



Gleisy Tatiana Picoli

Projeto Schopenhaueriano de Soteriologia

CAMPINAS

2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gleisy Tatiana Picoli

Projeto Schopenhaueriano de Soteriologia

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas,
para obtenção do Título de Mestra em
Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão final da
Dissertação defendida pela aluna Gleisy
Tatiana Picoli e orientada pelo prof. Dr.
Oswaldo Giacoia Junior.

CPG, 06/ 03/ 2013

CAMPINAS

2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

P587p Picoli, Gleisy Tatiana, 1981-
Projeto schopenhaueriano de soteriologia / Gleisy
Tatiana Picoli. -- Campinas, SP : [s.n.], 2013

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Agostinho,
Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 3. Livre arbítrio e
determinismo. 4. Vontade. 5. Graça (Teologia). I. Giacoia
Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Project schopenhauerian of soteriology

Palavras-chave em inglês:

Free will and determinism

Volition

Grace (Theology)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

Jair Lopes Barboza

Marcio Augusto Damin Custodio

Data da defesa: 06-03-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 06 de março de 2013, considerou a candidata Gleisy Tatiana Picoli aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela seguinte Comissão Julgadora:

A blue ink signature of Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (orientador)

A blue ink signature of Prof. Dr. Jair Lopes Barboza, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Jair Lopes Barboza

A black ink signature of Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (suplente)

Prof. Dr. André Luiz Muniz Garcia (suplente)

Agradecimentos

Diante da entrada principal do cemitério, olho para o céu e penso: tia Edite, certamente, diria que o dia de hoje está bonito e ensolarado. Para mim, não existe lugar mais filosófico do que um cemitério. Talvez porque eu tenha me habituado, desde a infância, a visitá-lo; e também a discutir em minha casa acerca da morte, pois, como o meu pai é desenhista e pintor de quadros em azulejo para túmulo e, além disso, vende artigos em geral para sepultura, nós, diariamente, recebemos em seu ateliê de pinturas pessoas que fazem encomendas para seus entes queridos. Assim, com o passar dos anos, fui me afeiçoando a ler, escrever e refletir nos cemitérios. Por isso, eu não poderia deixar de agradecer, primeiramente, ao cemitério S. J. Batista de Itapetininga e ao cemitério da Saudade de Campinas, sem os quais a produção desta dissertação jamais teria sido possível.

Caminho vagarosamente pelas ruas fúnebres, observando as imagens sacras e a arquitetura dos túmulos. Um cão abandonado vem ao meu encontro, abanando o rabo. Lembro-me da Gina, a minha cachorra, que sempre me fazia companhia enquanto eu escrevia deitada na rede, na casa de meu pai. “Não tenho nada, não, cãozinho!” Faço-lhe um cafuné, e ele vai embora tão magro e faminto quanto veio a mim. Vejo muitos animais abandonados passeando pelos cemitérios. Sento-me num túmulo onde leio apenas: “Prof.^a Eugênia”. Vem-me à mente, os longos anos em que trabalhei no ateliê de pinturas do meu pai, onde atendia as mais tristes pessoas. As mães que perderam os seus filhos consistiam no tipo de cliente que mais me sensibilizava. Mas eu nunca soube muito bem como lidar com elas. Nada lhes era reconfortante, nenhuma frase, nenhuma palavra, nenhuma crença. Eu sonhava dia e noite com elas. E, certamente, foi o sofrimento intenso e a amargura incessante, que elas me transmitiam, que, já desde cedo, me incitaram a pensar nos porquês da vida, e a buscar respostas para eles, primeiro por meio da religião, e, depois por meio da filosofia. Acertadamente diz, pois, o filósofo Schopenhauer: “a morte é o verdadeiro gênio inspirador, ou a musa da filosofia, e, por isso, Sócrates definiu a filosofia como *θανάτου μελέτη* (preparação para a morte). Na verdade, sem a morte, seria mesmo difícil que se tivesse filosofado”¹. Por isso, reservo aqui uma homenagem a essas mães.

¹ Schopenhauer, A. *O Mundo*, cap. XLI.

D. Eugênia sempre me perguntava como eram as minhas conversas com tais mães. Recordo-me emocionada dessa simpática e carinhosa senhora, minha vizinha, que me emprestava os seus livros. Ela abria a sua estante e me perguntava: - Que livro você quer hoje? Como ela sabia que, naquele dia, eu tinha ido até a sua casa para buscar um livro? Através dela, conheci muitos autores. Depois de D. Eugênia, fui encontrar boas conversas com o tradutor e professor Jair Barboza. Por isso, agradeço ao Jair, não só pelos estudos schopenhauerianos, que sempre me auxiliaram, mas também pela amizade e agradável companhia. É ele que, juntamente com os meus irmãos, me fazem valer a Sabedoria de Eclesiástico: “um amigo fiel é um poderoso refúgio, quem o descobriu, descobriu um tesouro” (Eclo, 6, 14). Agradeço também pela companhia dos amigos: Paola Monteiro, Viviane Beraldo, Francine Maria Ribeiro, Laila Correia e Silva, Fábio Florence e Selma Bassoli. Estendo os meus agradecimentos aos professores que tenho até hoje tanto carinho: a tia Edite, minha doce e carismática professora da primeira série, que me ensinou a gostar de ler; Dörthe Upphof, a minha afetuosa professora de alemão; e Daniel, o meu professor de italiano. Também não poderia deixar de mencionar o prof. Lucas Angioni, o meu *deus ex-machina*, que sempre me auxiliou nos momentos em que mais precisei. Pela atenção e carinho que o prof. Lucas sempre me dedicou, assumo para com ele uma dívida eterna.

Volto a caminhar e entro em ruas que escolho aleatoriamente. Passo ao lado de um conhecido túmulo, que está repleto de flores e pedidos em papéis. Paro diante de uma foto em porcelana de um senhor de terno e gravata, e lembro-me do velho dilema das viúvas: “gravata azul ou vermelha?”. Os latinos é que acertam quando dizem ao homem: *memento mori* (lembra-te de que vais morrer). Agradeço agora aos meus professores de latim: Isabella T. Cardoso, Paulo S. de Vasconcellos e Marcos A. Pereira.

Ao professor de literatura, que me apresentou à filosofia de Schopenhauer, o inesquecível prof. Júnior, agradeço pelo magnífico curso de redação que me deu no período que precedeu o meu ingresso na graduação. A minha gratidão aos membros da minha banca de monografia, André L. Muniz Garcia, Wander A. de Paula e Flamarion C. Ramos, cujas críticas e sugestões auxiliaram no aprimoramento de minhas pesquisas; e também aos membros do meu exame de qualificação, Márcio A. C. Damin e José Oscar A. Marques.

O meu agradecimento, recheado de encantamento, por aquele deslumbrante professor que se tornou o meu orientador há seis anos, e que me auxiliou, logo na graduação, no

bê-a-bá do Schopenhauer. A minha gratidão não só ao carinho que me foi dado pelo prof. Oswaldo Giacoia Junior, mas também pela liberdade que ele me deu para que eu pudesse fazer as minhas pesquisas. Aos meus professores Fátima e Vanir Picoli, que são também os meus pais, agradeço por terem privilegiado o meu estudo acima de tudo. Também devo muito à minha professora de catecismo, a minha avó Rosa, por ter me iniciado, ainda jovem, na doutrina do apóstolo Paulo; aos meus irmãos, e melhores amigos, Allan e Elton por tudo o que vivemos juntos; aos meus alunos, pela troca de saberes; e aos professores e colegas de trabalho, pelo carinho que tenho obtido de todos. Agradeço também à FAPESP, que financiou os dois anos da minha pesquisa de graduação, e à CAPES, que financiou a minha pesquisa de mestrado, pois não só de filosofia vive o filósofo.

Na saída do cemitério, cumprimenta-me aqui um antigo coveiro. Será que ele pensa que sou uma daquelas figuras estranhas, amantes de cemitério? (Quer dizer, na verdade, sou). No ateliê, vez ou outra, aparecia uma pessoa desse tipo, que, em geral, vive reformando o túmulo de seus entes, como se fosse a sua casa própria. Essas pessoas, quando iam ao ateliê buscar suas encomendas, já aproveitavam e faziam outras encomendas, e assim se seguiam sucessivamente muitas outras encomendas. De modo que elas estavam sempre lá comigo, fazendo-me companhia, conversando sobre suas dores, seus sofrimentos, suas crenças e a nova vida, que elas tinham que aprender a se adaptar. Figuras essas que eu resumo na imagem de uma senhora que tem o marido e o filho enterrados no mesmo túmulo. O filho, aliás, era homem, jovem e motoqueiro: um perfil, infelizmente, desde sempre, o mais freguês no ateliê. Agradeço a ela pela confiança de ter posto em minhas mãos seu desespero, seu choro e sua desilusão para com a vida, e por esperar de mim um paliativo para o seu sofrimento. Mas, sobretudo pela sabedoria de vida, muito obrigada!

Cemitério S. J. Batista de Itapetininga, janeiro de 2013.



[Boldini. "Moça com gato preto". Fonte: Google imagens]

[Análise da pintura feita por Jair Barboza in blogs.estadao.com.br/animal-reflexao]

Para Preto Picoli, o meu gato metafísico, que um dia saiu de casa, como fazia todas as noites, e nunca mais retornou. Como o gato de Boldini, que majestosamente se posiciona nos braços da moça distraída e satisfeita, orgulhoso e ciente de que ele é tudo para ela, convencido de que é o dono dela, assim era o Preto para mim. Uma parte de mim se esvaneceu com a sua partida... embora, às vezes, eu me pegue olhando para o topo do muro de minha casa, por onde ele elegantemente vinha todas as manhãs, como se eu, inconscientemente, ainda esperasse a sua volta.

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo ressaltar a importância do conhecimento da doutrina cristã da graça para a compreensão das doutrinas schopenhauerianas da compaixão e da liberdade moral. Afinal, Schopenhauer faz uso de conceitos cristãos para explicar os principais pontos de sua ética, donde se destaca o papel da graça. Para cumprir o meu objetivo, analiso, primeiramente, a filosofia do “doutor da graça”, Agostinho, e, em seguida, avalio suas implicações na filosofia de Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer, Agostinho, liberdade moral, obras de amor, graça.

Abstract

This dissertation aims to highlight the importance of the knowledge of the Christian doctrine of grace to the comprehension of the schopenhauerian doctrines of compassion and moral freedom. After all, Schopenhauer uses Christian concepts to explain the key issues of his ethics, in which the role of grace stands out. For achieving this goal, I first analyze the philosophy of the “Doctor of Grace”, St. Augustine, and afterward assess its implications in Schopenhauer's philosophy.

Keywords: Schopenhauer, St. Augustine, moral liberty, works of love, grace.

Lista de abreviaturas

Obras de Agostinho:

<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres</i>
<i>C. Fort.</i>	<i>Contra Fortunatum Manichaeum</i>
<i>C. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum haeresis pelagianaе defensoreм libri sex</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei contra paganos libri viginti duo</i>
<i>De div. quaest. ad Simplic.</i>	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo</i>
<i>De grat. et lib.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio liber unus</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>De mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>
<i>De nat. boni</i>	<i>De natura boni contra manichaeos liber unus</i>
<i>De nat. et grat.</i>	<i>De natura et gratia contra Pelagium, ad Timasium, et Iacobum liber unus</i>
<i>De spirit. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera liber unus</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>

Obras de Schopenhauer:

ASV	<i>Aphorismen zur Lebensweisheit</i>
MP – 1	<i>Der Handschriftliche Nachlass: frühe manuskript</i> (1804 – 1818)
MP – 2	<i>Der Handschriftliche Nachlass: kritische auseinander- setzungen</i> (1809 – 1818)
MP – 3	<i>Der Handschriftliche Nachlass: berliner manuskripte</i> (1818 – 1830)
MP – 4	<i>Der Handschriftliche Nachlass: die manuskriptbücher der jahre</i>
MVR I	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i>
MVR II	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (Zweiter Band) – Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält.
PP	<i>Parerga und Paralipomena</i>
PRS	<i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i>
SFM	<i>Preisschrift über die Grundlage der Moral</i>
SLV	<i>Preisschrift über die Freiheit des Willens</i>

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulos:	
1. ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O <i>BONVM</i> E O <i>MALVM</i>	3
2. O PAPEL DA GRAÇA EM AGOSTINHO.....	15
2.1) Antropologia agostiniana.....	17
2.1.1) A dívida adquirida com o pecado original.....	19
2.1.2) A força compulsiva do hábito.....	22
2.1.3) Os conceitos agostinianos de livre-arbítrio e de liberdade.....	26
2.2) Visão tardia de Agostinho: uma renúncia à liberdade.....	29
2.2.1) A graça como liberdade da vontade.....	30
2.2.2) Lei, fê e justificação.....	33
2.2.3) Psicologia do deleite.....	38
2.2.4) Querer <i>versus</i> poder.....	40
2.3) Liberdade e presciência divina.....	41
3. SCHOPENHAUER COMO LEITOR DE AGOSTINHO.....	49
3.1) 1816 – A primeira edição d’ <i>O Mundo</i> e o descrédito para com Agostinho..	51
3.2) 1839 – O premiado ensaio <i>Sobre a Liberdade da Vontade</i>	54
3.2.1) O problema do <i>querer</i> em Agostinho.....	55
3.2.2) A consciência de si.....	59
3.2.3) Crítica a Agostinho.....	64

3.3) 1844 – Agostinho na segunda edição d’ <i>O Mundo</i>	70
3.4) 1851 – Agostinho em <i>Parerga und Paralipomena</i>	73
4. A LIBERDADE MORAL EM SCHOPENHAUER.....	77
4.1) Antropologia schopenhaueriana.....	78
4.2) Teoria da motivação.....	82
4.2.1) As ações sempre visam à afirmação da vontade.....	84
4.2. 2) O homem sem caráter.....	89
4.2. 3) A importância d’ <i>Os Aforismos</i> para o conhecimento de si.....	92
4.2. 4) O homem de caráter.....	95
4.2. 5) As ações são necessárias e más.....	99
4.3) A compaixão e a liberdade moral: frutos da graça.....	101
Conclusão.....	111
Bibliografia.....	113

INTRODUÇÃO

Como é amplamente conhecido pelos agostinianos, a noção de graça ocupa lugar de destaque na teoria da liberdade da vontade de Agostinho. E, para Schopenhauer, também não é diferente, mas a expressão schopenhaueriana que melhor define a liberdade concedida pela graça é *Äußerung der Freiheit des Willens* (exteriorização da liberdade da vontade). Para ambos, trata-se também de uma liberdade moral. Sem dúvidas, Schopenhauer se vale de conceitos cristãos para explicar os principais pontos de sua ética, como é o caso, por exemplo, da compaixão e da negação da vontade, contudo, os *Manuscritos Póstumos* de Schopenhauer não nos provam qualquer influência agostiniana na composição de sua teoria da liberdade moral. Koßler, aliás, afirma que Schopenhauer só leu Agostinho, a fundo, em idade avançada, e que seria pouco provável a suposta influência teológica, sobretudo em virtude do conhecimento agostiniano que Schopenhauer tinha na época em que escreveu a sua primeira crítica a Agostinho, a saber, em 1839, no ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, que nos revela apenas uma noção superficial dos escritos do jovem Agostinho. Contudo, pelas obras tardias de Schopenhauer nota-se que, na medida em que aumenta a familiaridade com os escritos maduros de Agostinho, Schopenhauer aumenta também a sua admiração pelo teólogo. Tanto que, posteriormente, insere citações de Agostinho na sua obra capital, em pontos que, antes, na primeira edição, só havia menções a Lutero. Uma vez que Schopenhauer teve uma educação luterano-pietista, e como diz Weissmann: “o próprio filósofo [Schopenhauer] dizia que sua vida estava contida em sua obra e que por isso dispensava os biógrafos”², pode-se presumir que a grande proximidade entre as teorias da liberdade moral de Agostinho e Schopenhauer tenha, na verdade, como mediador Lutero, cujas teorias são fortemente influenciadas pelos ideais agostinianos.

Mas eu não pretendo me ocupar com o luteranismo na filosofia de Schopenhauer, o meu propósito é buscar elementos da teoria da liberdade moral de Agostinho que ajudem a compreender melhor a teoria da liberdade moral de Schopenhauer. Ainda que possivelmente Lutero tenha principiado o filósofo ao cristianismo, é com a doutrina de Agostinho que ele mais se afeiçoa. É mais da doutrina de Agostinho que a sua própria se aproxima, como ele mesmo sugere numa carta escrita a Carl Bähr: “*stellen des HL. Augustinus habe mehrere angeführt, die eine höchst überraschende Uebereinstimmung*

² Weissmann, K. *Vida de Schopenhauer*, Belo Horizonte, MG: Editora Itatiaia Limitada, 1980; p. 10.

mit mir haben”³, e também no *Parerga und Paralipomena* chama Agostinho de “a estrela-guia de Lutero” (*Augustinus... Leitstern Luther's*⁴). O ascetismo, por exemplo, ponto culminante da ética schopenhaueriana, é, com efeito, análogo aos ideais de renúncia defendidos no Novo Testamento, que, aliás, Agostinho estava de acordo, enquanto que Lutero já não gostava de tal ideia. O objetivo primordial desta dissertação não é, porém, realizar uma comparação entre Agostinho e Schopenhauer, o que eu pretendo, acima de tudo, é mostrar o quão imprescindível é ter em mente o papel que a graça desempenha na doutrina cristã, para que, assim, se possa compreender, de fato, as doutrinas schopenhauerianas da compaixão e da liberdade moral. Afinal, seja no cristianismo de Agostinho ou de Lutero, as “obras de amor” sempre foram consideradas frutos da graça, e para Schopenhauer não vai ser diferente. No entanto, tais obras não constituem graduações de liberdade que se acentuam com o tempo, como ensina Agostinho, nem tampouco a liberdade recebida imediata e de uma única vez, como defende Lutero, pois, para Schopenhauer, elas simplesmente não constituem liberdade alguma. A exteriorização da liberdade da vontade, sinônima da expressão *moralische Freiheit*, só é realmente obtida na não-ação. Ora, a expressão “liberdade moral” já fora, antes, utilizada pelos cristãos, e, com ela, eles pretendiam dizer que a graça exercia uma ação moral no homem, libertando-o de sua natureza má de pecado. Para eles, isso se dava num agir moralmente bom; para Schopenhauer, no não-agir.

Para cumprir o meu objetivo, irei primeiro investigar qual é o papel da graça na filosofia de Agostinho para, a seguir, analisar como Schopenhauer interpreta tal papel no sistema agostiniano, e, por fim, mostrar que o mesmo papel moralizante, atribuído à graça por Agostinho (e também por Lutero), é mantido na filosofia de Schopenhauer, embora as obras de amor não representem ainda o que ele denomina de liberdade moral, e sobretudo nisso, em meio a tantos pontos de convergência com o cristianismo, consiste a originalidade do pensamento schopenhaueriano com relação à liberdade moral dos cristãos.

³ “Eu mencionei vários pontos de santo Agostinho, que têm uma coincidência muito surpreendente para comigo”: Schopenhauer, Carta a Carl Bähr, 12/01/1860.

⁴PP, V 395.

CAPÍTULO I

ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O *BONUM* E O *MALUM*

Agostinho escreve contra os pelagianos: *sine gratia Dei non potest homo liberari a malo*⁵. Mas que *malum*⁶ é esse a que ele se refere? É o *malum* moral, e se caracteriza pelas más ações do homem, que, a partir do pecado original, se tornaram inevitáveis. Isso não faz do *malum*, porém, um princípio ontológico, pois há apenas um único princípio do mundo, defende o teólogo, e esse princípio é Deus, o *summum bonum*: *Deus summum bonum et incommutabile*⁷. O *malum* é concebido por Agostinho como uma mera privação do *bonum*, que, por sua vez, se estabelece nas ações conforme os desígnios de Deus, ou seja, apenas nas boas ações. Todavia, desde a Queda, o homem é incapaz de executá-las, e, então, só pode esperar a salvação do *malum* que habita o seu corpo unicamente da graça de Deus. É por isso que Agostinho se aborrece tanto com os pelagianos⁸ – a ponto de praticamente explicar toda a sua doutrina da graça durante as réplicas às objeções feitas por eles –, porque, para o teólogo, os pelagianos pareciam afirmar basicamente que um homem *malus* pode se tornar num homem *bonus* sozinho, com suas próprias forças.

Mas esse assunto será tratado pormenorizadamente no próximo capítulo, e foi aqui aludido com o único intento de já firmar a tradução mais adequada para os termos *bonum* e *malum*. Eu prefiro traduzi-los, respectivamente, por ‘bom’ e ‘mau’, e não por ‘bem’ e ‘mal’, como frequentemente fazem os tradutores. É sobretudo devido à tradução consagrada desses termos latinos que escrevo este capítulo, já que são os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ os que, de fato, expressam originariamente noções morais. Porém, como pode parecer estranho ao leitor se deparar com expressões do tipo ‘bom supremo’, ‘sumo bom’ e ‘mau moral’, explico-me. Na verdade, todo o meu cuidado com a tradução tem por propósito maior destacar o papel *moralizante* da graça, que será abordada nos capítulos subsequentes. Em *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer também interpreta a graça agostiniana como uma função moral, ao usar o termo *böse* (mau), e não o termo *schlecht* (mal), nem o termo *übel* (mal físico) para fazer referência

⁵ *C. Iul.*, II, 7: “sem a graça de Deus, o homem não pode se libertar do mau”. Todas as traduções do latim são de minha autoria. As edições latinas das obras agostinianas, que utilizo ao longo da dissertação, pertencem a *Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

⁶ Na citação, o *malum* está no ablativo, por isso, aparece como *malo*.

⁷ *De nat. boni*, I: “Deus, o sumo bom e inmutável”.

⁸ “A negação da graça de Deus (...) isso é o que acima de tudo me aborrece e horroriza na discussão com tais [os pelagianos]” (*De nat. et grat.*, XI, 12).

ao mau moral de Agostinho, e, em seguida, afirmar que é somente a graça que suprime esse mau⁹.

Ao mesmo tempo em que defendo o valor moral dos termos latinos *bonum* e *malum*, e, por conseguinte, ‘bom’ e ‘mau’ como suas traduções, aproveito este capítulo para mostrar que a união do homem com o ‘bom supremo’, defendida por Agostinho como sendo o que há de mais adequado ao homem, é, com efeito, uma influência de dois de seus principais predecessores, que também associaram o princípio do mundo com um valor moralmente bom. Afinal, vale lembrar que Agostinho foi fortemente influenciado pelos ideais platônicos (ou neoplatônicos), pois o fascínio que os *libri Platoniorum* provocaram em seu espírito foi tamanho que ele interrompeu a sua participação como ouvinte da seita maniqueísta, que durou cerca de nove anos¹⁰, e passou a aceitar o imutável como substância una e base do mundo mutável; e, com isso, começou “a ver as coisas “boas” e “belas” com os olhos de um platônico, ou seja, como dependendo do princípio eterno em sua existência.”¹¹ Nesse sentido, veremos que o *summum bonum* de Agostinho se aproxima do *ἀγαθός* [*ágathos*] de Platão, que é, simultaneamente, o bom, o belo e o verdadeiro; e, conseqüentemente, do *Hén-ágathos* do neoplatônico Plotino. Como o em-si de Platão tem sentido moral, logo o que foi dito com relação ao *bonum*, vale igualmente para o *ágathos*: sua tradução mais adequada é ‘bom’.

Os tradutores das obras de Agostinho são praticamente unânimes na preferência de verter para o português o *bonum* como ‘bem’ (ou ‘Bem’). Segundo o dicionário Houaiss, a verdadeira origem etimológica de ‘bem’ é *bene*, enquanto que a de ‘bom’ é *bonum*. Mas ele acrescenta, a seguir, que “depois, o ‘bem’ se tornou uma substantivação

⁹ Sobre o primeiro motivo que teria feito com que Agostinho defendesse o livre-arbítrio, Schopenhauer diz o seguinte: “seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher *De lib. arb.* gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des **Bösen**, wie des **Uebels**, annahmen” (“sua oposição aos maniqueístas, contra os quais os livros do *De lib. arb.* são expressamente dirigidos, porque eles negavam a vontade livre e assumiam uma outra fonte originária do **mau**, como do **mal**”): Cf. SLV, III 537, grifos meu. O primeiro termo grifado corresponde ao mau moral, e o segundo, ao mal físico (as doenças e o sofrimento), que decorre do mau moral. Nos *Suplementos* ao livro IV d’*O Mundo*, o uso do *böse* como mau moral torna-se mais claro: “diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt” (“no mito cristão, essa etapa é expressa pelo comer da árvore do conhecimento do bom e do mau, e com ela a responsabilidade moral aparece simultaneamente com o pecado original”): Cf. MVR II, II 696. O trecho em que a graça é citada como salvação do pecado original aparece em SLV, III 544. Os trechos aqui citados serão retomados. Todas as traduções do alemão, apresentadas na dissertação, são de minha autoria.

¹⁰ Cf. Brown. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2ª. edição, 2005; p. 57.

¹¹ Brown, *Op. cit.*, p. 115. Segundo Brown, os neoplatônicos mais influentes para Agostinho foram Plotino e seu discípulo Porfírio (Cf. *Op. cit.*, p.107-118). Também Evans afirma no prefácio de sua obra que “o Deus, que é o supremo bom do neoplatonismo, permanece intacto” na filosofia de Agostinho (Evans, G. R. *Augustine on evil*, Cambridge University Press, 1994).

derivada de *bonum*¹², e, nesse sentido, o ‘bem’ também passa a ser sinônimo de ‘bom’. Isso explica por que o termo ‘bem’, que, originariamente, não expressa nenhuma noção moral, adquire tal noção. Um exemplo trivial nos permite notar sua isenção moral, quando perguntamos a alguém ‘como vai você?’, a resposta do interrogado gira basicamente em torno de ‘bem’ ou ‘mal’, noções que simbolizam normalmente estados de espírito – e estranho seria se alguém respondesse ‘bom’ ou ‘mau’. Mas a associação moral à palavra ‘bem’ é tão bem sucedida que os dicionários de latim-português, em geral, não trazem ‘bom’ como opção de tradução de *bonum*, como podemos conferir: “o bem, o justo, o reto”¹³, “Bem (moral), vantagem, utilidade, bom êxito”¹⁴ e “Bem (moral), utilidade, interesse, vantagem, bom êxito”¹⁵. Já Ferrater Mora faz um detalhado exame dos variados significados que a palavra ‘bem’ apresenta na história da filosofia e nos assegura que ela é considerada sinônima de ‘bondade’ e de ‘bom’: “‘O Bem se contrapõe ao mal’ é equivalente a ‘a bondade (ou Bondade) se contrapõe à maldade’”¹⁶. E mais adiante ele acrescenta: “foi muito comum distinguir o sentido moral e o não-moral de ‘bom’. Em ‘Realizamos uma boa ação’, costuma-se entender ‘bom’ como ‘moralmente bom’. Em ‘Este pêssego é bom’ ou ‘Esta faca é boa’, entende-se ‘bom’ em sentido não-moral”¹⁷. Ora, se prestarmos atenção a tais exemplos de sentido não-moral de Mora, veremos que eles estão associados a seres inanimados, e, então, de fato, não devem ter sentido moral, pois nunca se diz que um pêssego e uma faca são moralmente bons. Mas sempre que ‘bom’ é aplicado ao princípio do mundo (seja ele uma entidade, Deus, uma substância, o em-si etc.) ou usado para julgar o comportamento do homem tem um único sentido: o moral. E é exatamente nesse sentido que o ‘bom’ está sendo considerado neste capítulo.

O *Oxford latin dictionary* inicialmente nos coloca em dificuldades ao traduzir o *summum bonum* como “the supreme good”. Pois o “good” pode significar, em português, tanto ‘bom’, quanto ‘bem’. Contudo, o essencial nos é dado em seguida, quando outras traduções para *bonum* são apresentadas, e, dentre elas, estas: “a good point or quality, virtue, excellence” e “what is morally good, right, or equitable, good

¹² Houaiss, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2009; p. 275.

¹³ Saraiva, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* Rio de Janeiro, RJ: Garnier, 1993; p. 153.

¹⁴ Faria, E. *Dicionário escolar latino-português*, Campanha Nacional de Material de Ensino, Rio de Janeiro, 1962; p. 140.

¹⁵ Torrinha, F. *Dicionário latino-português*. Porto: Editorial Domingues Barreira, 1915; p. 106.

¹⁶ Mora, J. F. *Dicionário de filosofia*. Madrid: Alianza, 1980; p. 282.

¹⁷ *Id. ib.*

behaviour or right principles”¹⁸. Afinal, embora as pesquisas com os dicionários, por um lado, não solucionem realmente o dilema da tradução, na medida em que delas se pode concluir que a tradução de *bonum* pode ser tanto ‘bem’ quanto ‘bom’; elas, por outro lado, nos mostram que, a despeito da preferência dos tradutores pelo ‘bem’, eles também são unânimes em assinalar o valor moral de *bonum*. E nisso eu concordo com eles. É evidente que o mesmo raciocínio vale para o termo latino oposto, o *malum*, que igualmente apresenta noção moral, e os tradutores preferem traduzi-lo por ‘mal’¹⁹.

Portanto, o ‘bem’, em verdade, pode representar tanto um vocábulo de sentido moral, quanto também um vocábulo isento de valor moral. Por isso, acredito que usá-lo como tradução do *bonum* pode ocasionar um erro de interpretação, se acaso passar a ideia de que o princípio do mundo é isento de peso moral. Quando, pelo contrário, o *summum bonum* agostiniano representa um Deus moralmente bom, que criou os seres humanos à sua semelhança para que esses agissem como Ele e, por isso, premia as boas ações dos homens e castiga as más²⁰. Do mesmo modo, o *malum*, como privação do *bonum*, deve ser igualmente entendido no sentido moral, logo sua melhor tradução é ‘mau’. Assim, quando se diz que o problema do mau é central em Agostinho, é o mau moral que deve ser entendido, o que equivale a se perguntar por que os homens realizam as más ações. Por isso, é comum afirmarem que o teólogo se vê obrigado a esclarecer uma questão embaraçosa, pois, se há um único princípio do mundo, e esse princípio é bom, qual seria afinal a origem do mau?²¹ Contudo, a tradução usual de *malum*, que é ‘mal’, também pode ocasionar num erro semelhante ao citado acima, dando a entender que se trata de algo isento de peso moral; ou então, pior, que se trata de um princípio isento de peso moral. Todavia, Agostinho negou veementemente tal ideia: não há espaço para nenhum outro princípio ontológico, a não ser Deus, o bom.

A caracterização do princípio do mundo como algo uno e moralmente bom, tal como é defendida por Agostinho, provém, na verdade, de uma tradição platônica, que o teólogo aderiu, e que o fez abandonar de vez o dualismo maniqueísta. Mas, apesar de sua preferência pela doutrina dos platônicos, o maniqueísmo (uma seita liderada por Mani) continuou ainda a exercer grande influência nas teorias iniciais do jovem

¹⁸ Glare, P. G. W. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon, 1968-1982; p. 238.

¹⁹ Para *malum*, consultar os dicionários pesquisados nesse capítulo. Em geral, verte-se o termo latino *malum* para “mal (no sentido moral)”.

²⁰ Cf. *De lib. arb.* I, 1.

²¹ É a questão principal da obra *De lib. arb.*, e ela já se apresenta na frase de abertura da obra, por meio de uma dúvida de Evódio, o interlocutor de Agostinho, que lhe pergunta: *utrum Deus non sit auctor mali* (acaso não seria Deus o autor do mau?).

Agostinho. Porque, embora, para ele, o seu desligamento da seita tenha sido definitivo, seus escritos, sobretudo os iniciais, apresentam traços da doutrina maniqueísta²². Mas isso não quer dizer que ele tenha admitido mais de um princípio ontológico, pelo contrário, jamais o admitiu em suas obras, ou melhor, se opôs efusivamente contra tal dualismo, por considerá-lo uma grande heresia, uma vez que ele não garantia o poder supremo de Deus e, ao mesmo tempo, isentava o homem de suas más ações. Pois, de acordo com a doutrina de Mani, o universo é composto por duas divindades ontologicamente opostas: a Luz e as Trevas, sendo a Luz essencialmente idêntica a Deus, e as Trevas, ao Mau – assim, a história do mundo seria, na verdade, a história da luta travada entre esses dois princípios²³. A luta entre o bom e o mau aconteceria sempre que o reino bom fosse invadido pelo governante do mau. O bom era, portanto, essencialmente passivo para os maniqueístas. Mas, na visão agostiniana, a doutrina maniqueísta acabava desembocando num determinismo, porque se as más ações do homem são frutos da parte má da sua alma, cuja força o homem não tem controle, então, ninguém peca voluntariamente. Para Agostinho, entretanto, o homem sempre é o autor do próprio pecado, ou das suas más ações.

O mau, para o teólogo, não podia ter origem em outro princípio, mas também não podia provir de Deus, então, só podia provir do homem. Segundo Brown, essa foi a primeira grande questão que o jovem Agostinho se dispôs a solucionar, logo após a sua “conversão” à filosofia. Aliás, o fator primordial que o teria atraído para junto dos maniqueístas teria sido sobretudo o fato deles se disporem a resolver questões morais – porque, nessa época, um dos problemas que mais começava a perturbá-lo era justamente a causa do mau moral²⁴. A primeira crítica agostiniana contra os maniqueus aparece, então, no primeiro livro da obra *De lib. arb.* (publicado em 388), em que o autor explana sobre a origem do mau. Nos outros dois livros da mesma obra, ele discorre mais diretamente sobre a liberdade do arbítrio. Por isso, mais tarde, ou, mais precisamente, nas *Retratações*, ele justifica a possível divergência entre os três livros, de que o acusam

²² Para maiores detalhes, ver Richey, L. B. *The metaphysics of human freedom in Schopenhauer and Saint Augustine*, 1995; p. 41. Para Richey, a visão agostiniana de Deus e de alma resulta da união agostiniana com duas tradições: (i) o dualismo materialista dos maniqueístas; (ii) o neoplatonismo de Plotino. Costa também discorre diretamente sobre o maniqueísmo e a filosofia agostiniana, ver Costa, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*, Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

²³ Cf. Gilson, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006; p. 435. Ver também Brown, *Op. cit.*, p. 63.

²⁴ Cf. Brown, *Op. cit.*, p. 57. Para Costa, Agostinho era “uma alma sedenta por encontrar uma resposta para **seus graves problemas morais**” [grifo meu]. Cf. Costa, *Op. cit.*, p. 100.

os pelagianos: “uma questão é explanar sobre a origem do mau”, diz ele, “outra, sobre um problema maior, o livre-arbítrio”²⁵. O seu propósito no primeiro livro era exclusivamente refutar os maniqueus, que, ao afirmarem o mau ontológico, negaram, ao mesmo tempo, a onipotência de Deus e o livre-arbítrio da vontade.

Certamente contrariando aquilo que Agostinho defendia, Brown vê na visão tardia do teólogo exatamente aquilo que os maniqueístas tanto evitavam: “o sistema de Mani evitava criteriosamente a aguda ambivalência que, mais tarde, viria a ser tão importante na imagem que o velho Agostinho contemplou de seu Deus – a saber, a de um Pai que podia ser, a um só tempo, fonte de terna generosidade, mas também de castigo, vingança e sofrimento”²⁶. O jovem Agostinho, por sua vez, só começa a realmente se desligar do maniqueísmo, na medida em que vai se deslumbrando com os *libri Platoniorum*²⁷. Em especial, o platônico (ou neoplatônico) Plotino lhe havia causado profunda impressão. Pois, de acordo com as declarações do próprio Agostinho, a sua concepção de Deus, isto é, como o princípio unitário de tudo o que se origina, isso ele lera nos livros citados²⁸. Mas o pensamento de Plotino, com efeito, apresenta fortes resquícios da metafísica de Platão. No livro V, 8, 9 das *Enéades*, por exemplo, podemos verificar que o Uno (ou o inteligível), que, desde o livro I, se confunde com o *agathós*, é agora identificado com o belo. É por isso que o neoplatônico utiliza a expressão *Hén-Agathós* para fazer referência ao Uno [*Hén*]; ele, seguramente, estava qualificando-o como a famosa tríade platônica: o *agathós*, o belo e o verdadeiro.

Tal como ocorre com o *bonum*, o *agathós* também é passível de traduções diversas. O dicionário de Liddel-Scot apresenta para o termo *agathós* as seguintes traduções: “good” e “good, in moral sense”²⁹; e o de Bailly: “bon, au sens mor”³⁰, dentre outras versões oferecidas por eles. É exatamente no sentido moral que o *agathós*, deve ser

²⁵ *Retract.* I, 9, 2.

²⁶ Brown, *Op. cit.*, p. 60.

²⁷ Segundo Brown, não se sabe exatamente quais teriam sido esses livros. Mas, ao que parece, estariam incluídos livros de Plotino na tradução para o latim do cristão Mario Vitorino, e possivelmente um livro de Porfírio. Brown ainda salienta que “em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão”, o que, para ele, constituía uma tentativa extremamente audaciosa de combinar o platonismo com o cristianismo: Cf. Brown, *Op. cit.*, p. 111.

²⁸ Cf. *Conf.* VII, IX, 13: “ai [nos livros dos platônicos] li... no princípio era o verbo e o verbo estava junto de Deus e Deus era o verbo... e o mundo foi feito por ele”. Trata-se de uma análise do Evangelho de São João 1: 1–5. Segundo Bezerra, há, na verdade, para Plotino, uma distinção entre o Uno e Deus – o Uno precede Deus –, porém, de acordo com o texto das *Confissões*, Agostinho parece ter entendido o Uno e Deus como uma única coisa. Ver: Bezerra, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006; pp. 66-74. Já Ullmann trata Uno e Deus como sinônimos: “Uno = Deus = Bem = Supra-Ser = Super-Belo”: Ullmann, R. *Plotino: um estudo das Enéades*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Coleção Filosofia 134, 2ª edição, 2008; p. 75.

²⁹ Liddel-Scot, *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996; p. 4.

³⁰ Bailly, A. *Dictionnaire grec-français*. Redigé avec le concours de E. Egger. Paris: Hachette, 1985; p. 4.

compreendido, já que, no caso de Plotino, se trata de uma alusão a Platão. E, como se sabe, para Platão, a Ideia que envolve todas as outras é a Ideia do *agathós* (cuja melhor tradução é ‘bom’): um parâmetro moral transcendente, isto é, além do mundo sensível. A Ideia do bom é “a causa de tudo o que há de justo e belo”³¹ e “é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública”³², por isso, dizemos que a moralidade de uma dada ação pode, para Platão, ser avaliada *objetivamente*. Contudo, Platão “não diz o que são as Formas [ou Ideias], nem a Razão, nem o Bom, nem a Beleza: tudo isso é inexprimível pela linguagem e inacessível a toda definição”³³. Ainda assim, as Formas, em geral, constituem “valores normativos”, independentes das circunstâncias, das convenções e dos indivíduos³⁴. Nas palavras de Havelock, a moral platônica é sintetizada da seguinte maneira: “na esfera moral (...), Platão estava inteiramente voltado para a tese de que os princípios da moralidade são fixos e finitos, e não formam uma série interminável e não estão estruturados em termos de uma adequação empírica a circunstâncias temporais. Aqui, sua oposição ferrenha ao relativismo certamente o alertava para o fato de que propor justiça e bondade como *conceitos* abstratos que precisamos aprimorar pela nossa própria inteligência abriria o caminho à invenção infundável de novas fórmulas e novos conceitos do que poderia ser a moral”³⁵. Essa “oposição ferrenha ao relativismo”, que Havelock menciona, diz respeito, certamente, ao relativismo de Protágoras, que Platão tanto refutava. Segundo Protágoras, o homem era a medida de todas as coisas, o que significa dizer que a noção de verdade, para o sofista, correspondia àquilo que cada sujeito julgava como verdade³⁶. Mas Platão se contrapõe à negação da verdade absoluta, ou à falta de critério de juízo objetivo, e defende a essência única e não-hipotética do bom³⁷.

A ascensão da alma ao mundo das ideias, Platão a descreve, especialmente, no livro VII d’*A República*, por meio da alegoria da caverna. Visto que a Ideia do bom é para todos a causa de tudo quanto há de justo e belo no mundo sensível, então, tudo o que é

³¹ Platão, *Rep.* 517c.

³² *Id. ib.*

³³ Hadot, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 1999; p. 116.

³⁴ *Id. ib.*, p. 115. E também: “As Formas são sobretudo valores morais” (*Id. ib.*; p. 116).

