

CRÍTICA DA AUTONOMIA E A FRATURA NO AUTO-MODELO

Critic of autonomy and the fracture in the self-model

*Roberto A. P. de Barros*¹

Vitória(ES), vol. 4, n. 1
Janeiro/Junho 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Professor adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade federal do Pará (UFPA) Belém, Pará, Brasil. E-mail: robertbarr@gmx.net

Resumo: o presente artigo visa apresentar aspectos da problematização do princípio da autonomia humana a partir de pressupostos da filosofia de Schopenhauer e de Nietzsche e de como a problematização deste princípio nestes dois autores redundam em uma forma outra de consideração da subjetividade.

Palavras chave: Vontade; Eu; Autonomia; Liberdade.

Abstract: This article aims to presents aspects of questioning the principle of human autonomy from assumptions of the philosophy of Schopenhauer and Nietzsche and how the questioning of this principle in these two authors results in another form of consideration of subjectivity.

Keywords: Will; I; Autonomy; Freedom.

Introdução

O postulado da possibilidade da autonomia humana está diretamente relacionado com o surgimento da racionalidade filosófica e com a designação da racionalidade humana como faculdade superior e autônoma. Ele indissoluvelmente se relaciona com temática da liberdade, enquanto consequência da auto-regulação racional, do mesmo modo que com a concepção de subjetividade consciente. Platão é a primeira referência mais bem documentada da transformação em pressupostos filosóficos dos princípios de superioridade e domínio da racionalidade sobre o corpo e impulsos², que já está presente na cultura grega desde a era mítica e que depois é adequada à cultura das Polis. Platão, por conseguinte, insere esta temática em um contexto prático político e afirma a racionalidade como qualidade imprescindível do governar. O domínio racional é a única possibilidade humana de harmonizar os apetites e inclinações corpóreas e com isso ascender a problemáticas objetivas e impessoais. Apenas por meio do *Logos* o homem torna-se plenamente homem, portanto, cumpre a sua determinação natural.³

Esta perspectiva expandiu-se no ocidente e se tornou um dos traços nucleares de toda reflexão filosófica e religiosa acerca da moral. Ela sofre os primeiros abalos a partir da ascensão das ciências naturais e, decisivamente, a partir do afastamento, no século XIX, das pesquisas biológicas do modelo científico mecanicista, que norteava as ciências no século XVIII e que sofre um significativo abalo após a teoria evolutiva de Darwin.⁴ A isso deve ser acrescentado o surgimento da psicologia como disciplina independente da filosofia, tendendo para as ciências biológicas e afastando-se do modelo teórico antecipatório. Posteriormente, a ampliação da compreensão da relação entre sistema nervoso e cérebro (Breidbach, 2001, p.

² PLATÃO. *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975, 34c – 35a.

³ PLATÃO, *Fedro*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975. 245c -250c

⁴ GÖLDENBOOG, Christian. *Das Loch im Walfisch*. Die Philosophie der Biologie. Klett -Gotta Verlag: Wissenschaft Buchgesellschaft, 2003. p. 59.

12) abalaram as bases da convicção filosófica da independência da racionalidade com respeito ao corpo, assim como do pressuposto da racionalidade como faculdade diretiva e dominante. O cérebro passou a ser visto como mais um órgão, incluído no bojo da estrutura fisiológica humana e submetido ao processo evolutivo do organismo humano.⁵ Este ponto de vista desencadeia então um movimento científico de reconsideração da consciência com respeito ao corpo e seus impulsos, tema que não passa despercebido pelas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche. O intento deste texto é analisar as perspectivas de ambos e com isso não apenas acentuar a significação histórica delas, mas evidenciar os seus aspectos inovadores no que diz respeito as ideias de autonomia e liberdade.

O voluntarismo imanente de Schopenhauer

Talvez uma das maiores dificuldades relativas à filosofia de Schopenhauer seja a compreensão da sua tentativa de conciliação do caráter transcendental da filosofia crítica, enquanto relativa às condições de possibilidades da experiência formulada por Kant, com o central direcionamento imanente de suas reflexões⁶, isso ao mesmo tempo em que ele busca afastar-se do idealismo subjetivista. Este aspecto, já é evidente na sua tese de doutorado, *Sobre a raiz quadrupla do princípio de razão suficiente*, de 1813 (segunda edição 1847), na qual, a partir de quatro princípios (lógico, físico, matemático e moral), ele compreende a estrutura lógica originária do princípio de razão suficiente, que para ele consiste na base de todo conhecimento científico, haja visto ele esclarecer os fenômenos do mundo e os objetos abstratos do pensamento (conceitos, matemática) segundo a sua ordem de necessidade formal ou empírica.

