formas de produção do conhecimento e da cultura. Em seguida, a partir do ideal nietzschiano de *educador* resitou a grandeza da tarefa pedagógica em tempos de reducionismo dos saberes da experiência. Por fim, a Vontade como condição de potência colocou em movimento um complexo pulsante de forças e valores. Na Pedagogia da Vontade, tais forças estreitaram relações de sentido e significado sobre a arte de ensinar.

Referências

BRUM, José T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. da UNIJUÍ, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Ed. da Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. W. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

SAMPAIO, Alan da S. *Origem do ocidente: a antiguidade grega do jovem Nietzsche*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2008.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. *Fragments sobre a história da filosofia*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2007.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.

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

Submetido em 28 de janeiro de 2014.

Aprovado em 21 de abril de 2014.