³⁵ Havelock, E. A., *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky, Campinas: Papyrus, 1996; p. 277. “A bondade de toda imagem depende de duas causas: 1) do modelo. É boa a imitação que se regula pela Forma, idêntica a si mesma e imutável (...); 2) do modo de imitação”: Victor Goldschmidt, *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002; p. 15.

³⁶ Para o relativismo de Protágoras, ver: Vernant, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990; p. 369.

³⁷ Platão, *Rep.*; 507 b-c.

bom só o é porque participa do bom em-si³⁸. O mesmo vale para o que é belo, já que o bom e o belo são noções equivalentes, para Platão. A sacerdotisa Diotima, personagem do diálogo *O banquete*, defende, aliás, que o belo é bom e adequado a tudo o que é divino (o feio é mau e inadequado ao divino); e é na beleza e na bondade que reside a felicidade e bem-aventurança do homem³⁹. Portanto, um homem bom é um homem feliz, enquanto que um homem mau é infeliz. Porém, apenas os filósofos conseguem atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo⁴⁰, isto é, o modelo do que todo homem deve ser, e é por isso que, para Platão, eles devem ser os governantes ou guardiães da cidade, pois “quando tiverem contemplado o bom em si, hão de utilizá-lo como modelo para regular a cidade”⁴¹. Mas o filósofo só chega à ideia suprema do bom através do método dialético, que, de maneira geral, consiste na destruição das hipóteses errôneas, visando, com isso, tornar mais seguros os resultados a caminho do autêntico princípio⁴². Segundo Zingano, “não faz sentido, uma vez alçado ao domínio das Ideias, querer voltar ao mundo irregular e falho das coisas concretas. Platão estabelece um fosso entre um mundo e outro; o problema todo consiste, para ele, em sair do mundo enganoso das sensações e entrar no reino tranquilo e recompensador das Ideias, não em transitar continuamente de um mundo para outro”⁴³. Assim, ainda que a Ideia platônica do *agathós* tenha sido aqui tratada sucintamente, ela foi suficiente para percebermos o seu valor moral, já que ela constitui um parâmetro transcendente de bondade, justiça e beleza.

Seguindo a tradição platônica, Plotino atribui ao *Hén-agathós* o sentido moral, caracterizando-o, dentre outras qualidades, como o bom. Segundo Ullmann, para Plotino, o Uno é: “Super-Pensamento, Super-Bondade, Super-Ser”⁴⁴ e, portanto, seus “efeitos trazem o selo da bondade, porquanto derivam do Super-Bom”⁴⁵. Plotino

³⁸ Para Zingano, “Platão nunca explicou claramente como se dá essa participação, mas via nela seguramente uma relação causal (a Ideia é causa dos objetos concretos) e uma função hierárquica (a Ideia é o que é primeiramente, é o modelo que os objetos concretos imitam perfeitamente).” Zingano, M. *Platão & Aristóteles: o fascínio da filosofia*. Imortais da ciência, coordenação de Marcelo Gleiser, 2ª edição, São Paulo: Odysseus Editora, 2005; p. 45.

³⁹ Platão, *O banquete*, 205a e 206d. Diotima ainda conclui que é no desejo do que é bom e de ser feliz que consiste justamente o amor de todo homem (*Id. ib.* 205 d). Para mais associações entre o bom e o belo, ver *Górgias* 474 d-e.

⁴⁰ Platão, *Rep.* 484 b.

⁴¹ Platão, *Rep.* 540 b. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, SP: DIFEL, 1973. Troquei “bem” por “bom”.

⁴² Platão, *Rep.* 533 d.

⁴³ Zingano, *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁴ Ullmann, R. *Op.cit.*; p.34.

⁴⁵ *Id. ib.*; p. 51. Na citação, troquei “Super-Bem” por “Super-Bom”. Margherita I. Parente identifica, numa passagem, o Uno ora com o “bem”, ora com o “bom”. Cf. Parente, M. *Introduzione a Plotino*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999; p. 98.

mantém em sua filosofia o caráter duplo do mundo, entre sensível e inteligível, defendido por Platão. Mas ele identifica as realidades sensíveis (ou a matéria) com o mau. Ou melhor, ele “concebe a matéria como uma espécie de entidade negativa (causa da privação, mas sem ser em si privação)”⁴⁶ e, ao mesmo tempo, assegura que “o mau, ou seja, a matéria poderia ser vista como o máximo afastamento do poder produtivo do Uno”⁴⁷. Essa concepção plotiniana da matéria explica por que o seu discípulo Porfírio afirma que Plotino tinha vergonha de estar num corpo⁴⁸. A libertação ou purificação da matéria só pode ser alcançada por meio da experiência mística, isto é, quando a alma “abandona” o mundo sensível e se encontra com o Uno. É nesse arrebatamento da alma, nesse êxtase que consiste a moral ascética plotiniana. Para Bezerra, a experiência mística em Plotino caracteriza-se por uma união essencialmente amorosa, “uma nostalgia por um Bem que é absolutamente só. O Nada transcendente”⁴⁹. Nesse sentido, Plotino se distingue de Platão, já que a dialética não tem nada de místico, e, sim, constitui um exercício interno da razão consigo mesma⁵⁰; já a filosofia de Agostinho se assemelha a de Plotino no que concerne ao misticismo, para cujo êxtase o teólogo dá o nome de “graça”.

Assim, visto que o *summum bonum* agostiniano sofre grande influência da Ideia do *agathós* de Platão, e ambos constituem princípios de caráter moralmente bom, entendo, com isso, que a tradução mais correta para tais termos é ‘sumo bom’ e ‘bom’, pois assim se preserva o sentido moral dos termos originais. Ademais, por que não tornar a tradução mais simples e utilizar simplesmente ‘bom’, ao invés de colocar em frente à palavra ‘bem’, e entre parênteses, “no sentido moral”? Pois o ‘bom’ dispensa explicações morais. O mesmo pode ser dito com relação aos termos usados na língua alemã, pois os filósofos alemães reservam, para as noções morais, os pares *gut* e *böse*. A tradução de *gut*, porém, irá depender do contexto, já que o vocábulo pode ser traduzido tanto por ‘bom’ quanto por ‘bem’, mas a tradução de *böse* é sempre ‘mau’. Eu observo,

⁴⁶ Ullmann, R. A. “O homem e a liberdade em Plotino” in *Teocomunicação*, Porto Alegre v. 38 n. 160 p. 252-269 maio/ago. 2008; p. 266. Para Richey, a consideração do mau como uma mera privação foi uma das mais importantes contribuições de Plotino ao pensamento agostiniano. Richey, *Op. cit.*; p. 50.

⁴⁷ Ullmann, “O homem e a liberdade em Plotino” (artigo citado anteriormente); p. 266. Na citação, o ‘mal’ foi substituído pelo ‘mau’.

⁴⁸ “Plotino, o nosso filósofo contemporâneo, tinha o aspecto de quem se sente envergonhado de estar no corpo”: Porfírio, *Vida de Plotino*. Trad. de Jesús Igal. Madrid: Gredos, Biblioteca clásica Gredos 57, 1998; p. 129.

⁴⁹ Bezerra, *Op. cit.*, p. 95. A palavra ‘Bem’ é mantida na citação, já que, para o autor, o Bem só é entendido como bom na medida em que produz a bondade. Cf. Bezerra, *Op. cit.*, p. 70. Para a mística em Plotino, ver: *id. ib.*, pp. 87-97.

⁵⁰ Platão, *Rep.* 532 b.

entretanto, que o *böse*, assim como o *malum*, é frequentemente traduzido por ‘mal’, por razões já discutidas anteriormente.

Nietzsche, que, embora não será abordado nesta dissertação, nos permite verificar melhor como a oposição entre os pares “bom e mau” e “bem e mal” é tratada na língua alemã. Em sua primeira dissertação da *Genealogia da moral* (intitulada „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“), vemos claramente que *schlecht*, ao contrário de *böse*, não denota nenhuma noção moral. Com base nessa diferença entre os termos em alemão, Nietzsche nos assegura que os juízos de valor moral *gut* e *böse* (bom e mau) só passam a realmente ter importância histórica a partir da vingança dos sacerdotes. “Como são diferentes as palavras ‘mau’ [*böse*] e ‘mal’ [*schlecht*]”, afirma Nietzsche, “esse ‘mal’ [*schlecht*] de origem nobre e aquele ‘mau’ [*böse*] que vem do caldeirão do ódio insatisfeito”⁵¹. O *schlecht* a que o filósofo alemão se refere era um termo usado para designar o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, considerado ‘mal’ apenas em oposição ao nobre⁵², avaliado como o bem-nascido, e que, por isso, denotava o ‘bem’. Isso explica por que Nietzsche afirma que: “desde o início, a palavra ‘*gut*’ não é necessariamente ligada a ações não-egoístas (...) é apenas com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que toda essa oposição “egoísta” e “não-egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana”⁵³. *Gut*, nesse caso citado, está sendo tratado como o antônimo de *schlecht*, e não como antônimo de *böse*. Na dissertação supracitada, portanto, Nietzsche destaca que, para ele, apenas ‘bom’ e ‘mau’ (*böse*) constituem, de fato, juízos de valor moral – o que nunca ocorre com o par ‘bem’ e ‘mal’ (*schlecht*). E, nesse sentido, ele encerra a dissertação dizendo o seguinte: “suponho que tenha ficado suficientemente claro o que eu quero com o meu último livro, escrito sobre o corpo: *Além do bom e do mau...* Pelo menos, isto não significa *Além do bem e do mal*”⁵⁴.

⁵¹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Samtliche Werke; herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. München, Berlin; New York, N.Y.: De Gruyter, 1999; §11, 5-15.

⁵² *Id. ib.*, §4. Na visão nietzschiana, foram os judeus que inverteram os valores aristocráticos, fazendo com que o que antes era bom, passasse a ser mau; e o que era mau, passasse a ser bom. Pois, no §5, Nietzsche interpreta que o *bonus* representava na Roma antiga o guerreiro, o homem de disputa, e nisso consistia a bondade do homem, enquanto que o ‘mau’ era o covarde. E acrescenta que o cristianismo, entretanto, inverte os valores ao considerar os impotentes e covardes como bons, e os guerreiros como maus. Para maior esclarecimento desse ponto, ver: Giacoia, O. “A crise da cultura como escalada do niilismo (de onde procede o mais sinistro dos hóspedes)” in *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: editora da Unicamp, 1997.

⁵³ Nietzsche, *Op. cit.*, §2.

⁵⁴ Nietzsche, *Op. cit.*, §17, 20-25: “vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: „Jenseits von **Gut und Böse**“... Dies heisst zum Mindesten nicht „Jenseits von **Gut und Schlecht**“ [grifos meu].”

É evidente que a distância moral que separa *böse* de *schlecht* existe não só para Nietzsche, mas ele nos permitir vê-la com mais clareza ao tratar os termos paralelamente. Matthias Koßler também usa o *böse* para fazer alusão ao mau moral em Agostinho: “... *über den freien Willen ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen...*”.⁵⁵ Valerio Rohden, na tradução de *Crítica da Razão Prática*, também traduz *Böse* como ‘mau’, como podemos ver no seguinte exemplo: “a língua alemã tem a sorte de contar com expressões que não descaram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute* e *Wohl* [bom e bem-estar] e, para *malum*, *Böse* e *Übel* [mau e mal-estar/ infortúnio]/ (ou *Weh* [dor/ aflição]); de modo que se trata de dois ajuizamentos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu *Güte* e *Böse* [o seu caráter bom e mau] ou o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*) [o nosso estado de bem-estar e mal-estar]”⁵⁶. Do mesmo modo, o tradutor Jair Barboza afirma numa nota de rodapé d’ *O Mundo* que reserva ‘mau’, em termos morais, precisamente para *böse*⁵⁷, e num artigo traduz a expressão *radicale Böse* por ‘mau radical’⁵⁸. No §65 d’*O Mundo*, Schopenhauer distingue *böse* de *schlecht*, alegando que o primeiro conceito se refere a seres cognoscentes, e o segundo, não. E, momentos antes, no mesmo parágrafo citado, ele faz uma insinuação à tríade platônica, ao assegurar que já havia falado do ‘verdadeiro’ e do ‘belo’ e que, a partir de então, versaria sobre o significado do ‘bom’. Porém, diferentemente de Platão, a vontade cósmica (ou o em-si do mundo) não constitui, para ele, o ‘bom absoluto’, e nem mesmo o ‘mau absoluto’; ela é uma essência isenta de valor moral. O mau moral é pensado por Schopenhauer apenas no plano empírico, sempre em relação à vontade dos outros em geral: se alguém se opõe aos fins da vontade alheia, ele é dito ‘mau’; se, ao contrário, ele não só não obsta à vontade alheia, mas também a fomenta, sendo generoso e prestativo, é dito ‘bom’⁵⁹. Vemos então que ‘bom’ e ‘mau’ são conceitos puramente relativos para Schopenhauer, e considerados apenas no mundo empírico.

Mas, como veremos, a filosofia de Schopenhauer nos permite afirmar que, de acordo com a natureza fundamental e essencialmente egoísta do homem, as ações oriundas dele

⁵⁵ Koßler, M. *Empirische Ethik und christliche Moral*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999; p. 35.

⁵⁶ Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden, São Paulo, SP: Martins Fontes; p. 205.

⁵⁷ Schopenhauer, MVR I, tradução de Jair Barboza, Unesp, 2005; p. 458. Tal obra é frequentemente abreviada por *O Mundo* no corpo do meu texto.

⁵⁸ Barboza, J. “Metafísica do irracional. Mau radical em Schelling e Schopenhauer” in *Filosofia Unisinos*, 10 (1): 57-64, jan/abr 2009.

⁵⁹ Cf. MVR I, I 426.

são sempre más (cada um sempre se opõe aos fins da vontade alheia). É apenas quando a graça entra em ação que o homem se torna capaz de realizar boas obras ou obras de amor, podendo até mesmo chegar a um outro tipo de bondade, proveniente do não-agir. A este estado de não-ação, ou mesmo, de negação da vontade, que põe fim à toda afirmação da vontade do indivíduo, Schopenhauer denomina, mais precisamente, de ascetismo. No ascetismo, visto que nenhuma ação sequer é executada, todo o mau inerente às ações humanas é suprimido, e, por isso, o filósofo considera a negação da vontade como o *summum bonum*, quando a vontade do homem enfim se aquieta, e, com isso, toda a ação e, por conseguinte, todo o mau humano desaparecem⁶⁰. Então, a graça na filosofia de Schopenhauer conserva o mesmo papel moralizante que tinha em Agostinho, isto é, sua função é possibilitar a execução das boas ações, ou mesmo, a graça é a solução (salvação) para o mau moral da natureza humana. Assim, vemos que também no caso de Schopenhauer, a melhor tradução para *summum bonum* é ‘sumo bom’ (e não sumo bem), porque desse modo se conserva melhor o valor moralmente bom atribuído ao estado de graça, ainda que o *summum bonum* não possua o mesmo significado para ambos. Enquanto que, para Agostinho, o ‘sumo bom’ corresponde à essência do mundo (Deus), para Schopenhauer, ele corresponde à negação da essência do mundo (a vontade em-si) no plano empírico. Mas, para os dois pensadores, o ‘sumo bom’, que é ao mesmo tempo bondade e liberdade, só é acessível ao homem por meio da graça.

Portanto, diante da apresentação feita até aqui, ainda que a exposição sobre Platão e Plotino tenha sido sucinta, pudemos perceber que Agostinho pertence a uma tradição platônica, na qual o princípio do mundo se identifica com algo de caráter moralmente bom. Por isso, a fim de destacar tal valor moral, acredito que a melhor tradução, em português, para a expressão *summum bonum* é ‘sumo bom’, e, por conseguinte, as traduções para os termos latinos *bonum* e *malum*, frequentemente usados por Agostinho, devem ser, respectivamente, ‘bom’ e ‘mau’, que, em alemão, equivalem ao par “*gut und böse*”. Pois, apenas os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ expressam, originariamente, os juízos da moralidade, por isso, com eles, dispensamos quaisquer explicações morais. Além disso, por meio das traduções dos vocábulos mencionados, espero ressaltar o papel moralizante que a graça assume não somente na filosofia de Agostinho, como também na filosofia de Schopenhauer.

⁶⁰ MVR I, I 428.

CAPÍTULO II

O PAPEL DA GRAÇA EM AGOSTINHO

O papel da graça na teoria da liberdade da vontade constitui, certamente, um ponto muito polêmico na filosofia de Agostinho. Na época em que o teólogo ainda era vivo, esse papel lhe rendeu as mais entusiásticas discussões contra os pelagianos; e, mesmo depois de sua morte, ele continua provocando muitas controvérsias entre seus estudiosos. Com efeito, uma das principais razões dessa polêmica se deve ao fato da graça, único meio de se conceder a liberdade ao homem, parecer, num primeiro momento, inconciliável com um outro conceito manifestamente defendido por Agostinho, a saber: o livre-arbítrio da vontade. Entretanto, para Étienne Gilson, a despeito do “problema mais temível, em meio aos que a doutrina agostiniana da graça levanta, ser o de sua conciliação com o livre-arbítrio”⁶¹, não há, na verdade, “problema da graça e do livre-arbítrio em santo Agostinho, mas o problema da graça e da liberdade”⁶². Como, então, concordar a graça, o livre-arbítrio e a liberdade em Agostinho? Conforme defendo, isso só é possível se considerarmos que o pensamento agostiniano se modificou com o passar dos anos, isto é, a visão de ‘natureza humana’ do jovem Agostinho não é a mesma visão do velho Agostinho, e, conseqüentemente, a teoria da liberdade agostiniana também mudou.

Para comprovar a minha posição, basta considerarmos os livros da obra *De libero arbitrio*, que, embora não constitua uma obra agostiniana tardia, nela já se pode ver que o teólogo, de um livro para o outro, muda o seu juízo quanto à liberdade da vontade. Por isso, Schopenhauer tem razão quando diz que os três livros que compõem a referida obra apresentam teses divergentes entre si⁶³. Enquanto que no livro I, o teólogo concede uma total autonomia à vontade, no livro III, ele recua diante da liberdade inicial dada e a reduz a um grau menor de liberdade. E, dessa forma, o seu conceito de livre-arbítrio, que, antes, era identificado como um verdadeiro poder de escolha (o homem podia, de fato, escolher entre o bom e o mau), passa a ser meramente um sinônimo de vontade (vontade que só faz o mau). Então, será que, com o seu terceiro livro, Agostinho estaria, na verdade, escrevendo uma nova teoria da liberdade? Por que, afinal, as doutrinas do

⁶¹ Gilson, *Op. cit.*, p. 298.

⁶² *Id.*, p. 299.

⁶³ “Vemo-lo [Agostinho] logo mergulhado num embaraço notável e entregue a uma hesitação e dúvida que o conduzem até às inconseqüências e às contradições nos seus três livros sob o título *De libero arbitrio*”. Cf. SLV, III 536.

pecado original e da graça só aparecem no terceiro livro? Para mim, a hipótese de que há uma contradição entre os livros, e que o último deles traz uma nova teoria, é bastante coerente; e ela pode, aliás, nos explicar uma confissão do próprio autor num dos seus escritos tardios, as *Retratações*, quando ele diz: “para resolver a questão, tentei primeiramente sustentar a liberdade de escolha do arbítrio humano, **mas** a Graça Divina predominou. Não houve saída senão concluir que devemos entender que o Apóstolo (Paulo) disse a mais óbvia verdade, ao afirmar: *Quem te fez diferente? Que é que possuis, que não tenhas primeiro recebido? Se tudo isto recebeste, por que te vanglorias como se não to fora dado?*”⁶⁴.

Há, entretanto, um fator relevante a ser considerado com relação ao *De lib. arb.*, e que pode explicar a mudança na visão de Agostinho: os livros não foram escritos todos de uma só vez. Suas datas de publicação mostram que Agostinho demorou cerca de oito anos para concluir a obra. De acordo com a tabela cronológica de De Capitani, os dois últimos livros só são divulgados (em 395/6) quase oito anos depois do primeiro (em 388)⁶⁵, e, dessa forma, a divergência entre os livros me leva a concluir que, durante esse período, entre uma publicação e outra, as teses agostinianas foram se modificando. De fato, em 388, ao iniciar o *De lib. arb.*, Agostinho tem por propósito maior confrontar a posição maniqueísta sobre a origem do mau, e ele assim o faz negando o mau ontológico. Nessa época, porém, Agostinho acabava de abandonar os ideais maniqueístas para se tornar um recém-convertido ao cristianismo e ao platonismo (neoplatonismo)⁶⁶, por isso, suas teorias apresentavam fortes resquícios de ambas as tradições⁶⁷. Já por volta de 395, segundo Brown, ocorre uma mudança crucial no pensamento de Agostinho, que se dá quando ele é solicitado por Simpliciano a responder uma série de questões. O encontro com Simpliciano é um marco importante

⁶⁴ *Retract.* II, 1, 1. A tradução da citação é de Peter Brown, *Op.cit.*, p. 189. De acordo com a versão usada por Brown, a citação é identificada como *Retract.* II, 27. Pode-se notar que há uma ideia de adversidade entre as noções de “liberdade do arbítrio” e de “graça”: *In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia*. Isso pode ser explicado pelo fato de Agostinho considerar, inicialmente, o livre-arbítrio como sinônimo de liberdade plena; mas, depois, repensa sua própria teoria e sustenta que essa liberdade é representada pela graça, e não pelo livre-arbítrio. Esse ponto será esclarecido mais adiante.

⁶⁵ Na verdade, não se tem certeza absoluta da data pra o término da redação dos dois últimos livros. Brown baliza a data entre 391 e 395, já Capitani leva em consideração os elementos das Epístolas 27 e 31, que Agostinho, já como bispo de Hipona, se dirige a Paulino de Nola, o que o faz aproximar a data limite dos últimos livros para bem além de 391, estendendo-o até 395/ 396. Cf. Brown, 2005, p. 90 e De capitani, *Il libero arbitrio di S. Agostino*, Milano: Univ. Cattolica Del Sacro Cuore, 1987, pp. 23-25. Richey também afirma que, pelo menos o terceiro livro, foi escrito em 395, *Op.cit.*, p. 74.

⁶⁶ Segundo Brown, Agostinho foi apresentado a essas novas ideias [alguns livros dos platônicos], talvez no início do verão de 386. E sobretudo as obras de Plotino e Porfírio foram consideradas por ele com bastante apreço; esse deslumbramento do teólogo pode ser conferido em Brown, *Op. cit.*, pp. 107-118.

⁶⁷Richey provou isso, ver o segundo capítulo de sua *Op. cit.*

na vida de Agostinho, porque é tendo tais questões em mente que, tempos depois⁶⁸, ele vê a solução da principal delas se encontrar em Paulo. E a partir do momento em que “descobre” Paulo, Agostinho nunca mais o abandona, e, conseqüentemente, sua filosofia passa a buscar respaldo cada vez mais nas ideias do apóstolo. No terceiro livro do *De lib. arb.*, já podemos notar a influência do pensamento de Paulo – o que não ocorre nos dois livros anteriores. Ainda que Agostinho não utilize abertamente as expressões “pecado original” e “graça”, o gérmen dessas doutrinas já se encontra lá.

Visto, então, que é somente no livro III do *De lib. arb.* que Agostinho traz à tona a doutrina da graça, focarei, portanto, nesse livro, em detrimento dos outros dois. Ademais, como não só acredito que a teoria da liberdade do velho Agostinho difere da sua teoria inicial, mas também que, com o passar dos anos, o teólogo foi se tornando mais paulino, darei mais atenção aos seus escritos tardios, pois é neles que podemos encontrar o tratamento mais detalhado dado por Agostinho à graça. Nesse sentido, concordo com Richey, porque, para ele, a visão tardia de Agostinho é estranha quando comparada com a sua primeira visão sobre a liberdade⁶⁹, e discordo do juízo de Burnaby, que descarta as declarações tardias agostinianas por procederem de “uma caricatura cruel de seu pensamento mais profundo e vital”⁷⁰, pois, com isso, ele invalida a doutrina agostiniana da graça, já que, para ele, “ela não passou de um reflexo do trágico empedernir da mente de um homem idoso e cansado”⁷¹. Prefiro, pois, a afirmação de Evans, para quem “o próprio Agostinho, sem dúvida, sentiu uma incoerência [em sua doutrina], e que por ela continuou a trabalhar o assunto; mas sua perplexidade mesma, a não-acabada qualidade de seu pensamento, ajudou-o a executar o que foi indiscutivelmente o maior serviço que ele fez para os seus contemporâneos e sucessores: ele expôs o problema em toda a sua complexidade”⁷².

Antropologia agostiniana

Segundo Miklos Vetö, Agostinho “ensina que a vontade é aquilo que é mais adequado ao homem, que ela domina todas as faculdades e determina “a qualidade”, “a verdade” de seu ser. Mais claramente e mais vigorosamente do que Sêneca, ele situa a

⁶⁸ “Tempos depois” é justamente uma expressão, sem precisão, usada por Brown, pp. 188-189. Mas vemos que em 394, Agostinho já leciona sobre a *Epístola aos Romanos* em Cartago, Cf. *Op. cit.*, Brown, p. 92 (tabela B).

⁶⁹ Richey, *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁰ Brown, *Op. cit.*, p. 573.

⁷¹ *Id. ib.*

⁷² Evans, *Op. cit.*, p. viii (no prefácio).

humanidade do homem na vontade”⁷³. E, de fato, Agostinho identifica o “ser” (ou a essência) do homem com a sua própria vontade, como, por exemplo, podemos notar no décimo quarto livro de *De civ. Dei*, quando ele afirma que a vontade está em todos, e todos nada mais são do que vontade⁷⁴. Noutros termos, pode-se dizer que a natureza do homem, segundo Agostinho, resume-se à própria vontade do sujeito. Se o “ser”, ou a vontade, é má, logo se diz que sua natureza é má; se, ao contrário, a vontade é boa, diz-se que sua natureza é boa. Mas, como na opinião do teólogo, tudo o que provém de Deus é bom, obviamente, também a vontade deve ser contada entre as coisas boas⁷⁵. O homem foi feito bom, com uma vontade boa, e, por isso, sua natureza é boa. Entretanto, nas *Retratações*, o teólogo divide as coisas boas em três espécies: as grandes, as médias e as pequenas; e uma vez que se pode fazer mau uso da vontade, Agostinho a classifica como algo medianamente bom⁷⁶. De qualquer modo, Deus criou o homem bom, isto é, com uma vontade boa: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança⁷⁷; e, ademais, não se deve culpar as próprias coisas, acusá-las de más, mas, sim, os homens que as usam mal, como Agostinho deixa claro neste trecho do *De lib. arb.*:

“acaso pensas que a prata e o ouro devem ser acusados por causa dos avaros, a comida por causa dos vorazes, o vinho por causa dos bêbados, a beleza feminina por causa dos devassos e adúlteros, e as demais coisas desse gênero, especialmente quando vês um médico fazer bom uso do fogo, e um envenenador, uso criminoso até do pão?”⁷⁸

Portanto, a natureza do homem, tal qual foi criada por Deus, é boa, já que “bem, natureza e ser são sinônimos”⁷⁹, para Agostinho. Ora, se a natureza do homem é dita boa, logo ele é bom e tem uma vontade boa. Todavia, a natureza boa do estado de criação será, posteriormente, substituída por uma natureza má, maculada pelo pecado original, com uma vontade má. E dizer que a vontade do homem se torna má, é o mesmo que dizer que o homem se torna mau. Com a Queda, uma natureza má substitui,

⁷³ Vetö, M. *O Nascimento da Vontade*. Trad. de Álvaro Lorencini, São Leopoldo: Unisinos, 2005; p. 39.

⁷⁴ *De civ. Dei*, c. 6: “*voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt*”.

⁷⁵ *De nat. boni*, 3: “*omnis ergo natura bona est*” [Portanto, toda e qualquer natureza é boa].

⁷⁶ Cf. *Retrac.* 9, 6.

⁷⁷ Gn 1, 26.

⁷⁸ *De lib. arb.*, I, XV, 33.

⁷⁹ Costa, *Op. cit.*, p. 257. O “bem” foi mantido na citação do autor, mas, quando Agostinho fala das coisas boas em geral, ele sempre usa o *bonum*, e não o *bene*, como podemos conferir, por exemplo, numa passagem de *De nat. boni*, 1: “*caetera omnia bona non nisi ab illo sunt*” [todos os outros bens (coisas boas) provêm dEle].

então, para sempre, a natureza boa e original do homem – pelo menos, até que a graça o resgate e o converta novamente à sua natureza original.

A dívida adquirida com o pecado original

Quando o homem vivia no jardim do Éden, era bom e agia conforme os desígnios de Deus. Assim, de acordo com o estado de natureza em que o homem foi criado, e conforme a definição agostiniana de liberdade propriamente dita (*libertas*): ela consiste em seguir a vontade do *summum bonum*⁸⁰, vemos que o homem, nessa época, era livre. Ou seja, liberdade e bondade são noções que se confundem para Agostinho. Todavia, depois do pecado original, a situação do homem muda completamente, porque ele se torna mau e incapaz de fazer boas ações por si mesmo. Para punir o pecado cometido por Adão, Deus muda a natureza original do homem e remove a sua liberdade, e também a de todos os seus descendentes. Segundo Kirwan, Agostinho é obrigado a explicar por que alguém pode ser um pecador através de um pecado que não é seu próprio⁸¹. Afinal, de acordo com o raciocínio de Kirwan, Agostinho, por um lado, afirma que todo pecado é voluntário e deve ser castigado⁸², porém, ao mesmo tempo, defende que uma punição nos é dada por Deus através do pecado de Adão, então, não estaríamos, na verdade, sendo castigados por um pecado que não cometemos? Além disso, Kirwan afirma que existe uma diferença entre dívida e culpa; e apenas como “dívida”, as desvantagens impostas pelo pecado original podem ser justificadas – o pecado original não pode ser justificado como castigo ou punição (*punishment*), porque punição requer culpa, a qual não pode nunca ser transmitida. Ainda, para Kirwan, não há dúvida de que é possível transmitir dívidas, porque se Adão morresse e deixasse herdeiros, sua herança seria passada, por um processo da lei, aos seus herdeiros; e, do mesmo modo, se Adão tivesse uma dívida com Deus, ela seria então cobrada de seus herdeiros, e dos herdeiros desses, até que a dívida finalmente fosse paga⁸³. De acordo com a minha interpretação, entretanto, se a humanidade toda carrega a culpa em nome de Adão, tendo o seu erro custado a cada um a própria liberdade, é porque Adão

⁸⁰ Cf. *De lib. arb.*, I, XV, 32, dentre outras citações.

⁸¹ Para Kirwan, a prova de que o pecado original existe é superficial, em vista da importância desse conceito para Agostinho, pois todos os homens, inclusive os bebês, merecem, para o teólogo, punição. Por isso, o autor ressalta que, deixando de lado a retórica de Agostinho, ele não oferece nada satisfatório. Kirwan ainda se pergunta: por que Agostinho persiste na ideia de um pecado original? Ele, então, cita Williams, para afirmar que, ao defender o pecado original, Agostinho se apoia em cinco textos bíblicos, que, por sua vez, possuem erros de traduções. Cf. Kirwan, *Augustine*, p. 129 – 132.

⁸² Cf. *De lib. arb.* III, IV, 11.

⁸³ Cf. *Id.*, p. 137.

constitui, para Agostinho, um paradigma de ser humano. Na imagem de Adão, todos os homens estariam sendo representados. E, desse modo, a culpa ou dívida recairia, com efeito, a todos nós.

É, portanto, somente depois da Queda que o mau se introduz na ordem do mundo. Segundo Koßler, Agostinho diferencia a ordem ideal, que corresponde ao modo como as coisas foram feitas, da ordem real, na qual as más condições são incluídas. Ele assinala ainda que essa dupla ordem do mundo lembra os dois planos do mundo de Plotino⁸⁴. Outra semelhança com o neoplatônico é a consideração do mau como uma mera redução do bom, ou um afastamento de Deus. Em *De natura et boni*, Agostinho afirma que se denomina má a natureza que está corrompida, em oposição à boa natureza, que é incorrupta; porém, enquanto natureza, ela é boa, só enquanto corrompida é que ela é má⁸⁵. De outra forma, Koßler afirma que “a causa do mau não é, portanto, uma segunda substância, mas, sim “*a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitas*” [a que da suma substância, vós, ó Deus, se utiliza na mais baixa perversidade da vontade]”⁸⁶. O grande problema moral em que o homem se encontra, desde o primeiro pecado, é não conseguir mais deixar de pecar, ou de fazer o mau. Pois sua natureza boa foi corrompida com o pecado original e se tornou má; e uma natureza má só pode agir de modo moralmente mau – o que constitui, para Agostinho, o pecado. É por isso que ele se refere à humanidade com a expressão “massa danada”⁸⁷ (*massa damnatam*), dizendo, com isso, que a humanidade não passa de uma “massa” de pecadores.

Antes, o homem *podia não pecar*, mas preferiu pecar; e, a partir de então, ele *não pode não pecar*. Koßler explica a impotência do homem para fazer boas ações dizendo que dupla foi a punição pela Queda, que impôs ao homem a “ignorância” e a “dificuldade”⁸⁸. A ignorância se caracteriza pela ausência da Sabedoria, que, antes, no estado de criação, orientava os homens para o caminho do que é bom, e agora Deus lhes tirou; e uma vez perdido o conhecimento daquilo que é reto, não se pode mais fazer o

⁸⁴ Koßler, *Op. cit.*; p. 42: “Augustinus unterscheidet hier implizit zwischen einer idealen Ordnung, die der ‘ars qua factae sunt naturae’ entspricht und nichts Schlechtes enthält, und einer realen Ordnung, in die die schlechten Zustände so einbezogen sind, dass sie als Ganzes vollkommen und gut ist(...) diese doppelte Ordnung erinnert stark an die plotinische Konstruktion von zwei Weltplänen”.

⁸⁵ Agostinho, *De nat. et boni*, 4: “mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est”.

⁸⁶ Koßler, *Op. cit.*; p. 38.

⁸⁷ Cf. *De civ. Dei*, XIII, 14 e *Id.* XXII, 22.

⁸⁸ Koßler, *Op. cit.*, p. 45: “als doppelte Strafe für den Sündenfall sind dem Menschen “ignorantia et difficultas” verhängt worden”.

que é bom, porque, afinal, não se sabe o que é bom. O estado de ignorância a que nos reduzimos é revelado por Agostinho num trecho do livro III do *De lib. arb.*, em que ele afirma o seguinte:

“se o ser humano fosse bom, ele seria de outra forma. Uma vez, porém, que é assim, não é bom, nem tem o poder de se tornar bom, seja porque não vê como deve ser, seja porque vê, mas não é capaz de ser como vê que deve: quem duvidará que isso é uma pena? Ora, toda pena é justa, é punição do pecado (...)”⁸⁹.

Já pelo trecho inicial da citação, que diz: “se o ser humano fosse bom”, podemos perceber que houve uma alteração na constituição original do homem, afinal, como vimos, ele foi criado bom, mas agora não é mais. E, de fato, a natureza humana sofre uma modificação, como o próprio teólogo afirma: “uma segunda natureza, torpe e viciada substitui a natureza originária e boa do homem”⁹⁰. O homem passa, então, da condição de um ser bom e livre para a condição de um viciado: um viciado na volúpia (*volupta*). É por isso que ele não consegue mais seguir o que é bom. Tal é, aliás, a “dificuldade” a qual Koßler se referiu acima. Mas a fraqueza da segunda natureza, ou mesmo, a “dificuldade” da vontade para executar as boas ações pode também ser vista da perspectiva psicológica, através daquilo que Agostinho denomina hábito (*consuetudo*). Há, porém, quem considere a teoria agostiniana do hábito como algo resultante de uma das fases da vida de Agostinho, que precede a sua fase madura, na qual a doutrina da graça é mais explicitamente defendida. Na visão de Brown, Agostinho inaugura a sua teoria do hábito para contrapor a versão do maniqueu Fortunato, que, em seu debate público (em 394), insistia neste ponto: “a boa alma não peca por vontade própria”⁹¹. Ele acrescenta ainda que Agostinho “explicava” a permanência do mau na vontade através do hábito; e que não tinha descoberto Paulo nessa época⁹². Isto é, embora Agostinho já tivesse lido e discursado sobre Paulo, ele ainda não se apoiava nas ideias do apóstolo. O fato é que Agostinho retoma a ideia do hábito nas *Confissões*, ao afirmar que só a graça pode libertar o homem do hábito, e também a aborda em suas obras tardias, como, por exemplo: *C. Jul.*: “*sed tamen non*

⁸⁹ *De lib. arb.*, III, XVIII, 51.

⁹⁰ *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 11. Ver também Koßler, *Op. cit.*, p.44: “die "adfectiones" Sünde und Verdammnis sind durch die Erbsünde dem Menschen gleichsam zu einer zweiten Natur geworden”.

⁹¹ Brown, *Op. cit.*, p. 183.

⁹² *Id.*, pp. 183-189.

*propter vim consuetudinis appellabat carnem suam corpus mortis Apostolus; sed propter quod rectissime intellexit Ambrosius, quia omnes sub peccato nascimur*⁹³, *De div. quaest. ad Simplic.*: “*quae duo scilicet tamquam natura et consuetudo coniuncta robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem, quod vocat peccatum et dicit habitare in carne sua*”⁹⁴ e *De civ. Dei*: “*quantacumque scelerum consuetudine misericordiam posse impetrare divinam*”⁹⁵. Em razão do termo *consuetudo* aparecer também nas obras do velho Agostinho, é que ele será aqui abordado, e, será visto como uma explicação agostiniana psicológica para o modo de agir da segunda natureza. Pelo hábito, Agostinho explica por que o homem não é mais capaz de fazer as boas ações, pois, tendo então uma natureza frágil, adquirida após o pecado original, ele não consegue escapar do hábito das más ações; e, uma vez que as faz, repete-as infundavelmente, ainda que não as queira.

A força compulsiva do hábito

O termo *consuetudo* possui, na verdade, duplo sentido, pois ele pode ser correlato de outro termo latino, o *mos*, que designa tanto um “costume” social, isto é, diz respeito à maneira de se comportar (moralmente) de um povo, e, nesse caso, adquire um valor moral, quanto pode ser também usado para designar o “hábito” de um indivíduo⁹⁶. Desse modo, a tradução de *consuetudo* pode ser tanto “costume” quanto “hábito”. Mas, como o *consuetudo* referente à segunda natureza tem um significado pessoal, eu prefiro traduzi-lo por “hábito”. Em *De mus.* VI, 7, 9, Agostinho declara: “de fato, não é em vão que se diz ser o hábito como que uma segunda natureza, como que uma natureza fabricada”⁹⁷. O hábito é considerado pelo teólogo algo pernicioso (“*perniciosarum consuetudinum*”⁹⁸), o que é compreensível, afinal, é justamente ele que leva o homem a se manter na condição de pecado, desde que sua vontade se tornou fragilizada com a Queda. Pois Agostinho defende que, uma vez que se peca, se obtém um enorme prazer pelo ato de pecar, e o gozo derivado do prazer fica fortemente gravado na memória⁹⁹. A

⁹³ *C. Jul.*, II, 3, 5: “não obstante, o Apóstolo chamava a sua carne de corpo de morte, não pelo hábito, mas pelo fato – Ambrósio entendeu muito bem – de que todos nós nascemos sob o pecado”.

⁹⁴ *De div. quaest. ad Simplic.* I, 1, 10: “os dois juntos, tanto a natureza quanto o hábito, tornam a concupiscência muito forte e invencível, que ele chama pecado e diz que habita em sua carne”.

⁹⁵ *De civ. Dei*, XXI, 27, 2: “no entanto, o hábito perverso poderia ganhar a misericórdia divina”.

⁹⁶ Cf. Oxford, *Op. cit.*, p. 422-423 (para *consuetudo*) e p. 1136-1137 (para *mos*).

⁹⁷ “*non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur*”.