A partir disso, pode-se melhor entender o fato de que Schopenhauer compartilhe da noção bastante difundida na Alemanha, inclusive por Hegel, da característica restritiva das ciências particulares (*Einzelwissenschaften*), devido a fixação destas em seus objetos específicos. Elas seriam para ele caracterizadas pelo seu reducionismo indutivo, e, desse modo, distanciadas da possibilidade de formular uma interpretação ampla do natural, dependentes dos princípios formais da razão e do entendimento.⁷ A limitação das ciências decorreria precisamente desta dependência, haja visto que as regularidades causais seriam algo próprio do entendimento que representa a efetividade não segundo a sua compreensão

⁵ VIETTA, Silvio. *Rationalität – Eine Weltgeschichte*. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung. München: Fink Verlag, 2012. p. 16.

⁶ ZÖLLER, Günter. “Schopenhauer on the Self”. In: Christoph Janaway (Org), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, 1999. p. 22.

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Werkeausgabe*. Zürich: Hoffmans Verlag, 1988. Doravante, às citações de Schopenhauer, abreviamos apenas o nome da obra, seguida da sua referência. Nesse caso, *Parerga II*, § 78.

final (SVG § 52, p. 106), mas segundo a sua estrutura cognocitiva do sujeito. Desse modo, a sua oposição ao idealismo subjetivista e o seu “DOGMATISMO IMANENTE” (*IMMANENTEN DOGMATISMUS*) (*Parerga* I § 14) podem ser interpretados como decorrentes da percepção do status adquirido pelos dados científicos (MVR § 14, p 109), mesmo que compreendida a limitação indutiva destes (MVR § 15). Este aspecto pode ser constatado em vários de seus escritos, mas especificamente no seu *Sobre a Vontade na Natureza* (1836/1854) e no capítulo VI do segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (1851), intitulado “Para a filosofia e ciência da natureza”. Não obstante isso, a sua filosofia ainda comporta basilarmente uma metafísica (VN, Introdução, p. 189), que pressupõe uma confirmação efetiva de seus postulados e que serve de ponto de conexão e unidade entre as duas perspectivas acima mencionadas. Ela deve fornecer uma explicação para o mundo em sua efetividade, afastando-se então do modelo teórico antecipatório e abstrato (MVR § 14), eminentemente formal, que caracterizou a metafísica tradicional, o criticismo kantiano e o idealismo. Por conta disso, a filosofia, que deve ser “uma soma de juízos muito gerais, cujo fundamento de conhecimento é diretamente o mundo no seu conjunto, sem nada excluir” começa onde se detém as outras ciências” (Idem) e, muito embora ela deva também possibilitar o “REFLETIR DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS” (*ABSPIEGELUNG DER WELT IN ABSTRAKTEN BEGRIFFEN*) (PR § 15), ela deve perguntar-se menos do que nunca de onde vem o mundo e por que ele existe. A única questão que ela deve se colocar é: O que é o mundo?

A metafísica imanentista de Schopenhauer busca demonstrar, a partir do ponto de vista limitado da representação, os pressupostos elementares de um mundo por ele entendido como submetido a um princípio volitivo que pode constituir a chave de esclarecimento da suposta ausência de sentido e do sofrimento inerente à existência. Visto sob o ponto de vista da dualidade vontade e representação, o mundo pode ser entendido como produto de um querer incessante e onipotente, livre, manifesto em um mundo de leis restritivas, que, todavia, são elas mesmas vontade, neste caso manifesta em seus mais baixos graus de objetivação (MVR § 26). Os graus de objetivação da vontade no mundo da experiência são caracterizados pelo pela maior e menor relação material, constituindo a matéria o grau mais baixo e as ideias e conceitos do pensamento o grau mais elevado das manifestações da vontade. A coisa em si, enquanto *qualitas occulta*, corporificada como vontade e para além de toda limitação das formas de representação do intelecto, é a fonte originária do mundo, a objetividade adequada, no qual o intelecto e a razão humana são o mais alto ponto da vida orgânica (MRV § 27), pois são capazes de ultrapassar a materialidade e a corporeidade e assim criar estáveis expressões

da vontade alheias ao tempo. Mas enquanto parte do mundo da representação, a razão, a faculdade de criar conceitos, não pode ser pensada como autônoma e independente da vontade que evidencia buscar a sua manutenção no mundo da representação. O conhecimento, o seu mais elevado produto, independente se racional ou intuitivo, decorre da vontade, enquanto pertencente à “essência dos graus mais altos de sua objetivação, como uma simples *μηχανή*, um meio de conservação do indivíduo e da espécie, tal como cada órgão do corpo” (Idem).

