

Capítulo 2: A impossibilidade de liberdade da vontade ou a "liberdade de ser o que se é"

A conduta bem pode variar conforme o tempo,
a vontade permanece eternamente a mesma.
Artur Schopenhauer

Em MVR, Schopenhauer afirma a impossibilidade de liberdade para a vontade presentificada no caráter humano. Somente a vontade tomada como coisa-em-si pode ser, de fato, livre. Não há liberdade empírica, ou aquilo que se denomina vulgarmente de "livre-arbítrio". Mas essa tese, ao mesmo tempo polêmica e complexa, exigiu de Schopenhauer uma atenção especial. O filósofo dedicou à questão da "Liberdade da Vontade" um ensaio, premiado pela Academia Real da Noruega em 1839, com o título original de *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Esse texto procurava responder à questão formulada a propósito do concurso aberto pela Academia Norueguesa: "*O livre arbítrio pode ser demonstrado pelo testemunho da consciência?*". O presente capítulo pretende reconstruir o argumento apresentado por Schopenhauer nesse ensaio e considerar a análise do tema presente no § 55 de MVR, para, em seguida, investigar a possibilidade de compreender a recusa de liberdade para vontade humana como a "liberdade de ser o que se é", observando suas implicações para o aprendizado na prática de vida.

O referido ensaio inicia-se apresentando a questão: *Que se entende por liberdade?* Segundo Schopenhauer, "o conceito de liberdade, considerado exatamente, é negativo" (LV, p.04), visto que o concebemos apenas como ausência de obstáculos ou impedimentos. É possível considerar três gêneros de liberdade: física, intelectual e moral – que correspondem respectivamente às três diferentes maneiras sob as quais pode se apresentar algum impedimento. Deste modo, em função da inexistência de obstáculos à ação física, afirma-se a presença de uma potência de agir (liberdade física); correlatamente, em função da inexistência de obstáculos à ação voluntária, afirma-se a presença da liberdade intelectual. Schopenhauer considera que os dois primeiros gêneros estão intimamente ligados, sendo em geral concebidos em termos de uma "potência de agir", todavia, é

precisamente o terceiro gênero de liberdade, a liberdade moral (*moralischen Freiheit*), que é tema da questão proposta para o concurso – sendo também, aqui, alvo de investigação. Nesse último caso, cabe perguntar se a vontade do homem é livre, ou seja, se há independência em nossas volições em relação às circunstâncias exteriores, sejam elas quais forem. Isso corresponderia a perguntar: "a vontade, ela mesma, é livre?" (LV, p.07). Se o problema da liberdade até então fora concebido como uma "potência para agir", caberia agora questionar a possibilidade de uma "potência de querer". Segundo Schopenhauer, há uma confusão – que precisa ser desfeita – entre o conceito de liberdade física, produto da experiência empírica, e a concepção de liberdade moral.

O conceito empírico de liberdade autoriza-nos a dizer: 'eu sou livre, se posso *fazer* aquilo que *quero*'; mas essas palavras '*o que quero*' pressupõem já a existência da liberdade moral. Ora, é precisamente a *liberdade de querer* que agora está em questão, sendo necessário, conseqüentemente, que o problema se apresente da seguinte forma: '*podes também querer o que tu queres?*' (LV, pp.07/08).

Na medida em que "ser livre para agir" significa apenas ser "livre para agir conforme a vontade", a concepção de liberdade física acaba por pressupor a existência da liberdade da vontade. Parece claro que os atos dependem das volições, mas do que dependem as próprias volições? Deste modo, cabe, na verdade, questionar: "o querer, ele mesmo, é livre"? Ou ainda: "podes querer?" (LV, p.08). Em outras palavras, seria possível formular: escolhemos "livremente" o que queremos, ou apenas queremos?

Schopenhauer enfatiza que "a palavra *livre*, significa *o que não é necessário sob nenhum aspecto*, ou seja, o que é independente de toda razão suficiente" (LV, pp.11/12, grifos no original). A possibilidade de liberdade da vontade humana condiciona-se à ausência de toda necessidade. Nesse caso, o querer não seria determinado por nada, seja uma razão ou uma causa, as volições surgiriam aleatoriamente, sem qualquer solicitação ou vínculo causal – ter-se-ia, portanto, uma liberdade de indiferença (*liberum arbitrium indifferentiae*). Essa hipótese, em última análise, implica o fato de que um homem, posicionado em determinadas circunstâncias, "pode, em virtude dessa liberdade de indiferença, agir de duas maneiras *diametralmente opostas*" (LV, p.14, grifos no original).

Prosseguindo a investigação, o primeiro capítulo termina tratando da questão: *Que se entende por consciência (Selbstbewusstsein)?* Segundo

Schopenhauer, a consciência é "a percepção (direta e imediata) do 'eu', por oposição a percepção aos objetos exteriores, que são objetos da faculdade denominada *percepção exterior*" (LV, p.14). O filósofo da vontade destaca em seguida que o "eu" se revela imediatamente a cada um de nós como um "eu volitivo". Considerando que a vontade constitui o conteúdo da consciência, a dúvida que persiste é em que medida os objetos exteriores determinam os atos de vontade.

O segundo capítulo do ensaio trata da *Vontade perante a Consciência*. Schopenhauer destaca que a volição sempre se produz sob a influência de um objeto da percepção exterior, um *motivo*, que pode ser compreendido como causa estimulante e como matéria da volição. Neste sentido, a questão que se apresenta é: "uma vez que o objeto está presente ao nosso entendimento, a volição deve ou não se produzir *necessariamente*, ainda mais, se em presença de um mesmo motivo, poder-se-ia produzir uma volição diferente, ou mesmo diametralmente oposta?" (LV, p.24).

A tal pergunta, a consciência imediata responderia precipitadamente: "Eu posso fazer o que quero, logo, sou livre!". Todavia, Schopenhauer ressalta como o testemunho da consciência, na verdade, acaba por pressupor a liberdade da vontade, visto que, neste sentido, "ser livre" corresponde a "agir conforme a vontade". Isso se deve ao fato de que o testemunho da consciência se refere sempre aos atos, trata, portanto, de algo que surge *a posteriori*, enquanto a questão da liberdade da vontade se refere a algo anterior, que está sendo aqui ingenuamente pressuposto.

Um dos aspectos da ilusão que envolve a "liberdade de indiferença" é a confusão entre desejo e vontade: "pode-se, de fato, desejar (*désirer/wünschen*) duas coisas opostas, mas só se pode querer (*vouloir/wollen*) uma: e por qual das duas a vontade se decidiu, é algo que a consciência só sabe *a posteriori*, pela realização do ato" (LV, p.31). A representação de um desejo consiste apenas em uma possibilidade projetada pela consciência, e, assim procedendo, o intelecto conjectura diferentes opções para a ação. Entretanto, tal atividade é inteiramente distinta do querer, que determina objetivamente a realização do ato. Deste modo, ações opostas podem ser representadas, mas ainda sob a condição de se efetivarem apenas "quando se queira" – o que, naturalmente, não permite que se possa *querer* indiferentemente coisas opostas. Deste modo, a *resposta* à questão formulada pela

Academia Dinamarquesa, que Schopenhauer procura argumentar ao longo de todo o ensaio, pode ser anunciada da seguinte forma: "Tu podes, é verdade, *fazer* o que *queres*: mas em cada momento determinado de tua existência, tu só podes *querer* precisamente *uma coisa e apenas uma*, à exclusão de qualquer outra" (LV, p.45, grifos no original). Esta mesma resposta poderia ainda ser formulada de modo mais enfático: "*tu só podes fazer o que queres*".

O terceiro capítulo trata da *Vontade diante da percepção exterior*. Considerando que a causalidade é um princípio essencial ao nosso intelecto, que nos é conhecido *a priori*, e por meio do qual nos são dados os objetos reais do mundo exterior, Schopenhauer descreve os três aspectos sob os quais se apresenta tal princípio: (a) a *Causalidade* – no sentido mais específico do termo, aplicável às transformações físico-químicas; (b) a *Excitação/Estímulo (Reiz)* – aplicável ao reino vegetal ou a funções vegetativas dos organismos animais; e (c) a *Motivação/Motivo (Motiv)* – específica dos animais, constitui a causalidade agindo por meio do entendimento.