⁹⁸ *De lib. arb.*, III, XXV, 74

⁹⁹ Cf. *De mus.* VI, 11, 33: “*talis enim delectatio vehementer infigit memoriae quod trahit a lubricis sensibus*”.

partir de então, estabelece-se um quadro irreversível no homem, porque o pecado começa a se perpetuar nele, e ele, então, não consegue mais parar de pecar. Porém, na visão de Brown, o processo de perpetuação do hábito não parece direto a Agostinho, porque o prazer de cada má ação do passado (que é ampliado e transformado, ao ser lembrado e repetido) é explicado puramente em razão de “alguma fraqueza misteriosa”, e somente através dela é que “podia instalar-se rapidamente um hábito compulsivo”¹⁰⁰. Um exemplo da força do hábito no corpo humano se encontra em *C. Fort.*, em que Agostinho diz:

“hoje, de fato, em nossas ações, até que não sejamos levados por algum hábito, temos o livre-arbítrio para fazer alguma coisa ou não fazê-la. Mas uma vez que tivermos feito alguma coisa com essa liberdade, a doçura e o prazer do que foi feito perniciosamente retêm a alma, que, assim, fica presa por seu próprio hábito – o qual então não pode superar o obstáculo construído por ela mesma por seu ato pecaminoso. Vemos muitos que não queriam xingar, mas, assim que a língua criou o hábito, não podem evitar que de sua boca saiam palavras incapazes de controlar (...). Então, se quiserdes experimentar que o que digo é verdade, começai a xingar: então vereis que o hábito seguirá sua própria tendência”¹⁰¹.

Após a instauração do hábito, a vontade é arrastada por ele para o gozo das realidades inferiores¹⁰², em detrimento da realidade divina. A vontade passa a amar e desfrutar apenas das realidades inferiores, esquecendo-se de Deus. E nisso consiste o pecado, pois, para Agostinho, devemos desfrutar (*frui*) unicamente de Deus; os demais objetos devem ser usados (*uti*) como meios para se atingir o fim último: a beatitude¹⁰³. Ou como afirma Gilson: “*frui-se* do que se considera como um fim; *usa-se* o que se considera apenas um meio”¹⁰⁴. O “*uti-frui*” constitui, portanto, o princípio da moralidade agostiniana, pois, com ele, se diferencia o homem bom do homem mau. O bom, lembremos, é aquele que segue os desígnios do sumo bom, ou então, que age conforme à ordem criada. Tal homem frui de Deus. Já o homem mau é aquele que transgredir a ordem, porque não frui de Deus, mas, sim, das demais coisas – como já foi dito anteriormente, as naturezas em si não são más; o que é mau é o modo como o

¹⁰⁰ Brown, *Op. cit.*, p. 184.

¹⁰¹ *C. Fort.*, 22.

¹⁰² As realidades inferiores são as coisas mutáveis, que se pode ter com o perigo de perdê-las. Os bons afastam-se de tais coisas, ao contrário dos maus, que as desfrutam. *De lib. arb.* I, IV, 10.

¹⁰³ Fazer o mau é negligenciar as realidades eternas: *De lib. arb.* I, XVI, 34.

¹⁰⁴ Gilson, *Op. cit.*, grifo meu, p. 315. Ou então: “deve-se fruir somente de Deus e simplesmente usar o resto com o intuito de fruir de Deus” (*Id.*, p. 316).

homem decaído se relaciona com elas. A esse amor pelas naturezas inferiores, Agostinho dá o nome de paixão (*libido*) ou desejo desenfreado (*cupiditas*): “é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade”¹⁰⁵. Por isso, Costa diz que “o fim da moralidade agostiniana é a reta manutenção da ordem, que se identifica com a “vontade divina”, ao passo que o mau (desordem) consiste na transgressão culposa dessa ordem”¹⁰⁶. E também, por isso, Agostinho considera o hábito como algo pernicioso, porque ele nunca leva o homem a Deus, mas, pelo contrário, afasta-o Dele, ou seja, leva-o a pecar.

Na realidade, para Agostinho, o fim de toda vontade é o amor. E todo amor é caridade. Por isso, Gilson diz:

“em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor. Meu peso, diz Agostinho, é meu amor: *pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (...) o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai (...). Já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar o seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido”¹⁰⁷.

O problema da moralidade não está, portanto, no amor em si, pois ele é natural ao homem; mas, sim, em amar as coisas erradas. O problema provocado pelo hábito diz respeito, então, “unicamente ao objeto a ser amado”¹⁰⁸. Pois, conforme o maior e primeiro mandamento da Lei, devemos amar a Deus acima de todas as coisas¹⁰⁹. Todavia, o hábito nos desvirtua do fim para o qual a nossa vontade foi criada, porque o homem passa a agir conforme a sua segunda natureza. Mesmo que ocorra a alguém julgar a natureza boa superior e preferível à má, ele não consegue agir de acordo com aquilo que julga. Em razão disso, Agostinho diz: “o sentimento retira a sua força do

¹⁰⁵ *De lib. arb.*, I, IV, 10.

¹⁰⁶ Costa, M. R. N. “O amor: princípio da moral interior em santo Agostinho” in *Perspectiva filosófica*, 1996; p. 118. Disponível em: http://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf09_artigo80001.pdf. Substituí o ‘mal’ da citação pelo ‘mau’.

¹⁰⁷ Gilson, *Op. cit.*, p. 257.

¹⁰⁸ Costa, artigo citado acima; p. 122. Ver também Vetó, *Op. cit.*, p. 46: “trata-se sempre do amor, mas o *usufruir*, o *fruir*, marca um amor que surge da “abundância da benevolência”, ao passo que *usar*, *uti*, remete a uma afeição que decorre da “secura da indigência”. O primeiro é *amor ex misericórdia*, o segundo, *amor ex miséria*”.

¹⁰⁹ Mt 22, 23, 36.

hábito ou da natureza. Ora, pode acontecer que se possua uma realidade na opinião, e outra, no sentimento, como é fácil reconhecer, pois muitas vezes acreditamos que se deve fazer uma coisa e apetece-nos fazer outra”¹¹⁰. Mas essa ideia agostiniana do conflito entre sentimento e opinião tem, na verdade, como fonte a tese paulina, que expressa uma tensão irreduzível entre a “carne” e o “espírito”. Paulo reconhece que há um conflito de vontades no homem. Todo homem é capaz de perceber dentro si uma vontade boa e uma má; e ainda que ele queira agir de modo bom, não tem forças para isso, porque a má vontade, que é dominada pelo *consuetudo carnalis* e habita nele, sempre vence:

“realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bom não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois querer o bom está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bom que eu quero, mas pratico o mau que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim”¹¹¹.

A conclusão que se segue não pode ser outra, a não ser a seguinte: a vontade da segunda natureza é escrava do pecado, o que equivale dizer que “o homem é escravo do pecado”¹¹², já que a sua essência é a sua vontade. Pois “cada um é escravo daquele que o vence”¹¹³. É por isso que Garry Wills tem razão quando diz que: “o poder do hábito, do *consuetudo*, pode aprisionar a vontade”¹¹⁴. O sentido é justamente esse referido por Wills, o de uma vontade aprisionada, escrava do mau. Ora, se o homem é submisso ao pecado, de que modo Agostinho persiste na defesa do livre-arbítrio? Se há escravidão, e, por conseguinte, necessidade, não é de se esperar que não haja liberdade? Eis agora o que devemos saber: como Agostinho concilia a escravidão do homem ao pecado com o livre-arbítrio. De fato, não há liberdade, mas há, sim, livre-arbítrio. A posição do teólogo pode parecer contraditória, à primeira vista, mas logo se vê que a chave para entender essa aparente contradição está nas definições agostinianas de livre-arbítrio e de

¹¹⁰ *De lib. arb.* III, VIII, 23.

¹¹¹ Rom 7, 14 – 20. Assim como Paulo, Agostinho também reconhece que a alma é mais nobre do que o corpo (*De lib. arb.*, III, V, 16). Mas também, para ele, a “carne” sempre vence na disputa com o “espírito”.

¹¹² Trata-se de uma expressão paulina: Rm, 7, 14.

¹¹³ 2 Pd 2,19.

¹¹⁴ Wills, G. *Santo Agostinho*. Tradução de Ana L. Dantas Borges, Rio de Janeiro: Objetiva, 1999; p. 125.

liberdade. Cabe-nos, portanto, analisar o que o teólogo entende por livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) e por liberdade (*libertas*), a fim de evitar uma confusão entre esses conceitos, e, conseqüentemente, obter uma interpretação errônea da doutrina da liberdade de Agostinho.

Os conceitos agostinianos de livre-arbítrio e de liberdade

O que Agostinho entende por livre-arbítrio? Para responder essa pergunta, faço uso das palavras de Gilson, que diz o seguinte: “para santo Agostinho, querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade”¹¹⁵, por isso: “não se pode suprimir o livre-arbítrio sem, no mesmo instante, destruir, no mesmo golpe, a vontade”¹¹⁶. Isso significa que pelo simples fato de querer já estamos fazendo uso do nosso livre-arbítrio, e, inversamente, sem ele, jamais poderíamos querer alguma coisa. Agostinho ensina que só é possível querer algo por meio da vontade, e, sendo assim, “querer” e “ter vontade de” são sinônimos. A prova da existência do “querer” ou da vontade pode, na visão dele, ser obtida naturalmente, pois cada um possui uma consciência imediata de sua própria vontade¹¹⁷. E, como é por meio da vontade que queremos, logo tudo o que queremos, com efeito, queremos voluntariamente. É o que pensa Agostinho:

“de fato, não poderias sentir outra coisa que está em nosso poder, a não ser aquilo que fazemos quando queremos. Por esta razão, nada está mais em nosso poder do que a própria vontade. Pois ela, de modo imediato, assim que queremos, já está à disposição. Por isso, podemos dizer retamente que não envelhecemos voluntariamente, mas necessariamente; ou não adoecemos voluntariamente, mas necessariamente; ou não morremos voluntariamente, mas necessariamente; e outras coisas semelhantes. Quem, porém, ousará dizer, mesmo se for louco, que não é pela vontade que queremos?”¹¹⁸

A vontade agostiniana é livre por definição. Deus no-la deu livre, para que, assim, pudéssemos escolher livremente entre o bom e o mau (por isso, a expressão “livre-arbítrio”), ou mesmo, entre respeitar a ordem ou transgredi-la. Na realidade, o propósito de Deus, quando nos deu a vontade livre, era para que agíssemos, por livre escolha, com

¹¹⁵ Gilson, *Op. cit.*, p. 298.

¹¹⁶ *Id.*, p. 299.

¹¹⁷ *De lib. arb.*, III, III, 7.

¹¹⁸ *Id. ib.*

retidão¹¹⁹, contudo, Adão preferiu pecar. E, desde então, a vontade se tornou escrava do pecado. Mas isso não quer dizer que se peque forçadamente, pois “não existe nem pecado, nem boa ação que não se faça voluntariamente”¹²⁰. Portanto, o homem, escravo do pecado, peca voluntariamente. Essa frase parece, porém, contraditória, mas, como assinala Agostinho em *De spirit. et litt.*, XXXI, 32, ainda que alguém faça algo contra a vontade, como, por exemplo, queira o que é bom, mas faça o mau, é somente pela vontade que também o fato de “não querer” é possível. Noutros termos, ser contra a vontade é ser também pela vontade. Não se pode dizer, portanto, que não há voluntariedade no ato de pecar contra a vontade. Na visão de Brown, porém: “o que Agostinho não conseguia explicar com muita facilidade era que, na prática, a vontade humana não gozava de completa liberdade. O homem descobria-se envolvido em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, sujeito a ânsias compulsivas de se conduzir de maneira contrária a suas boas intenções e tristemente incapaz de desfazer hábitos já estabelecidos”¹²¹.

E, de fato, Brown tem razão quando afirma que “a vontade humana não gozava de completa liberdade”, porque o conceito agostiniano de livre-arbítrio constitui, sim, um grau de liberdade, mas ele, por outro lado, não representa aquilo que Agostinho entende por liberdade plena (ou liberdade propriamente dita)¹²². Um homem realmente livre é, para Agostinho, aquele que segue a ordem de Deus, e, por conseguinte, cumpre as Suas leis: a liberdade “só é verdadeira para aqueles que são bem-aventurados e aderem à lei eterna”¹²³. Nesse caso, Agostinho usa a terminologia *libertas*. Já quanto ao livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), foi visto que ele coincide com a vontade, e que a vontade agostiniana é livre por definição, então, obviamente o livre-arbítrio constitui também uma espécie de liberdade. Ele, contudo, representa um grau menor de liberdade, e é somente o seu uso apropriado que irá constituir a verdadeira liberdade do homem. O homem pode usar o pequeno grau de liberdade do seu arbítrio para escolher as más ações, porém, com isso, ele não será realmente livre. Portanto, afirmar que o homem goza do livre-arbítrio não implica na conclusão de que ele seja necessariamente livre, isso irá depender do uso que ele fizer de seu livre-arbítrio. Por isso, Gilson afirma: “com

¹¹⁹ *Id.*, II, II, 5.

¹²⁰ *Id.*, II, I, 3.

¹²¹ *Cf.* Brown, *Op. cit.*, p 183.

¹²² Estou me baseando na distinção feita por Gilson entre *liberum arbitrium* e *libertas*. Uma análise mais detalhada sobre tal distinção é feita por ele sobretudo na nota de rodapé 86 do capítulo d’ “A liberdade cristã”. Gilson, *Op. cit.* p. 309.

¹²³ *De lib. arb.*, I, XV, 32: “(...) deinde libertas, quae quidem nulla uera est nisi beatorum et legi aeternae adhaerentium (...)”.

efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Ora, se a vontade sempre permanece livre, no sentido de livre-arbítrio, ela não é, por consequência, sempre boa e não é sempre livre, no sentido de liberdade”¹²⁴.

Assim sendo, podemos deduzir que, enquanto estava no jardim do Éden, o homem vivia plenamente livre e conforme as leis de Deus, mas, após a sua expulsão do paraíso, foi punido por Deus, tendo como castigo a perda da sua liberdade. Na verdade, não se trata de uma ideia inovadora de Agostinho, pois ele, certamente, se fundamenta nas *Escrituras* e, sobretudo, nas teses paulinas. Seguindo, portanto, a leitura da *Sagrada Escritura*, podemos dizer que, depois da queda, não foi o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que o homem perdeu, mas, sim, a liberdade (*libertas*). A perda do conhecimento (Sabedoria) e da *libertas* é justificada por Agostinho da seguinte forma:

“não é de se surpreender que o ser humano, por ignorância, não tenha o livre-arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir: ou pela resistência dos hábitos carnis (...), veja o que deve ser feito para agir corretamente, e o queira fazer, mas não é capaz de realizá-lo. De fato, é uma pena justíssima pelo pecado, perder o que não foi bem usado, quando poderia ter sido possível bem usá-lo, se quisesse. Isto quer dizer que aquele que conhece o que é reto e não o faz, perde o conhecimento daquilo que é reto; e aquele que não fez o que é reto quando pôde, perdeu o poder de fazê-lo quando quiser”¹²⁵

Agostinho não aceita, portanto, a teoria determinista, tal qual era defendida pelos maniqueístas. Sua definição de livre-arbítrio nos permite afirmar que todas as ações dos homens são realmente suas, ele é o responsável por elas – ainda que sejam realizadas contra a vontade. Em nenhum momento, portanto, Agostinho põe em xeque a existência do livre-arbítrio, mas, sim, da liberdade do homem decaído. O problema que se coloca agora é saber como o homem pode recuperar a liberdade perdida na Queda. O que ele deve fazer? Veremos, a seguir, que só a graça pode restituir tal liberdade. O homem, devido à sua natureza pecaminosa, é incapaz de alcançar a liberdade com suas próprias forças, já que faz unicamente o mau. É por isso que Vetö se refere à má vontade como “impotente”¹²⁶, pois ela é, de fato, impotente para *fazer* aquilo que *quer*.

¹²⁴ Gilson, *Op. cit.*, p. 308.

¹²⁵ *De lib. arb.*, III, XVIII, 52.

¹²⁶ Vetö, *Op. cit.*, p. 43. A diferença entre *querer* e *fazer* será tratada mais adiante.

Visão tardia de Agostinho: uma renúncia à liberdade

De acordo com a visão tardia de Agostinho, a pequena liberdade (o livre-arbítrio) que resta na vontade decaída *sempre* conduz o homem ao pecado. Assim, permanecemos sempre livres, mas somente para fazer o mau. Ora, uma liberdade, sem liberdade para também fazer o que é bom, não é de fato uma liberdade, mas, sim, uma escravidão moral. Em razão disso, acredito que a visão tardia de Agostinho é, com efeito, uma renúncia à liberdade; ele, em minha opinião, na verdade, recua diante da sua teoria da liberdade, defendida inicialmente, em que conferia total liberdade à vontade para fazer ou não fazer o que é bom. Como já foi dito anteriormente, a diferença entre as visões agostinianas pode ser evidenciada se, por exemplo, compararmos os livros I e III do *De lib. arb.* Richey, aliás, fez exatamente isso, donde concluiu que o jovem Agostinho era inicialmente defensor da liberdade humana, contudo, o seu otimismo durou pouco tempo e foi rapidamente substituído pelo pessimismo do velho Agostinho, segundo o qual Deus sempre aparece por trás das volições humanas¹²⁷. Segundo Richey, no livro I do *De lib. arb.*, Agostinho concede extrema autonomia à vontade, pois “não põe nenhuma restrição sobre ela, que pode proibir ou ordenar certas volições ou ações”¹²⁸, já no livro III da mesma obra, “Agostinho começaria a voltar a atrás de sua teoria inicial da liberdade humana”¹²⁹. Koßler também nota uma diferença entre essas visões agostinianas, mas ele, contudo, não chega a afirmar que a posição de Agostinho mudou, como faz Richey. Sua justificativa, porém, não foge à justificativa dada por Agostinho nas *Retratações*, a saber, que, em sua primeira visão de liberdade, o teólogo se refere apenas à natureza em que o homem foi criado, isto é, com a vontade plenamente livre¹³⁰. Somente depois é que, para Koßler, a vontade livre começa a ser considerada na visão pós-queda, e, por conseguinte, tratada em relação ao pecado original e à graça. Mas, de qualquer forma, a posição do Koßler acaba concordando em parte com a posição de Richey, já que não associa a visão de liberdade apresentada no livro I do *De lib. arb.* com as doutrinas da graça e do pecado original, afinal, estas requerem uma noção de vontade direcionada apenas para o mau. E nisso eu também concordo com eles, pois a noção de graça só faz sentido quando associada a uma vontade impotente, ou sem liberdade para fazer o que é bom.

¹²⁷ Richey, *Op. cit.*, p. 102.

¹²⁸ *Id.*, p. 100.

¹²⁹ *Id.*, p. 82.

¹³⁰ Koßler, *Op. cit.*, p. 45.

A graça como liberdade da vontade

Desde que se tornou submisso ao pecado, o homem passou a viver numa absoluta escravidão moral, até que surgiu Cristo, e, com ele, a graça de Deus. Por meio da graça, Deus restitui ao homem a liberdade perdida. E, a partir de então, o homem volta a seguir as leis do sumo bom. A graça é, pois, um socorro divino, cujo propósito é nos salvar da escravidão do pecado, porque: “para cair, o homem só tinha o querer, mas não basta querer se reerguer para poder”¹³¹. O que Agostinho enfatiza na questão da graça é que o homem, embora *queira, não pode*, por suas próprias forças, tornar-se livre e, com isso, alcançar a salvação: “que é que possuis que não tenhas recebido?”¹³². O homem decaído passa a depender tão-somente da ajuda de Deus para se salvar da vida de pecado. Portanto, apenas a graça é capaz de mudar a direção da vontade impotente, fazendo com que ela escolha o que antes não podia, a saber, o bom. Seu papel é, pois, semelhante a um remédio que cura uma ferida¹³³. Em *De div. quaest. ad Simplic.* I, 1, 10, obra que, segundo Koßler, a doutrina da graça encontra o seu fim (isto é, não há nada de realmente novo depois dela), Agostinho diz o seguinte:

“se alguém perguntasse como é que na sua carne não habita o bom, mas o pecado, diríamos: de onde deriva, senão da raiz da mortalidade e da persistência da sensualidade? Uma é a pena do pecado original, a outra, a punição do pecado repetido (...). Mas se a graça opera em nós, ele [Paulo] diz em outro lugar: *que o pecado não impera mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões*, então, certamente, se pode dizer que o pecado não vive mais”¹³⁴.

Mas, mesmo com o recebimento da graça, nem tudo volta a ser como era antes. Pois, ainda que o conceito agostiniano de livre-arbítrio se confunda com a vontade, ele é usado em dois sentidos diferentes por Agostinho. Um diz respeito ao primeiro Adão, o outro, ao segundo Adão (ou novo homem: modo como é chamado aquele que recebe a graça). Um novo livre-arbítrio é dado com a dádiva divina. Diferentemente do livre-

¹³¹ *Retract.*, I, 9, 6, tradução feita por Gilson. Mas a frase também poderia ser formulada assim: “é um fato que o homem pôde, por sua iniciativa, cair em consequência do livre-arbítrio, mas não pode, do mesmo modo, se reerguer”.

¹³² 1 Cor 4, 7.

¹³³ *De spirit. et litt.*, VI, 9. A ferida seria a segunda natureza, maculada pelo pecado.

¹³⁴ A citação de Paulo é de Rm 6, 12. Koßler, *Op. cit.*, p. 60: “mit der Ausbildung der Gnadenlehre, die im *Ad Simplicianum* weitgehend ihren Abschluss fand” e também, *Id.*, p. 63: “in den vielen späteren Schriften, die sich mit dem Problem von Gnade und freiem Willen beschäftigten, hat Augustinus keine neuen wesentlichen Gedankengänge vorgebracht, sondern seine Argumente im Rahmen der hier dargelegten Entwicklung von *De libero arbitrio* bis zu *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* formuliert”.

arbítrio inicial, quando fomos criados, caracterizado pelo fato do homem *poder não pecar*, o novo livre-arbítrio se caracteriza pelo fato do homem *não poder pecar*. O *não poder pecar* expressa uma libertação absoluta do mau. Os dois sentidos do livre-arbítrio podem ser encontrados numa passagem do *De civ. Dei*: “pois o primeiro livre-arbítrio, que foi dado ao homem quando ele foi inicialmente criado reto, ele podia não pecar, mas também pecar; o último será mais livre, porque ele não pode pecar, mas também isso pelo dom de Deus, e não por sua prerrogativa pessoal”¹³⁵. O que muda na vontade, com a graça, é a direção do seu querer: antes, era direcionado ao mau, agora, ao bom.

Entretanto, mesmo após o recebimento da graça, o homem, com o seu livre-arbítrio, não é capaz de escolher entre o bom e o mau, já que faz unicamente o que é bom. Isso significa que, mesmo sendo livre (no sentido de *libertas*), a vontade não apresenta, com efeito, uma liberdade de escolha para agir, porque o seu objeto de escolha (o bom) já é determinado pela graça. A vontade, sem sujeição para o bom ou para mau, como era nos tempos do jardim do Éden, de acordo com a filosofia de Agostinho, o homem nunca mais poderá possuí-la novamente, nem mesmo a graça pode resgatá-la. Todavia, embora a vontade esteja sujeita ao bom, Agostinho não considera que se trata de uma escravidão moral, como era antes, “pois cada um é escravo daquele que o vence”¹³⁶; porque, agora, a vontade é realmente livre (no sentido de *libertas*), pois “onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade”¹³⁷. Portanto, a graça age no homem com o propósito de libertar a sua essência, ou seja, a sua vontade, porque, assim fazendo, ela estará, na verdade, libertando o próprio homem da escravidão. É a graça que dá ao homem decaído a liberdade moral.

O recebimento da graça, contudo, conta com o consentimento do próprio sujeito que a recebe. Como é pelo querer, ou pela vontade, que se consente, equivale dizer que o livre-arbítrio é a condição para o recebimento da graça. Gilson sintetiza essa ideia da seguinte forma:

“mas então, quem receberia, se nossa vontade e conseqüentemente também nosso livre-arbítrio não estivessem presentes para receber? Pois receber é aceitar, é consentir, é agir; é também agir querendo, ou seja, como convém que uma vontade aja e ao seguir sua própria natureza. Mas uma vontade que age como

¹³⁵ *De civ. Dei*, 30, 3: “nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit”. Para o primeiro e segundo Adão, ver Koßler, *Op. cit.*, p. 67.

¹³⁶ 2 Pd 2, 19.

¹³⁷ 2 Cor 3, 17.

vontade atesta, por isso, seu livre-arbítrio. A palavra célebre: *quid habes quod non accepisti?*, bem longe de negar o livre-arbítrio, ao contrário, implica-o. quando Deus dá a vontade o querer e a ajuda a fazer o que ele comanda: *adjuvat ut faciat cui iubet*. Deus vem em ajuda do homem que age, não para dispensá-lo de agir, mas para permiti-lo; assim, é necessário que, mesmo sob a pressão vitoriosa da graça, o livre-arbítrio esteja sempre presente”¹³⁸.

Para Agostinho, a graça divina tem uma função bem diferente e mais radical do que para Pelágio. E visto que as objeções deste serviram para que Agostinho explanasse mais a fundo os seus argumentos em defesa da graça, convém que nos reportemos à doutrina da graça de Pelágio. Contudo, sabe-se muito pouco sobre ele¹³⁹, porque suas obras foram todas destruídas, restando apenas o que outros escreveram sobre ele. Eu irei analisar a sua doutrina da graça mediante o viés do seu principal opositor, Agostinho de Hipona. E, conforme o que Agostinho compreendeu, a doutrina de Pelágio ensina que a graça desempenha um papel coadjuvante em relação ao livre-arbítrio. Para Pelágio, o pecado original não tem praticamente nenhuma importância, a não ser pelo fato de representar um mau exemplo, por causa da desobediência a Deus¹⁴⁰. Com o erro de Adão, a humanidade, de forma alguma, pode ser punida; sua natureza original não é danificada, nem tampouco sua liberdade lhe é arrebatada. Dessa forma, o nosso livre-arbítrio permanece intacto, tal como nos foi dado no ato criacional. “Pelágio afirma: *pois o poder de não pecar está nós, visto que podemos pecar e não pecar*”¹⁴¹, e acrescenta: “porque vontade alguma pode perder o que é inseparavelmente inerente à sua natureza”¹⁴². Resulta disso que, para Pelágio, o pecado se caracteriza apenas como o mau uso da vontade, que, por sua vez, ocorre por livre decisão do homem. Sendo assim, não faz sentido dizer que a graça divina vai a socorro da vontade, pois esta não está (nem nunca esteve) impotente para seguir o bom. Ora, se o homem não é escravo do pecado, não tem necessidade da justificação. A função da graça é, portanto, apenas o da remissão dos pecados, ou como diz Gilson: “ela se reduz, conseqüentemente, ao perdão da ofensa feita a Deus pela realização do mau ato. Deus não confere a graça de agir bem

¹³⁸ Gilson, *Op. cit.*, p. 305.

¹³⁹ Cf. Brown, *Op. cit.*, p. 425.

¹⁴⁰ Referindo-se a Pelágio e pelagianos, Agostinho diz: “afirmam eles: *todos pecaram em Adão, não pelo pecado contraído pela origem do nascimento, mas pela imitação do pecado*”. Cf. *De nat. et grat.*, IX.

¹⁴¹ *De nat. et grat.*, XLIX, 57.

¹⁴² *Id.*, L, 58.

a uma vontade tornada impotente, ele agracia como um juiz que perdoa e remove o erro cometido”¹⁴³.

Como consequência do pensamento pelagiano, segue-se que, para o homem fazer o bom, não é preciso a graça divina; ele é livre para cumprir ou para não cumprir a Lei. Agostinho se horroriza com esse pensamento, entendendo que Pelágio, na verdade, negou o poder da graça divina; e, com isso, se levanta contra Deus. “A negação da graça de Deus isso é o que acima de tudo me aborrece e horroriza na discussão com tais [os pelagianos]”¹⁴⁴, afirma Agostinho. Ora, se relembremos a tese paulina do conflito de vontades, que classifica a vontade como impotente, e ponderarmos a respeito da doutrina de Pelágio, veremos que sua doutrina representa justamente a ideia oposta defendida por Paulo, e também por Agostinho. A posição pelagiana contradiz não só a posição de Agostinho, mas também a sua experiência pessoal e aquilo que ele tanto esforçou por entender: o porquê dele não conseguir fazer o bom, ainda que o quisesse. Por isso, concordo com Gilson quando ele diz: “o que domina toda a história da controvérsia é que o pelagianismo era a negação radical da experiência pessoal de Agostinho ou, se preferimos, a experiência pessoal de Agostinho era em sua essência, e até em suas particularidades mais íntimas, a negação mesma do pelagianismo”¹⁴⁵.

Lei, fê e justificação

O que devemos fazer para receber a graça? Para responder tal pergunta, Agostinho recorre ao apóstolo Paulo, que diz: “que é que possuis que não tenhas recebido?”¹⁴⁶. Isso significa que tudo o que temos nos é dado por Deus, sobretudo a graça. Então, ninguém obtém a graça por esforço próprio. Mas qual é o critério para o seu recebimento? Eis aqui um ponto misterioso, porque, para Agostinho, a explicação da doação da graça pertence apenas a Deus, que dá a graça a uns, em detrimento de outros, mediante uma seleção (ou eleição), cujos critérios são acessíveis apenas a Ele. Em outras palavras: Deus salva quem Ele quer, e rejeita quem quer. Então perguntarão: a virtude não fará decerto alguma diferença no momento do recebimento da graça? A resposta é negativa. A graça é dada ao homem, sem nenhum mérito precedente, pois *do contrário, ela não honraria seu próprio nome, ela não seria de graça*¹⁴⁷. O

¹⁴³ Gilson, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁴⁴ *De nat. et grat.*, XI, 12.

¹⁴⁵ Gilson, *Op. cit.*, p. 300.

¹⁴⁶ 1 Cor 4, 7.

¹⁴⁷ Rom 11, 6. *De spirit. et litt.*, X.

cumprimento da Lei ou o não cumprimento da Lei não tem nenhum valor sequer, isto é, ela não põe nenhum peso na seleção de Deus para com os agraciados¹⁴⁸. É um erro, portanto, crer que Deus dá a graça a alguém pelo fato dele ser virtuoso. Primeiramente, porque ninguém é capaz de cumprir a Lei, em virtude do corpo de pecado que habita em cada um, além disso, a Lei não salva ninguém, mas, pelo contrário, torna-o um pecador. Esse último ponto é esclarecido por Agostinho quando ele, fazendo uso das palavras do apóstolo Paulo, repetitivamente diz em *De spiritu et littera*: “a letra mata, mas o Espírito comunica a vida”¹⁴⁹. Afinal, foi justamente com a chegada da Lei que o homem soube que era um pecador, ou incapaz de cumprir os mandamentos de Deus, pois, até então, ele não sabia disso (não havia Lei). A Lei, na verdade, interveio para que avultassem as faltas. Por isso, o apóstolo se pergunta:

“que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: *Não cobiçarás*. Mas o pecado, aproveitando-se da situação, através do preceito engendrou em mim toda espécie de concupiscência: pois, sem a Lei, o pecado está morto. Outrora eu vivia sem Lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me *seduziu* e por meio dele me matou”¹⁵⁰.

É justamente pela Lei que temos conhecimento dos nossos pecados, reconhecemos-nos como transgressores. Ou, mais precisamente: é ela que nos faz pecadores. Pois se não houvesse Lei, não haveria transgressão, foi por isso que ela veio a nós, para que tivéssemos consciência do pecado e da própria morte, oriundos do pecado original. A Lei, assim, revela toda a nossa fraqueza e pecaminosidade. Mas isso não significa que ela é má, pelo contrário, para Agostinho, a Lei é boa e santa. Ninguém, entretanto, é capaz de cumpri-la por suas próprias forças, o seu cumprimento só é possível com o auxílio da graça. Com Cristo, porém, a Lei antiga é substituída por uma nova, que se

¹⁴⁸ A Lei mencionada é o Decálogo (dez mandamentos), que, segundo as *Escrituras*, foi gravado em tábuas de pedra (Ex 34, 1).

¹⁴⁹ *De spirit. et litt.*, V, 7, dentre outras citações. Rom 8, 6. Agostinho está dizendo que a letra significa a Lei, que veio para dizer ao homem que ele está morto. O espírito é a graça de Deus, único modo do homem se salvar e obter novamente a vida.

¹⁵⁰ Rom 7, 7 -11. “Moisés recebeu na montanha, para administrar o povo, a Lei escrita em tábuas de pedra pelo dedo de Deus. Restringia-se aos dez mandamentos (Ex 31, 18; Dt 9, 10; Ex 20), nos quais nenhum mandado há sobre a circuncisão, nem sobre as vítimas de animais, que agora não são imoladas pelos cristãos”: *De spirit. et litt.*, XIV, 23.

restringe a dois mandamentos da antiga: *amar a Deus e amar ao próximo como a ti mesmo* (“desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os profetas”¹⁵¹). Segundo o Novo Testamento, é, portanto, basicamente o amor (ou a caridade), que, por intermédio da graça, irá mover o homem à salvação¹⁵². O homem que ama ou faz obras de amor será salvo com base em tais obras, mas, para tanto, deve contar com o recebimento da graça, pois sem ela ele é incapaz de fazê-las. Pelo menos, agora, com a vinda da graça, o homem se torna capaz de cumprir a Lei, o que não acontecia antes de Cristo. Por isso, Cristo declara: “não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento”¹⁵³.

As “obras de amor” são também chamadas de “obras da fé”, pois o que, de fato, o homem recebe com a graça é a fé em Cristo para executar boas ações (o que até então não podia, em razão de sua segunda natureza, que é má e escrava do pecado). Por isso, se diz que o primeiro passo para se chegar a Deus é através da fé. Embora as obras da fé não tornem o homem justo, é com base nelas que ele será futuramente justificado. O homem que recebe a graça precisa, pois, ter fé, esperança, de que um dia será justificado. E, com a fé agindo nele, as boas obras (ou obras de amor) devem ser realizadas, porque “a fé, se não tiver obras está morta em seu isolamento”¹⁵⁴. É assim que um pecador é justificado, não pelas obras da Lei, mas, sim, pelas obras da fé¹⁵⁵. Por isso, se o homem faz boas ações, jamais deve se gabar das obras como se fossem suas, como se fosse ele que, de fato, agisse, porque: “embora o agir pertença ao homem, ele é também uma dádiva divina; assim, não tenhas dúvida de que a obra [de amor] é divina. Neste sentido, diz o Apóstolo: *pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua boa vontade* (FL 2, 13)”¹⁵⁶. O homem deve, portanto, cooperar com a graça, se quiser ser justificado. Entretanto, como se sabe, de acordo com a posição de Paulo, que Agostinho está de acordo, o homem de fé nunca se torna plenamente justo nesta vida; ele realmente vai se libertando, aos poucos, do corpo de pecado, vai se tornando cada vez mais justo, mas a justificação propriamente dita, segundos os

¹⁵¹ Mt 22, 44-40.

¹⁵² “A caridade é o amor por Deus. Ora, esse amor é precisamente o que o pecado destruiu em nós, e o que a graça restaura”: Cf. Gilson, *Op. cit.*, p. 313.

¹⁵³ Mt, 5, 17. Agostinho se refere ao conhecimento dado pela nova Lei (também chamada de Nova Aliança), feita por Cristo entre Deus e o homem, da seguinte forma: “não em tábuas de pedra, mas em tábuas do coração, porque não foi escrita com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo”: *De spirit. et litt.*, XX, 35 e 2Cor 3, 6.

¹⁵⁴ Tg 2, 17.

¹⁵⁵ Tg 2, 24.

¹⁵⁶ *De spirit. et litt.*, II, 2.

preceitos do catolicismo, não se dá jamais imediatamente, de uma só vez – quem defende a justificação imediata é Lutero. O apóstolo Paulo usa, para expressar o processo gradual da justificação, a palavra “transformação” (outras traduções preferem o termo “transfiguração”): “e todos nós, com o rosto desvendado, contemplando como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito”¹⁵⁷.

A graça pode ser caracterizada, então, como um socorro divino capaz de tornar o homem num sujeito bom – algo que ele mesmo não consegue por força de resolução. E um homem bom para Agostinho é um homem livre. Mas a ação da graça no sujeito se dá, na visão paulina e agostiniana, de modo gradativo, isto é, o homem vai se libertando do corpo de pecado aos poucos. O homem de fé deve trabalhar, rezando e temendo a Deus por meio de boas obras, para se libertar durante a sua vida toda, para tentar se aproximar o máximo possível do sumo bom (ele vai se transformando com o tempo)¹⁵⁸.

Se a justiça viesse da natureza, então, Cristo teria morrido em vão. Mas, segundo Agostinho, ele veio para nos trazer a graça e “curar” o homem. Nas *Escrituras*, o pecado é frequentemente comparado com uma chaga, e a graça, ao tão esperado socorro, cujo médico é Deus. “Senhor, tem piedade de mim! *Cura-me*, porque eu pequei contra ti”¹⁵⁹ e também: “não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes. Com efeito, eu não vim chamar justos, mas pecadores”¹⁶⁰. Paulo chama os justos de sãos e os pecadores de doentes. E o fato é que, antes da morte de Cristo, não existia a graça, e os homens estavam sem salvação; mas, como o filho de Deus se sacrificou por toda a humanidade, para redimir a culpa do pecado original, Deus passa a socorrer os homens por meio da graça. “Assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida”¹⁶¹. Jesus Cristo representa, portanto, o novo Adão. Em contrapartida ao primeiro Adão (ou velho homem), que nos deu a morte, Jesus (o novo homem) morre para nos dar a vida. Agostinho reconhece na graça o único meio de se libertar do pecado: “nem a ciência da lei divina, nem a natureza, nem a mera remissão

¹⁵⁷ 2 Cor 3, 18.

¹⁵⁸ Voltarei a falar das obras de amor quando abordar a compaixão em Schopenhauer, que também consiste em boas ações e também é um fruto da graça, embora não corresponda a nenhum grau de liberdade.

¹⁵⁹ SI 41, 5. *De nat. et grat.*, XIX.

¹⁶⁰ Mt 9, 12-13. *De nat. et grat.*, XIX.

¹⁶¹ 1 Cor 15, 22.

dos pecados é a graça dada por Jesus Cristo nosso Senhor, mas é ela que leva ao cumprimento da lei, à libertação da natureza e ao domínio sobre o pecado”¹⁶².

Cristo é, portanto, o mediador que une novamente o homem, agora restaurado, ao Pai. As verdades de Deus são reveladas ao homem através da fé, o que torna as obras de amor possíveis, contudo, sem a razão, ele jamais as compreenderia. Não basta que o homem receba as revelações das verdades, ele precisa compreendê-las. Portanto, a razão contribui para esclarecer os conteúdos da fé, que, por sua vez, orienta e ilumina a razão. Como sabemos, com o pecado original, a natureza humana foi corrompida e sua Sabedoria arrebatada. Desde então, por mais que homem queira, com sua razão, conhecê-la, ele não consegue. A razão não é, portanto, eficiente. É por isso que ela fracassa sempre que busca pelo conhecimento das verdades. Para restaurar sua imagem, o homem tem que contar com a fé, auxiliada por sua razão. Nesse sentido, crer (o que se faz pela razão) é algo diferente de “ter fé”, como afirma Gilson: até os demônios acreditam em Deus, mas não têm fé em Deus, e nós, inversamente, acreditamos em São Paulo, mas não temos fé nele¹⁶³. Mas fé e razão não devem se contrapor, e, sim, permanecer sempre unidas. Em razão disso, Agostinho diz repetidamente em seus livros: “é preciso crer para compreender” (*crede ut intelligas*). Embora a fé não conheça plenamente, ela é um esboço daquilo que posteriormente será conhecido, é ela que nos conduz ao êxtase místico:

“Deus não disse que ter fé nele seria em o fim último do homem, pois a vida eterna não consiste em ter fé nele, mas em conhecê-lo. A fé não é, portanto, para si mesma seu próprio fim; ela é apenas o penhor de um conhecimento que, confusamente esboçado aqui embaixo, desabrochará plenamente na vida eterna. Com efeito, tal é o “ápice da contemplação” ao qual a fé conduz; o êxtase místico seria a contemplação, mas não seria o ápice”¹⁶⁴.

¹⁶² *De grat. et lib.* XIV, 27.

¹⁶³ *Cf.* Gilson, p. 69.

¹⁶⁴ Gilson, *Op. cit.*, pp. 73-74. Para Gilson, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo. “O que é, portanto, ter fé em Deus? É, ao acreditar nele, amá-lo, gostar dele com ternura, penetrar nele através do amor, incorporar-se a seus membros. Eis a fé que Deus exige de nós e que, depois de tê-la exigido, só a encontra em nós porque a doou a nós para, em seguida, poder encontrá-la em nós. Logo, não é qualquer fé porque a que Deus reivindica, mas, segundo a palavra do apóstolo (Gl 5, 6), a fé que opera através da caridade. Se esta fé encontrar-se em nós, ela nos dará a inteligência, pois nos dá-la é de sua natureza”: *Idem*, p. 69. Para mais esclarecimentos acerca da fé, ver Gilson, *Op. cit.*, pp. 61-82.