Nesta perspectiva Schopenhauer se afasta significativamente do pressuposto da racionalidade entendida como livre e incondicionada. Para ele, por não possuir origem a partir de si mesma, a racionalidade não pode ser autodeterminante, ela não pode alterar a sua própria natureza, dado que a razão não pode não ser pensada como manifestação submetida à coisa em si. Além disso, ela não pode mais ser concebida como separada do corpo (*Leib*), a expressão imediata da vontade e do orgânico (*Parerga* II § 31). Todas as formas de vida são formas de representação (*Darstellung*) da vontade e o “mundo objetivo, portanto a representação intuitiva, não pode representar algo que não esteja na essência da coisa em si”, portanto, que não seja uma exata manifestação da modificação do anelo da vontade essencialmente inerente (*Parerga* II § 102b). É a partir deste princípio que deve ser entendido o sentido da interpretação metafísica da relação entre corpo e intelecto.

baseados nos mesmos princípios metafísicos e porque também o corpo (*Leib*) dos indivíduos humanos é apenas a evidenciação (*sichtbarkeit*) de suas vontades individuais, que as representa objetivamente, ao que pertence também o seu intelecto, ou cérebro, também como manifestação de sua vontade de conhecimento, é necessário não apenas entender e deduzir a constituição de seu intelecto da do seu cérebro e da também existente pressão sanguínea, entretanto também a plenitude do seu caráter moral, com todos os seus direcionamentos e particularidades – da natureza mais próxima de sua plena corporificação – portanto, da textura, tamanho, qualidades e da contraposta relação do coração, do fígado, dos pulmões, do baço, dos rins e assim por diante, mesmo que nós nunca cheguemos a isso efetivamente. Mas objetivamente é necessário que exista a possibilidade para isso. (*Parerga* II 102b)

A subjetividade, enquanto manifestação volitiva limitada em contraposição às infinitas possibilidades e liberdade da coisa em si, é produto da relação entre corpo e intelecto (Zöller, 1999, p. 28). Esta diferença Schopenhauer chama de caráter. Segundo ele, a variação das diferentes formas de caráter se devem a dois aspectos, os inerentes e os adquiridos, sendo que ambos estão submetidos à efetividade empírica, individual, inata e por isso inalterável decorrente da coisa em si (MVR § 28). O aspecto adquirido diz respeito às possibilidades de escolha ante uma volição e só pode ser efetuado pelo intelecto⁸, que analisa e avalia os desdobramentos causais, sem, porém, poder impedir ou determinar a volição. Para

⁸ GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra. São Paulo: Casa do saber, 2012. p. 131.

Schopenhauer, quando isso ocorre, não se dá nenhuma alteração na vontade ou melhoria no caráter, mas apenas um desvio em sua resposta efetiva. Em outras palavras, nestes casos os princípios de causalidade e de razão suficiente não são contraditos, assim como a diferenciação entre causalidade e determinação, que explicam os fenômenos do mundo e os objetos abstratos segundo a sua ordem de necessidade formal ou empírica. Apenas desse modo pode-se mencionar uma liberdade humana, uma liberdade de escolha, porém não do querer, a partir do tornar abstratas as representações, transformando-as em juízos ou raciocínios encadeados e sem relação com o encadeamento temporal, “até que a mais forte se sobreponha às demais e determine o querer” (MVR § 55).

Sob uma outra perspectiva, esta diferenciação volitiva é causa da percepção da diferença com respeito às outras percepções individuais e, enquanto subjetividade intelectual, fonte da noção sujeito do conhecimento. A simples percepção subjetiva Schopenhauer entende como representação ilusória, como *principium individuationis*, pautado na ilusão da identidade, em contraposição à infinitude volitiva da coisa em si. Diferente dela, a subjetividade intelectual, o sujeito do conhecimento, não possui nada de autônomo, pois não advém de nenhum ser substancial, mas é uma pura manifestação, uma “manifestação secundária, acidental da vontade por meio do organismo” (*Parerga* § 31, p 50). Submetido à vontade, o intelecto não pode ser considerado como uma instância autodeterminante, mas sim uma forma superior da vontade. A sua superioridade repousa na capacidade de abstração e, portanto, de afastamento do mundo fenomênico, até um certo grau de liberdade (MVR § 55), pois não lhe é possível tornar-se ou possibilitar algo a tornar-se outro que a vontade.

Enquanto fonte do sofrimento, a coisa em si manifesta como vontade dilacera a si mesma devido as restrições de suas manifestações no mundo (MVR § 28), mas nesta aparente contradição pode-se conceber que ela busca formas mais estáveis de manifestação, a partir da consideração da compreensão do significado das suas formas superiores de manifestação, as artes, em especial a música e as ciências formais, assim como os conceitos filosóficos. Na fruição estética, em especial na causada pela música, o efeito inquietante da vontade rompe com o princípio de razão suficiente por meio da contemplação da ideia eterna e então dissolve-se a ilusão da personalidade e de suas relações, as fontes do sofrimento (MVR § 36). Este fenômeno, que se realiza no gênio é, todavia, fugaz, intuitivo, e o transforma apenas temporariamente no sujeito que conhece por meio do prazer estético (MVR § 38) e possibilita a abstração da vontade e dos seus interesses voltados aos graus inferiores da objetividade da vontade. No gênio, o indivíduo que necessariamente recebera “uma soma de força cognitiva (*Erkenntnisskraft*), que extrapola em muito o que é necessário para o serviço de uma vontade