A apresentação de *motivos* depende de uma faculdade de representação que varia em incontáveis graus de perfeição no reino animal. Por meio do intelecto, os *motivos* impressionam a vontade, fazendo surgir a ação. "É essa força motora interna, pela qual cada manifestação individual é provocada por um motivo, que a consciência percebe interiormente, e que designamos sob o nome de vontade" (LV, p.62). Particularmente nos homens, a capacidade de formar representações que agem como *motivos* é infinitamente mais ampla, tendo em vista que abarca, não somente os objetos atualmente presentes, como também os passados e aqueles projetados para o futuro. Deste modo, o homem não se encontra prisioneiro do constrangimento imediato dos objetos presentes, pois pode evocar representações passadas "na ordem que lhe convenha" (LV, p.69), ou antecipar situações futuras – a isso se chama *deliberação*. É em função dessa capacidade que Schopenhauer afirma a *relativa liberdade* que o homem possui – que constituiria o que se chama, vulgarmente, de liberdade da vontade ou livre-arbítrio. Todavia, essa "liberdade relativa" é apenas produto da comparação com a condição animal, que não pode evitar a influência dos objetos presentes. Neste sentido, "ela só faz modificar a *maneira* com a qual se exerce a motivação" (LV, p.74), mantendo perfeitamente o caráter de *necessidade* existente entre motivo e ação.

A faculdade deliberativa possibilita, na verdade, o conflito entre vários motivos, "apresentados ao tribunal da vontade", permitindo que cada um deles demonstre sua força sobre a vontade, "até que, enfim, o motivo mais forte obriga os outros a lhe ceder o lugar e determina sozinho a vontade" (LV, p.72). É possível, portanto, representar a si mesmo diversos motivos que influenciam a vontade, que se constituem como desejos, veleidades. Todavia, o homem imagina que "*pode* igualmente transformar esta *veleidade* em *volição*, ou seja, realizar a ação que atualmente considera, consistindo nisso sua ilusão" (LV, p.85, grifos no original). Ofuscado pelo véu de Maya, o indivíduo afirma imprudentemente: "eu posso fazer o que quero". Mas Schopenhauer adverte: esta é uma verdade hipotética, pois depende precisamente do fato de que "eu não queira qualquer outra coisa".

Não está à disposição do homem escolher o seu querer. Quando, portanto, alguém se pergunta se poderia *querer diferente*, questiona, na verdade, se poderia *ser outro*, ou seja, se poderia ter outro caráter – condição pela qual poderia querer diferente. A natureza particular de cada homem, o modo de ser próprio a vontade que ele é, ou seja, seu caráter, cognoscível apenas *a posteriori*, é precisamente o que determina suas reações à influência dos motivos. No caráter de um homem repousa o fundamento de todos os efeitos desencadeados pelos diferentes motivos.

Nesse ensaio, Schopenhauer define quatro aspectos como constituintes do caráter humano. (1) o caráter é *individual*, pois, embora configurações gerais do caráter formem a base comum de todos os homens – o que explica a presença de características comuns a toda a humanidade –, o caráter é individual e distingue amplamente cada um de nós; (2) O caráter é *empírico*, visto que somente por meio da experiência podemos chegar a conhecê-lo – não é possível prever qual será a decisão de um homem diante de uma dada situação: "nossa resolução final permanece um mistério para nós mesmos" (LV, p.99); (3) o caráter é *invariável*, "permanece o mesmo durante toda duração de sua vida" (LV, p.102); (4) o caráter é *inato*, é obra da natureza, não se produzindo ao acaso ou por meio de circunstância externas. Schopenhauer conclui o terceiro capítulo de seu ensaio premiado, apresentando esses aspectos constituintes do caráter humano. O ensaio inclui ainda um quarto capítulo, em que o filósofo traça suas diferenças em relação aos seus predecessores, e um quinto capítulo, a título de "conclusão e consideração mais elevada" sobre o tema –, ao qual retornaremos mais adiante.

O complexo problema da liberdade da vontade em Schopenhauer relaciona-se diretamente com sua compreensão do caráter humano. Na medida em que o caráter não se modifica e a influência dos motivos sobre ele se faz sempre necessariamente, o intelecto permanece a serviço do caráter, como mero espectador do *teatro da vontade*. Como afirma Pernin, "o sentido do intelecto, essa função derivada e secundária, é, pois claro. Ele está a serviço da vontade. O arbítrio é servo. Não será surpreendente, pois, que o filósofo seja um adversário ferrenho do livre arbítrio"¹.

A vontade jamais poderia obedecer ao intelecto, embora este, eventualmente, suponha ser obedecido – e vale lembrar a famosa imagem oferecida por Schopenhauer a esse respeito, que caracteriza a relação entre vontade e intelecto: "o cego vigoroso que carrega aos ombros o paralítico que vê claramente" (SPL, pp.906/907).

Schopenhauer constata, portanto, a impossibilidade de liberdade da vontade. A pretensão de liberdade para vontade presentificada no caráter humano não passa de uma ilusão, um engano, uma suposição sem fundamento. Estamos condenados a ser o que somos e a agir de acordo com nossa natureza. Mas isso significa então que não há qualquer liberdade para a prática de vida? Se o intelecto não pode decidir, se o que possuímos é um servo-arbítrio, o intelecto nada *pode* em relação à prática de vida? A resposta a essas perguntas não é, todavia, algo simples.

Permanece a dúvida sobre em que consiste, afinal, a "liberdade relativa" – que nos distingue dos animais – a que se refere o filósofo, pois, ainda que o caráter seja imutável e a atuação dos motivos seja necessária, para que os motivos exerçam sua influência sobre a vontade, é imprescindível que passem pela mediação do *intelecto* – que pode evocar representações passadas "na ordem que lhe convenha" (LV, p.69). Considerando que o intelecto é "suscetível, em graus infinitos, dos aperfeiçoamentos mais diversos e de correção incessante" (LV, p.106), sendo esta a tarefa da educação, é razoável supor que tal "liberdade relativa" pode modificar nosso encaminhamento na vida, ainda que não altere nossa própria vontade e não abale a relação de necessidade constituída entre motivo e caráter. Talvez essa "liberdade relativa" – possibilidade oferecida pelo *intelecto* – possa

¹ PERNIN, *op.cit.*, 1995, p.95.

ser compreendida como a possibilidade de "aprender a lidar com o que se é". Cabe investigar melhor a análise que Schopenhauer faz do caráter humano, seguindo a argumentação desenvolvida no parágrafo 55 de MVR. Vejamos.

Como se lê no título da principal obra de Schopenhauer, tudo que há no mundo pode ser considerado sobre dois aspectos distintos: como vontade e como representação. Seguindo a famosa distinção kantiana, Schopenhauer afirma que a vontade é o que há em si, enquanto a representação corresponde aos seus fenômenos. A liberdade cabe apenas à vontade enquanto coisa-em-si, estando todos os seus fenômenos submetidos à necessidade. A essência de cada um de nós é vontade, mas, enquanto fenômenos, constituímos formas de objetivação dessa vontade. Por um lado, o verdadeiro ser de cada indivíduo, na medida em que é coisa-em-si, é livre, mas, por outro, enquanto fenômeno, a vontade presentificada no caráter individual encontra-se submetida ao princípio de razão suficiente e, portanto, submetida à causalidade. Isso significa que, se por um lado não há nenhuma razão ou causa para ser como se é (simplesmente "somos o que somos"), por outro lado, "sendo o que somos", todas as nossas ações decorrem necessariamente de nosso ser. Esse duplo aspecto do caráter se impõe como uma conseqüência da perspectiva idealista transcendental presente em toda a obra do filósofo.