Como já afirmei acima, na visão agostiniana, a justificação é algo futuro, diferentemente de Lutero, que defende a justificação imediata. A ideia de que o homem ia se tornando gradualmente livre não agradava a Lutero. Segundo Lutero, o homem é primeiramente justificado (momento em que Deus decide perdoar os seus pecados, tornando-o instantaneamente justo, e não lhe atribuindo mais pecado algum), para assim se tornar capaz de realizar boas obras¹⁶⁵. Isso significa que, independente das obras que fizer, o homem é considerado justo aos olhos de Deus. Essa doutrina de Lutero é conhecida pelo nome de “justificação somente pela fé” (*sola fide*), obtida também por intermédio da graça. Na visão luterana, portanto, não há ação ativa do homem para cooperar com sua justificação, como defende Agostinho, através das obras de amor, pois o homem, para Lutero, é totalmente passivo com relação a sua própria justificação. Lutero diz: “as obras boas e justas jamais tornam o homem bom e justo, mas o homem bom e justo realiza obras boas e justas”¹⁶⁶, e também: “é a fé que o torna justo e o faz realizar boas obras. As obras, portanto, não tornam ninguém justo, e o homem deve ser justo antes de realizá-la; assim, fica evidente que somente a fé, por pura graça, por intermédio de Cristo e de sua Palavra, torna a pessoa suficientemente justa e bem-aventurada”¹⁶⁷. Mas eu não pretendo me prolongar mais sobre o luteranismo, apenas o citei com o intuito de dizer que a ideia de uma liberdade adquirida imediatamente com a graça não pertence ao pensamento de Agostinho, mas, sim, ao de Lutero¹⁶⁸.

Psicologia do deleite

Agostinho ensina que o amor é o fim de toda vontade, e Gilson acrescenta que a noção agostiniana de *delectatio* (deleite) associa-se estreitamente com a de amor:

“a vontade (...) por essência, ela é amor ou, como diz também Agostinho, deleitação. Um tipo de peso interior a arrebatava em direção a certos objetos mais do que a outros e esse movimento, que a leva para fins diferentes, é sua liberdade. Qualquer que seja o objeto com o qual ela se deleita, ela se deleita livremente; qualquer que seja a origem da atração que ela sente mais em direção a um fim que na direção de outro, essa atração não pode colocar sua liberdade

¹⁶⁵ Sobre a liberdade total e imediata adquirida pela fé, Lutero diz: “mesmo sendo totalmente livre, o cristão deve tornar-se voluntariamente um servidor a fim de ajudar o seu próximo (...) procurando apenas agradar a Deus”: Lutero, *Da liberdade do cristão*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1998; p. 65.

¹⁶⁶ *Id.*; p. 55.

¹⁶⁷ *Id.*, p. 57.

¹⁶⁸ Voltarei a falar da justificação cristã quando tratar a negação da vontade em Schopenhauer.

em perigo, uma vez que se trata da escolha mesma pela qual a vontade se exprime. Então, qual é o efeito produzido pela graça sobre a liberdade? Ela substitui na liberdade deleitação do mau pela do bom”¹⁶⁹.

Mas, para Brown, o deleite em si não é uma questão simples. Sabemos que o homem só é capaz de agir quando um objeto provocar nele uma sensação prazerosa, ou seja, é o sentimento, e não a instrução (ou qualquer forma de educação), a única fonte que move a vontade. Ou, como prefere dizer Brown: “Agostinho passou a encarar o “deleite” como a mola mestra da ação humana; mas esse “deleite” escapava ao autocontrole do homem”¹⁷⁰. O deleite, para Agostinho, não é, portanto, algo controlado pelo homem; isso foi visto quando explanei sobre a vontade fragilizada pelo pecado e também quando explanei sobre a graça. Estas duas citações relembram o que foi tratado: “na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim”¹⁷¹ e “pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”¹⁷². Em nenhum dos dois casos, o homem tem controle sobre sua vontade; em nenhum deles, ele pode escolher que objeto o deleitará mais. Nosso deleite não depende nem do nosso querer, nem das boas intenções e orações, mas depende tão-somente da misericórdia que nos é concedida por Deus¹⁷³. Como é propriamente o deleite que move a ação do homem, equivale dizer que o amor move o homem (ou a vontade dele) – já que é a vontade pessoal que caracteriza a sua essência. Se o amor for bom, as ações serão boas; se for mau, elas serão más. De qualquer forma, a questão recai na mesma conclusão: toda decisão depende apenas da vontade, cujo deleite nunca está sob o controle do homem. Para Gilson, Agostinho coloca não só as decisões de ordem prática, mas também as teóricas sob o jugo da vontade¹⁷⁴. Assim, vale repetir que um homem será conforme for a sua vontade: se ela recua diante de um objeto mau, mas se atrai por um objeto bom, devemos concluir que se trata de um homem bom (o mesmo vale para o caso do homem mau, que recua diante de um objeto bom).

¹⁶⁹ Gilson, *Op. cit.*, p. 305. Substituí “bem” e “mal” por “bom” e “mau” na citação.

¹⁷⁰ Brown, *Op. cit.*, p. 190.

¹⁷¹ Rom 7, 17.

¹⁷² FL 2, 13.

¹⁷³ Cf. *De div. quaest. ad Simplic.*, I, ii, 21.

¹⁷⁴ Cf. Gilson, *Op. cit.*, p. 252.

Querer *versus* poder

Só para finalizar a análise sobre a teoria da liberdade da vontade em Agostinho, me concentrarei, mais detidamente, num aspecto dessa teoria, que, até aqui, foi tratado apenas em linhas gerais. A breve análise que pretendo realizar agora concentra questões de suma importância para o estudo que farei posteriormente sobre a exteriorização da liberdade da vontade em Schopenhauer, ou, mais precisamente, sobre o exame que ele faz da consciência de si. Tendo em mente a teoria da liberdade de Agostinho, pode-se afirmar que as bases sobre as quais se apoiam as noções agostinianas de *liberum arbitrium* e *libertas* consistem, com efeito, na sua distinção entre o *velle* (querer) e o *posse* (poder). No capítulo XXXI da obra *De spiritu et littera*, quando Agostinho pretende esclarecer a questão sobre as obras da fé, se está em nosso poder ou não realizá-las, ele assinala uma diferença entre *querer* e *poder*, que, nas suas palavras é dito da seguinte forma:

“o querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos. Considerando a evolução dos termos, *vontade* (*voluntas*) deriva de *querer* (*velle*), enquanto a *potência* (*potestas*) está ligada ao *poder* (*posse*). Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas, para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente”¹⁷⁵.

O que Agostinho está dizendo é que *querer* algo, em teoria, é totalmente diferente de “*poder* pôr em prática” esse objeto do querer. Querer, todos podem, uma vez que todos têm vontade, e é tão-somente pela vontade que se pode querer algo. Agostinho não impõe restrição ao poder de querer do homem, mas, sim, ao poder de realizar o seu querer. Nem todos os homens podem realizar o que querem. Na discussão agostiniana entre *querer* e *poder*, pode-se observar a distinção entre o livre-arbítrio (querer) e a liberdade (poder). A questão que ele coloca ao homem decaído não é se ele pode *querer* a liberdade, mas, sim, se está em seu *poder* alcançar essa liberdade. Mas apenas aqueles que obtêm a graça têm o *poder* para pôr em prática aquilo que *querem*. Gilson prefere dizer isso da seguinte forma: “ora, o poder de fazer o que escolhemos fazer é mais do

¹⁷⁵ *De spirit. et litt.*, XXXI, 32.

que o livre-arbítrio, é a liberdade”¹⁷⁶. No estado de graça, querer o que é bom coincide com o poder de realizá-lo. Isso explica porque (retomando o conflito da vontade de Paulo), embora muitos vejam o bom e o aprovem, a maioria não consegue realizá-lo: falta-lhes o *poder*, que só é dado pela graça. Desse modo, podemos dizer que, antes da queda, a vontade do homem tinha não só o *querer*, mas também o *poder*; depois da queda, ela tem apenas o *querer*, pois, perdeu o *poder*; e, enfim, com a graça, a vontade volta a ter novamente o *poder* – o *poder* de se libertar do pecado e de seguir as leis de Deus. Por isso, se diz que a graça liberta a vontade, é somente ela que dá ao homem a chamada liberdade da vontade, que, em virtude de livrar o homem do mau, e colocá-lo no caminho do bom, é também chamada de liberdade moral. Assim, nota-se mais claramente que o problema da liberdade da vontade repousa, aos olhos de Agostinho, na base do *poder*, e não na base do *querer*. Agostinho não duvida de que o homem é livre para *querer*, mas só com a graça ele tem o *poder* de fazer o que quer. Veremos posteriormente que Schopenhauer refuta o *liberum arbitrium* defendido por Agostinho, que, para ele, equivaleria à liberdade do querer, e situa o problema da liberdade moral na esfera do *querer*, e não na esfera do *poder*.

Liberdade e presciência divina

Resta-nos agora saber como Agostinho concilia o livre-arbítrio da vontade com a providência divina. Como foi visto até aqui, o homem, na visão agostiniana, através do seu livre-arbítrio, escolhe livremente o mau. O que nos leva a concluir que ele traça o seu próprio destino, caso contrário, não seria livre para agir e pecar. Mas isso não seria anular a presciência divina? Pois se o homem peca voluntariamente, como se pode afirmar, ao mesmo tempo, que tudo acontece necessariamente do modo como Deus prevê? Agostinho propõe uma série de soluções para resolver a questão da presciência, e, dentre elas, abordarei apenas três, pois creio que tais já serão suficientes para conhecermos os principais argumentos que sustentam a conhecida posição de Agostinho, a saber: livre-arbítrio e presciência divina são noções que se harmonizam perfeitamente.

No começo do terceiro livro do *De lib. arb.*, Evódio, o interlocutor de Agostinho, revela-nos uma perturbação íntima: “sinto-me infavelmente preocupado, como é possível que, por um lado, Deus conheça de antemão todos os acontecimentos futuros, e

¹⁷⁶ Gilson, *Op. cit.*, p. 299.

que, por outro, não pequemos necessariamente¹⁷⁷. Agostinho reconhece que essa questão atormenta a muitos, sobretudo àqueles que querem se eximir da culpa de seus maus feitos. Os argumentos que ela envolve podem ser expostos da seguinte forma:

- (1) Se Deus conhece de antemão que o homem haveria de pecar, então, é necessário que ele peque;
- (2) Mas se é forçoso que o ser humano peque, então, não existe livre arbítrio da vontade no ato de pecar;
- (3) Devemos, pois, reconhecer que não se peca voluntariamente, mas necessariamente¹⁷⁸.

Mas, para Agostinho, o homem não peca necessariamente. Então, como Agostinho resolve o problema da presciência divina e do livre-arbítrio? O *De civ. Dei* nos mostra que esse problema não é original em Agostinho. Cícero já o tinha considerado em sua filosofia. E, segundo Agostinho, o filósofo estoico sopesou ambas as coisas, e acreditou ser impossível conciliar antevisão e livre-arbítrio; e, assim, preferiu decidir a favor da vontade livre, em detrimento da visão futura de Deus. Isso teria levado Cícero a impugnar os estoicos a dizerem que nem tudo acontece necessariamente, ainda que sustentem que tudo acontece fatalmente¹⁷⁹. Todavia, para o teólogo, não se deve pressupor que a afirmação de uma realidade negue necessariamente a outra. Pois, como ele mesmo diz no livro V do *De civ. Dei*, a desconsideração da antevisão divina é uma audácia ímpia e sacrílega; e, ademais, ela, de modo algum, pode ser uma ameaça ao livre-arbítrio da vontade. Consequentemente, Agostinho nos assegura que Deus não só conhece todos os acontecimentos, antes mesmo que eles se verifiquem, como também, afirma que agimos voluntariamente.

Duas soluções para o problema da antevisão e do livre-arbítrio foram propostas por Agostinho no livro III da obra *De lib. arb.* A primeira delas denomina “solução do caso

¹⁷⁷ *De lib. arb.*, III, II, 4.

¹⁷⁸ Cf. *Idem*, III, III, 6. Para Kirwan, trata-se da primeira tentativa séria de Agostinho para explicar como liberdade e presciência divina são compatíveis. A seguir, ele coloca o problema da seguinte forma:

- “(1) se Deus conhece que o pecado irá ocorrer, o pecado ocorre necessariamente;
- (2) se o pecado ocorre necessariamente, ele não é o resultado do livre-arbítrio;
- (3) então, ou Deus conhece o pecado, mas o pecado não é o resultado de uma escolha livre, ou;
- (4) Deus não tem nenhum conhecimento das livres escolhas futuras;
- (5) já que (4) é uma blasfêmia, e, portanto, falsa; o pecado não é o resultado da livre escolha”.

Cf. Kirwan, *Op. cit.*, p. 97. Para Kirwan, afirmar a presciência divina é o mesmo que negar a liberdade do arbítrio.

¹⁷⁹ *De Civ. Dei*, V, 9.

divino”¹⁸⁰, e consiste em refutar o raciocínio exposto acima, em torno do qual paira a dúvida de Evódio. Agostinho coloca Deus no lugar do homem para resolver a questão; e indaga ao interlocutor que, se acaso o problema da conciliação fosse com relação a Deus, dever-se-ia concluir que Deus não age em função de seu livre-arbítrio, e, sim, necessariamente. Obviamente que tal seria uma hipótese inaceitável, para o teólogo, como vemos a seguir:

“Evódio – Certamente, se digo que Deus tem a presciência de minhas obras, direi com maior certeza que conhece de antemão os seus próprios atos e certamente prevê aquilo que vai fazer.

Agostinho – Acaso, tu não temes dizer também que Ele próprio não faz as suas obras voluntariamente, mas por necessidade, se tudo o que Deus prevê se faz por necessidade, e não voluntariamente?”¹⁸¹

A citação acima indica que, analogamente ao que ocorre com Deus, também não se deve concluir que o homem não possui o livre-arbítrio, simplesmente porque alguém é capaz de antever os seus atos. Segundo Matthews, a solução do caso divino não ajuda a estabelecer o que está errado no argumento original (aquele de Evódio, apresentado anteriormente), por não dizer que premissa rejeitar e muito menos por que rejeitá-la. Só sugere que algo deve estar errado¹⁸². Para Koßler, porém, na medida em que o homem é uma criação de Deus, não dá para fazer analogias entre ambos – o que vale também para a solução agostiniana seguinte, que faz uma analogia entre a lembrança dos homens e a presciência divina¹⁸³. Ademais, pelo menos no livro III do *De lib. arb.*, Agostinho não aprofunda mais a questão.

A segunda solução é denominada de “a antevisão não obriga”. Agostinho indaga ao seu interlocutor se há alguma diferença entre antevisão ou antevisão divina, isto é, se o que nos causa indignação é o fato dele conciliar o livre-arbítrio da vontade com qualquer tipo de antevisão, ou se é o fato da antevisão ser divina. Ele, então, pergunta para Evódio se, por acaso, ele conhecesse de antemão que alguém iria pecar, essa pessoa deveria pecar necessariamente. Evódio responde que se ela não pecasse necessariamente, então, a previsão, com efeito, não seria uma previsão. E isso leva Agostinho à seguinte conclusão:

¹⁸⁰ Gareth B. Matthews dá nome às famosas soluções agostinianas, e eu farei uso de suas nomenclaturas.

¹⁸¹ *De lib. arb.* III, III, 6.

¹⁸² Matthews, G. *Santo Agostinho*, tradução de Álvaro Cabral. RJ: Zahar, 2007; p. 154.

¹⁸³ Koßler, *Op. cit.*, p. 41.

“se não me engano, tu não obrigas a pecar quem conheces de antemão que irá pecar, a tua própria presciência não o obriga a pecar, embora não há dúvidas de que ele irá pecar: pois de outro modo não seria presciência do futuro. Portanto, assim como essas duas coisas não se opõem entre si, o fato de por tua presciência conheceres que o outro irá fazer com a sua vontade, também Deus, não obrigando ninguém a pecar, prevê, no entanto, aqueles que irão pecar por vontade própria”¹⁸⁴.

A seguir, Agostinho complementa o seu argumento, fazendo uma analogia da presciência de Deus com a memória dos homens. Ele afirma que a simples lembrança de acontecimentos passados não obriga que os mesmos aconteçam; e do mesmo modo que a nossa memória não é a causa para que algo aconteça, a nossa antevisão também não é a causa dos acontecimentos futuros:

“pois assim como tu, pela tua memória, não obriga os acontecimentos passados a se realizarem, também Deus, com a sua presciência, não obriga que sejam feitos os acontecimentos futuros. E tal como tu lembras de certas coisas que fizestes, sem, no entanto, ter feito tudo o que lembras; assim também Deus prevê tudo aquilo que Ele próprio é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo aquilo o que Ele prevê. Destes atos, porém, que Ele não é o mau autor, é o justo vingador”¹⁸⁵.

O providente não é, portanto, o responsável pelos acontecimentos que prevê. Assim, a previsão de Deus não faz dele o autor das ações de ninguém. E, se acaso, alguém disser que Deus, conhecendo de antemão aqueles que viriam pecar, podia ter evitado que eles pecassem, Agostinho responde que, se assim fosse, não teríamos o livre-arbítrio – e ainda, acrescenta que é melhor a criatura que peca por livre vontade do que aquela que não peca por carecer de vontade livre¹⁸⁶. Ademais, seguindo a linha de pensamento agostiniana, se não tivéssemos uma vontade livre, não poderíamos ser castigados ou recompensados por nossos atos, uma vez que eles não seriam realmente nossos.

A terceira solução é denominada de “solução do fiador”, e, na opinião de Matthews, é ela que, verdadeiramente, mais agrada Agostinho. Sobre ela, o teólogo nos dá uma

¹⁸⁴ *De lib. arb.*, III, IV, 10.

¹⁸⁵ *Id.*, III, IV, 11.

¹⁸⁶ *Cf. Id.*, III, V, 15.

resposta mais completa no *De civ. Dei* do que no *De lib. arb.* A presciência divina é reconciliada com a liberdade, sobretudo em razão da suposição de que Deus conhece todas as vontades humanas e que existe algo nelas que é antevisto por Deus.

“portanto, não digo que não há nada em nossa vontade, porque Deus sabia de antemão quais seriam as nossas vontades. Porque quem isso previu, alguma coisa previu. Ora, se Ele previu o que aconteceria na nossa vontade, não previu o nada, mas algo. O que ele previu é algo que certamente está em nossa vontade. Consequentemente, de nenhum modo somos obrigados, uma vez mantendo a presciência de Deus, a suprimir o livre-arbítrio; ou, mantendo o livre-arbítrio, negar a presciência de Deus (o que é sacrilégio)”¹⁸⁷.

Agostinho sugere que existe algo na vontade livre que é antevisto por Deus. Assim, o homem age por vontade própria, e Deus apenas sabe quais serão as suas vontades. A solução do fiador permite a Agostinho admitir que Deus antevê tudo aquilo que o homem fará com o seu livre-arbítrio. E ela não só deixa claro que a antevisão não é uma ameaça ao livre-arbítrio, mas, pelo contrário, uma *garantia* a ele, porque Deus antevê que o homem pecará *por seu livre-arbítrio*, e, por isso, será necessário que o homem peque *por seu livre-arbítrio*. E, assim, Agostinho, mais uma vez, concilia o livre-arbítrio da vontade com a presciência divina.

Matthews reconhece quatro das muitas soluções propostas para o problema em questão; e as três aqui apresentadas são, segundo ele, as mais interessantes dentre todas¹⁸⁸. A terceira solução já tinha sido esboçada no livro III do *De lib. arb.*, em que Agostinho a considera da seguinte forma: “a vontade não seria nossa, se não estivesse em nosso poder (...). Certamente não temos em nosso poder aquilo que não é livre para nós (...). Portanto, não é por causa da presciência de Deus que este poder me será arrebatado”¹⁸⁹. Essa solução pode ser explicada também por meio das definições agostinianas de *libertas* e *liberum arbitrium* que outrora analisamos. Pois, como dissemos, o que Agostinho entende por livre-arbítrio é sinônimo de vontade; e a vontade sempre está em nosso poder, sendo ela, em razão disso, livre por definição. Isso explica o fato de agirmos sempre voluntariamente, isto é, pela vontade. Basta que se

¹⁸⁷ *De civ. Dei*, V, X.

¹⁸⁸ Outra solução que Matthews esclarece é denominada de “a solução da eternidade”. Segundo Matthews, a solução da eternidade de Deus não é desenvolvida por Agostinho no *De lib. arb.*, mas, sim, em *De civ. Dei*. Para maiores esclarecimentos sobre essa solução, ver o livro XI da *Cidade de Deus*, ou Matthews, *Op. cit.*, pp. 154-156.

¹⁸⁹ *Cf. De lib. arb.* III, III, 8.

queira para se aperceber da vontade dentro de si. Desse modo, de acordo com a filosofia agostiniana, é impossível negar a existência do livre-arbítrio sem, ao mesmo tempo, negar que temos uma vontade. Decorre disso que a presciência divina, de fato, só pode ser uma presciência das ações que praticamos com o nosso livre-arbítrio.

Entretanto, segundo Matthews, ainda existem motivos de preocupação com relação ao problema da antevisão. Ele esclarece seus motivos, tomando Adão como exemplo, e se pergunta: é concebível que Adão peque por seu próprio livre-arbítrio, ainda que não pudesse ter deixado de pecar? Muitos, diz ele, consideram isso inconcebível¹⁹⁰. Para Matthews, porém: “a antevisão de Deus de que agiremos livremente garantirá a nossa liberdade nessa ação, se bem que a antevisão de Deus do que optamos por fazer livremente garantirá também o resultado da nossa escolha”¹⁹¹. Já para Kirwan, a tentativa de Agostinho de reconciliar a presciência com o livre-arbítrio deixa-nos com duas dificuldades gerais. A primeira delas é que Deus, para Agostinho, está fora do tempo, e, por isso, nada, para ele, é futuro. Contudo, toda presciência só pode ser conhecimento do que é futuro, do ponto de vista do conhecedor, assim, Deus, na verdade, não pode ter nenhum conhecimento prévio. A segunda dificuldade recai sobre um problema especial sobre a reconciliação do livre-arbítrio com a divina presciência, que surge do estado de Deus como criador. Para Kirwan, de acordo com *De civ. Dei* e *De Trinitate*, nenhuma pessoa que é a causa de um evento pode predicá-lo, sem causá-lo também. Portanto, o pré-conhecimento que Deus tem das vontades humanas deve operar nelas, de tal modo que não desmereça suas liberdades. Nesse sentido, o problema da reconciliação do livre-arbítrio com a presciência se integra com o problema de reconciliá-lo com a causalidade divina¹⁹². Não pretendo, porém, acompanhar Kirwan no seu raciocínio sobre essa problemática que ele observou. Pois o caminho que tracei neste sub-capítulo procurou, principalmente, mostrar como Agostinho alia o livre-arbítrio à presciência divina, com o intuito de analisar de que forma tal liberdade poderia ser ainda preservada considerando-se a antevisão do nosso Criador.

Curiosamente, podemos perceber que a discussão em torno da presciência divina é ausente no livro I do *De lib. arb.*, no qual Agostinho se esforça sobretudo para combater

¹⁹⁰ Esses são aquele que, conforme Matthews, adotam o que Harry Frankfurt denomina de PAP (o princípio de possibilidades alternativas). “De acordo com o PAP, a pessoa não é moralmente responsável por uma ação a menos que possa ter agido de outro modo, ou seja, a menos que possa ter desempenhado alguma ação alternativa ou simplesmente optado por não agir”. Para maiores esclarecimentos sobre o PAP, ver Matthews, *Op. cit.*, pp. 152-153.

¹⁹¹ *Cf. Id. ib.*

¹⁹² *Cf. Kirwan, Op. cit.*, pp. 102-103.

o determinismo maniqueísta. Já no livro III, Agostinho a traz à tona, o que o obrigará a rever a sua teoria inicial da liberdade da vontade. Provavelmente, Agostinho não fez menção à presciência no primeiro livro, porque ela não se ajustava à ideia de uma vontade realmente livre, já que, no livro em questão, Agostinho não impõe nenhuma restrição sobre a vontade, deixando-a livre para proibir ou ordenar quaisquer ações¹⁹³. À vontade era dado, portanto, um poder para escolher ou as coisas temporais (coisas más), ou eternas (coisas boas), e, segundo Richey, *apenas nessa possibilidade de escolha* pode descansar a nossa liberdade. Isso reforça ainda mais a ideia de que, já no livro III do *De lib. arb.*, pode-se ver que Agostinho recua da liberdade dada inicialmente à vontade. Em razão disso, acredito que a filosofia tardia de Agostinho se ajusta mais com uma leitura determinista. Pois, como nota Richey, o que mais deve significar presciência, senão que tudo deve se seguir necessariamente como Deus antevê? Agostinho, obviamente, não fala da existência de um determinismo, mas a sua ideia deve estar implícita, já que ele afirma a necessidade dos acontecimentos previstos por Deus, o que inclui a previsão da liberdade (*libertas*) de cada um, pois, para Koßler, uma vez que a graça é uma eleição de Deus, ela é também predestinada. Vemos aqui um paradoxo no conceito agostiniano de vontade: uma vontade que é livre, e, ao mesmo tempo, deve agir necessariamente. Por isso, Richey afirma que as argumentações agostinianas, referentes à liberdade humana, e apresentadas na obra *De lib. arb.*, devem sofrer modificações substanciais se quiserem ser, contemporaneamente, mais convincentes¹⁹⁴.

¹⁹³ Cf. Richey, *Op. cit.*, p. 100.

¹⁹⁴ Cf. Richey, *Op. cit.*, p. 104: “Post-Enlightenment culture has dispensed with many of his theological and metaphysical assumptions and, for better or for worse, Augustine’s spirit of philosophizing is more influential on present day philosophers than are his specific arguments. Indeed, few contemporary thinkers would be bold enough to advance the arguments in *De libero arbitrio* for human freedom without substantial modifications. For an argument convincing to modern ears, a more contemporary philosophical framework is necessary”. Richey diz que no tratamento agostiniano dado à liberdade humana, a noção de causalidade é escondida e obscura, ainda que, da mesma forma, ela apresente perigo à liberdade. Em seguida, faz alusão ao determinismo schopenhaueriano: “rather than smuggle in causality makes surreptitiously as Augustine did, Schopenhauer makes causation fundamental in the explanation of all behaviour, human and otherwise, and rules out libertarianism *a priori*”. *Id. ib.*

CAPÍTULO II

SCHOPENHAUER COMO LEITOR DE AGOSTINHO

“A consciência plenamente evoluída do nosso problema, com tudo o que a ele se prende, aparece pela primeira vez em Agostinho, o Pai da Igreja, o qual, porém, embora seja mais teólogo do que filósofo, será tomado aqui em consideração” SLV, III536.

Schopenhauer defende a sua teoria contra o *liberum arbitrium*, outrora protegido sobretudo pelos escolásticos, mais exaustivamente, no seu ensaio premiado, em 1839, pelo concurso da Sociedade Real Norueguesa de Trondheim. O ensaio mencionado intitula-se *Sobre a Liberdade da Vontade* e tem por propósito responder à seguinte questão lançada pela Academia: *num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*¹⁹⁵ Apesar de Schopenhauer negar intransigentemente que os atos de vontade se manifestem de modo livre no mundo empírico, e de suas inúmeras críticas à teoria do livre-arbítrio de Agostinho, sua própria posição não é muito distante da posição do teólogo. As obras de Schopenhauer nos mostram que ele aprendeu a admirar cada vez mais Agostinho, à medida que aumentava a familiaridade com os seus escritos tardios; mas os *Manuscritos Póstumos* não nos mostram quaisquer influências agostinianas na teoria da exteriorização da liberdade da vontade de Schopenhauer¹⁹⁶. Na opinião de Koßler, Schopenhauer só conheceu Agostinho, de fato, em idade avançada¹⁹⁷, porque, embora a sua primeira ocupação com Agostinho tenha ocorrido em 1816 (aos 28 anos), quando sua tese já datava três anos e o trabalho na obra principal estava em pleno andamento, sua visão de Agostinho, nessa época, não era profunda, conhecendo tão-somente os escritos do jovem Agostinho contra os maniqueus¹⁹⁸.

¹⁹⁵ “Pode-se demonstrar o livre-arbítrio do homem pela consciência de si?”

¹⁹⁶ Para já nos familiarizarmos com os termos schopenhauerianos, que diferem dos termos agostinianos, antecipo: aquilo que Agostinho entendia por *liberum arbitrium*, o qual se confundia com a vontade, Schopenhauer prefere usar o termo *liberum arbitrium indifferentiae*, que, para ele, consiste na “liberdade para querer”; e o querer é apenas uma exteriorização da essência do homem, a vontade. Já a liberdade moral, dada pela graça, é, para Agostinho, idêntica à “liberdade da vontade”; e, para Schopenhauer, idêntica à “exteriorização da liberdade da vontade”.

¹⁹⁷ “Schopenhauer Augustinus überhaupt spät und in umfassendem Sinne sogar erst in hohem Alter kennengelernt hat (...)” Koßler, *Op. cit.*, p. 30.

¹⁹⁸ “1816, zu einer Zeit, als die Dissertation drei Jahre zurücklag und die Arbeit am Hauptwerk in vollem Gange war, lässt sich erstmals eine Beschäftigung mit Augustinus nachweisen. Schopenhauer lieb sich

Mas, a despeito dos *Manuscritos* não nos darem provas da influência agostiniana no sistema de Schopenhauer, isso não implica na inferência de que Schopenhauer não tenha sido, de fato, influenciado pela doutrina cristã; afinal, como diz Koßler, “seria difícil responder sem erro”¹⁹⁹ quanto a isso, já que “Schopenhauer cresceu num ambiente luterano-pietista”²⁰⁰. É mesmo provável que Schopenhauer tenha chegado até Agostinho por intermédio de Lutero, pois na primeira edição d’*O Mundo*, os momentos em que o cristianismo é mencionado, Lutero aparece como o único representante, e é somente em suas outras edições que Agostinho é inserido. Por outro lado, depois que Schopenhauer “descobre” Agostinho, ele se afeiçoa muito mais com este do que com aquele, a ponto de designá-lo no *Parerga und Paralipomena* de “a estrela-guia de Lutero” (*Leitstern Luther’s*²⁰¹). Para Koßler, apesar dos pontos de semelhança entre ambos os teólogos, há outros aspectos que fazem Agostinho mais atraente do que Lutero para Schopenhauer: “pois o que particularmente o incomodava em Lutero era a sua crítica ao monasticismo, à ascese e ao celibato”, por isso, Schopenhauer afirma que “Lutero atacou o coração do cristianismo no princípio ascético”²⁰². Já Agostinho se aproxima mais da posição schopenhaueriana ascética, evidenciada na doutrina da negação da vontade. Ademais, a doutrina da predestinação é mais aguçada em Agostinho do que em Lutero, e se encaixa bem com a concepção própria de Schopenhauer de caráter inato e imutável do indivíduo²⁰³.

damals von der öffentlichen Bibliothek Teile einer Werkausgabe für nur kurze Zeit aus” (*Id.*, p. 27). “Allem Anschein nach hat Schopenhauer damals nur die augustinische Lehre von der Freiheit des Willens, wie sie in den antimanichäischen Frühschriften, vor allem in *De libero arbitrio*, vertreten wurde, kennengelernt, aber noch nicht deren Kehrseite, die Prädestinations- und Gnadenlehre. Dafür spricht einerseits, dass die erwähnten Originalzitate in den Manuskripten ausschliesslich aus *De libero arbitrio* stammen, andererseits der Umstand, dass Schopenhauer in seiner Ablehnung des *liberum arbitrium indifferentiae* von Augustinus damals im Unterschied zu später keine hohe Meinung hatte” (*Id.*, p. 28).

¹⁹⁹ “Die Frage einer möglichen Beeinflussung des Schopenhauerschen Systems durch die theologische Lektüre bleibt dabei weitgehend ausgespart, da sie bei dem lutherisch-pietistischen Umfeld, in dem Schopenhauer aufwuchs, schwerlich eindeutig zu beantworten sein dürfte”: Koßler, “Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und empirischer Wissenschaft. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther” in *Philosophie in Geschichte und Gegenwart*. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Klaus-Jürgen Grün: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, band 2, pp.115-127; p. 118. O artigo será doravante abreviado como “Schopenhauers Ethik...”.

²⁰⁰ *Id. ib.*

²⁰¹ pp, V 395.

²⁰² “Was ihn nämlich an Luther vor allem störte, war dessen Kritik am Mönchtum, an der Askese und am Zölibat. Er geht so gar an einer Stelle so weit zu behaupten, daß Luther damit „das Herz“ des Christentums im „asketischen Prinzip“ angegriffen habe”: Koßler, “„Eine höchst überraschende Übereinstimmung“ – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer” in *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Norbert Fischer (HG.), band 2, von Descartes bis in die Gegenwart, pp. 111-125; p. 120. O artigo será doravante abreviado como “Eine höchst...”. Ver também *Cf. MVR*II, 716.

²⁰³ *Cf. Id. ib.*

Este capítulo tem por objetivo mostrar como é feita a leitura de Agostinho por Schopenhauer ao longo de sua vida. Ela praticamente tem início no ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, em que o filósofo demonstra pouca estima por Agostinho, embora reconheça que ele toque nos pontos necessários do problema; e esse juízo vai se diversificando a partir da segunda edição d' *O Mundo*, através da leitura de Wiggers e de Lutero, em que já se pode notar um apreço maior de Schopenhauer por Agostinho; até que, finalmente, uma concordância mental com Agostinho se consolida no *Parerga und Paralipomena*, e, a partir de então, novas citações de Agostinho são inseridas nas edições seguintes d' *O Mundo*. O método de investigação deste capítulo consiste em analisar as obras de Schopenhauer, respeitando a ordem cronológica de suas publicações, para, assim, verificar como era sua leitura agostiniana no início de sua carreira e o que foi se transformando ao longo do tempo. Portanto, a fonte deste capítulo é composta apenas pelas obras schopenhauerianas (o que inclui os *Manuscritos*) e as pesquisas amparadas no Koßler, pois análises dos exemplares originais que Schopenhauer tinha em sua biblioteca, bem como fotocópias do Schopenhauer-Archiv, constituem, normalmente, uma tarefa para o doutorado.

1816 – A primeira edição d' *O Mundo* e o descrédito para com Agostinho

“Antes de completar trinta primaveras, Schopenhauer termina *O Mundo como Vontade e Representação*”, afirma Karl Weissmann, que se surpreende com o filósofo: “é realmente maravilhoso imaginar que toda essa complexa doutrina, que exigia conhecimentos e generalizações gigantescas, fosse escrita em tão pouco tempo”²⁰⁴. Mas, antes da publicação d' *O Mundo*, Schopenhauer empresta da Biblioteca parte de uma coletânea de obras de Agostinho²⁰⁵, o que nos levaria a inferir que ele as usaria em sua obra capital, contudo, como Koßler e os *Manuscritos* levam a concluir, Schopenhauer não faz uso de tais em sua obra capital, nem tampouco se deixa influenciar por elas. Nos *Manuscritos* só aparecem anotações e citações do *De lib. arb.*, e essa leitura agostiniana unilateral persiste até o seu ensaio premiado. Mas os *Manuscritos*, ao menos, nos mostram que Schopenhauer conhecia, pelo menos superficialmente, o lado anti-pelagiano de Agostinho²⁰⁶. De acordo com as observações de Koßler, na primeira edição d' *O Mundo*, Agostinho não tinha sido mencionado por Schopenhauer, do modo

²⁰⁴ Weissmann, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte, MG: editora Itatiaia, 1980; p. 73.

²⁰⁵ Cf. Koßler, *Op. cit.*, p. 27. Adiante, faço uma análise geral dos quatro *Manuscritos*.

²⁰⁶ MP-3 (36, 33).

como hoje o vemos em suas edições posteriores, relacionado à doutrina schopenhaueriana da negação da vontade. “Na primeira edição”, afirma Koßler, “a “doutrina original e evangélica” é que era chamada [por Schopenhauer] de salvação, dada somente pela graça, assim como apenas Lutero era tido como o porta-voz de tal doutrina; somente na segunda edição foi adicionado Agostinho”²⁰⁷. O descrédito para com Agostinho se deve sobretudo ao desconhecimento de sua doutrina madura, descrédito, aliás, que pode ser observado ainda em 1839 com a publicação de *Sobre a Liberdade da Vontade*, em que, no capítulo “Vorgänger”, Schopenhauer critica a teoria do livre-arbítrio da vontade de Agostinho, com base praticamente numa única obra dele, o *De lib. arb.*

Na realidade, Agostinho quase não aparece nos *Manuscritos* de Schopenhauer. Há apenas algumas citações do *De lib. arb.*, poucas menções ao teólogo e curtas análises sobre o seu pensamento²⁰⁸. Por outro lado, há inúmeras menções ao cristianismo, às passagens dos Coríntios, dos Romanos, do Evangelho de Matheus, dentre outras. Há, a propósito, referências diretas ao apóstolo Paulo, a Jesus e a Adão. No primeiro *Manuscrito* (1804-1818), já se pode ver a associação que Schopenhauer irá fazer, posteriormente, em sua obra capital, entre a Ideia platônica do homem e Adão; e Jesus como o libertador dos homens²⁰⁹. Este mesmo *Manuscrito* nos revela que Schopenhauer tinha, com efeito, conhecimento da doutrina do pecado original e da graça. É o que se nota, por exemplo, nestas passagens alusivas ao pecado original: “nós vemos que o pecado de Adão expressa a natureza final, animal e pecadora do homem (...) então, considerado desse ângulo, o homem é um ser destinado à finitude, ao pecado e morte”, e continua o filósofo, “Adão condenou o homem ao pecado e à morte, e Jesus o salvou”²¹⁰; “a Igreja cristã afirma que “através do pecado de Adão, todos nós merecemos a morte eterna” (...)”²¹¹. Schopenhauer menciona “a Igreja cristã” e, para tanto, usa trechos do Novo Testamento e da obra *Apologia confessionis Augustanae* de Melanchthon, que, na verdade, é mais conhecido por ser um propagador das teses de

²⁰⁷ Koßler, “Eine höchst...”, p. 118: “der allmähliche Wandel in der Einschätzung des Hl. Augustinus, der sich in den vierzig Jahren zwischen der ersten und dritten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung abspielt, läßt sich gut im Vergleich mit Luther demonstrieren. In der ersten Auflage wurde noch für die „ursprüngliche und evangelische Lehre“ von der Erlösung allein durch Gnade nur Luther als Gewährsmann genannt; erst in der zweiten Auflage kam Augustinus hinzu”.

²⁰⁸ Cf. MP-1 (145, 74; 188, 94a; 556, 153a; 367, 14a); MP-2 (237, 12a); MP-3 (74, 135); MP-4 (40, 34).

²⁰⁹ MP-1 (145, 74).

²¹⁰ MP-1 (145, 75) e MP-2 (237, 12a): “do Antigo Testamento, a queda do homem pertence, em particular, à essência do cristianismo”.

²¹¹ MP-1 (332, 191a).

Lutero. No caso da graça, embora Schopenhauer faça uma referência aos Romanos, é a doutrina da graça de Lutero que aparece logo em seguida, de forma resumida. Primeiramente, há a seguinte anotação: “a doutrina da *eleição e não-eleição da graça* (Rom. ix, 11-24) proveio da visão de que o homem não muda, mas sua vida, seu caráter empírico, é apenas o desdobramento do caráter inteligível. Por conseguinte, desde o seu nascimento, suas ações e sua salvação ou maldição são irrevogavelmente determinadas”²¹². A seguir, Schopenhauer retoma uma ideia luterana que já havia mencionado neste primeiro *Manuscrito*, a saber, a ideia de que “não o trabalho, mas a fé santifica”, ou “*não opera operata*”²¹³. Para escrever sobre Lutero, Schopenhauer usa agora *De servo arbitrio* e *De libertate christiana*, e, antes, usara o *Augsburg Confession*. Schopenhauer resume o papel da graça, conforme a doutrina luterana, do seguinte modo:

“a crença “de que nós somos salvos apenas através da graça, intercessão e suposição de nosso guia colossal, através do Mediador”, implica que nosso estado é originariamente pecador e deplorável; que nós pertencemos à morte; que nós, portanto, necessitamos de uma salvação Dele; que nós mesmos somos essencialmente tão firmemente atados ao mau que nossas ações nunca podem fazer o suficiente para a justiça e retidão. Além disso, há o fato de que a crença, consistindo num constante e vigoroso reconhecimento da verdade, não vem ela mesma através da vontade livre, e senão através da graça. Isto significa que a salvação é algo estranho a nossa pessoa e aponta para uma negação e entrega desta pessoa. Que outra coisa esta crença diz, exceto que a vida inteira, como sendo essencialmente má e desgraçada, é para ser desistida e a nossa volição toda é para ser negada? Nós nunca poderíamos chegar neste ponto através de meras ordens para fazer bons trabalhos, porque Deus quer e recompensa isso. Trabalhos são requeridos por Lutero, como resultantes da crença e como as provas e frutos disso, e certamente não como feitura de alguma reclamação para mérito ou recompensa, mas como ocorrência completamente voluntária e gratuita”²¹⁴.