individual” (MVR § 36), o que o torna um “objeto liberto da vontade”, a contemplação que o abstrai do princípio de razão só tem utilidade na arte e é limitada à fruição estética da ideia, o que a torna uma suspensão transitória do querer individual e que Schopenhauer chama de *quietivo* (*Quietiv*) da vontade (MVR § 51). Ela não é o meio para a resignação, o “caminho que conduz para a forma da vida”, mas apenas uma “consolação provisória” desta e que deve levar ao “sério” (*Ernst*) (MVR § 52). O que Schopenhauer denomina como o “sério” é objeto de estudo do quarto livro de MVR e diz respeito a sua noção de negação da vontade de viver (*Verneinung des Willen zum Leben*) e que devemos mencionar enquanto aspecto relacionado às questões da determinação e da liberdade e, assim, a da autonomia.

Quando Schopenhauer fala de negação da vontade, ele se refere a negação da vontade de viver que, em última análise, deve ser pensada a partir da dicotomia platônica entre mundo sensível e mundo inteligível, da kantiana entre fenômeno e coisa-em-si ou ainda do hinduísmo. A vontade de viver é a forma mais elementar da manifestação no mundo. No homem ela se manifesta imediatamente no corpo e tende primeiramente para o material, desconhecendo qualquer tipo de elevação para além destes. Em sua manifestação mais elevada, por meio do intelecto, ela afasta-se do mundo físico e tende para o abstrato, para o sublime, para o conceito e para a ideia. Apenas neste sentido pode-se falar de liberdade humana, todavia, de escolha e não do querer. O intelecto não altera a vontade, ele mostra para ela como ela “usa mal os seus meios” (MVR § 55) com vista a sua finalidade primeira no mundo, que é a sua máxima perpetuação. Isso ocorre primeiramente por meio das artes, na contemplação da ideia, a “objetividade imediata, por conseguinte mais adequada, da coisa em si”, todavia “sob a forma de representação” (MVR § 32). Nas artes, assim como no puro conhecimento, a contemplação da ideia remete ao puro sujeito, que se confunde com a ideia (MVR § 35) e dissolve a ilusão da individuação. É nas artes mais abstratas, formais, mais distanciadas da matéria, como a poesia e a música – esta plenamente independente do mundo material – que isto se dá de forma mais elevada e duradoura.

Entretanto, Schopenhauer indica a limitação da fruição estética com respeito à negação da vontade de viver e afirma neste aspecto a superioridade da experiência intelectual e da ascese do santo (*Heiliger*). O homem teórico e o santo logram, por meio do intelecto e da ascese, dominar o impulso cego da vontade (MVR § 66) o que lhe torna possível a abdicção da vontade de viver. Tratam-se de casos não reproduzíveis ou passíveis de serem ensinados, mas de inclinações raras e naturais manifestas ocasionalmente que têm em comum a superação do princípio de individuação e a compreensão da totalidade do mundo da vontade, para além do princípio de razão suficiente (MVR § 37). Desse modo, podem perceber que “as

realidades consideradas em si mesmas já não podem aplicar-se a todas as formas dos fenômenos” (MVR § 63). Desse modo, chegam a compreensão da totalidade da existência determinada pela vontade (Idem § 68), pelos desejos e pelo sofrimento sem consolação, o que os remete à supressão espontânea e total, à negação do querer, ao nada de toda vontade de viver, pois “vida é infalivelmente e para sempre inerente ao querer viver e o sofrimento à vida” (MVR § 69). Esta atitude é norteada pelo intelecto, que não pode suprimir o querer⁹, mas pode mobilizá-lo para outros motivos, afastando-o apenas dos casos extremos do impulso cego da vontade (MVR § 66). O afastamento da vontade de viver implica na contradição interna da vontade já mencionada anteriormente, quando ela, em busca de sua perpetuação no mundo da representação, dilacera a si mesma em prol das formas mais estáveis de representação. A negação da vontade de viver, o ascetismo, é a vontade que quer o nada querer, o nada, mediante a contemplação das representações mais perenes da vontade ou da ascese. Desse modo, “a negação do querer viver, que é aquela que se chama de resignação ou a santidade absoluta, que se expressa sempre do *quietivo* da vontade, que é o conhecimento de sua contradição interna e de sua nadaidade essencial (*wesentlichen Nichtigkeit*), manifesta no corpo de todo vivente” (MVR § 68). Esta forma de negação do querer é a única forma, o único ato de liberdade que se manifesta no fenômeno (*Erscheinung*) (MVR § 69), mas que, em última análise, é absolutamente restrita quando comparada à onipotência da vontade. Assim sendo, para Schopenhauer, a liberdade humana permanece algo decisivamente negativo, que se caracteriza pelo evitar a manifestação cega da vontade, mas não a plena independência com relação a ela.¹⁰

Estes são alguns dos aspectos que servem de apoio para a sua discordância crítica da fundamentação ética kantiana, interpretada por ele como decorrente de “conceitos abstratos “a priori” sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica”¹¹, traço necessário à demonstração efetiva da liberdade.