Para dar conta desse "duplo aspecto" do caráter, Schopenhauer distingue, inicialmente, seguindo Kant, duas concepções de "caráter": o *empírico* e o *inteligível* – para, em seguida, acrescentar uma terceira concepção: o caráter *adquirido*, como veremos adiante. O caráter inteligível² de cada homem é um ato

² Esta concepção de caráter inteligível não é, todavia, isenta de dificuldades. Alguns autores viram aqui até mesmo uma contradição [Cf. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p.80]. A dificuldade repousa no fato de que, sendo o princípio de razão suficiente responsável pela individuação, como seria possível que o caráter inteligível, totalmente independente do véu de Maya, fosse ele mesmo individual? Seria necessário, portanto, que ele tivesse o estatuto de uma idéia, mas como compreender que cada caráter inteligível seja uma idéia? Schopenhauer procura resolver essa dificuldade enfatizando que o caráter inteligível é uma "acentuação" da idéia de humanidade, não sendo propriamente uma idéia, mas tendo características similares, por repousar além de tempo, espaço e causalidade. No parágrafo 28 de MVR, Schopenhauer afirma que o caráter inteligível coincide com a idéia, "ou mais particularmente com o ato primitivo de vontade que *se manifesta na idéia*: deste modo, não só o caráter empírico de cada homem, mas também o de cada espécie de animais e de plantas, mesmo o de toda força primitiva inorgânica, pode ser encarado como a manifestação de um caráter inteligível, isto é, de um ato de vontade indivisível que existe fora do tempo" (MVR § 28, p.205, p.164, grifos no original). Complementando a explicação, no parágrafo 45 de MVR, o filósofo afirma que "um dos indícios distintivos da humanidade [...] é que nela o caráter específico se distingue do caráter individual, ainda que se possa dizer em uma certa medida, como o fiz no livro

de vontade propriamente dito, não submetido ao princípio de individuação, ou seja, fora do tempo, do espaço e da causalidade, enquanto seu caráter empírico é a manifestação dessa vontade em condições espaço-temporais, segundo a lei de causalidade. Como o caráter inteligível se encontra fora do tempo, permanecendo alheio a qualquer modificação, e o caráter empírico é apenas sua expressão, o caráter humano é então concebido como imutável. Somente o caráter inteligível, uma vez que não está submetido à causalidade, pode ser compreendido como propriamente *livre*; já o caráter empírico permanece aprisionado na cadeia de causas e efeitos própria à manifestação fenomênica. Isso significa que Schopenhauer não recusa inteiramente a idéia de liberdade, apenas a desloca para um outro nível, distinto das ações humanas.

Schopenhauer pretende reconciliar liberdade e necessidade: "toda coisa é por um lado fenômeno, objeto, e, nesta qualidade, ela é necessidade, por outro, em si, ela é vontade, como tal, livre para toda a eternidade" (MVR § 55, p.365, p.302). A liberdade desloca-se, portanto, da dimensão empírica para repousar no ser. Mas, por mais que seja fenômeno de uma vontade livre, o caráter empírico e os atos que dele decorrem nunca são livres: "nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo, o caráter individual [inteligível] de cada um deve ser considerado como *seu ato livre*" (PP § 116, p.226, p.206). Ninguém é livre para agir, pois todas as ações surgem necessariamente do que se é, mas "o que se é" constitui um ato inteiramente livre. Isso significa que aquilo que fundamentalmente somos, simplesmente "é o que somos", como um ato livre, independente de toda a necessidade. Cada indivíduo "é assim porque de uma vez por todas *assim quer ser*" (PP § 116, p.227, p.206, meus grifos). Todavia, na medida em que é, não pode deixar de ser, e seus atos são uma consequência necessária de seu caráter inteligível.

A conduta de um homem "revela por si mesma o seu caráter empírico; este, por sua vez, o seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si da qual ele é fenômeno" (MVR § 55, p.365, p.302). Sendo assim, pode-se dizer que os atos de um homem constituem "apenas a tradução repetida, variada somente quanto à forma,

precedente, que cada indivíduo representa uma idéia completamente particular". Mas considerar o caráter inteligível como idéia é algo que se pode fazer apenas "em certa medida". De modo mais preciso, pode-se dizer que o caráter individual "não é outra coisa senão o colocar em relevo (*Auszeichnenden*) [pôr em acentuação] de uma face particular da idéia de humanidade" (MVR § 45, pp.288/289 p.236).

do seu caráter inteligível, e é pela observação do conjunto de seus atos, seguida de indução, que se chega a determinar seu caráter empírico" (MVR § 55, p.368, p.305). As ações do homem estão inteiramente submetidas a seu caráter inteligível, não sendo possível separar o indivíduo daquilo que seria seu caráter.

Schopenhauer invoca a antiga fórmula escolástica "*operari sequitur esse*", enfatizando que todas as ações de um homem se seguem daquilo que ele "é": tudo o que se faz, se faz necessariamente e em conformidade com nossa natureza. Não podemos escolher o que somos, precisamente por que já sempre somos. A idéia de uma existência sem essência é inconcebível, pois como poderia algo existir sem nada ser? Daquilo que se é segue-se o que se faz. Só poderíamos querer diferentemente se tivéssemos outro caráter, ou seja, se fôssemos outra pessoa. Cada uma de nossas ações leva, inexoravelmente, nossa marca. Uma observação retroativa de todos os nossos atos pode apenas nos fazer conhecer o que somos.

De fato, a metafísica da vontade de Schopenhauer, exige a afirmação de que, primeiramente, "ele quer, e depois conhece o que quer" (MVR § 55, p.372, p.308).

Todo o homem deve à sua vontade ser o que é; o seu caráter existe nele primitivamente, visto que o querer é o próprio princípio de seu ser. Depois, chegando o conhecimento, ele aprende, no curso da sua experiência, o que é: ele aprende a conhecer o seu caráter (MVR § 55, p.372, p.308).

No curso da sua experiência de vida, o indivíduo pode apenas chegar a *conhecer o seu caráter*, por meio do *intelecto*. Ainda que o caráter seja imutável e inato, "o homem não compreende sempre bem a sua natureza, acontece-lhe desconhecer-se". (MVR § 55, p.384, p.318). Esse conhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, visto que só conhecemos nosso caráter empírico através de nossos atos, temporalmente. Neste sentido, é possível constituir o que Schopenhauer denomina *caráter adquirido* (*erworbenen Charakter*) – a terceira e última concepção de "caráter" –, que é "este que se forma pela prática do mundo; é deste que se fala quando se louva um homem por ter caráter, ou quando se o censura por não ter" (MVR § 55, p.384, p.318).

Este "autoconhecimento" de nossa natureza, obra do intelecto, não pode, no entanto, transformar a própria vontade, que lhe é anterior e constitui nosso ser. O intelecto é apenas o mediador pelo qual se dá a influência dos motivos sobre a vontade humana. Enquanto representações abstratas, os motivos não podem

alterar o caráter; a eles, cabe tão somente "modificar a direção de seu esforço, conduzi-lo, sem mudar o objeto de sua procura, procurá-lo por novas vias" (MVR § 55, p.374, p.309). O papel concedido à instrução e à educação limita-se a "mostrar à vontade que ela usa mal os seus meios" (MVR § 55, p.374, p.310) e, portanto, modificar o encaminhamento de seus esforços, sem, contudo, alterar sua natureza presente no caráter: "a conduta bem pode variar conforme o tempo, a vontade permanece eternamente a mesma. *Velle non discitur*³" (MVR § 55, p.374, p.310).

Todavia, cabe destacar que a "variabilidade do intelecto, e por conseguinte a da conduta, é muito grande" (MVR § 55, p.374, p.310). Se, por um lado, o intelecto não pode transformar a vontade ou decidir em seu nome, *pode* ele, entretanto, contribuir para uma mudança na canalização de nossos esforços, alterando a conduta. Como espectador do *teatro da vontade*, o intelecto *pode* conhecer o drama que ela encena. Este "autoconhecimento" que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer, *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida*. Talvez seja esse um modo de compreender o exercício do que Schopenhauer denomina de "liberdade relativa" – certamente uma possibilidade que nos é concedida pelo intelecto.

Para que o homem conquiste esse caráter adquirido, "é preciso ainda *saber* o que se quer, e *saber* também o que se pode; é o único meio para fazer prova de caráter e levar a bom termo um empreendimento" (MVR § 55, p.385, p.319). Conhecendo bem *o que quer e o que pode*, cada indivíduo tem a chance de "aprender a lidar com o que é", evitando que se desgaste em tentativas inócuas, pressionando seu caráter além de suas possibilidades e aumentando com isso sua carga de sofrimento. Em geral, tal amadurecimento só se faz através de muitos tropeços e equívocos:

É preciso que as experiências venham ensinar-nos o que queremos, o que podemos: até essa altura ignoramo-lo, não temos caráter [adquirido]; e é preciso mais do que uma vez que rudes fracassos venham relançar-nos na nossa verdadeira via (MVR § 55, p.386, p.320).

Se pudermos "conquistar" este "autoconhecimento", poderemos melhor explorar nossas força e aprender a lidar com nossas limitações, cultivando disposições naturais e aplicando-as em nossos empreendimentos. Além disso,

³ "O querer não se aprende" – sentença de Sêneca, citada diversas vezes por Schopenhauer.

pode-se evitar objetos ou situações em relação às quais não reagiremos convenientemente, minimizando o sofrimento implícito à vida – embora isso, de modo algum, nos conceda a possibilidade de deixar de ser o que já sempre somos. Assim procedendo, "um tal homem saboreará muitas vezes este prazer de se sentir forte" (MVR § 55, p.387, p.321).