Pela citação acima podemos perceber que já no primeiro *Manuscrito*, Schopenhauer associa a doutrina da graça dos cristãos (representada por Lutero) com aquilo que, mais tarde, n’ *O Mundo*, irá aparecer, mais solidamente, como sua doutrina da negação da

²¹² MP-1 (660, 245).

²¹³ MP-1 (244, 139).

²¹⁴ MP-1 (665, 247).

vontade. É, pois, do pensamento de Lutero, e não de Agostinho, que Schopenhauer se valeu para os seus estudos acerca da graça – pelo menos, durante o período de 1804-1818, que precede a publicação da primeira edição d’ *O Mundo*. Diferente do que ocorre no primeiro *Manuscrito*, no segundo *Manuscrito* (1809-1818) aparece, ao menos, uma análise agostiniana, ou, mais precisamente, um breve comentário acerca do mau como privação para Agostinho, que Koßler identifica como sendo uma passagem do *De lib. arb*²¹⁵. Num trecho do segundo *Manuscrito*, Schopenhauer destaca a incapacidade do homem se tornar bom por suas próprias forças, segundo o cristianismo: “ninguém é moral por si mesmo, sozinho”²¹⁶, “ninguém pode se fazer um sujeito moral, mas deve se tornar um; renascimento ou regeneração ocorre sem a agência do eu ou do ego. Mas a doutrina, cujo presente da boa vontade nós podemos fortalecer, poderia ser chamada *ascetismo*”²¹⁷.

Outros estudos acerca do cristianismo podem ser vistos, por exemplo, em MP-2, 15a-17 (*Student notebooks, Jurisprudence*) e em MP-2, 1-2a, (*Student notebooks, In Novum Testamentum*), em que uma série de referências e anotações ao Novo Testamento é feita. No terceiro *Manuscrito* (1818-1830), novamente menções ao cristianismo voltam a aparecer, como, por exemplo, no MP-3 (20, 17), em que Schopenhauer afirma que a negação da vontade constitui o caráter do cristianismo; e no MP-3 (28, 24)²¹⁸, ponto no qual o filósofo trata da resignação diante do destino, diferenciando a visão estoica da visão cristã²¹⁹. O conhecimento de Schopenhauer acerca da disputa entre agostinianos e pelagianos pode ser encontrado em MP-3 (36, 33). No quarto *Manuscrito*, novas referências às doutrinas cristãs voltam a aparecer. Em MP-4 (49, 84) há uma menção a Lutero, e em MP-4 (40, 34), uma curta análise à explicação agostiniana da origem da alma. Mas, como os demais, este último *Manuscrito* também não apresenta uma análise profunda da filosofia de Agostinho. Por outro lado, eles destacam os estudos cristãos de Schopenhauer, bem como Lutero como seu representante.

1839 – O premiado ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*

Em meados dos anos 30, Schopenhauer novamente adquire parte de uma coletânea de obras de Agostinho, e, ao que tudo indicaria, este referido empréstimo se dava em

²¹⁵ MP-2 (237, 17-20).

²¹⁶ MP-2 (125, 92-3).

²¹⁷ MP-2 (123a-41). Neste ponto, o filósofo faz alusão às epístolas de São João.

²¹⁸ Ver também MP-3 (215, 299), MP-3 (217, 301) e MP-3 (227, 314-320).

²¹⁹ Também em MP-3 (48, 41), Schopenhauer associa o *fatum* à providência dos cristãos: “*providência é fatum cristianizado*”.

virtude da confecção do seu ensaio, que posteriormente foi premiado²²⁰. Mas igualmente ao que ocorrera em 1816, os *Manuscritos* nos mostram apenas citações de passagens do *De lib. arb.* O que, para Koßler, porém, não quer dizer que o estudo agostiniano do autor tenha se aprofundado, antes, ele afirma que, nessa época, o *De lib. arb.* não era ainda uma obra muito estudada por Schopenhauer²²¹. Ainda assim, Schopenhauer arrisca uma crítica à teoria do livre-arbítrio de Agostinho, que aparece no capítulo “Vorgänger”. Mas acredito que uma outra crítica ao teólogo pode ser também considerada já no primeiro capítulo (denominado “*Begriffsbestimmungen*”) do ensaio, se observarmos que o sistema ao qual ele critica no capítulo em questão se encaixa muito bem a filosofia de Agostinho (ou então, uma filosofia tradicionalmente agostiniana).

O problema do *querer* em Agostinho

De acordo com Schopenhauer, o conceito de liberdade (*Freiheit*) que até então se considerou em relação ao *poder* (*können*), deveria ter sido pensado em relação ao *querer* (*wollen*)²²². Embora, neste momento, Schopenhauer não faça menção a nenhum filósofo específico, a crítica serve perfeitamente ao sistema de Agostinho, para o qual, como foi visto, o *poder* representa a liberdade plena (*libertas*) ou liberdade moral, momento em que a vontade se torna verdadeiramente livre. O *poder*, no caso, é a capacidade para se fazer o que *quer* (na linguagem paulina significa realizar boas ações), capacidade que o homem perdeu com o pecado original. Contrariando tal visão, Schopenhauer, embora considere o *poder* uma espécie de liberdade, não admite, entretanto, que ele constitua a liberdade moral ou o que denomina de “exteriorização da liberdade da vontade” (*Äußerung der Freiheit des Willens*). A liberdade moral, para Schopenhauer, diz respeito ao *querer*, ou, mais precisamente, consiste na supressão do querer (como veremos no próximo capítulo).

Em *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer reconhece três diferentes espécies de liberdade: a física (*physische*), a intelectual (*intellektuelle*) e a moral (*moralische Freiheit*)²²³. E identifica a liberdade moral com o *liberum arbitrium*, que, segundo ele,

²²⁰ Koßler, *Op. cit.*, p. 29.

²²¹ Com relação à leitura schopenhaueriana do *De lib. arb.* nesta época, Koßler diz o seguinte: “allerdings muß hinzugefügt werden, daß Schopenhauer auch dieses eine Werk nicht sehr genau studierte und dem in den Argumentationen sich spiegelnden Problembewußtsein nicht gerecht wird”. Koßler, *Op. cit.*, p. 6.

²²² Cf. SLV, I, III 476. A liberdade (*Freiheit*) aqui considerada é obviamente a verdadeira liberdade do homem, ou seja, a liberdade moral.

²²³ *Id.*, I, III 473.

diz respeito à questão proposta pela Academia. Todavia, acredito que se trata de um equívoco de Schopenhauer identificar a liberdade moral com o *liberum arbitrium*. Afinal, como vimos, para Agostinho, eles são conceitos distintos. E, curiosamente, também para Schopenhauer, são conceitos distintos. Pois o que ele entende por liberdade moral é, na verdade, a **supressão do querer** (quando o homem deixa completamente de querer qualquer coisa), que suprime o mau do homem, e só é obtida com a graça; enquanto que o suposto *liberum arbitrium*, se existisse para Schopenhauer, daria ao homem a liberdade para **querer indiferentemente** uma ou outra coisa, ou seja, não há supressão do querer neste tipo de liberdade. Por isso, considero que o terceiro tipo de liberdade considerado acima é, na verdade, o *liberum arbitrium* (ou melhor, o *liberum arbitrium indifferentiae*, como prefere Schopenhauer), que, na linguagem schopenhaueriana significa a “liberdade para querer”, e não é, portanto, a liberdade moral. Ademais, a liberdade para querer, se realmente existisse, não tornaria, de modo algum, bom o homem, e assim não faria sentido denominá-la de liberdade moral. Já nos *Parerga und Paralipomena* (PP V258), Schopenhauer associa corretamente a liberdade moral à supressão do querer.

As três espécies de liberdade distinguidas por Schopenhauer estão relacionadas com o seu conceito geral de liberdade, um conceito negativo: “com ele nós pensamos apenas a ausência de todos os obstáculos e impedimentos, os quais, entretanto, como manifestam força, devem ser algo positivo”²²⁴. Desse modo, quando nenhum obstáculo físico impede que a ação do sujeito se realize, diz-se que ele é fisicamente livre. Segundo Schopenhauer, esse é o conceito popular de liberdade, usado, sobretudo, como um predicado da essência animal. Porém, para o filósofo, não se pode estender tal conceito de liberdade física ao conceito de liberdade para querer, com a justificação de que, se somos livres fisicamente para executar uma determinada ação, então, certamente, possuímos a liberdade para querer. A questão que envolve a liberdade para querer é, em verdade, anterior à liberdade física. O *poder* de fazer é uma consequência do *querer*, o qual justamente se deve investigar se é livre. O homem é livre para *querer*?

A liberdade física permite apenas que o sujeito afirme: “eu sou livre, se posso fazer o que quero”²²⁵; mas a questão que resolve o problema da liberdade para querer, na realidade, rebate tal afirmação, e Schopenhauer a formula do seguinte modo: será que

²²⁴ *Id. ib.* A liberdade intelectual será tratada só posteriormente.

²²⁵ *Id.*, III 476.

“você pode também *querer* o que *quer*?”²²⁶, ou simplesmente: “você pode querer?”²²⁷. Portanto, independente do *querer* ser ou não livre, a liberdade física pode existir. O homem pode ser livre fisicamente para agir (o que, para Schopenhauer, representa o *poder*), se nenhum obstáculo físico o impede disso, sem, porém, ser livre para *querer*. Por isso, se é pela liberdade para querer que se procura, então, na visão do filósofo, cabe investigar se esse querer age livremente. Mas o *poder* de se fazer o que se quer nada esclarece sobre tal liberdade, nem tampouco sobre a liberdade moral (como pensou Agostinho).

Schopenhauer, na verdade, retoma a antiga discussão de Agostinho entre “querer x poder”, ainda que não faça alusão diretamente ao teólogo, mas, possivelmente, a uma tradição que o seguiu. E, assim como faz Agostinho, Schopenhauer coloca a questão do *liberum arbitrium (indifferentiae)* na esfera do *querer* (o homem é livre para querer?); no entanto, coloca também a liberdade moral (supressão do querer) na esfera do *querer (wollen)*, e não na esfera do *poder (können)*, como era na visão agostiniana. O *velle x posse* de Agostinho, que, com efeito, provém do pensamento paulino do conflito das vontades (Rom 7, 14 – 20), aparece agora na forma do *wollen x können*. E, para dizer o que seria, de fato, um querer livre, Schopenhauer retoma o seu conceito geral de liberdade, que ele agora diz significar “a ausência de qualquer necessidade”²²⁸. Assim, para se conservar o caráter negativo do conceito schopenhaueriano de liberdade, reconhecido alhures, segue-se que a necessidade só pode ser um conceito positivo. Mas o que Schopenhauer entende por necessário? Quanto a tal conceito, ele diz o seguinte:

“eu proponho esta definição real: “necessário é o que deriva de uma dada razão suficiente”, tese que como toda justa definição pode ser também invertida”²²⁹.

Esta “razão suficiente”, a que ele se refere, fora tema de sua tese de doutorado, intitulada *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813), em que “necessário” e “consequência de um princípio dado” já tinham sido considerados sinônimos. Entretanto, enquanto que na sua tese, Schopenhauer desdobra em quatro ramos a raiz de razão suficiente, que, nas palavras de Weissmann significam: “quatro

²²⁶ *Id. ib.*

²²⁷ *Id.*, III 477.

²²⁸ *Id. ib.*

²²⁹ *Id. ib.*

leis que regem os processos do nosso conhecimento, as condições fundamentais do espírito”²³⁰, em *Sobre a Liberdade da Vontade*, ele menciona apenas três ramos, o quarto (a moral) não é citado. Os quatro ramos da raiz são os seguintes:

“1) a lógica, baseada na razão do conhecer, segundo a qual, dadas as premissas, a conclusão é inevitavelmente admitida; 2) a física, baseada na lei da causalidade, em virtude da qual, uma vez que a causa ocorre, o efeito não pode faltar; 3) a matemática, baseada na razão de ser, em virtude da qual toda a verdade de um teorema geométrico, permanece, na circunstância dada, correto e irrefutável; 4) a moral, em virtude da qual todo homem, mesmo todos os animais, diante de um motivo dado, têm de conduzir-se de modo determinado por seu caráter inato e imutável”²³¹.

A quarta lei é justamente a que o filósofo pretende provar no seu ensaio premiado. Das vertentes estabelecidas por Schopenhauer, segue-se que, se algo é necessário (ou consequência de uma das razões suficientes apontadas acima), então, ele não é livre. Ou, de outro modo: ausente a necessidade, tem-se a liberdade. Desse modo, o querer só será realmente livre, caso não seja o produto necessário de uma razão suficiente dada. Para conceber essa ideia de liberdade, Schopenhauer recorre à definição de liberdade transcendental de Kant, que, na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, constitui uma espécie particular de causalidade, com o poder de começar por si mesma uma série de fenômenos²³². Isto acarretaria, aos olhos de Kant, uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dariam início *de si* a uma cadeia de movimentos. A comparação que Schopenhauer faz com a liberdade de Kant tem por propósito dizer que algo semelhante ocorreria, se o querer fosse livre – e, neste caso, também se poderia denominar as livres volições de autônomas, por não sofrerem influência alguma compelindo-as a tomar uma ou outra direção. De acordo com Schopenhauer, o termo técnico mais adequado para expressar esse tipo de liberdade é *liberum arbitrium indifferentiae*²³³, que apresenta como particularidade a seguinte situação:

²³⁰ Weissmann, *Op. cit.*, p. 62.

²³¹ PRS, §49, III 262.

²³² Cf. Kant, I. *Critik der Reinen Vernunft*, 472-475. London: Routledge/ Thoemmes, 1994.

²³³ Com a expressão *liberum arbitrium indifferentiae*, Schopenhauer está, na verdade, fazendo alusão a uma das discussões mais antigas sobre o livre-arbítrio, a saber: o asno de Buridan. Trata-se de um exemplo típico usado para representar a questão do livre-arbítrio. Mas o problema (ou o paradoxo) de *Buridan*, cuja idealização, embora seja atribuída ao escolástico John Buridan, tem a sua fonte, como mostra Schopenhauer, no *De caelo* II, 13 de Aristóteles. O paradoxo apresenta um asno colocado à mesma distância de dois montes de feno exatamente iguais; e, visto que ele não poderia manifestar

“que um indivíduo, colocado em dadas circunstâncias, individuais e inteiramente determinadas, pode igualmente realizar duas ações diametralmente opostas entre si”²³⁴.

A partir disso, Schopenhauer investiga se o *liberum arbitrium indifferentiae*, que, para ele, equivale à liberdade para querer (ou liberdade da volição), de fato, existe. Ele inicia a sua investigação pela consciência de si (*Selbstbewusstsein*), afinal, é a ela que a questão proposta pela Academia se dirige: pode-se demonstrar o livre-arbítrio do homem pela consciência de si? Veremos, na sequência, que, durante o exame da consciência de si, Schopenhauer aponta o erro cometido por aqueles que, como Agostinho, consideram o *querer* livre, e, por conseguinte, defendem o livre-arbítrio, com base no sentimento proveniente da consciência de cada um de que “eu posso fazer o que quero”²³⁵.

A consciência de si

O que Schopenhauer entende por consciência de si (*Selbstbewusstsein*) é:

“a consciência do próprio eu, em oposição à consciência das outras coisas, que é a faculdade do conhecimento (*Erkenntnisvermögen*). Esta última faculdade contém certas formas da possibilidade de sua existência objetiva, isto é, de sua existência enquanto objeto para nós: tais são, como se sabe, o tempo, o espaço e a causalidade”²³⁶.

Resulta disso que a maior parte da nossa consciência não é formada pela consciência de si, que se dirige para dentro, mas, sim, pela consciência das outras coisas, a faculdade de conhecimento, que se dirige para fora. Numa passagem d’*Os Suplementos*, essa

preferência por um, em detrimento do outro, morreria de fome. O problema aponta para a real dificuldade do livre-arbítrio: pode haver escolha numa possível situação de *liberum arbitrium indifferentiae*? A imobilidade do asno mostra que, como não há preferência, não pode haver escolha. Nicholas Rescher, um estudioso da lógica e da história do paradoxo citado, salienta que a história do asno é muito mais antiga, e pode ser dividida em três fases: o período grego, o árabe e o cristão medieval escolástico. Mas, como foram os escolásticos que deram à discussão uma interpretação ética, a formulação do paradoxo comumente conhecida é atribuída a eles – ou, mais especificamente, a John Buridan. Ainda segundo Rescher, o próprio Buridan, ao tratar o assunto, teria citado o *De caelo* de Aristóteles. Cf. Mora, F. *Op. cit.*, vol. 1 (ver asno de Buridan), p. 207. Para maiores detalhes, ver: Rescher, N. “Choice Without Preference: A Study of the History and of the Logic of the Problem of “Buridan’s Ass”” in *Studies in the History of Logic*: Transaction PUB/ ontos Verlag (imprimido na Alemanha), 2006; pp. 91-140.

²³⁴ SLV, I, III 479.

²³⁵ *Id.*, IV, III 537. Tal interpretação agostiniana é, em parte, errônea, como veremos.

²³⁶ *Id.*, I, III 479.

oposição entre o “eu” e “as demais coisas” torna-se mais clara pela definição de consciência dada por Schopenhauer: “a consciência consiste no conhecer: mas a isso pertence um conhecedor e um conhecido; por isso, a consciência de si não poderia existir se nela também um conhecido não se opusesse ao conhecedor, e fosse diferente dele”²³⁷. Assim, como na visão schopenhaueriana não existe objeto sem sujeito, nem tampouco sujeito sem objeto, então, a consciência não poderia ser só pura inteligência. Ademais, Schopenhauer ressalta, em *Sobre a Liberdade da Vontade*, que a consciência de si é imediata a cada um, e divergiu de Agostinho quando formulou a hipótese de um “sentido interior”; este, na visão schopenhaueriana, corresponderia a um órgão da consciência de si, que, portanto, nos daria o conhecimento de nós mesmos de forma mediata – Schopenhauer, por vezes, utiliza a expressão pleonástica “consciência imediata de si”²³⁸. Vale dizer, porém, que esse “sentido interior” em Agostinho, na verdade, corresponde ao primeiro nível de conhecimento, a sensação, que nunca é a mesma em duas pessoas; e, por isso, não leva às verdades universais²³⁹.

Schopenhauer pergunta então qual seria o conteúdo dessa consciência de si, ou mesmo, como o homem tem consciência imediata de seu próprio eu? Eis o que ele mesmo responde:

“assim como um ser que quer. Todos que observarem a própria consciência de si logo perceberão que o seu objeto é sempre o próprio querer. E por tal não é preciso entender apenas os decisivos atos de vontade, que se transformam imediatamente em ações e resoluções formais, das quais as ações derivam; mas quem é capaz de distinguir o essencial, mesmo em meio a diversas modificações de grau e de natureza, não hesitará em reconhecer que toda cobiça, ambição, desejo, exigência, anseio, esperança, amor, alegria, júbilo etc.; e, não menos, todo não-querer, toda relutância, todo aborrecer, fugir, temer, encolerizar, odiar, afligir-se, sofrer, em suma, todas as afeições e paixões devem ser contadas entre as exteriorizações do querer; porque essas afeições e paixões são apenas movimentos, mais ou menos fortes ou fracos, ora violentos e tempestuosos, ora calmos e silenciosos da própria vontade, conforme ela seja livre ou acorrentada, satisfeita ou insatisfeita (...)”²⁴⁰.

²³⁷ MVR II, II 225.

²³⁸ Cf. SLV, II, III 485, dentre outras citações.

²³⁹ Cf. *De lib. arb.*, II, III, 8. Neste trecho, Agostinho afirma que uma coisa é o sentido externo, pelo qual o animal vê, e outra coisa é o sentido interno, pelo qual evita ou deseja aquilo que sensoria; o primeiro se encontra nos olhos, o outro, no interior da alma.

²⁴⁰ SLV, I, III 481.

De outro modo, pode-se dizer que o *conhecido* na consciência de si é exclusivamente o próprio *querer* individual – e o conhecido não pode ser o conhecedor, nem o conhecedor pode ser o conhecido. Schopenhauer, por sua vez, reconhece que Agostinho já tinha pleno conhecimento de que também as afecções e paixões deveriam ser contadas entre as manifestações do querer – ou, no caso de Agostinho, entre as manifestações da vontade, já que o teólogo não faz distinção entre “vontade” e “querer ou volição”. Assim, Schopenhauer afirma: “no *De civ. Dei*, ele [Agostinho] fala das *affectionibus animi* [afecções do ânimo], que no livro precedente subdividiu em quatro categorias: *cupiditas, timor, laetitia, tristitia* [desejo, temor, alegria, tristeza], e diz: a vontade está em todos; sim, todos nada mais são do que vontade: pois o que é o desejo e a alegria, senão vontade no consentimento daquilo que queremos? E o que é o medo e a tristeza, senão vontade na desaprovação daquilo que não queremos?”²⁴¹.

É preciso estar atento para uma sutil distinção que Schopenhauer faz entre os termos *Wille*, cuja tradução é “vontade”, e *Willensakt*, que pode ser traduzido tanto por “volição” quanto por “ato de vontade”. *Wille* constitui a essência do homem, que é livre. Mas, quando *Wille* se exterioriza (mostra-se no mundo empírico), recebe o nome específico de *Willensakt*, pois, com isso, Schopenhauer pretende dizer que a essência sempre se exterioriza associada a um objeto (*Objekt*) da experiência, para o qual se dirige. A questão do *liberum arbitrium indifferentiae* gira em torno de saber justamente se as exteriorizações da vontade são livres para querer indiferentemente um ou outro objeto. Afinal, é o *Willensakt* que constitui propriamente aquilo que Schopenhauer entende por *querer* (*wollen*): “a vontade que, em sua ambição a todas as coisas, é idêntica ao querer”²⁴². É o que podemos notar em suas palavras, pois, para o filósofo, quem *quer*, sempre quer *algo* da experiência:

“o que significa querer alguma coisa? Significa: o ato de vontade, que, em si é antes de tudo o assunto da consciência de si, origina-se sob a causa de algo que pertence à consciência das outras coisas, e, portanto, é um objeto da faculdade do conhecimento; objeto que nessa relação é chamado de motivo, e é, ao mesmo tempo, a matéria do ato de vontade, porque esse é dirigido para ele, ou seja, tem

²⁴¹ SLV, I (nota de rodapé em III 480-481), e também no MVR II (nota de rodapé em II 226). A citação de Agostinho se refere ao *De civ. Dei*, 14, cap.6.

²⁴² MVR I, I 151.

por finalidade modificá-lo, portanto, reage sobre ele: nessa reação está todo o seu ser²⁴³”.

Nota-se, assim, que, na visão schopenhaueriana, o que caracteriza o *Willensakt* é a sua relação necessária com o *Objekt*, sem o qual ele jamais poderia ocorrer, visto que o *Objekt* é não só a sua causa (*Anlass*), mas também a sua matéria (*Stoff*). E, dessa forma, o “ato de vontade” se diferencia sutilmente da “vontade” propriamente dita, porque ele constitui a exteriorização daquela. Portanto, embora o ensaio de Schopenhauer se intitule *Sobre a Liberdade da Vontade*, toda a sua investigação incide, na verdade, “sobre a liberdade da volição” (ou sobre a liberdade do ato de vontade, sobre a liberdade para querer), e não sobre a liberdade da vontade; afinal, como veremos posteriormente, a vontade, como essência do homem, é livre por definição, e, em razão disso, sua liberdade não é, em nenhum momento, posta em dúvida pelo autor²⁴⁴. O título do ensaio pode, aliás, induzir o leitor ao erro, caso se espere que ele corresponda àquilo que é, de fato, investigado por Schopenhauer ao longo do ensaio; por isso, se quiséssemos uma correspondência perfeita entre o título e o propósito do ensaio, teríamos que deixar de lado o título real *Über die Freiheit des Willens*, e pensar num título ideal *Über die Freiheit des Willensaktes*.

Que a volição está sempre relacionada a um motivo, não há dúvidas; contudo, ainda não se sabe se, uma vez que o sujeito toma consciência do motivo, ele conserva a plena liberdade para querê-lo ou não querê-lo. Ou, de outro modo, se a exteriorização da vontade (a volição) sempre se manifesta de modo necessário ou livre. Caso tal exteriorização seja livre, então, o querer é livre, e, por conseguinte, pode-se admitir o *liberum arbitrium indifferentiae*. Todavia, veremos, a seguir, que, para Schopenhauer, toda exteriorização da vontade é sempre o produto de uma razão suficiente, e, portanto, é necessária. Isto significa que a vontade nunca se manifesta no mundo empírico tal qual é em essência, ou seja, livre. É apenas com a graça que ocorre, de fato, a exteriorização da liberdade da vontade, quando a volição finalmente cessa e, assim

²⁴³ Coloco a citação no original para que se possa analisar os termos alemães: “was heißt nun Etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des *Selbstbewusstsein* ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewusstsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d.h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser Reaktion besteht sein ganzes Wesen” (SLV, II, III484).

²⁴⁴ A tradução italiana traduz, aliás, o título do ensaio em questão como: *La libertà del volere umano* (a liberdade do querer humano). Cf. *La libertà del volere umano*. trad. Ervino Pocar, Laterza: Editori, 2004.

também, a sua relação necessária para com o objeto; e, então, pode-se dizer que a vontade se mostra de modo livre, como é em essência.

Mas a consciência de si, de acordo com a definição de Schopenhauer, é uma faculdade “demasiado simples e limitada (*einfältige*)”²⁴⁵, e seu conteúdo se restringe unicamente àqueles movimentos da volição, outrora mencionados, em suas manifestações de querer e não-querer, e, em razão disso, ela não pode nos responder nada acerca da necessidade dos atos de vontade. O seu único testemunho é: “sim, eu posso fazer o que quero” – mas já vimos que esta declaração não esclarece nada acerca da liberdade do querer, pois diz respeito tão-somente ao *poder* de agir (a liberdade física). E, assim, muitas pessoas se deixam influenciar pelo testemunho enganoso da própria consciência e admitem o livre-arbítrio com base nele; e, de acordo com Schopenhauer, Agostinho teria sido uma dessas pessoas. Tal testemunho, na visão de Schopenhauer, é fruto de uma confusão da consciência de si entre desejo (*Wunsch*) e ato de vontade; este último consiste na decisão propriamente dita, sendo os desejos, por sua vez, apenas possibilidades de atos: “enquanto é compreendido em elaboração, chama-se desejo, quando termina, decisão (*Entschluß*); mas que era esse [desejo], apenas o ato o demonstra à consciência de si: porque até então ele é mutável”²⁴⁶. Porém, a consciência de si crê que pode transformar qualquer um de seus desejos em ato, quando, na verdade, ela só tem conhecimento da decisão, ou do porquê ter sido um desejo, e não outro, que se tornou um ato, somente *a posteriori*, isto é, pelo cumprimento do ato. Ela não consegue, de forma alguma, obter o conhecimento *a priori* da decisão, pois o motivo, que é a *causa* do ato de vontade, não lhe é acessível; pois ele pertencente à experiência (ou à capacidade de representação (*Vorstellungsvermögen*), a qual também acolhe os motivos da experiência), aos quais apenas a outra parte da consciência tem acesso, a saber: a faculdade do conhecimento. Não tendo, portanto, acesso à causa do ato de vontade, a consciência de si não pode se pronunciar sobre a liberdade ou não-liberdade para querer.

Schopenhauer nos assegura que, na verdade, essa relação entre a volição e os objetos corresponde a uma espécie de causalidade, própria do reino animal, que atua através do conhecer/ conhecimento (*Erkennen*), e a ela, o filósofo dá o nome de “motivação” (*Motivation*)²⁴⁷. É à motivação que diz respeito a quarta vertente da raiz do princípio de

²⁴⁵ SLV, III 486.

²⁴⁶ *Id.*, III 487.

²⁴⁷ *Cf. Id.*, III 501.

razão suficiente, outrora anunciada, e consiste, portanto, num axioma schopenhaueriano. Vê-se, portanto, que se trata de uma relação necessária, segundo a qual, por alguma razão, em meio a inúmeros desejos, um deles é preferível aos outros. E, embora essa razão não seja acessível à consciência de si, o exame feito nela já serve para que Schopenhauer responda negativamente à questão da Academia: não é possível, portanto, demonstrar o livre-arbítrio do homem pela consciência de si. A resolução da questão sobre a liberdade para querer só pode vir do outro ponto de vista da causalidade, a saber: dos objetos, que se situam no mundo empírico (ou no *Vorstellungsvermögen*). Mas a resolução de Schopenhauer frente a essa questão só será tratada mais adiante (eu falarei sobre ela no capítulo IV), juntamente com aquelas que, na opinião do filósofo, correspondem às únicas instâncias competentes para julgar a questão, ou seja: “o intelecto (*Verstand*), que fornece as noções *a priori*, a razão (*Vernunft*), que reflete sobre tais, e a experiência²⁴⁸”.

Crítica a Agostinho

A conclusão schopenhaueriana de que a consciência de si é impotente para julgar a liberdade para querer é também uma crítica à teoria do livre-arbítrio de Agostinho. Pois aquela declaração “eu posso fazer o que quero”, o único testemunho da consciência imediata, é vista por Schopenhauer como um dos motivos que teriam levado Agostinho a afirmar o livre-arbítrio. A análise feita por Schopenhauer da teoria de Agostinho consta no capítulo intitulado *Vorgänger* (predecessores) de *Sobre a Liberdade da Vontade*, no qual Schopenhauer considera alguns sistemas filosóficos que mais lhe agradaram com relação ao tratamento dado à questão do livre-arbítrio; e, dentre estes, está o sistema de Agostinho. Mais precisamente, o testemunho da consciência de si corresponde ao segundo motivo, que, na opinião de Schopenhauer, induziu o teólogo a afirmar a liberdade do arbítrio:

“a natural ilusão, por mim descoberta, pela qual “eu posso fazer aquilo que quero” é identificada como livre-arbítrio, e *arbitrario* é identificado com *libero*: *De libero arbitrio*, I, cap. 12: *de fato, o que está mais na vontade do que a própria vontade*”²⁴⁹.

²⁴⁸ *Id.*, III 491.

²⁴⁹ *Id.*, III 537. A citação de Agostinho pertence ao *De lib. arb.*, I, XII, 26.

Schopenhauer cita, porém, uma passagem do livro I do *De lib. arb.*, extraída do contexto em que Agostinho afirmava que, para se obter a boa vontade, “basta tão-somente que se queira para possuí-la”²⁵⁰. Contudo, no livro I, conforme defendo, a vontade tinha, de fato, total autonomia para querer ou não-querer o bom – e esta citação, aliás, comprova a minha posição. Isto é, a vontade tinha o *poder* para fazer aquilo que queria, no entanto, depois do pecado original, como já foi visto, ela perdeu esse *poder*. Além disso, o próprio homem, na visão de Agostinho, tem consciência de que “não pode fazer aquilo que quer”, basta nos lembrarmos da citação de Paulo do conflito das vontades: “não pratico o que quero, mas faço o que detesto (...) querer o bom está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo”²⁵¹. Por isso, a justificativa dada por Schopenhauer para a consciência do próprio livre-arbítrio – que Agostinho outrora defendera – não é correta. Ademais, Schopenhauer confundiu *liberum arbitrium* com *libertas*. Segundo Agostinho, a consciência da própria vontade, que cada um tem, e que é livre por definição, é idêntica ao livre-arbítrio, não à liberdade. Do modo como Schopenhauer coloca em seu argumento, poder-se-ia dizer que, na linguagem agostiniana, Schopenhauer estaria afirmando que o homem tem consciência da própria liberdade.

Mas, por outro lado, Schopenhauer tem razão ao considerar que a prova agostiniana do livre-arbítrio estava na consciência do homem, pelo simples fato de que cada um tem consciência da própria vontade²⁵², que, por sua vez, é sempre livre. E como “vontade” e “livre-arbítrio” são termos que se confundem para Agostinho, pode-se realmente dizer que, para este, a prova do livre-arbítrio estava na consciência de cada um. Entretanto, Schopenhauer contesta, através do exame da consciência de si, o acesso de tal faculdade ao querer, dizendo que ela não pode sequer conceber a questão a respeito da liberdade ou não-liberdade para querer. Na visão de Schopenhauer, Agostinho é, portanto, iludido pela consciência imediata, e esse motivo supracitado, aliado a dois outros, teriam feito com que Agostinho defendesse a liberdade para querer, ainda que ele, na verdade, não quisesse defendê-la tanto, a exemplo de Pelágio; porque disso se seguiria que o pecado original, a necessidade da redenção e a livre predestinação seriam anulados, pois o homem poderia se tornar justo mediante suas próprias forças²⁵³. É por isso que, para Schopenhauer, Agostinho se mostra hesitante e contraditório nos seus três livros do *De*

²⁵⁰ *De lib. arb.*, I, XII, 26.

²⁵¹ Rm, 7, 14 – 20.

²⁵² *Cf. De lib. arb.*, I, XII, 25.

²⁵³ *Cf. SLV*, III 537.

lib. arb. Schopenhauer ainda prossegue dizendo que o próprio Agostinho já teria, aliás, insinuado uma posição contrária àquela que, de fato, defendeu no *De lib. arb.*; assim como teria feito Lutero, se tivesse escrito os seus livros depois da controvérsia com Pelágio. Para comprovar a sua posição, Schopenhauer cita dois trechos da obra agostiniana, que são:

“se o ser humano fosse bom, ele seria de outra forma. Uma vez, porém, que é assim, não é bom, nem tem o poder de se tornar bom, seja porque não vê como deve ser, seja porque vê, mas não é capaz de ser como vê que deve”²⁵⁴.

“não é de se surpreender que o ser humano, por ignorância, não tenha o livre-arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir: ou pela resistência dos hábitos carnis (...), veja o que deve ser feito para agir corretamente, e o queira fazer, mas não é capaz de realizá-lo”²⁵⁵.

E também menciona um trecho das *Retratações*:

“portanto, se a graça de Deus não intervém para libertar a mesma vontade da servidão, que o pecado a fez escrava, e não a ajuda a superar as suas deficiências, não é possível para os mortais viverem pela misericórdia e justiça”²⁵⁶.

Mas, na realidade, trata-se de uma leitura errônea que Schopenhauer faz de Agostinho, pois os trechos acima citados por Schopenhauer referem-se ao estado do homem pós-pecado original, ou seja, quando a sua vontade tornou-se fragilizada e totalmente impotente para fazer o que é bom. Neste estado, ainda que o homem quisesse praticar as boas ações, ele não teria mais forças para fazê-lo – consequência do castigo divino. Tal é, aliás, a tese paulina, que Agostinho, tardiamente, adota em sua filosofia: o homem passa a ser um eterno escravo do pecado. A primeira citação, em especial, também faz referência ao conhecimento da lei de Deus (ou Sabedoria), que foi perdido juntamente com a Queda. Portanto, de um modo geral, os três trechos agostinianos supracitados referem-se à perda da liberdade (*libertas*) dos homens, e não do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*); afinal, este jamais pode ser arrebatado do homem, uma vez que o seu conceito se confunde com o de vontade; e Agostinho é incapaz de conceber a

²⁵⁴ *Id. ib.* A citação de Agostinho se refere ao *De lib. arb.* III, XVIII, 51.

²⁵⁵ *Id. ib.* A citação de Agostinho se refere ao *De lib. arb.* III, XVIII, 52.

²⁵⁶ *Id. ib.* A citação de Agostinho se refere à *Retract.* 9, 4.

imagem de um homem sem vontade. Ademais, a graça, a que Schopenhauer faz alusão na sua terceira citação, consistiria justamente no papel de restituir ao homem sua liberdade (*libertas*) perdida com a Queda. Não se trata, pois, de trechos em que Agostinho teria se posicionado contra o livre-arbítrio, ou mesmo se contradito, como afirma Schopenhauer.

Mas, por outro lado, se considerarmos que Schopenhauer analisa a teoria de Agostinho sob o ponto de vista do seu próprio conceito [schopenhaueriano] de livre-arbítrio, então, de fato, o homem decaído não tem mais a liberdade do arbítrio; porque ele (por causa do hábito) não pode mais agir indiferentemente para com o que é bom ou mau. Nem mesmo depois do recebimento da graça, o homem teria a liberdade para escolher entre o bom e o mau; ele só age de acordo com o que é bom. Mesmo que Agostinho tenha considerado que “ser contra a vontade” é ser ainda “pela vontade”²⁵⁷, de modo que todo homem faz o que é mau ou o bom “querendo”, isto é, sempre age voluntariamente, Schopenhauer vê nisso uma coação, e, portanto, uma ausência da liberdade do arbítrio. É somente nesse sentido que se pode compreender a seguinte interpretação de Schopenhauer:

“para concluir finalmente o meu discurso a propósito de Agostinho, direi que, segundo sua opinião, o homem tem uma vontade perfeitamente livre apenas antes do pecado original, enquanto depois, sob o peso desse pecado, pode esperar a salvação apenas da predestinação e da redenção – que seria um discurso verdadeiro do pai da Igreja”²⁵⁸.

Mas a ilusória consciência do livre-arbítrio é apenas o segundo, dentre os três motivos apontados por Schopenhauer, que teria levado Agostinho a defender o livre-arbítrio; o primeiro deles seria a oposição do teólogo aos maniqueístas. E, realmente, foi visto que Agostinho posiciona-se contra o mau ontológico dos maniqueístas, combatendo-o veementemente, pois o considerava uma grande heresia; e este foi, aliás, o objetivo primordial da obra *De lib. arb.*; isto é, esclarecer a origem do mau, donde o autor concluiu que o mau tem origem no livre-arbítrio da vontade, e não em Deus ou em outro princípio ontológico. Contudo, a justificativa de Schopenhauer não vai além de dizer que o teólogo se opunha à posição dos maniqueístas – todo o seu argumento se concentra basicamente na seguinte frase: “sua oposição aos maniqueístas, contra os

²⁵⁷ *De spirit. et litt.*, XXXI, 32.

²⁵⁸ SLV, III 544.

quais os livros do *De lib. arb.* são expressamente dirigidos, porque eles negavam a vontade livre e assumiam tanto uma outra fonte originária do mau, como do mal²⁵⁹; e acrescenta que Agostinho já havia escrito contra eles no *De animae quantitate*.

O terceiro motivo apresentado por Schopenhauer diz respeito à necessidade do teólogo de reconciliar a responsabilidade moral com a justiça de Deus. Schopenhauer reconhece que se trata de uma questão difícil, da qual Agostinho, no entanto, não se esquivava, mas, pelo contrário, assume o peso dessa conciliação já na primeira frase da obra *De lib. arb.*, nas palavras do interlocutor Evódio, que pergunta a Agostinho: “diga-me, peço-te, não é Deus o autor do mau?”²⁶⁰. E Evódio prossegue dizendo:

“nós acreditamos que todas as coisas provêm do Deus Uno, e também que Deus não é o autor dos pecados. Porém, há algo que nos perturba a alma: se os pecados são daquelas almas criadas por Deus, e, no entanto, essas almas provêm de Deus, como não transportar de volta a origem dos pecados a Deus?”²⁶¹.

De acordo com Agostinho, os pecados não provêm de Deus, mas dos homens; por isso, apenas a eles cabe a responsabilidade moral. Já, na visão de Schopenhauer, a responsabilidade pelo pecado só pode recair no Criador das criaturas, porque foi Ele que fez o homem com tais inclinações²⁶², o que equivale a dizer que o fez com disposição para pecar. Assim, ao tentar evitar que a origem do mau recaísse em Deus, afinal, é Ele o autor da natureza do homem, Schopenhauer afirma que Agostinho acaba criando um tipo de liberdade que se interpõe entre o Criador e a criatura: o *liberum arbitrium* como algo dado por Deus ao homem. E, dessa forma, aos olhos de Schopenhauer, o teólogo resolve o seu problema, tornando o homem responsável por suas próprias ações; e, ao mesmo tempo, isenta Deus de qualquer responsabilidade ou culpa pelo mau. Todavia, contra essa estratégia de Agostinho, Schopenhauer revida afirmando que, de qualquer forma, uma fonte última, de onde deriva a ação, nunca seria explicada, já que ela não pertence nem à natureza inata do homem, nem às circunstâncias exteriores, o acaso; e, então, disso resultaria que o homem seria sempre inocente²⁶³. Ademais, ter-se-ia que

²⁵⁹ *Id.*, III 537: “*seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen*”.