Nietzsche e a questão da autodeterminação

Na filosofia de Nietzsche liberdade não é um conceito nem metafísico, nem transcendental, ela é um posicionamento imanente, existencial e desvinculado de pretensões fundantes, que possui repercussões decisivamente morais, mas não normativas. As suas

⁹ CACCIOLA, Maria Lúcia. “A morte, musa da filosofia”. São Paulo: *Cadernos de filosofia alemã*, 9, 2007. 91 – 107. p. 95.

¹⁰ FONSECA, Eduardo Ribeiro. “Schopenhauer e os vínculos entre vontade, intuição e racionalidade”. São Paulo: *Revista Voluntas*. Vol. 3, 2012. 201 – 210. p. 208.

¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. §6, p. 49.

considerações sobre este tema possuem variados focos no decorrer das fases de elaboração e de expressão de seu pensamento. Na fase inicial, a liberdade da vontade é schopenhaurianamente interpretada como “representação” do criar do gênio, mas que representam apenas reflexos do fenômeno (*Spiegelungen der Erscheinung*), não o uno originário (*Ureinen*).¹² Na fase intermediária, já em afastamento com respeito ao mestre, sua interpretação adquire uma forte conotação naturalista, fisiológica, que firma o seu distanciamento de uma interpretação metafísica da liberdade da vontade, em favor de uma hipótese metodológica fundada na interpretação moral desta (KSA 10, 6 [1]). Na última fase Nietzsche direciona seus esforços para a análise do significado moral da liberdade da vontade sob o prisma da hipótese da vontade de poder, sem, todavia, abandonar a perspectiva fsiopsicológica (CI “passatempos intelectuais” § 38 e 41). Com efeito, liberdade é primeiramente pensada por ele como algo diferente da concepção tradicional e mesmo como distanciamento com respeito a ela. No que se refere especificamente à noção de liberdade, aqueles dos quais ele deseja prioritariamente se contrapor são claramente Patão (HDH II OS § 408), Rousseau e Kant (HDH II e 216), a partir do ponto de vista que estes pensam em um conceito ideal, moral, de liberdade e de virtude enquanto princípio normativo formulado pela razão. Nietzsche se opõe claramente a dois aspectos destas perspectivas. 1. À possibilidade de delimitação puramente conceitual da liberdade e 2. À pretensão de demonstrar a possibilidade de afirmar a racionalidade como instância última capaz de legislar acerca da liberdade.¹³ Ambos os aspectos lhe são inicialmente problemáticos dada a sua compreensão do fundamento moral da forma tradicional de avaliação da razão (A Prólogo § 3). Vista de um ponto de vista orgânico (HDH I § 18), a razão e a lógica não podem ser vistas como capazes de estabelecer ou de constituir uma instancia incondicionada ou neutra, a partir da qual conceitos poderiam ser formulados de forma independente. Antes, os próprios conceitos são a expressão de uma necessidade orgânica de ordenação do mundo fluido, dinâmico e cuja característica decisiva é a simplificação da multiplicidade dinâmica de impressões tendo em vista a sua utilização normativa (GC § 110). Se processos lógicos de formulação de conceitos se caracterizam pela subsunção de uma multiplicidade de impressões em uma unidade referencial, para Nietzsche a significação última desta é simbólica e não real e isso pode

¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. Munchen, de Gruyter/DTV, 1980. KSA 7, 7 [157]. Doravante, optamos pelas abreviações usuais da obra de Nietzsche. KSA (para os póstumos, seguido do número do volume e do fragmento), A (Aurora), HDH I (Humano, demasiado humano, Volume I), HDH II (Humano, demasiado humano, Volume II), GC (A gaia ciência), BM (Além de bem e mal), CI (Crepúsculo dos ídolos, seguido do título do capítulo), abreviações sempre seguidas do número do aforismo.

¹³ GIACOIA, *Nietzsche x Kant*, p. 140.

significar que ela esteja significativamente afastada daquilo que representa. O conceito não constitui necessariamente uma imagem real, ele é apenas uma metáfora, regulada pela necessidade humana desta referência e não pode ser tomado como meio de determinação da efetividade (A § 18). Uma tentativa de determinação da verdade meramente conceitual, oblitera, conscientemente ou por esquecimento o caráter humano da formulação de conceitos, o seu caráter avaliativo, aferidos de valor, pois o homem é um animal que valora.