Pelo que foi aqui considerado, é possível compreender a negação schopenhaueriana da liberdade empírica da vontade como uma "impossibilidade de deixar de ser o que se é". Todavia, ainda que o caráter seja imutável, nossa conduta pode variar amplamente em função do *caráter adquirido*, ou seja, do autoconhecimento – proporcionado pelo *intelecto* – em relação ao que se quer e ao que se pode. E Schopenhauer ressalta: "não há nada como sentir-se a si mesmo, aquilo de que se é capaz em todos os aspectos, e os limites em que se é mantido, para permanecer em paz consigo mesmo, tanto quanto possível" (MVR § 55, p.388, p.321). Não seria isso, portanto, um estranho tipo de "liberdade", que pode ser explorada no sentido de uma melhor qualidade de vida? Não seria essa uma "*liberdade de ser o que se é*"? E não seria por meio dessa "estranha liberdade" que se pode "aprender a lidar com aquilo que se é"?

Sendo assim, parece plausível propor que, mantendo-se o ponto de vista empírico, permanecendo o véu de Maya, a recusa de Schopenhauer à liberdade da vontade corresponde, simultaneamente, à afirmação da "*liberdade de ser o que se é*". E não seria esta a "*liberdade que nos resta*"? Essa poderia ser uma melhor formulação para a "liberdade relativa" oferecida pela faculdade deliberativa que nos distingue dos animais, atributo do intelecto – cujo melhor fruto, tendo em vista "permanecer em paz consigo mesmo, tanto quanto possível", é o *caráter adquirido*.

Com a licença de um pequeno desvio, a fim de melhor investigar a proposta de uma "*liberdade de ser o que se é*" – compreendida aqui como a "liberdade que nos resta" para a prática de vida –, proponho o recurso a uma alegoria, presente em um conto de Franz Kafka, intitulado *Um Artista da Fome (Ein Hungerkünstler)*. Vejamos.

A primeira conversa filosófica entre Kafka e Max Brod, a conversa que "selou" a amizade de ambos, parece ter acontecido, segundo a biografia de Kafka por Brod, após uma conferência sobre Schopenhauer, feita pelo jovem estudante universitário Brod, em 1902, num clube acadêmico alemão de Praga e, embora Kafka talvez nunca tenha estudado sistematicamente a obra de Schopenhauer, este filósofo – e

não pouco devido a Max Brod – estava bem presente na atmosfera intelectual na qual ele cresceu. As *Obras Completas* de Schopenhauer figuravam entre os livros possuídos por Kafka⁴.

A bibliografia de comentadores de Kafka, como se sabe, é vastíssima. Alguns, como Heller, procuraram explorar a relação entre Kafka e Schopenhauer. De fato, seja pelo viés biográfico, seja pela afinidade temática ou a influência teórica, é possível articular inúmeras proximidades entre o escritor e o filósofo. E isso não se aplica somente a Kafka. A influência da filosofia de Schopenhauer pode ser interessantemente observada em diversos expoentes da literatura mundial, tais como Proust, Mann, Beckett, Borges, além, é claro, de Machado de Assis.

Entretanto, não é objetivo da presente investigação articular relações ou comparações entre os dois, ou mesmo argumentar em favor de um "schopenhaurianismo" presente em Kafka – embora isso pareça bastante plausível⁵. Pretende-se, com efeito, apresentar uma alegoria de Kafka, presente em seu conto intitulado *Um Artista da Fome*, como uma forma de dar visibilidade ao conceito filosófico schopenhaueriano de "impossibilidade de liberdade da vontade" por meio da imagem construída pelo escritor. É fundamental frisar, no entanto, que não se trata aqui de uma interpretação da obra de Kafka, mas, sim, de uma reflexão filosófica a partir de uma alegoria kafkiana. Não se pretende também, de modo algum, uma avaliação ou julgamento da obra de Kafka, pois, obviamente, não se pode considerar o valor de uma obra literária em função da visão de mundo que ela parece expressar⁶. Trata-se, pois, de um recurso alegórico, enquanto fomento para reflexão sobre uma importante questão da filosofia de Schopenhauer.

⁴ HELLER, E. *Kafka*. Trad. de James Amado. SP: Cultrix, Ed. da USP, 1976. Pág. 34.

⁵ As notas de rodapé que traçam alguns comentários sobre a visão kafkiana da esperança, da liberdade e do "mal de viver" sugerem tal plausibilidade. Entretanto, essas considerações têm aqui, exclusivamente, um caráter ilustrativo.

⁶ Como muito bem observa Ramos: "é muito grande o risco de acabar por reduzir uma peça de Samuel Beckett, um romance de Thomas Mann ou um conto de Machado de Assis a uma ou outra tese da filosofia de Schopenhauer, e cair no erro que consiste em subordinar o valor de uma obra literária apenas à visão de mundo que ela expressa". [RAMOS, F.C. "A hora da morte"– Borges leitor de Schopenhauer". In: SALLES (org.), 2004, p.75.]

Para que se possa considerar essa alegoria de Kafka em sua contribuição à questão da liberdade da vontade, faz-se necessário abordar, ainda que brevemente, a compreensão de Schopenhauer sobre a obra de arte alegórica.

Schopenhauer nos apresenta a arte como "a contemplação das coisas, independente do princípio de razão" (MVR § 36, p.239, p.194). Sua finalidade essencial é "comunicar a *idéia* uma vez concebida" (MVR § 50, p.304, p.249) pelo artista. A *idéia* é "a objetividade (*objektität*) imediata, por conseguinte adequada, da coisa em si" (MVR § 32, p.226, p.183), sendo objeto de um conhecimento intuitivo. Por meio do artista, tal *idéia* torna-se intuitivamente compreensível mesmo para uma inteligência fraca, embora ela só se revele "a cada um proporcionalmente ao valor do seu espírito" (MVR § 49, p.301, p.246). Não cabe à arte, portanto, expressar conceitos – que nada mais são do que uma representação abstrata e discursiva⁷. Essa rejeição à pretensão de expressar conceitos por meio da arte é a base da crítica de Schopenhauer à alegoria nas artes plásticas, desenvolvida no parágrafo 50 de MVR.

Na medida em que a alegoria tem "sempre por missão figurar um conceito", quando aplicada às artes plásticas, ela acaba por "desviar o espírito do espectador da imagem visível e intuitiva para conduzi-lo a uma concepção de ordem completamente diferente, abstrata, não intuitiva, completamente estranha à obra de arte" (MVR § 50, pp.304/305, p.249). Nas artes plásticas, as alegorias assumem o caráter de meros hieróglifos, fim similar ao da escrita, "com a diferença de que a escrita está muito mais apta a alcançá-lo" (MVR § 50, p.305, p.249). Logo, se o propósito em questão é comunicar conceitos abstratos, então é o caso de recorrer à escrita e não às artes plásticas.

Deste modo, se um quadro alegórico tem algum valor artístico, certamente, esse valor não lhe é dado pela alegoria que apresenta. Tal situação seria comparável a de um objeto de arte que é, simultaneamente, um objeto útil: certamente, seu valor artístico em nada se relaciona com seus possíveis usos.

Para que a finalidade da arte seja atingida, é imprescindível que a obra de arte expresse idéias e não conceitos – como é o caso da alegoria. Portanto, sua

⁷ "O conceito é abstrato e discursivo; completamente indeterminado, quanto a seu conteúdo, nada nele é preciso a não ser os seus limites; o entendimento é suficiente para compreendê-lo e para concebê-lo; as palavras, sem outro intermediário, são suficientes para exprimi-lo; a sua própria definição, enfim, esgota-o completamente" (MVR § 49, p.300, p.246).

concepção de arte leva Schopenhauer a afirmar que o emprego de alegorias nas artes plásticas seria uma "tendência viciosa" que "se torna completamente insuportável" (MVR § 50, p.306, p.251).

