

Poder *versus* querer: sobre o livre-arbítrio em Agostinho e em Schopenhauer¹

Gleisy Picoli

Mestranda em Filosofia - UNICAMP

RESUMO: O artigo que se segue pretende analisar a noção schopenhaueriana de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indifferentiae*), cuja definição, como defendo, pressupõe a distinção agostiniana entre o *velle* e o *posse*, assim como a acepção kantiana de caráter inteligível. Considero que a liberdade plena, ou a completa negação da vontade, conforme a perspectiva de Schopenhauer, tem por base a noção agostiniana de *libertas*, que só é alcançada por meio da *graça*, e também sua errônea interpretação sobre o conceito agostiniano de *liberum arbitrium*. O objetivo principal desse artigo consiste em apresentar Agostinho como um precursor fundamental para a teoria de Schopenhauer.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho, Schopenhauer, livre-arbítrio.

ABSTRACT: The article that follows aims to analyze the notion of freedom of the will of Schopenhauer (understood as *liberum arbitrium indifferentiae*), which definition, as I contend, implies the Augustinian distinction between *posse* and *velle*, such as the Kantian sense of intelligible character. I believe that full freedom, or the complete denial of the will, in accordance with the prospect of Schopenhauer, is based on the Augustinian notion of *libertas*, which is achieved only through *grace*, and also its erroneous interpretation of the Augustinian concept of *liberum arbitrium*. The main objective of this paper consists in presenting Augustine as a fundamental precursor to the theory of Schopenhauer.

KEYWORDS: Augustine; Schopenhauer; free will.

Introdução

No § 70 d’*O mundo*², em esclarecimentos dedicados à negação da vontade de vida, especialmente tratados em paralelo aos preceitos da Igreja cristã, Schopenhauer revela o que significa, para ele, a única e imediata exteriorização da liberdade da vontade, a saber: aquilo que os místicos cristãos denominam *efeito da graça e renascimento*³. De acordo com a visão schopenhaueriana, o que a Igreja denomina *efeito da graça* corresponde justamente ao único caso possível da plena liberdade humana, e, como consequência desse efeito, surge um novo homem (“que nada mais quer do que até então queria”⁴), por isso, os cristãos o designam “homem renascido”. A condição para a imersão na liberdade é a clarividência da razão, isto é, o conhecimento intuitivo

¹ Essa pesquisa é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e orientada pelo prof. Oswaldo Giacoia Junior, professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

² Estou fazendo alusão à obra *O mundo como Vontade e como Representação* de Schopenhauer, que, no texto, será sempre abreviada como *O mundo*.

³ Cf. MVR I, § 70, p. 510.

⁴ Cf. *Idem*, p. 511.

da essência do mundo. Esse conhecimento, porém, não nasce pela própria decisão, e, sim, chega de fora para nós, justamente pelo *efeito da graça*. Apenas desse modo a ação dos motivos sobre o nosso caráter é removida, uma vez que o conhecimento torna-se um quietivo da vontade e, por conseguinte, nos faz cessar de querer – mas a negação da vontade de vida não é algo que se obtém definitivamente, ela precisa ser constantemente restabelecida. Entretanto, até que se obtenha a *graça* (caso a obtenha), os atos humanos devem se seguir sempre de modo necessário, tal como sucede num princípio de causalidade, logo que o motivo mais forte para o indivíduo apareça, e, por essa razão, Schopenhauer considera todas as nossas ações motivadas. Mas isso não quer dizer que a liberdade é abolida de sua filosofia, afinal, considerando-se que Schopenhauer aceita a divisão kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, veremos que a negação decisiva do *liberum arbitrium indifferentiae* se dá apenas no mundo sensível, e a liberdade propriamente dita é admitida, porém, somente no universo do incondicionado.