A base primeira desta tendência à simplificação e à simbolização é uma necessidade orgânica de regularidade e de fixação, fonte da estrutura intelectual do homem. Em consonância com o movimento neokantiano então nascente, Nietzsche não se contrapõe à ideia de uma estrutura fixa das formas de organização da percepção humana do (HDH I § 19), todavia, ele claramente discorda do pressuposto da incondicionalidade daquelas, assim como de que a finalidade da racionalidade humana é o conhecimento. Para ele, a racionalidade tem por finalidade última servir de meio para as necessidades do organismo e, dentre estas, o princípio decisivo é a expansão e não o conhecer (GC § 110). Interpretações causais diretas dos atos e interesses humanos cometeriam o sério erro de não considerar o aspecto decisivo da complexidade do interesse, que mesmo comporta aspectos desconhecidos do próprio indivíduo, por isso, afirma Nietzsche, de forma determinante “ninguém é responsável por seus atos, ninguém por seu ser (*Wesen*)” (HDH I § 39).

Ao invés de conhecimento, são para ele prazer e desprazer os princípios mais elementares dos interesses humanos, incluso o conhecer, e isto decorre de uma necessidade orgânica. É por isso que para ele a doutrina (*Lehre*) da vontade livre ou livre arbítrio (*Freiheit des Willens*) se funda na maior “sensação de vida” (*Lebensgefühl*), “aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que [ele] se sente vivo” e que o faz crer que deva ser “sempre o elemento de sua liberdade”. Vista mediante esta perspectiva fisio-psicológica baseada no pressuposto da individualidade compreendida como resultado de uma relação hierárquica de impulsos, “a doutrina do livre arbítrio é uma invenção dos estados dominantes” (HDH II AS § 9) e este aspecto retrata o seu significado psicológico (HDH II AS § 12), assim como revela o quanto de crença comporta a ideia de independência, que para Nietzsche torna evidente a ânsia de poder do homem (HDH II AS § 10). Como Schopenhauer, a independência é para ele uma ilusão, que precisamente impede que se perceba os grilhões que constitui o habitual de uma sensação de independência, pois “somente os novos grilhões fazem sofrer” (HDH II AS § 10). Por esse motivo, a liberdade da vontade não expressa nada real, antes, a crença nele constitui um isolamento dos fatos (*Isolation der Facta*), precisamente pela doutrina “ser inconciliável com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela

pressupõe que toda ação singular é isolada e indivisível; ela é um atomismo (*Atomistik*) no campo do querer e do conhecer” (HDH II AS § 11).

O isolamento dos fatos elucida o traço simbólico da doutrina do livre arbítrio, que se funda e exprime primeiramente por meio da linguagem, a qual determina a estrutura de formulação do princípio e o torna habitual, imperceptível enquanto tal, criando a falsa percepção de ser um princípio autoevidente. Por esse motivo, para Nietzsche, a linguagem fornece a própria estrutura interpretativa e argumentativa da filosofia metafísico-doutrinal, pois ela consiste no fundamento irreal, eminentemente simbólico, dos seus pressupostos elementares. A linguagem sustém a pressuposição de existência do caráter essencial destas conjecturas, assim como de sua existência estável. Isso Nietzsche denomina “mitologia filosófica”, que se esconde precisamente na linguagem e por conta disso afirma: “A crença na liberdade da vontade, ou seja, em fatos iguais e fatos isolados, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado” (HDH II AS § 11).

Mas, além do significado simbólico, o pressuposto da liberdade da vontade possui uma função moral (KSA 8, 42 [66]), ela é necessária tanto para o estabelecimento do sentimento de culpa daquele que ilusoriamente passa a se considerar como uma unidade nuclear (eu), como para a dedução da punição (HDH I § 105), caso este eu infrinja alguma regra que lhe venha a ser imposta. A ideia do eu substancial é decisiva para as noções de liberdade da vontade e de autonomia, entendidas então a partir do prisma do exercício do poder (A § 112). O sujeito, que também é um pressuposto da gramática (A § 115), torna-se o núcleo de sustentação de toda concepção de liberdade da metafísica racionalista, pautada na aceção da primazia do racional sobre o pulsional.

Em consonância com o movimento de surgimento da psicologia enquanto ciência autônoma e fortemente orientada pelas ciências biológicas, apartadas do modelo mecanicista de interpretação do psíquico, Nietzsche empreende uma reavaliação desta hierarquia e, desse modo, tendo como base uma interpretação naturalista do homem, se opõe fortemente a este pressuposto. Ele indica tanto a força superior do inconsciente, manifesto nos impulsos e afetos, quanto a compreensão animalesca do homem (KSA 10, 7 [76]), como fatores determinantes à mobilização da vontade e aos sentimentos de força e liberdade advindo disso (KSA 10, 7 [77]). Desta forma, se dissolve o eu moral, entendido como fonte de determinação da vontade, do mesmo modo que o pressuposto da precedência de estados de consciência anteriores às nossas ações, cujas efetivas motivações nos permanecem desconhecidas (A § 116). A partir destes pressupostos, a subjetividade passa a ser considerada por Nietzsche pelo prisma de uma hierarquia pulsional e, portanto, a sua pretensa liberdade apenas pode ser

considerada a partir da manifestação desta hierarquia e da indeterminável “lei de nutrição” (*Gesetze ihrer Ernährung*) dos impulsos (A § 119).