Todavia, o filósofo afirma que "se, nas artes plásticas, a alegoria é inadmissível, ela é, em poesia, muito admissível e muito útil" (MVR § 50, p.308, p.252). Isso se deve ao fato de que a poesia nos oferece diretamente conceitos, por meio das palavras que emprega, sendo a tarefa do artista, precisamente, "conduzir-nos do conceito à intuição, intuição essa que a imaginação do auditor deve encarregar-se de representar" (MVR § 50, p.308, p.252). Para Schopenhauer, contrariamente às artes plásticas, "[...] em poesia, é o conceito que constitui a matéria, o dado imediato, e podemos perfeitamente elevarmo-nos acima dele para evocar uma representação intuitiva completamente diferente na qual a finalidade da poesia é atingida" (MVR § 50, p.308, p.253).

Por meio das palavras, o poeta abre a possibilidade de comunicar a *idéia* por ele contemplada, o que só pode acontecer por meio da passagem do conceito abstrato e discursivo para o conhecimento intuitivo. Esse fenômeno pode ser observado em "expressões figuradas, metáforas, comparações, parábolas e alegorias" (MVR § 50, p.309, p.253). Todas elas expressam o conceito por meio de uma imagem. Como afirmou Schopenhauer em suas preleções sobre a *Metafísica do Belo*, na universidade de Berlim: "caso não se expresse o conceito ou pensamento mesmo, mas simplesmente se institua a imagem, permitindo ao ouvinte passar desta para o pensamento, tem-se a *alegoria*, à qual pertence também a *fábula* e a *parábola*, que são alegoria precisas"⁸.

Uma alegoria poética pode ter um sentido filosófico profundo⁹. É com entusiasmo que Schopenhauer se refere a mais famosa alegoria da história da filosofia: "no começo do sétimo livro da *República*, na já citada alegoria da

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. SP: Unesp, 2003, p.189.

⁹ No contexto de sua grave crítica à religião, ao tratar da *Necessidade Metafísica do Homem*, Schopenhauer enfatiza o caráter alegórico das religiões. Cabe um breve esclarecimento sobre isso. Segundo o filósofo, os sintomas dessa natureza alegórica são os mistérios presentes em todas as religiões, constituindo um modo de "se fazerem sentir pelo senso comum" (SPL, p.859). Tal natureza alegórica acaba por dispensar as demonstrações e reflexões críticas próprias à filosofia. As religiões vêm suprir a necessidade metafísica humana, preenchendo, na grande massa, o espaço que deveria ser reservado à Metafísica enquanto atividade filosófica. Nesse contexto, é importante frisar que a crítica de Schopenhauer não se dirige à alegoria *per se*, mas, de fato, ao papel que ela ocupa nas religiões, que, "não podem jamais confessar sua natureza alegórica; são obrigadas a se apresentar como verdadeiras *sensu próprio*" (SPL, p.860).

caverna, que magnífica expressão Platão dá a um dogma filosófico de elevada abstração!" (MVR § 50, p.309, p.253). O filósofo sempre foi um grande apreciador de literatura e, ao longo de sua obra, não poupa elogios a diversos autores, tanto antigos como modernos; mas, ao destacar obras alegóricas importantes¹⁰, menciona particularmente três:

Conheço três obras alegóricas de longo fôlego; a primeira confessa e expõe as suas intenções: é o incomparável *Criticon* de Balthasar Gracián; compõe-se de um amplo e rico tecido de alegorias ligadas entre si; elas são cheias de sentido; é como uma roupa transparente que cobre as verdades morais e lhe comunica a evidência intuitiva mais surpreendente, enquanto que o autor nos espanta pela sua fecundidade de invenção. As duas outras são mais disfarçadas: é o *Dom Quixote* e as *Viagens de Gulliver* (MVR § 50, p.309, pp.253/254).

Cabe enfatizar que, na alegoria poética, "*é sempre o conceito que é dado, é o conceito que se procura tornar visível por meio de uma imagem*" (MVR § 50, p 310, p.254, meus grifos). A finalidade da arte seria atingida quando, por fim, passa-se do conceito à intuição.

Como se sabe, o próprio Schopenhauer não somente citou e empregou diversas alegorias poéticas ao longo de sua própria obra, como também se dedicou a escrevê-las, organizando-as no último capítulo de PP, intitulado "Símiles, parábolas e fábulas"¹¹ (*Gleichnisse, Parabeln und Fabeln*). Deste modo, seguindo a concepção schopenhaueriana de alegoria poética, a proposta deste recurso alegórico a partir da obra de Kafka é "tornar visível um conceito por uma imagem", no caso, o conceito de "impossibilidade de liberdade da vontade". A partir dessa alegoria, pretende-se explorar a alternativa de compreender tal

¹⁰ Como se sabe, Schopenhauer foi também um grande admirador da literatura oriental, fazendo diversas referências a obras como o *Mahabharata* e o *Bhagavad Gita*, como também ao *Prabodha-Chandrodaya*, que descreve como um "drama filosófico-alegórico de tanta importância para a filosofia vedanta". (PP § 110, p.203, p.189). Segundo Radhakrishnan, um dos mais importantes historiadores da filosofia indiana, esse drama filosófico afirma que os seis sistemas da filosofia hindu não são mutuamente excludentes, mas estabelecem diferentes pontos de vista sobre o mesmo tema. Esse drama é discutido em sua obra, particularmente, no contexto de apresentação do materialismo indiano. [RADAKRISHNAN, S. *Indian philosophy*. Nova Delhi: Oxford University Press, 1923, vol. 1, p.48 e Cap.V.]

¹¹ Algumas dessas alegorias se tornaram bastante conhecidas, dentre as quais a mais famosa é, provavelmente, a "fábula dos porcos-espinhos" (PP § 396, vol. II, pp.651/652). De acordo com sua concepção de alegoria poética, Schopenhauer pretende com elas tornar compreensível um conceito por meio de uma imagem. É nesse sentido, por exemplo, que se refere, em ASV, à "fábula dos porcos-espinhos": ao tratar do tema da sociabilidade e da solidão, o filósofo remete o leitor para essa fábula, imaginada por ele sobre este assunto (ASV, p.168).

conceito como a "liberdade de ser o que se é", que nada mais seria do que a "liberdade que nos resta". Vejamos.

Em *Um Artista da Fome*, Kafka nos apresenta um jejuador que outrora foi uma grande atração pública. Antigamente, relata Kafka, "toda a cidade se ocupava com os artistas da fome"¹². O interesse coletivo aumentava com o passar dos dias, todos queriam assistir àquele homem que resistia à fome e recusava todo alimento. Vigilantes escolhidos pelo público acompanhavam dia e noite o jejuador, para garantir que ele não se alimentasse ocultamente. E isso atormentava por demais o jejuador: "às vezes, superando a fraqueza, ele cantava, enquanto tinha forças, no período de vigia, para mostrar as pessoas como era injusto suspeitarem dele"¹³. O artista, de fato, "jejuava como nenhum deles seria capaz"¹⁴, mas, ainda sim, estranhamente, era muito fácil para ele jejuar. "Ele não o ocultava, mas não acreditavam nele; no melhor dos casos consideravam-no modesto"¹⁵. O período máximo em que permanecia jejuando era de quarenta dias – prazo fixado pelo empresário, durante o qual se podia garantir o assédio e interesse pelo artista. Mas o jejum era para ele sempre desagradável, não somente pelas náuseas que sentia apenas em pensar no que comeria, como também porque o impediam de continuar jejuando. "Ele poderia agüentar ainda muito tempo, um tempo ilimitado; por que suspender agora quando estava no melhor, isto é, ainda não estava no melhor do jejum?"¹⁶. O jejum era sempre um grande espetáculo, orquestrado nos mínimos detalhes pelo empresário para o deleite da platéia – apenas o artista da fome permanecia insatisfeito, pela interrupção de sua arte.

Essa dinâmica se repetiu por anos a fio, até que "o artista da fome se viu um dia abandonado pela multidão ávida de diversão que preferia afluir a outros espetáculos"¹⁷. Com suas perspectivas de trabalho reduzidas, um tanto pelo fama de outrora que não o permitia entregar-se a pequenas feiras sem importância, separou-se de seu antigo empresário para empregar-se em um grande circo. Não ocupou ali nenhum lugar de destaque, ficando sua jaula próxima aos estábulos.

¹² KAFKA, F. *Um artista da fome e A construção*. Trad. Modesto Carone. SP: Companhia das Letras, 1998, p.23.

¹³ Idem, p.24.

¹⁴ Idem, p.25.

¹⁵ Idem, p.26.

¹⁶ Idem, p.27.

¹⁷ Idem, p.30.