²⁶⁰ *De lib. arb.* I, 1, 1. Trata-se, de fato, da frase de abertura da obra *De lib. arb.*

²⁶¹ *Id.*, I, II, 4.

²⁶² *Cf.* SLV, III 543.

²⁶³ *Cf. Id.*, III 542.

pensar em algo, cuja *existentia et essentia*, mesmo sendo obra de um outro, pudesse ser capaz de determinar-se a si mesmo²⁶⁴.

Segundo Schopenhauer, a imagem natural de uma vontade livre é semelhante a uma balança não carregada, que, pela ausência de peso, mantém-se em equilíbrio; e essa balança somente se colocará em movimento quando alguém colocar um peso sobre um dos seus pratos, pois ela não pode dar início, *de si mesma*, a movimento algum²⁶⁵. Todavia, de acordo com a perspectiva de Schopenhauer, para que a vontade do homem permanecesse indiferente, ter-se-ia que admitir um caráter humano como uma *tabula rasa*; porém, para o filósofo, o homem já nasce com certas qualidades inatas (seu caráter), e essas mesmas já constituem o peso na balança. Portanto, a ideia de uma vontade livre não é pertinente à sua filosofia. Então, na visão dele, a quem caberia a responsabilidade dos atos? Eis o que Schopenhauer responde: “se, de fato, uma má ação decorre da natureza, ou seja, da constituição (*Beschaffenheit*) inata do homem, então, a culpa (*Schuld*) está evidentemente no autor desta natureza”²⁶⁶. Noutro ponto, ele reafirma a mesma posição, do seguinte modo:

“a responsabilidade recai sobre aquele que o colocou [o peso], ou seja, aquele que fez o homem com tais inclinações. Assim, é somente no caso em que ele seja sua própria obra, ou seja, quando tenha a asseidade (*Aseität*), que será responsável por suas ações”²⁶⁷.

O que a filosofia de Schopenhauer admite, e que o próximo capítulo deixará mais claro, é que cada um é o autor de sua própria natureza. Cada homem é o autor de seu próprio caráter inteligível. E, dessa forma, cabe a tal caráter a característica de asseidade, ou seja, a capacidade de produzir-se a si mesmo, na medida em que é ele próprio um ato da vontade metafísica; e sendo esta a condição indispensável da responsabilidade moral, então, o homem é o responsável por suas próprias ações, já que estas decorrem de seu caráter. Segundo Schopenhauer, Agostinho já teria compreendido a complexidade da conciliação em questão, e a dificuldade de se atribuir ao homem a responsabilidade moral, caso negasse o livre-arbítrio; por isso, preferiu defendê-lo.

²⁶⁴ Cf. *Id.*, III 541.

²⁶⁵ Cf. *Id.*, III 543.

²⁶⁶ *Id.*, III 542.

²⁶⁷ *Id.*, III 543.

Diante da crítica agostiniana presente em *Sobre a Liberdade da Vontade*, percebe-se que Schopenhauer não se manifesta com relação à doutrina madura de Agostinho. Ele constrói toda a sua crítica contra Agostinho com base numa única obra, que ainda assim, conhece superficialmente. Embora uma obra agostiniana tardia seja mencionada, o *De natura et gratia*, nenhuma análise dela é realmente feita. Trata-se de uma obra conhecida pela oposição veemente de Agostinho a Pelágio, por causa do tema da graça, e, ao que tudo indica, Schopenhauer conhecia o contexto em que a obra foi publicada. Os trechos da *Retract.* citados podem ser considerados, na verdade, meros complementos argumentativos do *De lib. arb.* Ademais, uma única frase do *De animae* é citada para marcar a oposição de Agostinho aos maniqueus, o que demonstra que Schopenhauer também tinha conhecimento da divergência entre eles. Portanto, a análise crítica propriamente dita só é feita com relação ao *De lib. arb.*

Mas uma mudança com relação ao pensamento agostiniano começa a se revelar nos anos posteriores à publicação de *Sobre a Liberdade da Vontade*. Tal mudança se dá tanto no conhecimento da teoria madura de Agostinho, quanto na admiração pelo teólogo. Segundo Koßler, é o trabalho do teólogo evangélico Gustav Friedrich Wiggers a respeito de Agostinho que terá particular importância para o desenvolvimento suplementar de Schopenhauer; ele deve ter contribuído significativamente para que a posição de Schopenhauer mudasse radicalmente no que tange à teoria do livre-arbítrio agostiniano²⁶⁸. A partir de então, Agostinho será trabalhado juntamente com Lutero, o autor da doutrina interessantíssima aos olhos de Schopenhauer, segundo a qual “a vontade não é livre, e sim, propensa originariamente ao que é mau”²⁶⁹. O trabalho, no qual ambos os teólogos aparecem, já pode ser visto n’*O Mundo*, depois da primeira edição, quando Schopenhauer nos assegura qual é a importância do papel da graça em sua filosofia, e menciona Agostinho ao lado de Lutero. Tal papel não foi sequer mencionado, nem em *Sobre a Liberdade da Vontade* (1839), nem em *Sobre o*

²⁶⁸ Koßler, “Eine höchst...”, p. 117: “aus dem Werk des evangelischen Theologen Gustav Friedrich Wiggers *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus von dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten bis zur dritten Oecumenischen Synode* (1821) ist ein Zitat aus dem späten antipelagianischen *Opus imperfectum Contra Iulianum* paraphrasiert in die zweite Auflage des Hauptwerks (W I, 481) gekommen, das die Gleichsetzung von Erbsünde und Bejahung des Willens zum Leben und die Unfreiheit des Willens stützen soll. Die Lektüre von Wiggers ist für die weitere Entwicklung der Augustinusrezeption von besonderer Bedeutung. Dessen Darstellung der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre in Gegenüberstellung zum Pelagianismus dürfte erheblich dazu beigetragen haben, daß sich Schopenhauers Einschätzung der Stellung Augustins zur Willensfreiheit grundlegend änderte”.

²⁶⁹MVRI, I 480.

Fundamento da Moral (1840); mas aparece sobretudo no livro IV d' *O Mundo*, quando a negação da vontade é comparada à graça dos cristãos.

Retomo agora a citação do Koßler – de quando tratei a primeira edição d' *O Mundo*, porque as comparações entre as edições desta obra são fundamentais para analisar o momento em que Schopenhauer incorpora Agostinho ao seu sistema –, que diz: “a mudança gradual na avaliação de S. Agostinho, que ocorre nos anos quarenta, entre a primeira e terceira edição d' *O Mundo como Vontade e Representação*, pode ser bem demonstrada em comparação com Lutero”. E Koßler prossegue dizendo que “na primeira edição, a “doutrina original e evangélica” é que era chamada [por Schopenhauer] de salvação, dada somente pela graça, assim como apenas Lutero era tido como o porta-voz de tal doutrina; somente na segunda edição foi adicionado Agostinho”²⁷⁰. É, portanto, plausível a hipótese de que Schopenhauer tenha chegado até Agostinho através de Lutero, pois ele usa, inicialmente, Lutero para concordar com o comumente denominado “lado pessimista” de sua doutrina, ou seja, a natureza má do homem, sua necessidade de salvação, e a negação do *liberum arbitrium indifferentiae*; e somente, mais tarde, cita Agostinho. Isso pode estar relacionado à sua educação, pois, como afirma Koßler: “ele [Schopenhauer] cresceu num lar luterano liberal e entrou na escola sob a influência do pietismo, o que ajudou a moldar o seu pendor para o misticismo”²⁷¹. Mas, como eu afirmei logo na introdução, não pretendo investigar a influência do luteranismo na filosofia de Schopenhauer; e sim, a do agostinianismo, que, por sua vez, venho negando durante este capítulo. Por isso, não posso considerar que a proximidade entre a filosofia de Schopenhauer e a doutrina cristã tenha, na verdade, como fonte Lutero, senão como uma pressuposição.

No § 70 d' *O Mundo*, Lutero é mencionado no contexto do pecado herdado de Adão, quando Schopenhauer afirma que o primeiro homem representa, na realidade, toda a espécie humana – o que, em termos schopenhauerianos, equivale a dizer que ele representa a Ideia de homem –, e, por isso, todas as ações humanas são pecaminosas e imperfeitas. Como decorrência da “propensão da vontade ao mau”, resulta que, pelas obras da lei ninguém nunca é salvo, é preciso o socorro da fé para se fazer boas ações. Tendo em mente o que foi visto no segundo capítulo, dedicado a Agostinho, é possível perceber a influência do agostinianismo nesse pensamento luterano. Da mesma forma

²⁷⁰ Koßler, “Eine höchst...”, p. 118.

²⁷¹ Koßler, *Id.*, p. 119: “er wuchs in einem liberal-lutheranischen Elternhaus auf und geriet in der Schule unter den Einfluß des Pietismus, der seine Vorliebe für die Mystik mitprägte”.

que ocorre em Agostinho, igualmente para Lutero, a justificação só pode chegar através da graça, como um *opus alienum*, e nunca pela intervenção humana; é o que afirma Schopenhauer: “a fê não se origina da intenção ou do livre-arbítrio, mas sim pelo efeito da graça, sem intervenção nossa, como algo que vem de fora para nós”²⁷². Contudo, enquanto que, para Agostinho, a liberdade (dada em graus) coincide com as obras de amor, inspiradas pela graça, sendo, aliás, por elas que o homem será futuramente justificado; para Lutero, o homem é justificado imediatamente pela fê em Cristo. É Cristo que o torna justo, e a partir de então, o homem começa a fazer obras de amor. Ao contrário da justificação em Agostinho, que é futura, em Lutero, ela é imediata, e, para tanto, basta que Cristo considere o homem justo, ou nas palavras de Koßler: “o homem pecador será justificado, porque Cristo “cobre” a sua pecaminosidade, por estar unido com ele na fê”²⁷³. Koßler nota ainda que, do ponto de vista luterano, como as obras em si não desempenham papel algum na justificação (afinal, o homem já fora justificado), então, a famosa “liberdade cristã” não tem evidentemente nenhuma relação com a liberdade da vontade²⁷⁴.

No capítulo 48 d’*Os Suplementos*, Schopenhauer reconhece que Paulo (Rom 3, 21), Agostinho e Lutero tinham razão quando consideraram que as obras (da Lei) dos homens não salvam, porque são apenas frutos pecaminosos de uma essência pecaminosa. Ele concorda, pois, com a expressão dos escolásticos: *operari sequitur esse* (todo ser age conforme a sua essência). Por isso, também para Schopenhauer, todo homem é um pecador em essência. Qual foi o seu pecado? *El delito mayor del hombre es haber nacido* (o maior delito do homem é ter nascido), responde Schopenhauer com uma frase do poeta Calderon. Em decorrência desse pecado, que é, ao mesmo tempo, uma dívida, o próprio homem pode perceber que, embora pratique todas as virtudes possíveis, ele permanece num estado constante de sofrimento; e, portanto, não é feliz. Em razão disso, Schopenhauer afirma que, em vão, alguns de seus predecessores tentaram provar a relação entre a virtude e a felicidade: a própria experiência clamou contra isso²⁷⁵.

²⁷² MVRI, I 480.

²⁷³ Koßler, “Schopenhauers Ethik”, p. 123: “der sündige Mensch wird dadurch gerechtfertigt, dass Christus seine Sündigkeit „bedeckt“, indem er im Glauben mit ihm vereinigt wird”. Voltarei a falar sobre a justificação de Agostinho e de Lutero no próximo capítulo.

²⁷⁴ Koßler, *Id.*, p. 124: “dass die Werke als solche keine Rolle spielen, macht die berühmte „Freiheit eines Christenmenschen“ aus, die selbstverständlich nichts mit der Freiheit des Willens zu tun hat. Es handelt sich um eine Freiheit vom eigenen Wollen”.

²⁷⁵ MVR II, II 690.

1851 – Agostinho em *Parerga und Paralipomena*

Segundo Koßler, somente depois da segunda edição d’*O Mundo* (1844), Schopenhauer parece ter alcançado, através da obra *De civ. Dei*, uma visão, de fato, mais abrangente da doutrina madura de Agostinho; e a prova disso estaria nas citações de Agostinho contidas na primeira edição do *Parerga und Paralipomena* (1851), mais precisamente, nos seguintes pontos: PP I (V309) e PP II (V321)²⁷⁶. “Na década ente a publicação do *Parerga* e a morte de Schopenhauer”, acrescenta Koßler, “ocorre a discussão mais detalhada e fecunda com Agostinho”²⁷⁷. E, assim, ele observa que as primeiras obras de Schopenhauer são acrescidas de muitas citações de Agostinho em suas edições seguintes:

“as últimas edições d’ *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (segunda edição) e d’ *O Mundo como Vontade e Representação* (terceira edição), assim como as novas edições planejadas de *Sobre a Vontade na Natureza* (terceira edição) e de *Parerga e Paralipomena* (segunda edição), que só foram publicados postumamente, receberam muitas adições com citações de Agostinho, que foram retiradas exclusivamente a partir de *De civ. Dei*”²⁷⁸.

Portanto, as citações de Agostinho, sobretudo as do *De civ. Dei*, nem sempre estiveram presentes nas obras de Schopenhauer. As citações que, antes, tinham Lutero como o único defensor do cristianismo, agora, têm também Agostinho, e o primeiro é visto como alguém que orientou o segundo: “Agostinho é a estrela-guia de Lutero”²⁷⁹. No primeiro tomo do *Parerga*, a maioria das menções feitas a Agostinho se refere àquela questão da responsabilidade moral, outrora abordada em *Sobre a Liberdade da Vontade*, como se pode verificar, por exemplo, em PP I (V69), PP I (V75), PP I (V140). Schopenhauer reforça a ideia de que somos obras de nós mesmos, cabendo-nos,

²⁷⁶ Koßler, “Eine höchst...”, p.118: „erst nach Erscheinen der zweiten Auflage des Hauptwerks (1844) scheint Schopenhauer durch die Lektüre von *De civitate Dei* umfassenderen Einblick in die ausgereifte Lehre des Augustinus gewonnen zu haben“.

²⁷⁷ *Id. ib.*: “in das Jahrzehnt zwischen der Veröffentlichung der *Parerga* und dem Tod Schopenhauers fällt die eingehendste und fruchtbarste Auseinandersetzung mit Augustinus”. Em outro artigo, Koßler também diz: “in den letzten zehn Lebensjahren ist die intensivste Phase der Augustinus-Rezeption festzustellen, die sich v. a. auf eine eingehende Lektüre von *De civitate Dei* stützte und zu einer bemerkenswerten Umkehrung des Verhältnisses von Augustinus und Luther in seiner Bewertung führte”.

²⁷⁸ *Id. ib.*: “die letzten Auflagen von *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (zweite Auflage) und *Die Welt als Wille und Vorstellung* (dritte Auflage) sowie die geplanten Neuausgaben von *Ueber den Willen in der Natur* (dritte Auflage) und den *Parerga und Paralipomena* (zweite Auflage), die erst postum herausgegeben wurden, erhielten viele Zusätze mit Augustinuszitaten, die ausschließlich aus *De civitate dei* geschöpft waren”.

²⁷⁹ PP, V 395.

portanto, a característica de *asseidade*²⁸⁰. Tal posição schopenhaueriana se contrapõe à tese dos cristãos, como Agostinho e Lutero, que admitiram a existência do homem como sendo a obra de um outro (Deus). Mas, para Schopenhauer, o homem só pode ser moralmente livre se a sua existência for o seu próprio ato criador, que é também a condição da sua responsabilidade moral. Assim, “se um ser é criado, então é criado assim como é constituído; e então é mal (*schlecht*) criado se é mal (*schlecht*) constituído, e é mal constituído se age mal, isto é, se produz maus efeitos. Consequentemente, a culpa do mundo, bem como do seu mal (*Übel*), já que ambos não podem ser negados, recaem sempre no seu criador”²⁸¹. Na visão de Schopenhauer, foi para se esquivar dessa conclusão que os cristãos inventaram o *liberum arbitrium*.

Nota-se, portanto, que as alusões aos dois cristãos, no primeiro tomo do *Parerga*, reforçam a posição de Schopenhauer, outrora exposta no seu ensaio premiado, com relação à culpa do Criador, caso não se considere a *asseidade* do homem. Já no segundo tomo da mesma obra referida, aparecem as discussões sobre as doutrinas agostinianas da predestinação e da graça. Mais precisamente, elas se encontram em *Sobre a Religião*. Agostinho é visto como alguém que mais profundamente compreendeu as verdades do cristianismo, sendo, mais tarde, seguido por Lutero. O elogio a Agostinho se deve sobretudo ao fato dele ter transformado em dogmas as questões de natureza filosófica, afinal, na visão schopenhaueriana, os dogmas da religião devem ser considerados apenas de modo alegórico, não *sensu proprio*. Mas, de acordo com Schopenhauer, as religiões sempre procuraram ocultar o seu lado alegórico:

“mas o lado ruim de todas as religiões permanece sempre que elas não confessam, e sim ocultam, sua natureza alegórica; e, portanto, ostentam suas doutrinas com toda seriedade como verdadeiras *sensu proprio*. E com os absurdos essencialmente necessários nelas, causam um engano contínuo, o que é uma grande desvantagem. O que é ainda pior é que, com o tempo, chega o dia em que não são mais verdadeiras *sensu proprio*, e então elas são derrubadas. Então, seria melhor admitir, de uma vez, a sua natureza alegórica. No entanto, como se pode ensinar à massa que algo poderia ser verdadeiro e não-verdadeiro ao mesmo tempo?”²⁸².

²⁸⁰ Segundo M. L. Cacciola, a palavra *asseidade* foi criada por Duns Scot e vem de *aseitas*, termo latino que significa “a partir de si”, em oposição a *ens ab alio*, a partir de um outro. Conferir na nota de rodapé de: Schopenhauer. *Fragments para a história da filosofia*, trad. M. L. Cacciola, São Paulo, SP: Iluminuras, 2003; p. 48.

²⁸¹ PP, IV 75.

²⁸² *Id.*, V 395.

Aos olhos de Schopenhauer, Agostinho teria sido quem melhor apreendeu a natureza alegórica da religião, pois, caso contrário, ter-se-ia que admitir uma série de absurdos provenientes da sua doutrina, como é o caso da predestinação. Em conformidade com a doutrina agostiniana da graça, a humanidade está praticamente condenada à danação eterna, visto que apenas pouquíssimos serão salvos. A graça consiste, portanto, num privilégio recebido já no nascimento; por isso, Schopenhauer conclui que no agostinianismo “a genuína excelência moral é, de fato, inata”²⁸³. Mas a condenação ao inferno, como consequência da predestinação, é um dogma revoltante do ponto de vista de Schopenhauer; porque Deus, na realidade, acabou criando uma armadilha para os homens, na qual sabia que eles necessariamente iriam cair. O Deus considerado por Agostinho não teria, então, qualquer expectativa de melhora acerca dos seres humanos, e agiria por pura vingança. É deste modo que Schopenhauer entende uma passagem do *De civ. Dei*: Deus criou os homens do nada e os submete às mais terríveis torturas²⁸⁴.

Schopenhauer compreende, pois, o dogma agostiniano apenas no *sensu allegorico*, e trata a doutrina agostiniana da graça em paralelo à sua doutrina da negação da vontade, que também poucos alcançam. Na linguagem dos budistas, essa negação equivaleria ao estado de nirvana, enquanto que a afirmação da vontade, ao estado de sansara. Ora, o sansara, na definição schopenhaueriana, corresponde ao “mundo dos desejos, do nascimento, da dor, do envelhecimento, da doença e da morte”²⁸⁵, ou seja, corresponde ao mundo em que estamos. Mas o sansara e o nirvana são, segundo Schopenhauer, idênticos às duas cidades de Agostinho, as *civitas terrena* e *coelestis*, expostas no *De civ. Dei* e no *De lib. arb.*

Contrariando, portanto, a sua posição inicial sobre o pensamento agostiniano, Schopenhauer mostra-se completamente admirado por ele nos últimos anos de sua vida. Embora os *Manuscritos* não nos revelem nenhum estudo profundo às teorias de Agostinho, notamos, pelas edições schopenhauerianas tardias e pelas pesquisas amparadas no Kofler, que uma mudança foi ocorrendo à medida que Schopenhauer ia aumentando a sua familiaridade com os escritos maduros de Agostinho, isto é, à medida

²⁸³ *Id. ib.* Para Schopenhauer, trata-se de uma visão mais racional que o cristianismo tem da doutrina da metempsicose, bastante conhecida pelo brâmanes e budistas.

²⁸⁴ *Cf. Id.* V 396. Nesse ponto, Schopenhauer faz uma indicação à obra de Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus*. Para as citações do *De civ. Dei*, ver PP V398-400.

²⁸⁵ *Id.* V 399.

que ia conhecendo, de fato, o cerne da doutrina agostiniana, que se concentra basicamente em suas obras tardias. A partir disso, Schopenhauer fez uso de alguns conceitos cristãos, no *sensu allegorico*, em sua filosofia, tendo Agostinho como um dos principais representantes. Os conceitos mais conhecidos são a *graça* e o *pecado original*. Mas, quando Schopenhauer considera que a negação da vontade provém de algo semelhante à “graça dos cristãos”, a que graça, afinal, Schopenhauer se refere? À graça concebida por Agostinho ou por Lutero? É o que veremos no próximo capítulo, no qual, aliás, mostrarei o quão próxima de Agostinho é a teoria da liberdade moral de Schopenhauer, ainda que seja pouco provável que o seu sistema tenha sido decisivamente influenciado pelas ideias de Agostinho. Sua leitura inicial do teólogo é superficial, e, além disso, sua posição é completamente oposta àquela defendida por Agostinho. Schopenhauer, no entanto, exagera: “a consciência plenamente evoluída do nosso problema...”²⁸⁶. Por isso, embora, tardiamente, Schopenhauer adquira um conhecimento mais profundo de Agostinho e o mencione em sua teoria da negação da vontade, não há como desprezar o fato de que, em 1819, a sua teoria da liberdade já estava lá exposta, como parte de seu sistema único. E, nessa época, nem os *Manuscritos*, nem os estudos do Koßler revelaram quaisquer influencias agostinianas. Por isso, Koßler conclui: “na questão do livre-arbítrio, até se poderia pensar uma ação [influência de Agostinho], contudo, não há provas”²⁸⁷.

²⁸⁶ SLV, IV, III 536. Ver frase de abertura deste capítulo.

²⁸⁷ Koßler, “Eine höchst...”; p. 124: “von einem Einfluß der Augustinusrezeption auf seine eigene Philosophie kann keine Rede sein, setzte doch die intensive Beschäftigung erst im hohen Alter ein. Lediglich bei der Frage der Willensfreiheit ließe sich eine Einwirkung denken, doch gibt es dafür keinerlei Hinweise, und die ablehnende Haltung, die er anfangs in dieser Frage Augustinus gegenüber einnahm, spricht dagegen”.

CAPÍTULO III

A LIBERDADE MORAL EM SCHOPENHAUER

“Stellen des HL. Augustinus habe mehrere angeführt, die eine höchst überraschende Uebereinstimmung mit mir haben”²⁸⁸ Schopenhauer, Brief an Carl Bähr vom 12.1.1860.

Ao responder, no ano de sua morte, uma carta a Carl Bähr, Schopenhauer reconhece que há uma surpreendente coincidência entre a sua filosofia e a de Agostinho. Este capítulo pretende evidenciar tal coincidência, mostrando de que forma duas teorias defensoras de teses completamente opostas podem apresentar tanta proximidade. Embora Agostinho defenda a existência do livre-arbítrio na mesma intensidade em que Schopenhauer a negue, ambos concordam com uma visão de liberdade provinda do efeito da graça ou “de fora”. Mesmo que não existam provas da influência teológica de Agostinho na teoria da exteriorização da liberdade da vontade de Schopenhauer, como foi visto no capítulo anterior, não há dúvidas de que Schopenhauer valeu-se de conceitos cristãos para explicar sua própria filosofia. O conceito de graça, por exemplo, é usado para esclarecer que a *Durchschauung des principii individuationis* (o olhar através do princípio de individuação), ou a condição para se conseguir a liberdade, não é fruto de uma força de resolução, mas sim de algo que surge como um *opus alienum*. Do mesmo modo que “as obras de amor” consistem, para Agostinho, no começo da graça, a compaixão schopenhaueriana também assim o é, embora não represente nenhuma liberdade. Pois esperar que uma boa ação provenha naturalmente de um ser, cuja natureza é essencialmente egoísta e má, é absolutamente improvável; por isso, Schopenhauer repete a expressão dos escolásticos: *operari sequitur esse*, cada ser segue sua essência. Para ambos os filósofos, a natureza humana é considerada má, e, em razão disso, necessita da purificação proveniente da graça, que, por sua vez, simboliza, ao mesmo tempo, a bondade e a liberdade. Um homem livre é, portanto, para eles, um homem bom (no sentido schopenhaueriano, o bom aqui deve ser entendido como supressão do mau); e um homem bom é um homem livre. Desse modo, pode-se dizer

²⁸⁸ “Eu mencionei vários pontos de santo Agostinho, que têm uma coincidência muito surpreendente para comigo”. Esse trecho da carta, eu extraí da *Op. cit.* do Koßler, p. 30. Segundo Koßler, a frase de Schopenhauer se refere à publicação da terceira edição d’*O Mundo*.

que a graça ocupa, na filosofia de ambos os pensadores, um papel moralizante, ou seja, sua função é possibilitar que o homem execute boas ações.

Se em Agostinho, o homem era “escravo do pecado” e, por conseguinte, não conseguia resistir às más ações; em Schopenhauer, ele será um “escravo do seu próprio querer”, não conseguindo igualmente resistir às más ações. De qualquer forma, nos dois casos, a vontade do homem é serva do mau, e como justamente essa vontade constitui a essência de cada um, conclui-se que o homem é mau. A maldade do homem está, portanto, em sua vontade. Tal é a razão de “liberdade moral” e “liberdade da vontade” serem expressões sinônimas²⁸⁹. Mas Schopenhauer, na verdade, mescla as doutrinas de Agostinho e Lutero para explicar a sua teoria da negação da vontade, o que, contudo, não altera a minha posição de que noções, pelo menos básicas, do cristianismo (agostinianas ou luteranas) são fundamentais para se compreender a teoria schopenhaueriana da liberdade moral e das obras de amor. Ou, noutros termos, alguns pontos da doutrina da negação da vontade de Schopenhauer podem ser perfeitamente traduzidos por conceitos cristãos. O que me leva a deduzir (ainda que sem provas) que a educação luterana, outrora apontada por Koßler, deve ter sido extremamente influente na vida de Schopenhauer, refletindo-se, assim, em sua própria filosofia; afinal, de acordo com Weissmann, “o próprio filósofo dizia que sua vida estava contida em sua obra e que por isso dispensava os biógrafos”²⁹⁰.

Antropologia schopenhaueriana

De acordo com o sistema de Schopenhauer, os homens, como todos os objetos da experiência, são meros fenômenos ou representações (*Vorstellung*) da essência do mundo, a vontade (*Wille*). Schopenhauer segue a dualidade platônica do mundo entre inteligível e sensível, e os denomina, respectivamente, de vontade e representação. O mundo da vontade corresponde, na visão de Schopenhauer, à coisa-em-si kantiana, que ele descreve como sendo uma essência una, sem fundamento, fora do espaço e do tempo, e, portanto, livre, já que espaço, tempo e causalidade são formas *a priori* do mundo fenomênico, ou seja, condições de possibilidade do mundo empírico, submetido ao *principium individuationis*; ao contrário do mundo da representação, cuja condição da experiência é o *principium individuationis*. Como observa Roberto Machado, tal *principium* consiste, na realidade, num subconjunto de um conjunto maior, o princípio

²⁸⁹ Como vimos, Schopenhauer prefere a expressão “exteriorização da liberdade da vontade”.

²⁹⁰ Weissmann, K. *Op. cit.*; p. 10.

de razão, que se refere às três condições formais do objeto: espaço, tempo e causalidade²⁹¹.

A essência da vontade ingressa no mundo empírico através das diversas Ideias, que, para Schopenhauer, não são outra coisa senão aquelas Ideias de Platão²⁹², ou seja, modelos dos objetos; e são, portanto, formas imutáveis, independentes da causalidade e de quaisquer variações no espaço e no tempo, a que todo vir-a-ser está submetido. Graças às Ideias, a grande diversidade dos fenômenos é possível, no entanto, a pluralidade atinge apenas os fenômenos, nunca a própria essência. Cada Ideia constitui um *grau de objetivação da vontade*, e seu ingresso ocorre gradativamente, numa hierarquia natural, desde as forças mais universais, os graus mais inferiores de objetivação, até o homem, o grau superior. É importante notar que Schopenhauer distingue os termos objetividade (*Objektivität*) e objetidade (*Objektivität*). Segundo Lefranc, “Schopenhauer chama o corpo imediatamente conhecido de “objetidade da vontade””, e prossegue dizendo: “objetidade é um dos raros termos “técnicos” do nosso autor: ele se distingue de objetividade como o conhecimento imediato se distingue do conhecimento intuitivo”²⁹³. Noutros termos, Jair Barboza diz que o termo objetidade tem o caráter inconsciente de *immediatez* do *ato da vontade*, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento²⁹⁴. A objetivação, por sua vez, conforme Schopenhauer afirma no início do capítulo XX d’*O Mundo*, é a auto-apresentação da vontade no mundo real corpóreo, ou seja, trata-se de uma representação intuitiva, e, por isso, deve ser um fenômeno do cérebro²⁹⁵.

²⁹¹ “A sucessão é a forma do princípio de razão no tempo; a situação é a forma do princípio de razão no espaço. Retomando uma expressão da escolástica, Schopenhauer chama o espaço e o tempo de *principium individuationis*. Mas, além do tempo e espaço, há também a matéria. Esta se reduz à causalidade, o seu ser reside na atividade. A lei da causalidade só tem sentido pela sua relação com o tempo e o espaço, e com a matéria, que resulta da união dos dois. Sua forma pressupõe o espaço; sua atividade implica uma determinação do tempo, enquanto o tempo e o espaço podem ser conhecidos independentemente da matéria. Assim o princípio de individuação, que se refere exclusivamente ao tempo e ao espaço, é um subconjunto do conjunto maior, o princípio de razão, que se refere às três condições formais do objeto: espaço, tempo e causalidade” (Machado, R. *O nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; p. 168).

²⁹² Cf. MVR I, § 25.

²⁹³ Lefranc, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes; p. 95.

²⁹⁴ Cf. Nota de rodapé do MVR I, p. 157. Trad. Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.

²⁹⁵ Cf. MVR II. O conhecimento intuitivo capta o objeto no momento presente, mas só é apreendido pelo entendimento em virtude das formas puras e inatas que possuímos, a saber: o tempo, o espaço e a casualidade – trata-se de uma ideia que Schopenhauer retoma de Kant. Essas formas são o que Barboza chama de “espécie de óculos intelectuais” para se conhecer as coisas (Cf. Barboza, J. *A decifração do enigma do mundo*, São Paulo: Editora Moderna, 1997; p. 30). Mas cada sujeito possui o seu modo particular de intuir, é o que diz a frase de abertura d’*O Mundo*: “o mundo é a minha representação”. Este parágrafo já se encontra na minha monografia, que foi premiada num concurso realizado na Unicamp: Cf.

Assim, o corpo humano pode ser tanto uma objetividade quanto uma objetividade da vontade, pois, para Schopenhauer, ele mantém em si aquela dualidade fundamental do mundo, ou seja, a divisão entre fenômeno e coisa-em-si. Por um lado, o nosso corpo aparece no mundo empírico como uma representação (objetivação), e, desse modo, está sujeito a todas as regras empíricas; mas também, por outro lado, como cada um pode sentir dentro de si os movimentos do próprio querer (os quais entram no domínio da consciência de si), que nada mais são do que exteriorizações da própria essência (a vontade); então, pode-se dizer que o nosso corpo é também uma objetividade da vontade. A propósito, segundo Schopenhauer, o homem não tem consciência imediata do seu próprio corpo senão como um órgão da vontade:

“do próprio corpo, olhando bem, tem-se consciência diretamente, enquanto órgão da vontade que age para o exterior, e sede da capacidade de receber sensações agradáveis ou dolorosas, as quais, porém (...) são provocadas por motivos imediatos, que são, ou conformes à vontade, ou contrários a ela”²⁹⁶.

No início do capítulo XXI dos *Suplementos*, Schopenhauer volta a reforçar a ideia de que o corpo só é conhecido como imediato na ação muscular e no prazer ou na dor – movimentos que decorrem imediatamente, e antes de tudo, da vontade. Desse modo, o conhecimento que temos do nosso próprio corpo é, na verdade, tanto um conhecimento imediato da vontade em si, mediante suas exteriorizações, quanto um conhecimento objetivo, uma vez que o reconhecemos como um objeto em meio a outros. A dualidade corporal é sintetizada nas palavras de Lefranc do seguinte modo: “talvez as expressões mais claras e mais simples fossem estas: corpo imediato por oposição a corpo objetivamente percebido”²⁹⁷.

Aquilo que constitui a essência do homem (sua vontade individual) é, na verdade, um ato da vontade cósmica. Pois, como vimos, essa vontade ingressa no mundo fenomênico mediante as Ideias, que nada mais são do que seus atos imediatos, e todos os seres, inclusive o homem, estão subsumidos sob uma Ideia geral, comum a todos eles; mas o homem, embora incluído nessa Ideia, que determina as características universais dos seres humanos, é também o único ser que corresponde a uma Ideia específica e singular,

Picoli, Gleisy. *A crítica do livre-arbitrio por Arthur Schopenhauer*, Campinas: Monografia n. 20 IFCH/Unicamp, 2012; p. 20-22.

²⁹⁶ SLV, III 482. A tradução italiana traduz a expressão “Organs des Willens” como “órgão do querer”, mas eu preferi traduzir como “órgão da vontade”, já que o autor indica que ela age para o exterior.

²⁹⁷ Cf. Lefranc, *Op. cit.*, p. 95.

a qual constitui justamente a sua essência individual. É esta essência que, no mundo empírico, quando quer algum objeto da experiência, diz-se que ela “se exterioriza”, o que constitui também “um ato da vontade individual” (*Willensakte*). À Ideia específica do homem, Schopenhauer dá o nome de caráter inteligível, que, no mundo fenomênico, recebe o nome de caráter empírico. Este é, pois, um fenômeno daquele, ou, mais precisamente, é a sua cópia. No entanto, o caráter empírico vai se exteriorizando ao longo da vida do sujeito, uma vez que está submetido às formas do espaço, tempo e causalidade, e somente a soma de suas exteriorizações corresponde a uma cópia fiel do caráter inteligível; por isso, Schopenhauer afirma: “o caráter empírico deve fornecer no decurso da vida a cópia do caráter inteligível, e não pode vir de maneira diferente do que é exigido pela essência deste último”²⁹⁸. O caráter inteligível, sendo, então, um ato de vontade, é infundado e sem nenhuma explanação; e a vontade pessoal, considerada nesse sentido, tem a liberdade absoluta, a independência da lei da causalidade. Essa liberdade, afirma o filósofo, é transcendental, ou seja, não se manifesta no mundo dos fenômenos; ela só existe enquanto fazemos abstração da aparência fenomênica e de todas as suas formas para chegar àquilo que fora do tempo, espaço e causalidade pode ser pensado como essência interior (*inneres Wesen*) do homem.

Portanto, de acordo com Schopenhauer, a essência de todo homem corresponde única e exclusivamente à própria vontade individual. Dessa forma, a questão acerca da liberdade ou não-liberdade do homem, está, na verdade, intimamente relacionada com a questão da liberdade ou não-liberdade da sua essência para manifestar-se ou exteriorizar-se no mundo fenomênico. Sendo ela livre (ou não-necessária) para se exteriorizar, conclui-se que o homem é livre; sendo necessária, conclui-se o oposto. Foi em razão disso que Schopenhauer ensinou que o conceito de *liberum arbitrium indifferentiae*, em verdade, recai na questão se o *querer* é livre. Para analisar os argumentos schopenhauerianos sobre a referida questão, retomo aquela discussão anterior, abordada no capítulo precedente apenas do ponto de vista da consciência de si, em que ficou evidente a impossibilidade de se afirmar algo acerca da liberdade do querer; e a abordo, agora, da perspectiva da faculdade do conhecimento, que, por sua vez, se relaciona com a experiência.

²⁹⁸ MVRI, I 189. Adiante veremos que essa “cópia” diz respeito tão-somente ao *essencial* do caráter inteligível, e não ao *inessencial*.

Teoria da motivação

Visto que a faculdade do conhecimento (*Erkenntnißvermögen*) se volta para a consciência das demais coisas, isto é, para a experiência objetiva enquanto objeto para nós, logo a exteriorização da vontade não é mais para ela um objeto de percepção direta, como era para a consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Por outro lado, podemos agora contar com o entendimento (*Verstand*) para solucionar a questão da liberdade do querer, e ele é um instrumento de investigação mais perfeito do que a consciência de si, e seus resultados, mais seguros. Sua forma geral e fundamental, segundo Schopenhauer, se encontra na lei da causalidade, que é conhecida por nós *a priori* e, portanto, pelo seu carácter estritamente necessário, como exemplifica o filósofo:

“as afeições e modificações sentidas nos órgãos do nosso sentido são súbita e diretamente intensas como “efeitos”, e, sem nenhuma instrução e experiência, passamos instantaneamente à passagem de suas “causas”, que, entretanto, por esse processo do entendimento se apresentam como objetos no espaço”²⁹⁹.

Por essa lei da causalidade, reconhecemos, portanto, que, se algo na experiência sofreu alguma modificação, é porque ele, certamente, se originou de uma causa, que, certamente, é também produto de uma outra causa; e, então, aquela mesma modificação provocará uma outra modificação, que por sua vez, provocará uma outra, e assim sucessivamente. Desse modo, percebemos que todos os objetos empíricos se encontram necessariamente encadeados numa relação contínua de causa e efeito – sendo a causa primeira algo impensável para Schopenhauer³⁰⁰. Os homens, como são também representações, devem do mesmo modo se mover por meio da lei da causalidade. Schopenhauer denomina motivação (*Motivation*) a causalidade própria do reino animal, que ocorre por intermédio do conhecer/ conhecimento (*das Erkennen*). E, para tanto, o entendimento tem de cumprir normalmente a sua função: “só quando esse *médium* dos motivos se encontra em condições normais, cumpre regularmente as suas funções e apresenta os motivos genuínos, como são, de fato, no real mundo externo”³⁰¹. Só nesse caso diz-se que o homem é intelectualmente livre. É essa liberdade intelectual, aliás, que foi outrora mencionada, e que se coloca no meio dos dois outros tipos de liberdade (a física e a moral), já anteriormente abordados.

²⁹⁹ SLV, III 497.

³⁰⁰ Cf. *Id. ib.*

³⁰¹ *Id.*, III 569.

Graças a uma receptividade para motivos, isto é, uma capacidade de representação (*Vorstellungsvermögen*) que os homens possuem, eles são capazes de manter em sua consciência (*Bewusstsein*) uma diversidade de motivos. E é somente sob o impulso desses motivos que a ação do homem se concretiza. Para provocar a ação, basta que o motivo seja percebido e conhecido, “não importa por quanto tempo, se está perto ou longe, e com que grau de clareza foi percebido”³⁰². Ao contrário dos animais, que só formam representações sensíveis e agem unicamente pelas impressões imediatas; o homem forma também representações não-sensíveis (ou abstratas). Elas se formam através das impressões presentes que o homem recebe da experiência, e, a seguir, as elabora em conceitos que, numa infinidade de combinações, produzem, com o auxílio das palavras, o pensamento³⁰³. Mas não é por se tratar de um motivo abstrato que sua intensidade de ação é diminuída, pois, como ressalta Schopenhauer: “um motivo abstrato, que consiste num mero pensamento, é uma causa externa que determina a vontade do mesmo modo do motivo concreto, que consiste num objeto real presente: por isso é uma causa como todas as outras”³⁰⁴.