Esta nutrição é, portanto, uma obra do acaso: nossas experiências (*Erlebnisse*) cotidianas lançam logo a este, logo aquele impulso uma presa, que ele cobiçosamente agarra, mas a totalidade do ir e vir destes acontecimentos está fora de toda conjuntura racional com as necessidades nutricionais da totalidade dos impulsos: de forma que sempre ocorrerão de forma ambivalente o inanir e o murchar de uns e a superalimentação dos outros (A § 119).

Esta reflexão constitui a base a partir da qual Nietzsche formula a sua concepção da liberdade do espírito (*Freigeisterei*). Compreendendo que “também nossos juízos e valorações são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico desconhecido por nós, uma espécie de linguagem adquirida para designar determinados estímulos nervosos (*Nervenreize*)” (A § 119), Nietzsche compreende a liberdade do espírito como um livramento combativo de toda moral de cunho dogmático. Isso pressupõe a aceção de que o compreender os atos é limitado ao princípio “de que só podemos compreender o que somos capazes de fazer (*tun können*)” (A § 125) e mesmo isso de forma superficial, pois é esta a dimensão do intelecto. Nietzsche parece neste aspecto em sintonia com o estabelecimento dos limites do pensamento indicado por Kant e reafirmado por Schopenhauer. Todavia, ele recusa a inferência de que a liberdade só pode então ser pensada como algo para além do querer e do viver, portanto em um âmbito racional ou espiritual. A liberdade do espírito é concebida por ele como a libertação das amarras morais da moralidade impositiva e, assim, como manifestação sem culpa da hierarquia pulsional própria de cada um, a apresentação inicial é conhecida:

Chama-se 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 perspectivas que se predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos coligados (*gebundene*) são a regra” (...) “De resto, não pertence ao ser (*Wesen*) do espírito livre que ele tenha opiniões mais corretas, mas sim ter se apartado do tradicional, seja com felicidade ou com um goro. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da pesquisa da verdade: ele demanda razões, os outros fé. (HDH I § 225)

O espírito livre é, portanto, uma invenção, tornada necessária por conta do grande livramento de Nietzsche com respeito às suas influências iniciais, Wagner, Schopenhauer, mas também da moral dominante (HDH I, Prefácio § 3). Esta característica do espírito livre, viver *por experiência* (HDH I, Prefácio § 4), tornar-se aquilo que ele é, prescinde de uma determinação última da própria natureza e, de modo ainda mais radical, de toda possibilidade de alteração ou melhoramento desta. A liberdade do espírito é pulsional e pressupõe a libertação da manifestação dos impulsos de toda coerção moral prévia. Mas é preciso pensa-la como autodeterminação valorativa e não como desintegração cega. Ela não pressupõe a negação da importância de pressupostos valorativos, mas a compreensão do caráter perspectivístico destes

(HDH I Prefácio § 6), assim como o seu aspecto tirânico (HDH I § 260). É no contexto da inflexibilidade destes pressupostos que a autonomia pode ser pensada em Nietzsche, como autodeterminação no contexto da vida vivida, que não pode ser ultrapassada. Tornar-se aqui o que se é, significa, dar vazão as suas necessidades volitivas (KSA 10, 12 [4]), para além do Bem e do mal e sem garantias de felicidade, nisto consiste o seu caráter trágico.

Conclusão

A argumentação levada a cabo aqui buscou inserir as reflexões de Nietzsche e de Schopenhauer acerca da autonomia no contexto histórico do século XIX, ou seja, no horizonte de um distanciamento da filosofia iluminista e do idealismo. Buscou-se mostrar que mesmo a filosofia de Schopenhauer ainda apresentar vínculos com a tradição moderna, decisivamente com a filosofia crítica, ela também pode ser tida como um ponto de inflexão com respeito a esta própria tradição. A subordinação da racionalidade ao princípio metafísico da vontade não comporta mais a possibilidade da autonomia daquela. A liberdade humana só pode ser pensada no âmbito pré-determinado da manifestação da vontade, a razão apenas legisla sobre as possibilidades referentes a um estímulo volitivo que não pode ser evitado. Neste registro ela age de modo determinado pela coisa em si, manifesta no mundo como vontade e a sua liberdade apenas pode ser mencionada parcialmente e com respeito às figuras excepcionais do gênio da arte, do homem teórico e do asceta, o que não pode ser aprendido (MVR § 66).