Nos intervalos das grandes atrações, quando o público se dedicava a visitar os animais, o jejuador era observado pelos passantes. No início, estas eram as horas mais ansiadas pelo artista. Entretanto, logo deixou de lado esse auto-engano, convencendo-se de que "o objetivo daquelas pessoas era sempre, sem exceção, visitar os estábulos"¹⁸. Sua arte não chamava mais a atenção como antes, ainda que jejuasse "tão bem quanto quisesse – e ele o fazia – mas nada mais podia salvá-lo"¹⁹. O desinteresse geral concorreu para que ninguém mais contasse os dias do jejum, "nem mesmo o jejuador conhecia a extensão de seu desempenho"²⁰. A jaula permaneceu abandonada, os cartazes ficaram ilegíveis, esquecidos, até que, após muitos dias...

[...] um inspetor notou a jaula e perguntou aos serventes por que deixavam sem uso aquela peça perfeitamente aproveitável com palha apodrecida dentro; ninguém sabia, até que um deles, com ajuda da tabuleta, se lembrou do artista da fome. Levantaram a palha com ancinhos e encontraram nela o jejuador.

– Você continua jejuando? – perguntou o inspetor. – Afinal quando vai parar?
 – Peço desculpas a todos – sussurrou o artista da fome; só o inspetor, que estava com o ouvido colado às grades, o entendia.
 – Sem dúvida – disse o inspetor, colocando o dedo na testa, para indicar aos funcionários, com isso, o estado mental do jejuador. – Nós o perdoamos.
 – Eu sempre quis que vocês admirassem meu jejum – disse o artista da fome.
 – Nós o admiramos – retrucou o inspetor. – Por que não haveríamos de admirar?
 – Mas não deviam admirar – disse o jejuador.
 – Bem, então não admiramos – disse o inspetor. – Por que é que não devemos admirar?
 – *Por que eu preciso jejuar, não posso evitá-lo* – disse o artista da fome.
 – Bem se vê – disse o inspetor. – E por que não pode evitá-lo?
 – Por que eu – disse o jejuador, levantando um pouco a cabecinha e falando dentro da orelha do inspetor com os lábios em ponta, como se fosse um beijo, para que nada se perdesse. – *Porque eu não pude encontrar o alimento que me agrada*. Se eu o tivesse encontrado, pode acreditar, não teria feito nenhum alarde e me empanturrado como você e todo mundo.

Estas foram suas últimas palavras, mas nos seus olhos embaciados persistia a convicção firme, embora não mais orgulhosa, de que continuava jejuando²¹.

O artista da fome jejuava apenas porque não podia evitar: jamais encontrara um alimento que lhe desse apetite. Em momento algum, o artista "pôde escolher" seu ofício: era um jejuador porque lhe era inevitável. Seu ofício e todas as suas

¹⁸ Idem, p.32.

¹⁹ Idem, p.33.

²⁰ Idem, p.34.

²¹ Idem, pp.34/35, meus grifos.

ações foram uma decorrência direta de seu caráter, que jamais foi objeto de escolha e que nunca mudou. As últimas palavras do artista indicam, inclusive, que gostaria muito de ser como os outros e se empanturrar à vontade, mas essa liberdade que anseia é impossível²². "Ninguém se torna isto ou aquilo, por mais que queira sê-lo" (PP § 118, p.231, p.209). O artista só poderia abandonar seu ofício se tivesse outro caráter, se fosse outra pessoa – condição pela qual poderia querer diferente. Em suma: artistas da fome sempre jejuam porque não podem deixar de ser o que são. Isto corresponde a dizer: os homens sempre fazem o que fazem porque não podem evitar o que são.

É interessante que Magee, para ilustrar a impossibilidade de "escolher o que se quer", também emprega um exemplo gastronômico:

Se eu peço uma refeição em um restaurante, posso ser livre para escolher o que eu gosto entre as alternativas do cardápio. Mas não sou livre para escolher aquilo de que irei gostar. Não posso dizer para mim mesmo: "até este momento de minha vida eu sempre detestei espinafre, mas somente hoje vou gostar"²³.

No caso do artista da fome, certamente ele não poderia escolher nenhuma das opções oferecidas no cardápio, por mais que invejasse aqueles que, efetivamente, podem fazer seus pedidos ao garçom. O artista da fome não pode se livrar de suas impossibilidades, de suas limitações. Ele simplesmente não pode deixar de ser o que é. O *Artista da Fome*, de Kafka, de fato, pode ser tomado como uma interessante alegoria, ou seja, uma figuração em imagem do conceito schopenhaueriano de recusa à liberdade da vontade, que corresponde à "impossibilidade de deixar de ser o que se é".

É possível ainda, explorar outro aspecto da imagem de Kafka. Como compreender as "desculpas" do artista na hora da morte? Do que seria o artista "culpado"? Qual seria sua *responsabilidade*? Em outras palavras, como compreender a *responsabilidade* de alguém que não pode evitar o que é?

²² Sobre a liberdade em Kafka, seguindo o argumento de Anders, pode-se dizer que ela corresponde a "ser admitido" – como aparece em sua obra *O Castelo* – ou "entrar na lei" – como na famosa alegoria anunciada pelo sacerdote no Cap.IX de *O Processo*. Todavia, como observa Anders, "*quem quer chegar, não quer estar livre. Por isso, a liberdade é o sonho de angústia de Kafka*". [ANDERS, G. *Kafka: Prê e contra. Os autos do processo*. SP: Perspectiva, 1969, p.37.] Em outras palavras, seria possível dizer: os personagens kafkianos querem atingir o impossível.

²³ MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1983, p.190.

Certamente, ele não poderia evitar a culpa e a vergonha inalienável de existir²⁴ – e vale lembrar, ilustrativamente, as últimas palavras do protagonista do romance *O Processo* de Kafka: "era como se a vergonha devesse sobreviver a ele"²⁵. Para Schopenhauer, "no fundo, cada individualidade é apenas um erro especial, um passo em falso, algo que seria melhor não ser"²⁶, por isso, recomenda que se diga para aquele que morre²⁷: "Tu cessas de ser algo, que terias feito melhor, nunca ter sido"²⁸. Todavia, o artista pede desculpas, não propriamente por sua existência, mas porque queria ser admirado como jejuador. Como compreender sua *responsabilidade* diante de algo que lhe era inevitável?

Em geral, considera-se a responsabilidade como algo que depende da liberdade de poder "agir diferente": na medida em que se é livre para agir, se é responsável pelo que se faz. Todavia, para o filósofo da vontade, não se pode evitar o que se é, e todos os nossos atos são uma consequência direta de nosso caráter: "*operari sequitur esse*". Deste modo, com certeza, a *responsabilidade* em Schopenhauer não pode ser considerada apenas à luz de uma responsabilidade pela ação que, supostamente, poderíamos cometer ou não. No último capítulo de seu ensaio premiado *Sobre a Liberdade da Vontade*, o filósofo, após demonstrar a impossibilidade de liberdade da vontade, elabora uma "consideração mais elevada" sobre o tema. Schopenhauer procura enfatizar que a recusa à liberdade empírica nos leva a considerar que a *verdadeira liberdade moral* "pertence a uma ordem de idéias superior" (LV, p.185). A consciência atesta a verdade perfeitamente clara de nossa responsabilidade moral e da imputabilidade de nossos atos: "tal

²⁴ Heller, em sua interpretação da obra de Kafka, afirma que "a Lei sem legislador, o pecado original sem um Deus a ser obedecido" constitui a essência da teologia negativa kafkiana: "trata-se de uma situação em que o pecado e a culpa parecem residir, com mais freqüência, no ato de ser e não em qualquer ato, em ser um indivíduo isolado; ou, para usar as palavras de Schopenhauer, no próprio *principium individuationis*, [...]". [HELLER, E. *Kafka*. Trad. James Amado. SP: Cultrix, Ed. da USP, 1976, p.34.]. Martial Gueroult, em sua introdução à tradução brasileira de *Metafísica do Amor e Metafísica da Morte*, respectivamente, Suplementos XLIV e XLI ao MVR, propõe a interpretação de que "o mal maior é *existir*; ainda melhor, *existir* é o pecado original" (pág. XXXIII) – o que se aproxima bastante da interpretação de Heller sobre Kafka.

²⁵ KAFKA, F. *O Processo*. Trad. Modesto Carone. SP: Brasiliense, 1992, p.246.

²⁶ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. SP: Martins Fontes, 2000, p.110.