Na verdade, Schopenhauer reconhece que o homem age, na maioria das vezes, por meio de seus pensamentos (ou motivos abstratos), e é por isso que se diz que ele age de modo racional; os que assim não fazem, agem irracionalmente. O homem pode, aliás, evocar os motivos, do modo como quiser, repetidamente e variando-lhes a ordem de aparição; a tal capacidade humana, Schopenhauer chama “deliberação”, que nada mais é do que uma reflexão (pensar) em torno dos motivos. Schopenhauer chega até mesmo a reconhecer na deliberação uma “liberdade relativa” (*relative Freiheit*), já que, com ela, o homem se livra da opressão dos objetos presentes, embora seja apenas relativa e comparativa em relação aos animais. Veremos com mais detalhes, a seguir, que o homem que age sem ponderação, isto é, não determinado por motivos abstratos, e, sim, por motivos intuitivos do momento presente, age, na verdade, conforme o caráter da espécie, isto é, acaba desejando tudo aquilo que “o homem em geral” deseja; e isso acontece por que ele ainda não sabe aquilo que quer no particular, ou seja, não conhece o seu caráter específico. A tal homem, Schopenhauer denomina de “homem sem caráter”. Em contrapartida, o homem que age racionalmente, sabe muito bem aquilo que quer no particular. À medida que vai conhecendo, por meio da experiência e da

³⁰² *Id.*, III 502.

³⁰³ *Cf. Id.*, III 481.

³⁰⁴ *Id.*, III 506.

reflexão, aquilo que quer no particular, diz-se que o homem vai adquirindo o seu caráter específico; e esse, uma vez adquirido, faz com que o homem opere *necessariamente* conforme ele³⁰⁵. A esse homem, Schopenhauer chama de “homem de caráter”. A indispensável importância da experiência para a aquisição do próprio caráter é salientada por Schopenhauer do seguinte modo:

“devemos primeiro aprender pela experiência o que queremos e o que podemos: até então nós não sabemos isso, somos sem caráter, e devemos frequentemente, pelos duros golpes do exterior, retroceder em nosso caminho. – Mas se nós finalmente aprendemos isso, então, obtivemos o que se chama no mundo de caráter, o caráter adquirido. Este é, portanto, nada mais do que o conhecimento mais perfeito possível da própria individualidade”³⁰⁶.

Mas, como será tratado a seguir, mesmo quando age conforme o caráter da espécie, ou quando age conforme o seu caráter adquirido, o homem age sempre *necessariamente*, isto é, sem a liberdade de querer um ou outro motivo. Schopenhauer explana sobre o “homem sem caráter” sobretudo no §55 d’*O Mundo*; e sobre o “homem de caráter”, no seu ensaio premiado, em que trata especialmente a questão do *liberum arbitrium indifferentiae*. Antes, porém, de abordar esses dois tipos de homens, passarei por um conceito schopenhaueriano imprescindível para a compreensão da teoria da motivação, a saber: a afirmação da vontade.

As ações sempre visam à afirmação da vontade

A definição de afirmação da vontade, de maneira geral, pode ser sintetizada nas seguintes palavras de Schopenhauer: ela é “o contínuo querer mesmo, não perturbado por nenhum conhecimento, que preenche a vida do homem em geral”³⁰⁷, mas ainda quando o conhecimento acompanha o querer, o filósofo também considera que se trata de uma afirmação da vontade, embora não mais como um ímpeto cego, e sim consciente e deliberadamente³⁰⁸. Assim, visto que o querer individual é, na verdade, um modo de exposição da coisa-em-si, então, ele também pode ser considerado uma afirmação consciente da vontade. No homem, o que se chama caráter inteligível é idêntico à sua

³⁰⁵ Na verdade, como veremos, são “partes” de seu caráter inteligível que vão sendo adquiridas, de circunstâncias em circunstâncias.

³⁰⁶ MVRI, I 359-360. Adiante veremos que “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” é impossível.

³⁰⁷ *Id.*, I 385.

³⁰⁸ *Id.*, I 336.

vontade, que, por sua vez, quando ambiciona aos objetos da experiência objetiva, é idêntica ao querer. E, de acordo com Schopenhauer, o caráter do homem, além de empírico e individual, é imutável (*konstant*) e inato (*angeboren*). Isso quer dizer que “o homem em si nunca muda”³⁰⁹, mas permanece o mesmo por toda vida, afinal, o que, de fato, se mantém imutável nele é a sua essência, ou mesmo, o seu caráter inteligível. Portanto, o seu querer, ou mesmo, os *fins* que ele persegue, já está determinado no seu caráter desde o seu nascimento (“ele já é o que quer, e quer como é”³¹⁰), e não muda, por isso, Schopenhauer diz: *velle non discitur* (o querer não é ensinado). Então, se todo homem só age mediante motivos, estes são, na verdade, *meios* que ele usa para atingir os seus *fins*. Estes *fins*, por sua vez, são classificados por Schopenhauer em três classes gerais, a saber: egoísta, maldosa e compassiva³¹¹. Isto quer dizer que toda ação humana é provocada por um motivo pertencente a uma dessas três classes, cujo propósito é satisfazer os *fins* de um caráter, o qual, dependendo dos motivos que frequentemente provocam a sua ação, também se classifica como: egoísta, ou maldoso, ou compassivo. No início do capítulo 16 de *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer estabelece, dentre outros, os seguintes axiomas:

“o que move a vontade é, em geral, apenas o bem-estar e o mal-estar, e no sentido mais amplo da palavra, também inversamente, bem-estar e mal-estar significam “conforme à vontade, ou contra”. Então, todo motivo deve ter uma relação com o bem-estar e mal-estar”;

“consequentemente, toda ação refere-se a um ser receptível ao bem-estar e mal-estar como seu fim último”³¹².

Das premissas apresentadas nesse capítulo supracitado, Schopenhauer infere que, quando a ação tem por fim último o bem-estar ou mal-estar do próprio agente, ela é denominada egoísta; se visa, porém, ao bem-estar alheio, é compassiva; e, finalmente, se visa ao mal-estar alheio, é denominada maldosa. A vontade tem, portanto, sempre um interesse, para o qual sempre um motivo a move. Mas, considerando-se que, para Schopenhauer, a essência de cada um corresponde justamente à própria vontade do

³⁰⁹ SLV, III 520.

³¹⁰ *Id.*, III 491.

³¹¹ *Cf.* SFM, III 680.

³¹² *Id.*, III 675. Acompanho a M. L. Cacciola na tradução de *Wohl* e *Wehe*, respectivamente, como bem-estar e mal-estar. Ver: Schopenhauer. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. M. L. Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 2001; p. 133.

sujeito, que quer ininterruptamente, pode-se afirmar que a natureza humana, do ponto de vista schopenhaueriano, é absolutamente egoísta. O que cada um quer, na verdade, é a todo custo conservar a própria existência, dar cabo aos *fins* da sua própria vontade. E como, para todo sujeito que conhece, tudo o que se apresenta aos seus olhos não passa de objeto, ele se considera “o único indivíduo real no mundo, isto é, o único fenômeno da vontade, e o único objeto imediato do sujeito”³¹³. Ele, então, vê todos os demais sujeitos como meras representações, ou mesmo, como diz Schopenhauer, meros fantasmas. Trata-se, na verdade, de representações iguais ao seu corpo, isto é, dotadas também de uma vontade, mas ele não enxerga essa semelhança e faz uma diferença entre *ele* e *os outros*. Seu lema é: “tudo para mim, e nada para os outros”³¹⁴, por isso, às vezes, na ânsia de atingir seus fins egoístas, pode acabar fazendo mau a outrem que obsta o seu caminho, mas esse mau é apenas um *meio* e não um *fim* em si mesmo.

Apesar de Schopenhauer considerar o egoísmo como a motivação principal e fundamental dos seres humanos, ele reconhece dois momentos em que a motivação egoísta é substituída por um outro tipo de motivação. O homem egoísta pode ter momentos maldosos e também compassivos. Schopenhauer se refere às ocasiões maldosas, que podem evoluir até a crueldade mais extrema, como “ocasionais erupções de sua natureza [do homem]”³¹⁵, e diz que elas ocorrem quando o homem é “preenchido com um impulso volitivo extremamente violento”³¹⁶, que ele tenta saciar desejando tudo, embora, ao mesmo tempo, saiba que nenhum motivo, de fato, irá pôr fim ao impulso da vontade. Esse homem procura, então, amenizar o seu sofrimento no sofrimento alheio. A esse querer-viver em que a vontade em-si se manifesta de modo mais intenso, e o sujeito se regozija com o sofrimento dos outros, Schopenhauer denomina, mais precisamente, de mau radical (*radicale Böse*)³¹⁷. Nesse caso, o que ocorre é uma afirmação da vontade do próprio agente, visando, porém, não o seu bem-estar, um interesse próprio, mas, sim, o mal-estar alheio. Na maldade, o mal-estar alheio passa a ser o *fim* do agente, e não o *meio*, como, às vezes, é para o egoísta. Ou, noutras palavras, para o maldoso, o mal-estar alheio é um *fim* em si mesmo³¹⁸.

³¹³ MVRI, I 124.

³¹⁴ SFM, III 667.

³¹⁵ PP, V 231.

³¹⁶ MVRI, I 430.

³¹⁷ PP, V 235.

³¹⁸ Não é o foco desta dissertação o estudo do caráter maldoso, e sim o caráter compassivo.

Schopenhauer não atribui valor moral às ações egoístas, porque elas são *interessadas*, isto é, há pôr detrás delas um interesse próprio. Enquanto que, para ele, a condição de uma ação moral é justamente a ausência de interesse próprio:

“a descoberta de um motivo interessado, se fosse o único, aboliria completamente o valor moral de uma ação, e, se agisse acessoriamente, o diminuiria. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação de valor moral”³¹⁹.

Também no caso da maldade, em que o sofrimento alheio é o motivo para a ação do agente, Schopenhauer diz que, embora ela seja *desinteressada*, já que o agente não visa um interesse próprio, ela tampouco pode ser considerada dotada de valor moral, porque provoca dor no outro. Tanto o egoísmo, quanto a maldade são, portanto, motivações antimorais. Segundo o filósofo, para se conseguir uma motivação moral do homem, seu egoísmo precisa ser necessariamente combatido. E isso ocorre apenas nas ações compassivas, consideradas únicas ações morais, uma vez que são desinteressadas e visam o bem-estar alheio. Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer trata a compaixão como sendo um acontecimento misterioso, desprovido de explicação; mas as passagens d’*O Mundo* deixam claro que ela é um produto da graça, ou seja, “vem de fora”. Semelhante às obras de amor de Agostinho, a compaixão é também o começo da graça, embora não constitua ainda a liberdade (ou mesmo, nenhum grau sequer de liberdade). A condição para que a compaixão aconteça, segundo Schopenhauer, é que eu *sinta o sofrimento do outro como se fosse o meu próprio*, e, assim, queira o seu bem como se fosse o meu:

“isto requer, no entanto, que eu me identifique, de alguma maneira, com ele, ou seja, que toda a diferença absoluta entre mim e o outro, sobre a qual repousa exatamente o meu egoísmo, seja abolida pelo menos num certo grau. Mas, visto que eu não posso me colocar na pele do outro, então só por meio do conhecimento que tenho dele, ou seja, da representação dele na minha cabeça, posso me identificar com ele, até que minha ação anuncie toda diferença como abolida”³²⁰.

³¹⁹ SFM, III 674.

³²⁰ SFM III 678. A compaixão como um fruto da graça será tratada quando eu falar do asceta.

Schopenhauer garante que um momento como este já assaltou a todos, “todos já o vivenciaram (...), até mesmo os de coração duro e egoístas”³²¹, diz o filósofo, e ele ocorre frequentemente, é algo cotidiano, como observa: “*das alltägliche Phänomen des Mitleids*”³²² (o fenômeno diário da compaixão). Na medida em que o compassivo se identifica com o outro, a diferença entre *ele* e *os outros* é, por um momento, abolida. Nesse caso, o *fim* da vontade é o bem-estar alheio, ou seja, o agente abre mão do *fim* da própria vontade em favor do *fim* da vontade do outro. Mas, de qualquer modo, há ainda uma afirmação da vontade, porque, se eu me identifico com a vontade do outro, o *fim* da vontade dele passa a ser o *fim* da minha. Tanto ele quanto eu afirmamos o mesmo *fim*. Fazendo uma analogia com o que ocorre em Agostinho, quando o homem, pela ação da graça, *muda a direção da sua vontade* e passa a querer o “bom”, e, por conseguinte, realizar as boas ações, que até então não podia, por causa da sua natureza má, pode-se dizer que algo semelhante acontece com o fenômeno da compaixão em Schopenhauer; pois ela também faz com que o homem mude a direção da sua vontade, e passe a buscar *meios* que afirmem a vontade do outro. Mas como já salientei essa “diferença entre *ele* e *os outros*” só pode ser suprimida pela graça, não pelo próprio agente, isto é, não por uma decisão sua.

Segundo Schopenhauer, todos os homens egoístas são, no decorrer de suas vidas, arrastados por esses dois momentos, uns mais pelo momento maldoso, outros pelo compassivo, e outros ainda raramente têm esses dois momentos. Ao primeiro homem diz-se que tem o caráter maldoso; ao segundo, o caráter compassivo; e ao terceiro, o caráter egoísta. A despeito de Schopenhauer reconhecer que, na verdade: “não há homem sem algo destes três”³²³, o que, de fato, define a classificação do caráter de um homem é a predominância de um ou de outro momento, ou mesmo, da raridade em que eles aparecem, por isso, Schopenhauer diz: “a predominância de um ou de outro (...) dá a orientação principal na classificação ética dos caracteres”³²⁴.

É importante notar que os conceitos de “afirmação” e “negação” da vontade não são inversamente proporcionais, isto é, o fato de haver uma diminuição da intensidade da afirmação da vontade não implica, de modo algum, que ocorra uma negação da vontade, ou uma mínima liberdade sequer. A negação da vontade, de acordo com a definição

³²¹ *Id.*, III 699-700.

³²² *Id.*, III 678.

³²³ *Id.*, III 671.

³²⁴ *Id. ib.*

schopenhaueriana, é o que “finda o querer”³²⁵, o que não ocorre quando se tem uma afirmação da vontade, por menor que seja o grau da sua intensidade. A vontade pode, com efeito, ter variados graus de afirmação, mas disso não procede que se tenham diferentes graus de liberdade. Se assim fosse, mais uma definição schopenhaueriana de liberdade deveria ser apresentada. Contudo, não é o que o filósofo faz; ele, ao contrário, descarta tal definição, ao declarar numa carta a Johann August Becker que não há graus de liberdade, e que esta só é possível por meio da graça, quando ocorre a completa e total negação da vontade³²⁶. A liberdade no mundo fenomênico só advém realmente com a negação total, que, como será vista adiante, constitui um acontecimento extraordinário, o qual põe fim, *de uma só vez*, a toda afirmação da vontade. Portanto, em nenhuma das três motivações indicadas acima pode ocorrer um grau de liberdade, porque em todas elas há afirmação da vontade, seja a do próprio agente ou a do outro. A propósito, aos olhos de Schopenhauer, toda motivação é sempre necessária, e, portanto, sem liberdade, pois é sempre um agir a partir de motivos. A liberdade só é pensada por ele na não-ação.

O homem sem caráter

Vimos que, de acordo com a visão de Schopenhauer, o homem possui um caráter específico, tanto inteligível quanto empírico (já que um é a cópia do outro), acoplado ao caráter da sua espécie. Mas, embora o homem possua o caráter específico, ele, no começo da vida, ainda não sabe o que quer, no particular; ou seja, não conhece o seu próprio caráter, porque, para tanto, necessita do curso da experiência. E como não conhece o seu caráter, pode agir em aparente desconformidade com ele, pois é apenas quando o homem “sabe o que quer, e sabe o que pode fazer”³²⁷ que age estritamente de acordo com seu próprio caráter; até que isso não aconteça, ele age irracionalmente e conforme o caráter da espécie. Adiante veremos que o conhecimento de si é algo obtido de circunstância em circunstância, ao longo da vida; e a partir do momento em que se adquire o conhecimento exato do próprio caráter, o homem deixa de agir, nas diferentes circunstâncias, conforme a espécie e passa a agir *necessariamente* conforme o particular.

³²⁵ MVR I, I 336.

³²⁶ Cf. Schopenhauer. Carta a Becker, 23/ 08/ 1844 in *Arthur Schopenhauer. Philosophie in Briefen* Herausgegeben von Angelika Hübscher und Michael Fleiter. Insel Verlag Frankfurt am Main, erste Auflage, 1989. Esta mesma carta será retomada quando eu tratar o asceta.

³²⁷ MVR I, I 358.

Quando, numa determinada circunstância, o homem ainda não conhece o que quer, age irracionalmente, isto é, sem reflexão, deixando-se levar pelos motivos intuitivos do momento presente. Schopenhauer diz que, enquanto age desse modo, o homem é “sem caráter” (“devemos primeiro aprender pela experiência o que queremos e o que podemos: até então nós não sabemos isso, somos sem caráter”³²⁸); e até adquirir um conhecimento de si, pelo menos em determinadas situações, ele acaba tomando os *meios* errados para seus *fins* particulares, *meios* que não condizem com o seu caráter particular. Ele sabe que errou porque se arrepende e sente dor. Ou melhor, como será visto a seguir, quando eu tratar os aforismos schopenhauerianos, é o arrependimento e a dor que norteiam o homem no conhecimento de si; mas só o fazem por meio do auxílio da reflexão e da educação.

Na verdade, Schopenhauer não diz claramente como se dá, passo a passo, a passagem do “homem sem caráter” para o “homem de caráter”³²⁹; nem mesmo nos fornece muita informação acerca do “homem sem caráter”. Mas, diante de sua explanação sobre o homem de caráter, feita exaustivamente em *Sobre a Liberdade da Vontade*, nota-se que a marca característica da ação de um homem de caráter é o uso prévio da reflexão, tal homem sempre pensa antes de agir. Ou, de outro modo: um homem de caráter é aquele que age racionalmente. Entendo, então, que, para o filósofo, o homem sem caráter age semelhantemente a um animal. Pois, como foi dito anteriormente, segundo Schopenhauer, os animais também operam de acordo com a teoria da motivação, mas eles permanecem presos ao presente, isto é, movem-se apenas pelos motivos intuitivos, em razão da ausência da faculdade de conceitos abstratos. O homem, embora tenha a vantagem da reflexão, nem sempre faz uso dela, porque, às vezes, a impressão do presente é tão violenta que o priva do uso propriamente dito da razão, ou seja, da faculdade de reflexão. Nesse caso, ele age sem ponderação, já que, para haver uma decisão eletiva, “os motivos devem ter tomado a forma de pensamentos abstratos, porque apenas por meio deles uma deliberação propriamente dita é possível, isto é, avaliando razões opostas para agir”³³⁰. Do contrário, ele age por força de motivos que se apresentam no momento, deixa-se influenciar pelas circunstâncias atuais. É o que ocorre no caso da vulgaridade (*Vulgarität*), quando o conhecimento (*das Erkennen*) não

³²⁸ Cf. *Id.*, I 359-60.

³²⁹ A expressão “homem de caráter” é, na verdade, usada por Schopenhauer para classificar o homem que tem um pleno conhecimento de seu caráter individual, mas faço uso da expressão para designar um homem que já tenha um conhecimento, pelo menos razoável, de si, para assim diferenciá-lo do homem que age, na maioria das vezes, irracionalmente.

³³⁰ MVRI, I 351.

é praticamente empregado antes das ações, e o indivíduo está o tempo todo atento ao que ocorre à sua volta, já que são os motivos intuitivos os que provocam a sua ação:

“a vulgaridade, no fundo, consiste nisto: que, na consciência, o querer domina completamente o conhecimento, atingindo um nível no qual o conhecimento fica exclusivamente a serviço da vontade. Consequentemente, quando este serviço não é exigido, por não existir motivos, nem grandes ou pequenos, o conhecimento cessa completamente, e ocorre, por conseguinte, uma completa vacuidade de pensamentos (*Gedankenleere*). Mas agora, sem conhecimento, o querer é o que há de mais vulgar, o que significa: qualquer idiota o tem, e o mostra pelo menos quando cai. Por isso, este estado constitui a vulgaridade. Neste mesmo estado, permanecem apenas os órgãos sensoriais e a irrelevante atividade intelectual exigida para a apreensão de seus dados ativos. Em consequência disto, o homem vulgar está frequentemente aberto a todas as impressões, então, tudo o que se passa ao seu redor, ele instantaneamente apreende, de modo que o mais silencioso som e também a insignificante circunstância atraem imediatamente a sua atenção; assim como ocorre nos animais³³¹”.

Enquanto o homem não possui ainda nenhum conhecimento do seu caráter, ele se vale de *meios* incorretos para atingir os seus *fins*; mas isso não significa que ele muda, pois o *essencial* permanece imutável. É o que diz Schopenhauer, ao considerar que o caráter empírico deve fornecer a “cópia” do caráter inteligível, mas essa cópia fidedigna, de acordo com o filósofo, refere-se tão-somente ao *essencial*, isto é, aos *fins*, porque os *meios* (a parte *inessencial*), pelos quais o homem busca tais *fins* podem, de fato, variar, e dependem das circunstâncias externas³³². Por isso, pode-se resumir que o homem sem caráter, enquanto está se conhecendo:

“embora ele permaneça no todo fiel a si e deva percorrer o seu caminho guiado por seu próprio demônio; ele então não descreverá uma linha reta, mas sim uma linha trêmula e desigual, oscilando, desviando, regressando, causando para si arrependimento e dor. Tudo isso porque nas grandes e pequenas coisas ele vê diante de si tudo aquilo que é possível e realizável pelo homem em geral, e não sabe ainda o que disso tudo é conforme ele [a sua essência] e executável apenas por ele, sim, desfrutável apenas por ele”³³³.

³³¹ ASV, IV 372.

³³² Cf. MVR I, I 189.

³³³ *Id.*, I 358-359.

Este homem vai mudando os *meios* de atingir os *fins* da sua vontade pessoal, sem, contudo, mudar os próprios *fins*, mesmo porque estes permanecem inalteráveis por toda vida. Ainda que o homem fique “zigzagueando” entre o caráter da espécie e o seu próprio, corrigindo os seus atos por *meios* mais adequados ao seu caráter, não se pode dizer que ele age livremente. Afinal, ele não escolhe o motivo intuitivo que irá determinar a sua ação, a aparição de tal motivo não depende dele, mas, sim, de circunstâncias fortuitas. Como o homem não age sem motivo, uma vez que um motivo intuitivo se apresente, numa dada situação, sua ação deve se seguir necessariamente. Contudo, será visto adiante que, a partir do momento em que o homem reconhece qual é o melhor *meio* ou motivo para uma determinada situação, isto é, o *meio* pelo qual não irá mais se arrepender, ele *adquire* um pequeno conhecimento do seu próprio caráter; e, desde então, não muda mais o *meio* naquela mesma situação, mas sim, passa a agir *necessariamente* conforme aquela parcela adquirida do seu caráter. Para auxiliar o homem no conhecimento de seu próprio caráter, e fazê-lo, com isso, evitar muita dor, Schopenhauer publica no *Parerga und Paralipomena*, ou mais precisamente n’*Os Aforismos para a Sabedoria de Vida* (1851), uma série de instruções para o conhecimento de si.

A importância d’*Os Aforismos* para o conhecimento de si

De acordo com a filosofia de Schopenhauer, quanto maior for o conhecimento da própria individualidade, maior será a sua felicidade, pois, ao se desviar dos erros, economizamos, com isso, muita dor. O autoconhecimento evita o arrependimento e a dor, e “felicidade” e “dor” são, para Schopenhauer, conceitos inversamente proporcionais, como ele deixa evidente no início do §58 d’ *O Mundo*, ao declarar o seguinte:

“toda satisfação, ou o que comumente se chama felicidade, é apenas verdadeira e essencialmente negativa, nunca absolutamente positiva. Não é um contentamento que chega para nós originariamente e por si, mas sim deve ser sempre a satisfação de um desejo (...). Por isso, a satisfação ou o contentamento não pode ser mais do que a liberação de uma dor, de uma necessidade: porque a esta pertence não apenas cada sofrimento real, aparente, e sim também cada desejo,

cuja inoportunidade perturba a nossa paz, até mesmo o tédio letal que faz da nossa existência um fardo”³³⁴.

É claro que a citação acima se refere à felicidade pela obtenção de um objeto do querer, mas toda felicidade ou satisfação, para ser completa, deve agradar o homem no seu íntimo, algo que o objeto errado não permite. O uso do objeto certo só passa a ocorrer, então, depois do arrependimento, pois este tem a função de corrigir o erro cometido, mediante o retorno da capacidade deliberativa, ofuscada pelos motivos intuitivos; afinal, segundo Schopenhauer, o arrependimento “sempre se manifesta por meio da reparação com o ocorrido, na medida do possível”³³⁵. O arrependimento não muda, portanto, os *fins* do sujeito, mas os *meios* utilizados por ele. Feliz é aquele que se conhece o máximo possível, e age conforme os seus *fins*. A felicidade exige, assim, não só uma aceitação do seu caráter, como também o uso dos *meios* certos para satisfazer-se. Diferente do arrependimento é o peso de consciência (*Gewissensangst*), que consiste na dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo e “baseia-se na certeza de que se tem continuamente a mesma vontade”³³⁶.

Mas, a fim de dar um auxílio ao sujeito, para que ele possa conduzir sua vida do modo mais agradável e feliz possível, Schopenhauer escreve *Os Aforismos para a Sabedoria de Vida*, em que se encontram máximas relativas à conduta para conosco, para com terceiros, para com o mundo e o destino. Segundo Schopenhauer, eles poderiam até mesmo ser denominados Eudemonologia, ou seja, um guia de vida venturosa, se tal terminologia não significar um apego à vida³³⁷. Na realidade, a felicidade, na visão do filósofo, vem mais de nós mesmos do que do mundo, porque o mais importante no bem-estar do homem é aquilo que se processa dentro dele: “no seu íntimo é que se encontra imediatamente o seu conforto ou desconforto, como resultado direto de seus sentimentos, querer e pensamentos”³³⁸. Embora a parte objetiva do mundo esteja nas mãos do destino, e seja, portanto, variável, ela não nos afeta imediatamente, como a parte subjetiva. O problema é que esta última parte, que nos constitui, é um *substratum* imutável, e a ela se deve toda a atenção dada por Schopenhauer n’*Os Aforismos para a Sabedoria de Vida*, atentando-nos ao fato de que

³³⁴ *Id.*, I 376-377.

³³⁵ *Id.*, I 349-50.

³³⁶ *Id.*, I 350.

³³⁷ *Cf.* ASV, IV 347.

³³⁸ *Id.*, IV 350.

a melhor coisa a se fazer é se conciliar com aquilo que não podemos mudar em nós mesmos, e do qual depende todo o nosso bem-estar imediato. Por disso, ele afirma:

“a única coisa que está em nosso poder a este respeito é empregarmos a personalidade dada às maiores vantagens possíveis; por conseguinte, perseguir apenas as aspirações que lhe sejam adequadas e se empenhar no tipo de instrução que lhe seja adequado, evitando, assim, qualquer outro tipo; escolher, conseqüentemente, o estado, a ocupação, o modo de vida que lhe convenham”³³⁹.

Não pretendo, porém, analisar o tratamento detalhado dado por Schopenhauer às máximas contidas na obra supracitada; a minha intenção é apenas destacar a importância dos aforismos schopenhauerianos como um auxílio para o conhecimento da própria individualidade e, conseqüentemente, para a aquisição do caráter, bem-estar e felicidade de cada um. Com experiência e educação, todo homem adquire conhecimentos sobre si mesmo em determinadas situações, uns mais, outros menos; e, portanto, passa a agir conforme tal caráter. É por isso que Schopenhauer nos assegura que somos tão diferentes na juventude e na velhice, apesar de, na essência, continuarmos sempre os mesmos³⁴⁰. Ou seja, ao longo da vida, mudamos os *meios* até que, finalmente, conhecemos os *meios* corretos, e não mais os mudamos, permanecendo assim até o fim da vida. Para Schopenhauer, quando o homem chega ao exato conhecimento do próprio caráter, ele, enfim, adquire o seu caráter (tal como é em essência). Isto explica por que o filósofo dá o nome de “caráter adquirido” (*erworbenen Charakter*) ao conhecimento pleno do caráter inteligível individual; e salienta que “o possui quem conhece bem as próprias qualidades, tanto as boas como as más, e sabe, portanto, com certeza, que coisa pode presumir de si”³⁴¹. Entretanto, Schopenhauer também afirma, ao mesmo tempo, que este caráter é, na verdade, difícil de ser determinado exatamente, porque os motivos ficam frequentemente escondidos³⁴². Assim, o homem, ainda que obtenha um vasto conhecimento de seu caráter, dificilmente vai se conhecer exatamente em todas as situações possíveis. Entendo, então, que ele, na realidade, passa a vida toda sem se conhecer plenamente, ou seja, nunca vai saber quem realmente é por inteiro. E, desse modo, o caráter adquirido se afigura, para mim, em verdade, como algo inatingível. Tal é também a posição do Koßler, como se pode notar

³³⁹ *Id.*, IV 354.

³⁴⁰ *SLV*, III 521-522.

³⁴¹ *Id.*, III 520.

³⁴² *Cf. Id.*, III 526.

na seguinte citação: “o caráter de um homem nunca pode ser completamente conhecido”³⁴³. Koßler observa ainda que os motivos são escondidos não só do observador externo, mas também de nós mesmos, a fim de nos tornarmos felizes para com o nosso próprio caráter. Por isso, é tão difícil se determinar um caráter a partir dos motivos. Ele prossegue dizendo:

““pelo o que fazemos, sabemos o que somos”, diz Schopenhauer, e em outro lugar: “temos que aprender com a experiência, o que queremos.” Esta experiência, no entanto, não será concluída até a morte, pois até então sempre pode acontecer algo que perturba a imagem que tenho de mim mesmo ou de outro”³⁴⁴.

Mas a maior ilusão do homem, na opinião de Schopenhauer, é crer que, a partir do momento em que conhece o seu caráter, em determinadas situações, pode agir de duas maneiras diametralmente opostas. Engana-se tal homem, pois ele, pelo contrário, deve agir *necessariamente* do mesmo modo, isto é, utilizando os mesmos *meios*. Sua conduta, nesses casos, não muda mais. Portanto, quando o homem sem caráter, na maior parte das vezes, deixa de agir de acordo com o caráter da espécie, é sinal de que ele está se transformando num homem de caráter, isto é, um homem que conhece muitas das situações referentes ao seu caráter individual, e, assim, age em conformidade com ele. O conhecimento adquirido de si torna então a conduta de um homem necessária e irreversível.

O homem de caráter

Já foi dito anteriormente que Schopenhauer reconhece no homem uma capacidade de acolher motivos (*Empfänglichkeit*), a qual ele exemplifica dizendo que se trata de “uma capacidade de representação (*Vorstellungsvermögen*), um intelecto (*Intellekt*) com perfeições infinitamente graduadas, que materialmente aparece sob a forma de sistema nervoso e cérebro, e é, por isso, uma consciência (*Bewusstsein*)”³⁴⁵. Essa consciência, por meio da qual todos os motivos passam, tem a capacidade de se ampliar e retificar ao

³⁴³ Koßler, M. “Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters” in Schopenhauer im Kontext – Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Königshausen & Neumann, pp. 91-110: “der Charakter eines Menschen nie vollständig erkannt werden kann”.

³⁴⁴ *Id.*, p. 105. “A imagem que tenho de mim mesmo”, a que Koßler se refere, segundo o contexto, diz respeito à imagem errônea que muitas vezes temos de nós.

³⁴⁵ SLV, III 501-502.

longo da vida, e é a ela que mira toda educação. Isto explica a diferença de atitude no homem, antes irrefletido, e agora consciente:

“em iguais condições exteriores, a situação de um homem pode, na segunda vez, ser totalmente diferente da primeira: se ele, de fato, nesse meio tempo, tornou-se capaz de compreender exatamente e inteiramente tais circunstâncias, pelas quais agora agem sobre ele os motivos, que antes não lhe eram acessíveis. Neste sentido, dizem os escolásticos muito corretamente: *causa finalis* (fim, motivo) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.*”³⁴⁶

Para que o homem opere segundo o seu caráter, é preciso então que ele conheça o motivo que será responsável por sua ação. E uma vez que o sujeito tenha consciência do motivo correto, sua ação deve seguir necessariamente. É por isso que a marca distintiva da motivação humana é, na visão de Schopenhauer, um agir consciente. O sujeito age “querendo” o motivo correto, ou adequado ao seu caráter. Trata-se de um querer deliberado e consciente, e não de um querer afirmado cego e irracionalmente, como é no caso da ação segundo o caráter da espécie. Apenas o uso da reflexão e da consciência na ação revela a atitude de um homem de caráter. Dessa visão schopenhaueriana, pode-se deduzir então que, às vezes, o homem pode acreditar que sua ação é produto de uma reflexão, porque delibera demoradamente antes de agir, mas, na verdade, não é; porque, no momento da ação, ele pode se deixar levar pelos motivos intuitivos. Por isso, é tão difícil avaliar quando se trata de uma ação de caráter, e quando não. Em verdade, afirma Schopenhauer, muitas vezes escondemos de nós mesmos o verdadeiro motivo que nos levou a uma determinada ação³⁴⁷. Contudo, o que, de fato, classifica uma ação como sendo de caráter é justamente o motivo que a provocou.

Como já foi visto, quando o homem reconhece, por meio de variadas situações, os motivos mais adequados ao seu caráter individual, ele vai adquirindo conhecimentos acerca do seu caráter empírico, e, desde então, *deve*³⁴⁸ agir conforme esse seu caráter que foi adquirido. *Deve* agir conforme ele, porque o caráter de um homem corresponde àquela energia natural, encontrada em tudo o que existe, e pela qual se diz que é a sua natureza. E a existência de certas forças naturais inalteráveis (ou energias originárias) é, para Schopenhauer, pressuposta por toda causalidade, porque “todo efeito resulta de

³⁴⁶ *Id.*, III 522. “A causa final age não segundo sua essência real, mas segundo sua essência conhecida.”

³⁴⁷ *Id.*, III 510.

³⁴⁸ Esse dever baseia-se na posição schopenhaueriana de que o homem deve agir conforme seu caráter. Mais precisamente, segundo a minha interpretação, é conforme seu caráter adquirido que ele deve agir.

dois fatores: um interno e um externo, isto é, da energia originária do ser sobre o qual age e da causa determinante que a obriga a manifestar agora e aqui”³⁴⁹. Mas, no caso do homem, sua energia particular (o seu Ser) precisa ser conhecida para que se manifeste. Quando isso acontece, as ações são sempre idênticas nas mesmas circunstâncias. Ou seja, antes de ter consciência do *meio* mais adequado para atingir os seus próprios *fins*, o homem varia no uso dos *meios*, embora ele não os escolha; depois disso, porém, ele passa a usar necessariamente o mesmo *meio*. Mas os *fins* permanecem os mesmos por toda vida. É por isso que o filósofo afirma que “o homem não muda nunca: como agiu num caso, em circunstâncias iguais (desde que tenha o exato conhecimento dessas circunstâncias), voltará sempre a agir do mesmo modo”³⁵⁰.

Considerando-se uma situação específica, na qual o homem, depois de muitos erros de conduta, adquiriu um conhecimento da ação correta para si; assim que a mesma situação se apresente, como vimos, ele passa a agir *sempre* igual ao seu último modo de ação. Ele, contudo, enquanto delibera, crê que pode passar qualquer um dos motivos para o estado de ato – o que resultaria na afirmação do *liberum arbitrium indifferentiae*, já que a liberdade do querer (liberdade de querer indiferentemente qualquer motivo) seria considerada. Trata-se, na verdade, de uma ilusão do sujeito; ele crê que pelo fato de trazer à tona os motivos, na ordem em que quiser, possui liberdade para querê-los. Mas ele não possui essa liberdade do querer que ele crê que possui, porque “ele já é o que ele quer”, diz Schopenhauer, “e daquilo que é emana naturalmente tudo aquilo que faz”³⁵¹. O indivíduo que se conhece em determinadas circunstâncias, não é indiferente aos motivos, e sim, inclinado a querer especialmente um, em detrimento dos outros. Esse é chamado por Schopenhauer de o motivo mais forte, o que “derrota os outros e determina a vontade”, e como o querer ou mesmo a decisão pelo motivo é algo que está determinado no caráter do sujeito, o filósofo prossegue dizendo que: “essa saída [do motivo escolhido] se chama decisão e, como resultado da luta, ocorre com plena necessidade.”³⁵² Para tornar mais claras as argumentações a esse respeito, considerarei um exemplo dado pelo próprio filósofo, em que ele considera um homem caminhando pela rua, que diz para si:

³⁴⁹ *Id.*, III 516.

³⁵⁰ *Id.*, III 520.

³⁵¹ *Id.*, III 568.

³⁵² *Id.*, III 506.

“são seis horas da tarde, a minha jornada de trabalho terminou. Agora posso dar um passeio, ou posso andar em círculo, posso também subir na torre para ver o pôr do sol; posso ir ao teatro; posso também encontrar este ou aquele amigo; ou mesmo posso sair porta fora no vasto mundo e não retornar nunca. Tudo isso depende apenas de mim, tenho a plena liberdade, mas agora não faço nada disso, e, pelo contrário, retorno livremente para a casa, junto de minha mulher”³⁵³.

Neste caso considerado, às seis horas da tarde, a única ação possível para tal indivíduo é ir para casa junto de sua mulher; outra ação, nesta mesma circunstância, não lhe é mais possível, porque ele já adquiriu o conhecimento de seu caráter nessa circunstância dada. O motivo “ir para casa” é, dentre os outros motivos, o mais forte para o indivíduo em questão. E ele age conscientemente, isto é, *querendo* o motivo, ainda que ele não seja livre para escolhê-lo. De outro modo, pode-se também dizer que, nas circunstâncias dadas, o *meio* “ir para casa” é sempre o mais forte para aquele homem atingir os *fins* do seu caráter, ainda que a força esmagadora ou peso desse *meio* já esteja determinada no seu caráter inato e imutável. Por isso, Schopenhauer afirma: “não sou capaz de querê-lo [um outro motivo], porque motivos opostos são demasiado fortes. Em compensação, se eu tivesse um outro caráter, então poderia querê-lo: mas também assim não poderia deixar de querê-lo, portanto, fá-lo-ia necessariamente”³⁵⁴. A inteligência pode, portanto, se aperfeiçoar e ajudar o homem na escolha do *meio* mais adequado, mas ela não muda os *fins* da vontade, que, por sua vez, já correspondem à decisão propriamente dita da vontade, por isso, diz Weissmann:

“o conhecimento pode aumentar, a inteligência aprimorar-se. Nem por isso, os motivos de nossa conduta são determinados por ela. Porque o que ganha sempre a última decisão é a vontade. Se fôssemos reduzir a uma rima essa doutrina diríamos assim:

Quando a vontade fala

A inteligência cala.

³⁵³ Cf. *Id.*, III 512.

³⁵⁴ *Id.*, III 513-4. Consideremos um caso em que a consciência da monotonia das próprias ações desperta no homem a desconfiança de que ele não pode agir de modo diferente (o que, de fato, está correto); e ele então resolve mudar a sua rotina (por exemplo, ir ao teatro, ao invés de ir para casa), só para provar para si mesmo que pode agir de outro modo na mesma circunstância dada. Essa dúvida acerca da necessidade das próprias ações, certamente, seria considerada por Schopenhauer como um contramotivo, e de acordo com o segundo axioma estabelecido em *Sobre o Fundamento da Moral*: “um motivo suficiente pode não se realizar se um contramotivo mais forte fizer necessária a sua omissão” (SFM; III 675).

Acontece que, às vezes, a vontade oscila entre dois motivos, tal como a agulha suspensa entre dois ímãs. Mas só na aparência cabe à razão o direito da escolha, da escolha “inteligente” ou “racional”, já que o motivo mais forte vence fatalmente (...). A gente não quer uma coisa porque a reconhece boa, mas a gente a acha boa porque a quer”³⁵⁵.