Nietzsche se afasta da interpretação schopenhaueriana da vontade como princípio metafísico (KSA 11, 26 [254]). Formula em seu lugar uma hipótese interpretativa de acordo com a intransponível forma causal de interpretação, vinculada a moral do método da cientificidade de seu tempo (BM § 36), mas o que o direciona também a formular o princípio da vontade de poder como hipótese esclarecedora do mundo em sua imanência.

Não caberia aqui uma abordagem mais ampla desta noção, no momento ela só é mobilizada para evidenciar como Nietzsche, na senda aberta por Schopenhauer, se afasta das considerações tradicionais do princípio de autonomia. A sua crítica à não liberdade da vontade (*Unfreiheit des Willens*) (KSA 10, 24 [7]) se pauta neste ponto de vista, por ela lhe parecer remeter novamente a uma interpretação metafísica da liberdade da vontade. O espírito livre não é absolutamente livre, antes ele é liberto de toda crença na possibilidade de fundamentação, de coerção moral, mas ele não pode supor-se livre de toda espécie de moralidade. Antes, ele cria a sua própria, em um *Pathos* de autodeterminação que jamais

deixa de ser valorativo, mas que é incomensurável e incompreensível.¹⁴ Este princípio não se pauta em uma identidade atômica do eu, mas na morfologia da vontade de poder (BM § 23), que não pode ser submetida ao formalismo fisio-psicológico da causalidade (Idem 10, 24 [15]), pois para Nietzsche o pressuposto necessita ser alterado, o automodelo, pautado na simbolização autoreferencial do eu não é mais sustentável, nem cientificamente, nem por perspectivas filosóficas que buscam elucidar o mundo tal qual ele é.¹⁵ Enquanto para Schopenhauer o eu é uma ilusão volitiva, para Nietzsche ele pode ser compreendido como *instrumento reflexivo*¹⁶, que possui uma proveniência com um pano de fundo moral, sendo este determinante para a sua concepção e interpretação como individualidade volitiva livre potencialmente livre. Estes pressupostos possibilitam a compreensão da perspectiva que associa a tentativa de fundamentação da liberdade na racionalidade com a finalidade de criar categorias punitivas para todos aqueles que se desviarem da concepção de tipo moral desejada, utilizando para isso o dispositivo psicológico de interiorização da responsabilidade e da culpa (CI “Os quatro grandes erros” § 7). Neste sentido, tanto Schopenhauer como Nietzsche não operam mais no registro da tradição racionalista da concepção da subjetividade como autonomamente livre e apta à autodeterminação. Ambos buscam sustentação para as suas análises da subjetividade na consideração efetiva das mesmas e para isso necessitam se contrapor aos empreendimentos decisivamente teóricos de concepção e determinação da subjetividade. Rompendo com o princípio lógico-formalista de justificação da subjetividade, eles duramente fragilizam os pressupostos normativos da moralidade filosófica, abrindo com isso uma senda que influencia ainda de forma significativa e variada as considerações deflacionárias de questões normativas.¹⁷

¹⁴ VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência do tornar-se o que se é*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013. p. 293.

¹⁵ MARTON, Scarlett. “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza”. In Barrenechea, Feitosa, Pinheiro, Suarez (Org). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114 – 128. p. 124.

¹⁶ MARQUES, António. “Mapeando o Sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* e o *Selbst*”. São Paulo: *Cadernos Nietzsche* 32, 2013. p. 278.

¹⁷ MARQUES, António. “Mapeando o Sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* e o *Selbst*”. p. 265.

REFERÊNCIAS

- CACCIOLA, Maria Lúcia. „A morte, musa da filosofia”. São Paulo: *Cadernos de filosofia alemã*, 9, 2007. 91 – 107.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro. “Schopenhauer e os vínculos entre vontade, intuição e racionalidade”. São Paulo: *Revista Voluntas*. Vol. 3, 2012. 201 – 210.
- GIACOIA, Oswaldo jr. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra. São Paulo: Casa do saber, 2012.
- GÖLDENBOOG, Christian. *Das Loch im Walfisch*. Die Philosophie der Biologie. Klett - Gotta Verlag: Wissenschaft Buchgesellschaft, 2003.
- MARQUES, António. “Mapeando o Sujeito em Nietzsche: a distinção entre o Ich e o Selbst”. São Paulo: *Cadernos Nietzsche* 32, 2013. p. 278.
- MARTON, Scarlett. “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza”. In Barrenechea, Feitosa, Pinheiro, Suarez (Org). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114 – 128.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. Munchen, de Gruyter/DTV, 1980.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Fedro*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Werkeausgabe*. Zürich: Hoffmans Verlag, 1988.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência do tornar-se o que se é*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.
- VIETTA, Silvio. *Rationalität – Eine Weltgeschichte*. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung. München: Fink Verlag, 2012.
- ZÖLLER, Günter. „Schopenhauer on the Self”. In: Christoph Janaway (Org), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, 1999. 18 – 43.