²⁷ Sobre a morte, Schopenhauer afirma que "é a grande correção que a Vontade de viver, e o egoísmo essencial a ela, recebem do curso da natureza e que pode ser concebida como uma punição para nossa existência. É o desatar doloroso do nó, que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, proveniente de fora, do erro fundamental de nosso ser: a grande desilusão. No fundo somos algo que não deveria ser e, por isso, deixamos de ser". [SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. SP: Martins Fontes, 2000, p.137.]

²⁸ Idem, p.127.

sentimento repousa na convicção inabalável que somos nós mesmos os autores de nossos atos" (LV, p.185). Este sentimento de responsabilidade "só se refere ao próprio ato mediadamente e em aparência: no fundo, é sobre o seu caráter que ela recai, é de seu caráter que ele se sente responsável" (LV, p.186).

Deste modo, a responsabilidade se inscreve de modo muito mais radical e profundo, pois repousa em nosso próprio ser: "como o homem é, assim é obrigado a agir, portanto, não aos seus atos individuais, mas a seu ser e essência se prendem culpa e mérito" (PP § 118, p.236, p.213). O sentimento de responsabilidade é um sintoma da liberdade moral que é própria ao nosso caráter: "onde há culpa deve existir igualmente responsabilidade" (LV, p.187). Como afirma Vecchiotti, deste modo sempre "teremos um sentimento perfeitamente claro da imputabilidade de nossos próprios atos. Por isso cada qual aceita a própria responsabilidade, como aceita a própria culpa"²⁹. Entretanto, Vecchiotti faz disso uma interpretação um tanto problemática: "mas a teoria apresentada por Schopenhauer parece ser antes uma teoria da responsabilidade da vontade através do homem: na medida em que, como caracteres inteligíveis, pertencemos à essência da vontade, somos responsáveis".³⁰

Ainda que Vecchiotti esteja certo em dizer que a "liberdade moral autêntica" não se encontra no plano empírico – pertencendo a "uma ordem superior" – , são muito problemáticas as conclusões que retira disso. Não parece adequada a interpretação de que "pertencemos à essência da vontade", muito mais apropriado seria afirmar que "nossa essência é a vontade, por isso, somos sempre responsáveis", pois, afinal, como distinguir nosso verdadeiro ser de nós mesmos? A interpretação de Vecchiotti pode sugerir o equívoco de, *per absurdum*, culpar ou responsabilizar a vontade, que "nos torna culpados" (!) por que se manifesta em nós. Bem melhor é a formulação de Cacciola, que afirma, em relação ao homem, que "a responsabilidade moral repousa, pois, sobre seu caráter, sobre o seu 'eu quero' que acompanha todas as nossas ações"³¹.

Como vimos, o caráter empírico é uma tradução de nosso invariável caráter inteligível – este, sim, obra de nossa verdadeira liberdade, fora do tempo, do espaço e da causalidade –, constituindo-se como uma manifestação dele. "A

²⁹ VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1986, p.53

³⁰ Ibid.

³¹ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.168.

liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível" (SFM, p.91). De fato, o lugar da liberdade anuncia onde repousa toda a responsabilidade, que se desloca, portanto, das ações (que supostamente poderíamos não realizar), para se inscrever de modo muito mais radical em nosso caráter inteligível, nosso próprio ser. Somos inexoravelmente responsáveis por tudo o que fazemos e sofremos: "nós conhecemos no que fazemos aquilo que somos; por aquilo que sofremos, conhecemos aquilo que merecemos" (PP § 116, p.227, p.207). Nossa história de vida é de nossa inteira responsabilidade e, do mesmo modo, todos os homens são responsáveis pela história da humanidade. O artista da fome é, certamente, responsável por seu "esse", pois "ele poderia *ter sido* outro: e naquilo que ele é estão culpa e mérito" (SFM, p.91). Por isso, o artista – como qualquer indivíduo – é responsável por seu caráter, pelos atos que dele decorrem e por todo seu sofrimento, por isso, a "culpa" que ele quer "des-culpar".

Todavia, é possível explorar ainda mais essa imagem. Como compreender o sentido das "desculpas" do artista? Não se pode esquecer que "as censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que *fizemos*, mas, propriamente no fundo, àquilo que *somos*" (SFM, p.190). Entretanto, segundo Schopenhauer, é possível ainda distinguir dois tipos de censura: o remorso (*remords/Gewissensangst*) e o arrependimento (*regret/Reue*). Deste modo, cabe perguntar: excetuando a própria "vergonha de existir", e considerando a *responsabilidade* integral por tudo o que se faz e se padece, que sentido pode ter o ato de "desculpar-se"?

No parágrafo 55 de MVR, que trata do caráter e da liberdade da vontade, Schopenhauer concebe o *remorso* como "uma mágoa que vem do conhecimento que a pessoa toma da sua própria natureza em si, isto é, considerada como vontade. Pressupõe a visão clara desta verdade, isto é, que não se deixou de ser essa mesma vontade" (MVR § 55, p.377, p.312). No parágrafo 62, que trata da justiça e do direito, Schopenhauer acrescenta que o remorso é "o sentimento da injustiça cometida" (MVR § 62, p.351). Por fim, no parágrafo 65, ao "analisar o significado e a essência íntima da malvadez", o filósofo observa que nela se encontra aquilo que "no estado de sentimento e não de conhecimento claro e abstrato, constitui o fundo do *remorso de consciência*" (MVR § 65, p.386). Ora, se a malvadez está na base do remorso, que se configura como um sentimento de injustiça cometida e, por sua vez, pressupõe uma visão clara de nossa própria conduta, não parece

razoável que o artista da fome se desculpe por *remorso*. Afinal, que injustiça³² poderia ele ter cometido? Que ato seu poderia ser expressão de um caráter malvado³³? De qualquer modo, é este um dos sentidos de compreensão de nossas "desculpas": o sentimento de remorso.

Poderia, então, o artista da fome estar arrependido? Segundo Schopenhauer, o remorso difere amplamente do *arrependimento*, cuja origem

nunca está em uma mudança da vontade, não é questão disso, mas em uma mudança do pensamento. O que eu quis uma vez, pelo menos o essencial, o fundo do que quis, devo querê-lo ainda, visto que sou o mesmo querer, superior ao tempo e a mudança. *Aquilo de que posso arrepender-me não é, portanto, do que quis, mas do que fiz*: induzido em erro por falsas noções, não agi muito de acordo com o meu querer (MVR § 55, p.376, p.311, meus grifos).

O arrependimento surge por uma inadequação do querer em relação às ações cometidas. Ele exige "uma correção da nossa noção da relação entre um ato e seu verdadeiro fim" (MVR § 55, p.376, p.312). Como destaca Cacciola, na medida em que o conhecimento abstrato faz surgir "hesitação e incerteza", advém a "possibilidade do erro, que pode falsear as manifestações da vontade por meio de motivos aparentes que, nem por isso, deixam de ser eficazes"³⁴. De fato, a própria noção de "erro" só pode surgir por meio do intelecto, que produz representações abstratas. Aplicado à nossa conduta – quando, por exemplo, dizemos que "erramos" – significa que reconhecemos a inadequação entre o que se fez e o que se queria (pelo menos conscientemente) fazer. Nem sempre o homem compreende bem seu caráter, por isso, "é muito difícil que o ato corresponda perfeitamente à vontade; e daí o arrependimento" (MVR § 55, p.376, p.312). Este é um ponto particularmente importante: o conhecimento sobre o nosso imutável caráter pode evitar o arrependimento, visto que poderíamos melhor equacionar a relação entre nosso querer e nossos atos. Isso corresponde a um melhor encaminhamento de nossa vontade no curso da vida.

³² Schopenhauer define a injustiça como a "invasão no domínio onde a vontade é afirmada por outrem" (MVR § 62, p.421, p.350), ou seja, a afirmação da vontade para além dos limites de seu próprio corpo.

³³ Schopenhauer define o malvado como aquele que, "desde que nenhum poder o retenha, tem uma inclinação para cometer a injustiça" (MVR § 65, p.456, p.381).

³⁴ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.168.