Contudo, embora todas as nossas decisões não sejam frutos de livre escolha, isso não nos isenta, de forma alguma, da responsabilidade dos nossos próprios atos. A consciência moral (*Gewissen*) de cada um, que acompanha o homem em todas as suas ações, garante, segundo Schopenhauer, que todos os atos que praticamos são realmente nossos, e, por conseguinte, nos são moralmente imputados. E esse sentimento de responsabilidade moral é “o único dado que nos faz induzir à existência da liberdade moral”, diz o filósofo em *Sobre a Liberdade da Vontade*, que prossegue: a liberdade moral deve estar onde a responsabilidade está, ou seja, no caráter do homem³⁵⁶. Ora, vimos que o caráter inteligível coincide com a Ideia do sujeito, e é, portanto, livre. Assim, a liberdade, é considerada por Schopenhauer não no *operari* (ação), isto é, não no mundo empírico, mas, sim, no mundo do em-si, no *esse* (Ser) ou essência de cada um. Em essência, todos são livres, mas na ação, não; ou de outro modo, como essência do homem, a vontade é livre, mas como exteriorização, não. Mas Schopenhauer relaciona a responsabilidade moral à essência, e não à ação. Por isso, todos são responsáveis por seus atos.

As ações são necessárias e más

Diante do que foi visto neste capítulo, pode-se dizer que, de acordo com Schopenhauer, os homens não possuem, em momento algum, liberdade para agir. Afinal, cada um só pode querer conforme o seu caráter inato e imutável (seu Ser ou essência), e, conseqüentemente, age como quer. Noutros termos, os indivíduos sempre agem motivados por *meios* que buscam satisfazer os *fins* invariáveis de sua essência, os quais, de modo geral, são egoístas, maldosos ou compassivos. Os *meios* por eles utilizados, em determinadas circunstâncias, revelam o caráter peculiar de cada um. E o autoconhecimento dos *meios* mais adequados ao próprio caráter gera a permanente imutabilidade de suas ações. Assim, a tese do *liberum arbitrium indifferentiae* implica, aos olhos do filósofo, numa existência sem essência; e, para admiti-la, insinua ele, ter-

³⁵⁵ Weissmann, *Op. cit.*, p. 88.

³⁵⁶ SLV, III 564.

se-ia que pensar em algo que determine sem ser determinado, isto é, teríamos que imaginar um efeito sem causa. Por isso, Schopenhauer critica o que, segundo ele, representa a tese do livre-arbítrio: “esperar então que um homem aja, na mesma ocasião, ora de um modo, ora de outro modo totalmente diferente, seria como se quisesse esperar que a mesma árvore, a qual nesta estação produziu cerejas, produza, na próxima estação, peras”³⁵⁷.

Mas o que ainda não foi dito é que, do ponto de vista schopenhaueriano, as ações humanas, além de necessárias, são sempre más. É o que o §65 d’*O Mundo* nos permite afirmar. Para Schopenhauer, os conceitos “bom” e “mau” (*gut und böse*) são essencialmente relativos, isto é, devem ser considerados sempre com relação à vontade alheia. Também em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer estabelece como premissa a seguinte sentença: “o significado moral de uma ação se dá apenas na sua relação com os outros. Apenas neste sentido ela poder ter valor moral ou ter censurabilidade”³⁵⁸. Mas n’*O Mundo*, ele especifica melhor o que entende por bom e por mau; e quanto a isso, ele diz o seguinte: o bom não impede os esforços da vontade alheia, mas, antes, os promove; o mau é o que se opõe aos fins de uma determinada vontade individual³⁵⁹. Desse modo, pode-se concluir que o homem, considerado de modo geral, é mau, pois o caráter da sua espécie é fundamentalmente egoísta. E ele sempre age buscando o seu próprio bem-estar, aniquilando tudo o que lhe opõe resistência e indo até mesmo ao ponto de negar a vontade do outro indivíduo³⁶⁰. Vale lembrar o seu lema, que é *tudo para mim, e nada para os outros*. Ora, o que é querer tudo somente para a sua própria vontade, senão se opor aos fins da vontade alheia? O conceito mau, portanto, não só se refere ao sujeito de caráter maldoso – a diferença é que este possui o mau em grau mais intenso do que o egoísta. Dessa forma, o conceito mau se estende também ao sujeito de caráter egoísta, é por isso que Schopenhauer considera as ações resultantes desses dois caracteres como isentas de valor moral.

É somente ao sujeito de caráter compassivo que se diz bom, ou moralmente bom. Mas este tipo de caráter revela apenas que se trata de um sujeito com disposição inata a sentir a compaixão. A bondade em si mesma não pertence, portanto, à natureza humana, ela só aparece no homem, quando oriunda de um “fenômeno” vindo de fora, e sem a intervenção humana, que então o faz agir de modo moralmente bom – algo que, se

³⁵⁷ *Id.*, III 528.

³⁵⁸ SFM; III 676.

³⁵⁹ *Cf.* MVR I, I 426.

³⁶⁰ *Id.*, I 391-4.

dependesse de sua própria natureza, jamais aconteceria. Diz-se que um indivíduo é compassivo quando vivencia momentos de compaixão mais frequentes em comparação com os demais. Schopenhauer trata a compaixão como um fenômeno do mundo comum: “ocorre diariamente, diante de nossos olhos, no individual, no pequeno, em toda parte onde, por uma iniciativa imediata, sem muita reflexão, um homem ajuda o outro”³⁶¹. De qualquer forma, a natureza fundamental do homem é egoísta e má, e só momentaneamente é tomada por acontecimentos compassivos, “vindos de fora”, e também por momentos maldosos, quando o querer da vontade é extremamente intensificado.

Pode-se completar dizendo que o homem, na visão schopenhaueriana, não é livre, mas sim um “escravo do próprio querer”, porque não tem liberdade para agir de modo distinto daquele já determinado em sua essência. Em virtude de sua natureza má, executa necessariamente más ações, até que, finalmente, a graça o possibilita executar boas ações. Mesmo quando é invadido pelo acontecimento (*Vorgang*) da compaixão, o homem deve agir *necessariamente*, pois é inspirado pela graça e, assim, motivado por um *meio* compassivo, por isso, também neste caso, não age livremente.

Compaixão e Liberdade moral: frutos da graça

Visto que a natureza do homem é essencialmente má, segue-se, assim, que todas as suas ações também são más, já que, para Schopenhauer, o Ser deve agir *necessariamente* conforme a sua natureza. Apesar de opostas, as posições de Agostinho e Schopenhauer acerca da atuação da vontade têm muitos pontos em comum, como o próprio filósofo alemão nota naquela carta a Carl Bähr, citada alhures. Ambos, por exemplo, estão de acordo que o homem é – para usar a expressão paulina – um “escravo da vontade”, o que significa dizer que ele é determinado a agir sempre da mesma maneira, ou então, que é impotente para executar uma ação diferente da que sempre faz³⁶². Além disso, os dois pensadores concordam que todas as ações humanas são absolutamente más. Do ponto de vista schopenhaueriano, isso ocorre porque o querer de cada um já está determinado em sua essência, e, assim como defende Agostinho, a essência humana, segundo Schopenhauer, consiste exclusivamente na própria vontade do indivíduo, a qual até não manifestar interesse para com um determinado objeto da

³⁶¹ SFM, III 699-700.

³⁶² Como o homem é o autor de si mesmo, ou de sua própria essência, que, por sua vez, é “escrava”, então, de outro modo, também se pode dizer que o homem é um escravo de si mesmo.

experiência objetiva, é livre; mas sempre que se exterioriza, age por necessidade, isto é, determinada a querer um certo objeto, em detrimento dos outros. A vontade livre, para Schopenhauer, tal qual é em essência, só irá, de fato, se exteriorizar com a graça, ou seja, quando o homem atinge o mais alto “conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos”³⁶³, donde deixa de querer conforme o seu caráter, e passa a nada querer; por isso, Schopenhauer diz o seguinte: “pois precisamente aquilo que os místicos cristãos chamam de efeito da graça e renascimento é para nós a única exteriorização imediata da liberdade da vontade”³⁶⁴.

Vale lembrar que o conceito paulino e agostiniano de “graça” recebe este nome justamente por significar que o seu recebimento “é de graça”, ou seja, não há pré-requisitos para recebê-la, ela não pesa as boas e más ações de uma pessoa. Mesmo porque tanto para Agostinho, quanto para Schopenhauer as boas ações só chegam exclusivamente com a graça, pois, até então, as obras dos homens são absolutamente más. Sem ela, as boas ações não seriam possíveis. Na visão agostiniana, o começo da graça é mais conhecido pela expressão “obras de amor”; na schopenhaueriana, pelo nome de “compaixão”, que também representa as obras de amor. Mas, no caso de Schopenhauer, esse começo não constitui ainda a liberdade moral, como é para Agostinho. Ele deixa claro, sobretudo em *Sobre o Fundamento da Moral*, que a compaixão consiste num estado motivado, ou seja, nela há ainda a afirmação da vontade. E se há motivação, não pode haver liberdade, porque todo agir é, na visão schopenhaueriana, a consequência de uma razão suficiente dada, e, portanto, uma *necessidade*. Schopenhauer não deixa isto tão claro, mas acredito que, no momento da compaixão, o homem, inspirado pela graça, age motivado por algum meio compassivo da ocasião presente, já que a compaixão é apontada pelo filósofo como um momento não reflexivo. Mas, de qualquer modo, também neste estado, o homem deve ser *necessariamente* impulsionado por motivos para que, assim, possa agir; e, no caso, os motivos são compassivos. É impensável, portanto, para Schopenhauer, um agir que não seja uma necessidade. Logo, em nenhuma ação pode haver liberdade.

Então, o compassivo é o homem que, tendo recebido a graça, produz boas ações ou obras de amor (este seria o estágio inicial da graça); diferentemente do asceta, que, também por meio da graça, mas num estágio mais profundo dela, nada produz. O asceta é aquele que se encontra, de fato, no estado de negação da vontade, provocado por um

³⁶³ MVR I, I 447.

³⁶⁴ *Id.*, I 478.

quietivo que silenciou todo o seu querer. É por isso que Schopenhauer o prefere chamar, não de motivo, mas sim de quietivo (porque aquietava o querer do sujeito). Aliás, embora Schopenhauer use a expressão “negação da vontade” é da “negação do querer” que, na realidade, se trata, como ele deixa claro na sua definição outrora mencionada: “**a negação da vontade** mostra-se quando aquele conhecimento **finda o querer**”³⁶⁵. Portanto, assim como a afirmação da vontade no homem só se dá por meio da afirmação do seu querer: “**a afirmação da vontade é o constante querer** mesmo”³⁶⁶, também a negação da vontade se dá por meio do querer, ou mais precisamente, pela negação (ou supressão) do querer.

O motivo que leva o homem ao estado de compaixão, consiste naquele conhecimento que suprime a diferença entre o “eu” e “os outros”. Então, do ponto de vista schopenhaueriano, o que a graça provoca é a “*Durchschauung des principii individuationis*” (o olhar através do princípio de individuação), que possibilita aquele “conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos”³⁶⁷. E é justamente por esse conhecimento não ser fruto de uma decisão racional que Schopenhauer o assemelha ao efeito da graça dos cristãos, que também surge “de fora”, isto é, é alheio a qualquer intervenção humana:

“aquele ingresso na liberdade não é obtido por meio da intenção, e sim provém da íntima relação do conhecimento com o querer do homem; chega, por isso, de repente e de fora voando. Por isso, precisamente a Igreja o chamou de efeito da graça”³⁶⁸.

A transição da compaixão para a ascese é melhor esclarecida numa carta a Johann August Becker, na qual Schopenhauer ressalta que aquela *Durchschauung* pode se apresentar em diferentes graus na compaixão, mas isso, por outro lado, não implica que se tenham diferentes graus de liberdade. Ainda que a compaixão preceda a negação completa da vontade, ou mesmo, como afirma Schopenhauer, ainda que a compaixão seja uma preparação para a ascese, a liberdade propriamente dita não é obtida por meio de graus, ela ocorre de uma única vez, de modo imediato, logo que aquele conhecimento atinge o mais elevado grau de distinção:

³⁶⁵ *Id.*, I 336. “(...) die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet”.

³⁶⁶ *Id.*, I 385.

³⁶⁷ *Id.*, I 447.

³⁶⁸ *Id.*, I 478-479.

“mas esse olhar através [Durchschauung], esteja ele disponível em maior ou menor grau, realiza, primeiramente, e em si somente isto: ele torna as pessoas mais suscetíveis aos motivos da compaixão, proporcionalmente ao seu caráter (...). Através de tal *Durchschauung*, a negação da vontade está sendo agora preparada, mas não provocada, assim então, não por graus. Mas apenas depois que aquela *Durchschauung* atingiu o mais elevado grau (que pode ser comparado ao ponto de ebulição da água), pode, como um fenômeno completamente novo, ocorrer a negação da vontade, quando o homem, de uma só vez, compreende o sofrimento do mundo inteiro como se fosse o seu próprio – ou então, pelo δεύτερος πλοῦς [segundo caminho], quando compreende o seu próprio sofrimento como o do mundo todo”³⁶⁹.

No começo da graça, quando a *Durchschauung* produz a compaixão, o homem, em contraposição à sua natureza má, torna-se capaz de realizar as mais belas obras de amor, por isso, Schopenhauer diz: “o amor puro (ἀγάπη, *caritas*) é, em sua natureza, compaixão”³⁷⁰, e também afirma que ser curado daquela ilusão do princípio de individuação ou do “engano de Maia e praticar obras de amor é a mesma coisa”³⁷¹. As virtudes da justiça e da caridade, que o filósofo chama de virtudes cardeais, se enraízam, aliás, na compaixão; sem esta, portanto, nenhuma boa obra é possível. No estado da compaixão, Schopenhauer ainda admite variados graus do conhecimento da essência, o que produz diferentes “graus de bondade”³⁷², entretanto, rejeita a ideia de que a liberdade seja obtida por graus, pois a passagem da compaixão à ascese, ou à negação completa da vontade, se dá de modo imediato. Por isso, assim que o “ponto de ebulição” da água for atingido, ou seja, quando o mais elevado conhecimento for obtido, cessa-se imediatamente, e de uma só vez, todo o querer; e obtém-se, com isso, a liberdade moral.

³⁶⁹ Schopenhauer, Carta a Becker, 23/ 08/ 1844, *Op. cit.*; p. 231-232. O “δεύτερος πλοῦς”, ou segundo caminho para se chegar à negação da vontade, será explicado adiante. “Allein diese Durchschauung, sei sie in stärkerem oder schwächerem Grade vorhanden, leistet zunächst und an sich bloss Dies, dass sie den Menschen für die Motive des Mitleids empfänglich macht, nach Maaßgabe seines Charakters, als welcher bald mehr, bald minder bestrebt ist, diese Erkenntniss nicht aufkommen zu lassen. Durch solche Durchschauung wird nun zwar die Verneinung des Willens vorbereitet, aber nicht herbeigeführt, also auch nicht gradweise. Sondern erst nachdem jene Durchschauung den höchsten Grad erreicht hat (der dem Siedepunkt des Wassers verglichen werden mag), kann, als ein ganz neues Phänomen, die Verneinung des Willens eintreten, indem der Mensch, mit Einem Male, das Leiden der ganzen Welt als sein eigenes, - oder aber, beim δεύτερος πλοῦς, sein eigenes als das der ganzen Welt, - auffasst”.

³⁷⁰ MVR I, I 444.

³⁷¹ *Id.*, I 441.

³⁷² *Id.*, I 439.

No cap. 48 dos *Suplementos*, Schopenhauer se refere ao ascetismo como a “quarta motivação”. Acredito que ela deve ser entendida, na verdade, como uma anti-motivação, porque, ao invés de motivar à ação, motiva à não-ação. O conhecimento da essência não é um “motivo” que impulsiona o querer, e, desse modo, provoca a ação; e sim, um “quietivo” que silencia todo o querer, e, conseqüentemente, não provoca mais ação nenhuma. Quando esse conhecimento é finalmente alcançado, Schopenhauer diz que o caráter do sujeito é suprimido, o que remove o efeito dos motivos: “toda a essência do homem é fundamentalmente mudada e revertida, de modo que ele não quer mais tudo aquilo que até então violentamente queria”, por isso, o filósofo conclui: “então, realmente, um novo homem toma o lugar do antigo, ela [a Igreja] chamou esse resultado do efeito da graça de renascimento”³⁷³. O velho Adão (ou velho homem, ou primeiro Adão) representa, na visão de Schopenhauer, os descendentes do primeiro homem pecador, que agem conforme o seu caráter; e, da mesma forma, o novo Adão (ou novo homem, ou segundo Adão, que é simbolizado pela figura de Cristo) representa, para ele, o homem beneficiado com a graça, ou seja, o qual, segundo Schopenhauer, tem o seu caráter suprimido, e, por conseguinte, não age. Em consequência disso, o filósofo afirma:

“na verdade, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e a da salvação (negação da vontade) constitui a grande verdade do cerne do cristianismo, enquanto que o resto é, na maioria das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou acessório. Assim, devemos sempre compreender Jesus de modo geral, como o símbolo ou a personificação da negação da vontade de vida”³⁷⁴.

O pecado original aparece na filosofia de Schopenhauer na forma de culpa pela própria existência, como se pode notar quando o filósofo diz, citando Calderon, que o grande crime cometido pelo homem foi ter nascido (“*Pues el delito mayor del hombre es haber nacido*”³⁷⁵). Isso já sugere que o nosso estado originário, “nós mesmos, essencialmente, pertencemos ao mau”³⁷⁶, necessita de salvação. Os pensadores cristãos e também Schopenhauer concordam que a natureza originária do homem é má (no caso de Agostinho, a segunda natureza) e, por isso, necessita ser abolida, purificada e revertida tal qual a essência original do mundo, que não é má; mas a purificação não

³⁷³ *Id.*, I 479.

³⁷⁴ *Id.*, I 480.

³⁷⁵ *Id.*, I 300.

³⁷⁶ *Id.*, I 482.

está nas mãos dos homens, pois deles só se pode esperar más ações; a purificação então “vem de fora”.

De acordo com a minha interpretação, a doutrina schopenhaueriana da compaixão e da liberdade moral, na verdade, mescla as doutrinas da obra de amor e da justificação dos cristãos Agostinho e Lutero; e, assim, acaba produzindo uma doutrina original. Pois, conforme Agostinho, a graça liberta o homem aos poucos. Por meio das obras de amor, ele vai se tornando gradualmente livre, vai se “transformando”. A graça não lhe dá, portanto, a justificação instantânea. Já Lutero defende que a graça dá ao homem a liberdade imediata; ele ensina que, a partir do momento em que Cristo torna o homem justo, todas as obras que se seguem dele são livres, e a tais dá-se o nome de obras de amor. Schopenhauer, por sua vez, defende que a graça, tal como ocorre em Agostinho, provoca o estado inicial de compaixão (ou obras de amor), mas, para ele, somente depois é que ocorre a liberdade moral. Ao contrário do que ensina Agostinho, Schopenhauer insiste que nenhuma obra pode nos salvar, nem mesmo as obras de amor: “as obras, que obedecem à lei como tal, nunca podem justificar, porque são sempre um agir a partir de motivos”³⁷⁷. A justificação schopenhaueriana só ocorre, de fato, com a negação da vontade, mas ela é imediata e ocorre em vida, como em Lutero, e não em graus e futuramente, como em Agostinho. Mas, diferente de Lutero, Schopenhauer defende que, com a justificação imediata, toda ação é completamente eliminada – quando isso acontece, o sujeito recebe o nome de “asceta”, ora também chamado de santo por Schopenhauer.

Nota-se, assim, que a graça traz consigo duas consequências importantes: as obras de amor e a liberdade moral. Na visão dos cristãos, estas são duas consequências que se coincidem (as obras de amor já representam, para eles, a liberdade moral). Para Schopenhauer, conforme defendo, as mesmas consequências vêm, porém, em diferentes estágios, elas não se coincidem. Isso explica porque a compaixão, resultado direto da graça (noção comumente considerada como sinônimo de liberdade), não constitui ainda a liberdade (em nenhum grau sequer). A graça permite, primeiramente, as obras de amor, e é só depois que ela conduz o homem à liberdade. Assim, é importante ressaltar que a graça pode ser considerada não apenas como sinônimo de liberdade, mas também de bondade. Ademais, como foi dito alhures, a compaixão não pode corresponder a

³⁷⁷ *Id.*, I 482.

nenhum grau de liberdade, uma vez que toda ação, para Schopenhauer, é sempre necessária³⁷⁸.

Koßler bem observa que aparecem na filosofia de Schopenhauer noções básicas tanto do cristianismo de Agostinho, quanto o de Lutero. Ele, por exemplo, assinala como ponto em comum na linha de pensamento deles o fato da ação moral estar ligada ao bom caráter, e até mesmo à revogação dele. A compaixão, diz ele, é considerada como o amor de Agostinho e como o *simul iustus et peccator* de Lutero³⁷⁹. Mas, na minha opinião, como já foi dito, a compaixão não constitui nenhum grau de liberdade (ainda que preceda ou prepare a negação total), diferentemente das obras de amor de Agostinho e Lutero, que já são expressões, seja em graus ou definitivamente, da liberdade moral. E, no ponto culminante da ética schopenhaueriana se encontra o “santo” dos cristãos, que, na visão de Schopenhauer, possui uma vida marcada por conflitos constantes com a vontade de vida, que insiste em querer se afirmar; e, ora consegue, ora novamente se nega; e assim se segue a vida do santo, sempre se alternando entre a afirmação e a negação da vontade. Em razão disso, Schopenhauer ensina:

“no entanto, nós não devemos pensar que, depois da negação da vontade de vida ter aparecido uma vez por meio do conhecimento, que se tornou um quietivo da vontade, ela não mais oscile, podendo descansar nela como numa propriedade adquirida. Pelo contrário, ela deve ser repetidamente conquistada através de novas lutas. Pois, visto que o corpo é a própria vontade, apenas na forma da objetividade ou como fenômeno no mundo como representação, do mesmo modo, a vontade de vida existe segundo sua possibilidade desde que o corpo viva, e ambicione sempre aparecer na realidade e de novo inflamar com todo o seu ardor”³⁸⁰.

Para o asceta se manter no estado de completa negação da vontade, ele tem, portanto, que renunciar a todos os prazeres da vida. Mas esse modo de vida penitente, de autocastidade e fome voluntária, que troca a satisfação pela insatisfação, se não for interrompido depois de um longo tempo, provoca a destruição do asceta. Noutros termos, se levado às últimas consequências, o resultado do ascetismo é, com efeito, a

³⁷⁸ Por outra perspectiva, Selma Bassoli também defende que não há graus de liberdade na compaixão. Ver sua dissertação de mestrado: Bassoli, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*, Campinas-SP, 2005 (disponível na biblioteca digital da Unicamp).

³⁷⁹ Koßler, “Schopenhauers Ethik...”; p. 125.

³⁸⁰ MVR I, I 462-3.

morte³⁸¹. É por isso que ele precisa ser frequentemente descontinuado, para ser depois renovado. Por se tratar de um estado muito sofrido, Schopenhauer diz que a quarta motivação tem como *fin* o próprio mal-estar do agente (*eigenes Wehe*). Isso explica por que Schopenhauer, apesar de reconhecer que o emudecimento da vontade, ou o silêncio de todo o querer, proporciona “a mais profunda paz”³⁸², “a paz inabalável”³⁸³ no asceta, afirma também que “ninguém pode ter paz duradoura sobre a Terra”³⁸⁴.

Mas poucos, na verdade, alcançam a negação da vontade pela via até aqui tratada. Há, segundo Schopenhauer, dois caminhos para se atingir a negação da vontade, a saber: o sofrimento conhecido e o sofrimento sentido. Na maioria das vezes, é o sofrimento imediatamente sentido pelo sujeito, que é, em geral, trazido pelo destino, o caminho que o faz findar o seu querer. A esse caminho, Schopenhauer denomina de “δεύτερος πλοῦς” [segundo caminho], e explica que ele ocorre quando o homem passa por um momento de sofrimento tão intenso, a ponto de “mudar todo o seu ser, e elevar-se sobre si mesmo e todo sofrimento”³⁸⁵, alcançando, com isso, a santificação e a paz do asceta. “Mesmo aqueles que eram muito maus”, afirma Schopenhauer, “vemo-los, às vezes, através da mais profunda dor, purificados até este grau: eles se tornam outros e são completamente convertidos”³⁸⁶.

De qualquer forma, em ambos os casos, pode-se considerar o asceta também como um homem “bom”, se acaso o “bom” for entendido aqui como ausência do “mau”. Diferentemente do compassivo, segundo o qual o homem se torna bom, porque age de modo moralmente bom, isto é, realiza boas ações; o asceta se torna “bom”, porque o seu mau é completamente suprimido. Mas como uma ação, para ser considerada de valor moral, precisa estar diretamente relacionada com outra vontade (fomentar ou afirmar a vontade de outrem), não se pode dizer que o asceta, que nenhuma ação realiza, possui valor moral, ainda que tampouco provoque o sofrimento alheio. Em razão disso, pode-se classificar o asceta como sendo, na verdade, um sujeito isento de valor moral, já que os conceitos schopenhauerianos de “bom” e “mau” são essencialmente relativos, e a vontade do asceta é neutra em relação à vontade dos outros. Isto explica a seguinte frase de Schopenhauer numa carta a Becker: “eu permaneço, entretanto, com as minhas três

³⁸¹ O mesmo raciocínio vale para o sujeito de caráter compassivo, pois, se ele fizesse ininterruptamente boas ações, não fomentaria a própria vontade, mas somente a alheia; e isso o levaria ao suicídio.

³⁸² *Id.*, I 463.

³⁸³ *Id.*, I 464.

³⁸⁴ *Id.*, I 463.

³⁸⁵ *Id.*, I 464.

³⁸⁶ *Id. ib.*

molas propulsoras, ao lado da quarta esotérica, e o princípio de que apenas a terceira das ações efetuadas [a compaixão] tem valor moral (a quarta delas tem valor ascético)”³⁸⁷. O asceta não possui, portanto, valor moral, e sim, o que Schopenhauer denomina de valor ascético. Ele não é, pois, nem moralmente bom, nem moralmente mau; mas, por outro lado, pode ser considerado bom, na medida em que não é mais egoísta e, por conseguinte, não se opõe mais à vontade de ninguém.

Assim, a natureza má do homem, que luta unicamente pelo próprio interesse, é suprimida no asceta e substituída, ainda que por algum tempo, por uma natureza sem egoísmo e maldade, por isso, se diz que ela é boa. É nessa supressão do mau que ocorre a exteriorização da liberdade da vontade (*Äußerung der Freiheit des Willens*), negada de forma intransigente por Schopenhauer no mundo empírico, devido ao caráter inato e imutável de cada um, como vimos. É em razão disso que Schopenhauer também denomina tal liberdade de *moralische Freiheit* (liberdade moral): o homem se liberta do mau. Igualmente ao que ocorre em Agostinho e Lutero, a graça na filosofia schopenhaueriana possui um papel moralizante e libertador, ela dá ao homem o poder de realizar boas ações – para Agostinho, porém, a ação da graça é irreversível, assim, o homem escravo e mau se transforma num homem livre e bom; para Schopenhauer, sua ação é passageira e reversível. Noutros termos, o propósito da graça é, portanto, “regressar” o homem à essência original. Para os cristãos, Deus é livre e bom (bondoso), e, por isso, o homem que recebeu a graça deve ter as mesmas características Dele, ou seja, deve ser também livre e bom (bondoso). No caso de Schopenhauer, entretanto, visto que o asceta é livre e bom (privado do mau), isto é, isento de valor moral, segue-se a conclusão de que ele apresenta as mesmas características da sua essência original: a vontade de vida em-si é, pois, livre e isenta de valor moral. Isso explica por que o filósofo diz no *Parerga und Paralipomena* que “o conceito de liberdade moral é, por sua vez, inseparável do conceito de originalidade”³⁸⁸ e ainda “o ser livre deve ser também o original. A nossa vontade é livre, assim como também a causa originária; e vice-versa”³⁸⁹.

Diferentemente de Agostinho e Lutero, a vontade schopenhaueriana como essência do mundo não constitui, então, o bom absoluto ou sumo bom (*summum bonum*), como é para os cristãos. Na visão schopenhaueriana, aliás, a expressão latina deve ser entendida

³⁸⁷ Schopenhauer, Carta a Becker, *Op. cit.*; p 252.

³⁸⁸ PP, V 258.

³⁸⁹ *Id.*

apenas no sentido metafórico e figurativo, porque não há um objeto último que produza a satisfação final da vontade, afinal, o querer nunca se aquieta, a não ser mediante a graça. Dessa forma, Schopenhauer afirma que, se quisermos “o bom absoluto, o chamado *summum bonum*”, temos de considerá-lo na forma da “única cura radical da doença contra a qual todas as outras coisas boas são meros paliativos, apenas anódinos”³⁹⁰, isto é, temos de considerá-lo como a negação da vontade de vida. O *summum bonum* se encontra, portanto, na negação da essência do mundo, porque, embora a essência em si não possua nenhum valor moral (ela não é nem o ‘sumo bom’, nem o ‘mau radical’), assim que ingressa no mundo fenomênico, a vontade se mostra na essência dos homens de modo mau. Mas, o filósofo garante que, na realidade, no sentido considerado, “o correspondente *τελος*, assim como *finis bonorum* funcionam melhor”³⁹¹ do que a expressão *summum bonum*.

³⁹⁰ MVR I, I 428.

³⁹¹ *Id. ib.*

CONCLUSÃO

Por fim, pudemos compreender por que Schopenhauer, assim como os cristãos, utiliza a expressão “liberdade moral” (*moralische Freiheit*) para se referir à liberdade obtida pela graça. Vimos que, segundo Schopenhauer, a essência humana consiste na própria vontade do sujeito, que, por sua vez, não é livre para se exteriorizar no mundo fenomênico, e, em razão disso, ele não considera o homem um ser livre. Além de escrava, a natureza do homem é também má, porque, essencialmente, cada um quer tudo somente para si, e nada para os outros; e, assim, acaba se opondo aos *fins* das vontades alheias. A purificação do homem só se torna possível por meio de um fenômeno extraordinário, vindo de fora, a que Schopenhauer dá o nome de “graça”, fazendo alusão à noção cristã. Então, com o intuito de averiguar as implicações relacionadas com a graça dos cristãos é que fui estudá-la na doutrina do “doutor da graça”, Agostinho, donde descobri que é o estado de “obras de amor”, tal qual já fora anteriormente defendido pelo apóstolo Paulo, que corresponde, para eles, justamente ao estado de liberdade moral; ele é, portanto, um fruto da graça. Porém, apesar da proximidade entre suas doutrinas, os *Manuscritos Póstumos* de Schopenhauer, bem como as pesquisas amparadas em Kofler, revelaram que o filósofo não sofreu nenhuma influência direta da teoria da liberdade de Agostinho, a qual, aliás, ele demorou muito tempo para começar a verdadeiramente estudar. Assim, tendo em vista a educação luterana do jovem Schopenhauer, e sabendo-se que Lutero, em verdade, se embasa em muitas das teses de Agostinho, presumi que aquela proximidade com a doutrina agostiniana tenha se dado, na realidade, pela influência de Lutero, o que também explicaria a preferência schopenhaueriana inicial em favor de Lutero para representar os dogmas do cristianismo em sua filosofia.

Também Lutero, apesar de apresentar alguns pontos de divergência para com a doutrina da graça de Agostinho, defende que as “obras de amor” só provêm, de fato, da graça. E, de acordo com a minha interpretação, Schopenhauer segue com os cristãos nesta mesma linha de pensamento. Contudo, ao discordar de Lutero, de que nenhuma obra humana (mesmo sendo boa) pode salvar, Schopenhauer acaba também se distanciando de Agostinho, e, assim, criando uma doutrina original acerca das obras de amor e da liberdade moral. Pois, ao contrário do que Agostinho e Lutero ensinam, as obras de amor não constituem, para Schopenhauer, nenhum grau de liberdade sequer, porque toda ação é, na perspectiva schopenhaueriana, sempre necessária – Apenas

enquanto pensa, o homem faz uso da única liberdade de que lhe é permitido fazer uso no mundo empírico. Assim, o que Schopenhauer chama de compaixão (ou obras de amor), embora venha com a graça, não constitui ainda a liberdade moral. E nisto consiste o grande diferencial schopenhaueriano com relação às doutrinas cristãs. Com a graça, o homem, no estado de compaixão, torna-se capaz de realizar boas obras, algo que ele não consegue por si mesmo, mas a graça ainda não o torna livre (em nenhum grau). É apenas quando a “*Durchschauung des principii individuationis*” atinge o mais elevado grau que ocorre a *moralische Freiheit*, momento em que toda ação cessa, e o homem se torna realmente livre. Neste sentido, pode-se também considerá-lo bom, porque todo o seu mau foi suprimido; e, desse modo, se explica a expressão “liberdade moral”, que sintetiza as duas qualidades conquistadas com a graça, a saber: a liberdade e a bondade. Vimos detalhada e exaustivamente que, a exemplo dos cristãos, a ação última da graça, na visão de Schopenhauer, é levar o homem à salvação, assim, podemos também denominar o que foi feito nesta dissertação de “projeto schopenhaueriano de soteriologia”.

Mas que a liberdade moral seja um fruto da graça, nunca houve dúvidas a tal respeito, mesmo porque Schopenhauer deixa isso muito claro; porém, que as obras de amor, as quais o filósofo dá o nome de compaixão, estejam intimamente ligadas à graça, da qual, mais precisamente, são frutos, parece-me que até agora não se ressaltou. Pois o que, antes de tudo, é deixado de lado é que a expressão “obras de amor” não é original de Schopenhauer, e sim, já utilizada pelos cristãos para expressar o estado moralmente bom decorrente da graça, no qual o homem se torna capaz de realizar boas ações. Por isso, afirmo, logo na introdução, que não tinha como propósito maior fazer uma comparação entre as doutrinas de Agostinho e Schopenhauer, o que eu pretendia, acima de tudo, era destacar que, sem o mínimo conhecimento das doutrinas cristãs da graça, dificilmente se poderia compreender a doutrina schopenhaueriana da compaixão. Assim, espero ter contribuído, com a minha pesquisa, para o esclarecimento, não apenas da doutrina da liberdade moral de Schopenhauer, mas principalmente no que diz respeito à compaixão, embora eu ainda pretenda prosseguir com os meus estudos schopenhauerianos e aprofundar muitas das questões aqui expostas.

BIBLIOGRAFIA

A Bíblia de Jerusalém, tradutor (*Romanos, Gálatas, Filemon*): Calisto Vendrame. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

AGOSTINHO. *Confessionum libri tredecim in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *Contra Fortunatum Manichaeum in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *Contra Iulianum haeresis pelagiana defensorem libri sex in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De libero arbitrio libri tres in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De musica libri sex in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De natura boni contra manichaeos liber unus in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De natura et gratia contra Pelagium, ad Timasium, et Iacobum liber unus in Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *De spiritu et littera liber unus* in *Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

_____. *Retractationum libri duo* in *Patrologiae cursus completus*. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols, 2006.

BARBOZA, J. *A decifração do enigma do mundo*, São Paulo: Editora Moderna, 2ª. edição, 1997.

_____. “Metafísica do irracional. Mau radical em Schelling e Schopenhauer” in *Filosofia Unisinos*, 10 (1): 57-64, jan/abr 2009.

BASSOLI, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*, Campinas-SP, 2005 (dissertação disponível na biblioteca digital da Unicamp).

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRÉHIER, E. *La Philosophie de Plotin*. Bibliotheque d'histoire de la philosophie, Paris: Vrin, 1999.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2ª. edição, 2005.

COSTA, M. R. N. “O amor: princípio da moral interior em santo Agostinho” in *Perspectiva filosófica*, 1996.

_____. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*, Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

DE CAPITANI, *Il libero arbitrio di S. Agostino*, Milano: Univ. Cattolica Del Sacro Cuore, 1987.

EVANS, G. R. *Augustine on evil*, Cambridge University Press, New York, 1994.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. *Os dialogos de Platão: estrutura e metodo dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo, SP: Loyola, 2002.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky, Campinas: Papyrus, 1996.

KANT, I. *Critik der Reinen Vernunft*. London: Routledge/ Thoemmes, 1994.

KIRWAN, C. *Augustine*. London, New York, N.Y: Routledge, 1999.

KOßLER, M. “Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters” in *Schopenhauer im Kontext* (Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000). Herausgegeben von Dieter Birnbacher/ Andreas Lorenz/ Leon Miodonski, Königshausen & Neumann, pp. 91-110.

_____. *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

_____. “„Eine höchst überraschende Uebereinstimmung“ – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer” in *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Norbert Fischer (HG.), band 2, von Descartes bis in die Gegenwart, pp. 111-125.

_____. “Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und empirischer Wissenschaft. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther” in *Philosophie in Geschichte und Gegenwart*. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Klaus-Jürgen Grün: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, band 2.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª. edição, 2005.

LUTERO, M. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 1998.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MATTHEWS, G. *Santo Agostinho*. Tradução de Álvaro Cabral. RJ: Zahar, 2007.

NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral, Samtliche Werke*; herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Munchen, Berlin; New York, N.Y.: Deutscher Taschenbuch Verlag: De Gruyter, 1999.

OSWALDO, G. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: editora da Unicamp, 1997.

PARENTE, M. I. *Introduzione a Plotino*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.

PICOLI, G. *A crítica do livre-arbítrio por Arthur Schopenhauer*, Campinas-SP: Monografia n. 20 IFCH/ Unicamp, 2012.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg, introdução e notas de Robert Baccou. São Paulo, SP: DIFEL, 1973.

_____. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belem, PA: Ed. UFPA, 2001. Coordenação de Benedito Nunes.

_____. *Platonis Rempvblicam*. Oxonii; New York, N.Y.: E Typographeo Clarendoniano: Oxford University Press, 2003. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.

_____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

_____. *Gorgias/ Plato*. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1959.

PLOTINO. *Enéadas*. Tradução de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998, Biblioteca clásica Gredos, 57.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Tradução de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998, Biblioteca clásica Gredos, 57.

RESCHER, N. "Choice Without Preference: A Study of the History and of the Logic of the Problem of "Buridan's Ass"" in *Studies in the History of Logic*: Transaction PUB/ontos Verlag (imprimido na Alemanha), 2006.

RICHEY, L. B. *The methaphysics of human freedom in Schopenhauer and Saint Augustine*, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *Aphorismen zur Lebensweiheit*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1986.

_____. *Arthur Schopenhauer*. Philosophie in Briefen Herausgegeben von Angelika Hübscher und Michael Fleiter. Insel Verlag Frankfurt am Main, erste Aufgag, 1989.

_____. *Die Welt als Wille and Vorstellung*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1986.

_____. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1986.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*, trad. M. L. Cacciola, São Paulo, SP: Iluminuras, 2003.

_____. *La libertà del volere umano*. Tradução de Ervino Pocar, Laterza: Editori, 2004.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Parergas und Paralipomena*. *Samtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Über die Freiheit des Willens*. *Samtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. *Samtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. *Samtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____/ Hübscher, A. *Manuscript remains in four volumes*. Tradução de Payne, E. F. J. Volume 1: early manuscripts (1804-1818).

_____/ Hübscher, A. *Manuscript remains in four volumes*. Tradução de Payne, E. F. J. Volume 2: critical debates (1809-1818).

_____/ Hübscher, A. *Manuscript remains in four volumes*. Tradução de Payne, E. F. J. Volume 3: Berlin manuscripts (1818-1830).

_____ / Hübscher, A. *Manuscript remains in four volumes*. Tradução de Payne, E. F. J. Volume 4: The manuscript books of 1830-1852 and last manuscripts.

ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Coleção Filosofia 134, 2ª. edição, 2008.

_____. “O homem e a liberdade em Plotino” in *Teocomunicação*, Porto Alegre v. 38 n. 160 p. 252-269 maio/ago. 2008.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos. Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VETÖ, M. *O Nascimento da Vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*, Belo Horizonte, MG: Editora Itatiaia Limitada, 1980.

WILLS, G. *Santo Agostinho*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges, Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1999.

ZINGANO, M. *Platão & Aristóteles: o fascínio da filosofia*. Imortais da ciência, coordenação de Marcelo Gleiser, 2ª. edição, São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

DICIONÁRIOS:

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Redigé avec le concours de E. Egger. Paris: Hachette, 1985.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*, Campanha Nacional de Material de Ensino, Rio de Janeiro, 3ª. edição, 1962.

GLARE, P. G. W. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Claredon, 1968-1982.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 1ª. edição, Rio de Janeiro, RJ: Editora Objetiva, 2009.

LIDELL-SCOTT. *A greek-english lexicon*. Compiled by Henry George Lidell and Robert Scott. [9th ed.], rev. and augm. through by Sir Henry Stuart Jones; with assistance of Roderick McKenzie, and with the cooperation of many scholars. Oxford: Claredon, c1996.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Madrid: Alianza, 1980.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.*, 10ª. edição, Rio de Janeiro, RJ: Livraria Garnier, 1993.

TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*, 2ª. edição, Porto: Editorial Domingues Barreira, 1915.