É provável que o pedido de desculpas do artista seja um arrependimento, uma constatação de que não soube agir perfeitamente de acordo com seu caráter. O artista queria ser admirado como jejuador. Em face da afirmação de que era, de fato, admirado, retruca afirmando que *não deveria ser admirado*, pois só jejuava por que *não conseguia evitar*. A situação em que se encontra o jejuador é semelhante a de um cleptomaniaco que, flagrado em seu melhor furto, pede desculpas porque sempre "quis ser admirado em sua arte"; ou ainda, semelhante a de um homem compulsivamente caridoso, outrora rico, que, flagrado na absoluta mendicância, pede desculpas por que sempre "quis ser admirado em sua arte". Mas como poderia haver admiração por algo que não se pode deixar de fazer? A única admiração que o artista pode obter ao longo da vida se fez, na verdade, por uma incompreensão de sua arte. Ele não era o homem que "resistia bravamente" ao desejo de comer, mantendo-se firmemente em jejum por uma convicção, por um domínio de si mesmo – se assim fosse, haveria justificativa para a admiração. Mas ele, simplesmente, não podia evitá-lo.

Talvez, seu pedido de desculpas advenha do fato de que, em face da vontade de ser admirado, o único modo que conseguiu encontrar para encaminhar seus esforços foi pleitear admiração pelo que, na verdade, nunca fez. Somente por uma incompreensão de sua arte, o jejuador conseguiu – ainda que por algum tempo – a admiração que ansiava. Poderia ele obter admiração pelo que lhe era inevitável? Se a resposta a essa pergunta for negativa, isso se aplica a todos nós. Neste sentido, não há, absolutamente, homens admiráveis no mundo.

Todavia, tendo em vista a possibilidade do caráter adquirido, pode-se supor que o artista poderia modificar, não seu caráter, mas seu encaminhamento na vida. Como agiria então? Jamais saberemos tal resposta. Entretanto, pode-se dizer, de fato, que todas as suas ações continuariam a ser decorrências de seu caráter, embora pudesse se conduzir de modo mais prudente, evitando o sofrimento, o arrependimento e procurando uma vida "menos infeliz". Talvez aqui repouse a possibilidade de alguma admiração aos homens: a capacidade de "aprender a lidar com o que se é".

O conto de Kafka pode nos oferecer um interessante olhar sobre a tese schopenhaueriana que afirma a impossibilidade de liberdade da vontade. Se, por um lado, à primeira vista, a negação do "livre-arbítrio" pode nos sugerir limitação, restrição e até mesmo um fatalismo trágico que, em geral, suscita uma certa

repugnância; por outro lado, é possível considerar a questão em termos de uma "impossibilidade de deixar de ser o que se é" articulada à possibilidade de aprender a lidar consigo mesmo. Isso só se pode fazer presente por meio do "autoconhecimento" implícito ao *caráter adquirido*. Tal condição exige, em primeiro lugar, a necessidade de abandonar a ilusão de que se possa "escolher o que se quer" – definitivamente, não podemos "querer o que queremos". Afastando toda a esperança, seja de um porvir redentor, seja de qualquer mudança no caráter – e vale lembrar que também "em Kafka, toda espera é vã"³⁵ –, é possível destacar a importância concedida por Schopenhauer ao aprendizado que nos vem pela experiência, que constitui nosso *caráter adquirido* – certamente, como vimos, um atributo de nosso intelecto espectador.

Além disso, outro aspecto interessante que pode ser explorado a partir da alegoria kafkiana é a oportunidade de compreender a "impossibilidade de deixar de ser o que se é" como uma chance de "fazer arte daquilo que se é". Conhecer nossas "impossibilidades" corresponde, simultaneamente, ao conhecimento de nossos potenciais, a partir do quê, abre-se a oportunidade de explorá-los amplamente. Investindo nas possibilidades inerentes àquilo que somos, ou seja, investindo naquilo que nos é inevitável, é possível "fazer arte daquilo que se é". Talvez, por isso, tenhamos a sensação de que, em geral, o que melhor fazemos na vida é, precisamente, aquilo que menos podemos evitar. Agimos por que nos é inevitável e nos conhecemos por meio de nossas ações. Somos, acima de tudo, o que nos é inevitável ser. Conhecendo o que não podemos evitar, conhecemos a nós mesmos e, compreendendo tudo o que podemos, percebemos nossas potencialidades e maiores habilidades. Em última análise, os melhores

³⁵ HELLER, *op.cit.*, 1976, p.75. Sobre a "esperança" em Kafka, Walter Benjamin escreveu: "Depreendemos de *O Processo* que esse procedimento judicial não deixa via de regra nenhuma esperança aos acusados, mesmo quando subsiste a esperança da absolvição. É talvez essa desesperança que faz com que os acusados sejam os únicos personagens belos na galeria kafkiana. Essa hipótese estaria de acordo com um fragmento de diálogo, narrado por Max Brod. 'Recordo-me de uma conversa com Kafka, cujo ponto de partida foi a Europa contemporânea e a decadência da humanidade. Somos, disse ele, pensamentos niilistas, pensamentos suicidas, que surgem na cabeça de Deus. Essa frase evocou em mim a princípio a visão gnóstica do mundo: Deus como um demiurgo perverso, e o mundo como seu pecado original. Oh não, disse ele, nosso mundo é apenas um mau humor de Deus, um dos seus maus dias. Existiria então esperança, fora desse mundo de aparências que conhecemos? Ele riu: *há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós*". [BENJAMIN, W. "Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte". In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas vol.1. SP: Brasiliense, 1994, pp.141-142, meus grifos.]

especialistas em qualquer atividade são, no fundo, grandes artistas de algo que lhes é inevitável.

Este é um aspecto particularmente importante da argumentação que está sendo proposta na presente pesquisa. Em geral, o argumento de Schopenhauer que recusa à liberdade da vontade é compreendido *apenas* como radical limitação e uma inevitabilidade trágica – o que, de certo modo, é bastante veraz. Todavia, pode-se interpretá-lo, simultaneamente, como um convite para viver da melhor maneira possível, explorando intensamente nossos potenciais, investindo naquilo que melhor fazemos na vida, ou seja, um convite para "fazer arte do que nos é inevitável" – o que não pode prescindir do autoconhecimento, que pode nos mostrar se utilizamos mal os meios tendo em vista o que queremos, ou seja, nosso caráter.

Talvez não seja o caso de afirmar um fatalismo incondicional, como se nada houvesse a fazer e estivéssemos de mãos atadas e inteiramente entregues a um inexorável destino. Aliás, como veremos adiante, todo o texto dos *Aforismos para a Sabedoria de Vida* desmente francamente tal possibilidade³⁶. Embora seja absolutamente necessário "ser o que se é", conhecendo o *que quer* e o *que pode*, o homem aprende a agir de modo mais saudável e seguro.

Não estaríamos diante de um estranho tipo de "liberdade" que talvez possa ser concebida como uma "*liberdade de ser o que se é*"? E não seria esta a "liberdade que nos resta"? Ao que tudo indica, essa "estranha liberdade" pode ser explorada no sentido de uma melhor qualidade de vida, como um meio de um "aprender a lidar com o que se é", que corresponde ao *caráter adquirido*, bem como à orientação pelas "máximas" anunciadas didaticamente por Schopenhauer em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Segundo Brum, essa obra apresenta "uma atitude prática que pode servir de antídoto ao niilismo de sua visão ascética, [...] *uma maneira positiva de enfrentar o 'mal de viver'*"³⁷. Trata-se aqui da "liberdade" de modificar a conduta no curso de nossa existência, aprendendo, pela experiência, a "arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível" (ASV, p.01). Deste modo, pode-se afirmar que a impossibilidade de liberdade da

³⁶ Ver, por exemplo, a máxima 30: "Nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas" (ASV, p.215).

³⁷ BRUM, *op.cit.*, 1998, p.50, meus grifos.

vontade, em Schopenhauer, não nos impede de ter uma atitude positiva de aprendizado no trato com o que nos é inevitável, ou mesmo a possibilidade de "fazer arte com aquilo que somos".

Segundo Barboza, a essência da mensagem de *Aforismos* afirma que, "desde que se evite a atração das desgraças por atos tolos, e para isso serve uma vida sábia, é de fato possível trilhar o caminho de uma boa qualidade de vida, em meio a esse quase inferno que é o mundo"³⁸. Para Brum, trata-se aqui de uma "*espécie de sabedoria teatral*"³⁹. Cabe investigar melhor em que consistiria este "aprender a lidar com o que se é", que procura evitar o sofrimento e enfrentar de modo positivo e teatral o "mal de viver" (Cap.3), a fim de considerar, em última análise, em que consiste, de fato, esta "liberdade que nos resta" para a prática de vida (Cap.4).

³⁸ BARBOZA, J. "Em favor de uma boa qualidade de vida". Prefácio. In: ASV, p.XV.

³⁹ BRUM, *op.cit.*, 1998, p.51, meus grifos.