A despeito da rejeição intransigente por Schopenhauer da existência da liberdade da vontade no aspecto sensível do mundo, pretendo mostrar que Schopenhauer se apropria de alguns subsídios fundamentais da teoria agostiniana do livre-arbítrio, mas apresenta uma defesa contrária à do teólogo. Na obra *Sobre a liberdade da vontade*, a discussão apresentada por Schopenhauer acerca do “poder de querer” e o “poder de agir conforme à vontade” tem como base uma distinção já estabelecida por Agostinho entre *velle* (querer) e *posse* (poder), noções agostinianas distintas e que raramente se conciliam, porque do mesmo modo que algumas vezes queremos o que não podemos, outras vezes, podemos o que não queremos: “o que quer tem vontade, e o que pode tem poder”⁵. O pensamento de Agostinho, por sua vez, é centrado na noção de graça, e sua obra *De natura et gratia*, desenvolvida sobretudo para argumentar contra a doutrina de Pelágio, lhe dá oportunidade de grandes explicações acerca desse auxílio divino. O teólogo da predestinação insiste na gratuidade da graça, porém, ela é fruto de uma eleição que depende tão-somente da vontade de nosso Criador – e só a Ele cabe conhecer as razões que o levam a preferir uns, em detrimento de outros. É justamente essa graça que dá ao homem o *poder* de praticar o bem, e, com isso, alcançar a liberdade plena: “onde se acha o Espírito do Senhor aí está a liberdade” (2Cor 3,17); sem o auxílio da graça, o homem é um escravo do pecado: “pois cada um é escravo daquele que o vence” (2Pd 2,19). Todavia, na visão agostiniana, a ausência da *graça* jamais anula o

liberum arbitrium, ainda que o homem, desde a sua queda, esteja, conforme a tese paulina, sujeito ao pecado. Portanto, a síntese que Schopenhauer estabelece na seguinte passagem do § 70 d’ *O mundo*: “Necessidade é o Reino da natureza; liberdade é o Reino da graça”⁶, constitui uma ligação com a qual já podíamos nos deparar na doutrina de Agostinho, cujas idéias (ao menos, grande parte delas) encontram respaldo no pensamento do apóstolo Paulo.

Para a realização do propósito desse artigo, divido o meu texto em três partes: (i) análise da leitura de Schopenhauer sobre a teoria do livre-arbítrio de Agostinho, onde já indicarei pontos relevantes da teoria agostiniana, que também aparecerem na filosofia schopenhaueriana; (ii) contraposição da leitura de Schopenhauer com o que, de fato, constitui o livre-arbítrio para Agostinho; (iii) apresentação da liberdade moral, na visão de Schopenhauer, onde poderemos perceber uma convergência de pensamento, com relação à liberdade plena do homem, entre os dois filósofos.

Schopenhauer, leitor de Agostinho

Numa passagem de “Vorgänger”, capítulo da obra *Sobre a Liberdade da Vontade*, especialmente dedicado às leituras de Schopenhauer acerca das teorias do livre-arbítrio de alguns pensadores – que, na sua interpretação, perfilharam a ideia determinista –, Schopenhauer diz: “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 que filósofo, será tomado aqui em consideração”⁷. E, de fato, Schopenhauer trata as ideias agostinianas acerca do livre-arbítrio com bastante apreço. Considero que foi, sem dúvida, a distinção do teólogo entre o *posse* (poder) e o *velle* (querer) que ditou a Schopenhauer as definições de liberdade física e liberdade moral⁸, pelas quais ele principia a sua obra *Sobre a*

⁵ Agostinho, *De spiritu et littera*; XXXI, 53.

⁶ MVR I, § 70, p. 510.

⁷ FL, cap. IV, p. 112.

⁸ Schopenhauer define a liberdade como sendo um conceito negativo, uma vez que ela representa apenas a ausência de qualquer tipo de obstáculo ou impedimento. Ele estabelece três diferentes gêneros de obstáculos, e, com isso, distingue três tipos de liberdade, a saber: liberdade física, liberdade intelectual e liberdade moral. A liberdade intelectual não será tomada em consideração, porque ela está mais relacionada com a saúde do intelecto (*Intellekt*), e não é necessário tratá-la aqui para se obter uma compreensão satisfatória do propósito desse artigo. A liberdade moral diz respeito àquilo que é comumente conhecido com o nome de *liberum arbitrium*, definição que será abordada adiante, tanto na versão schopenhaueriana, quanto na versão agostiniana. (Cf. *Idem*, cap. I, p. 44 ss).

Liberdade da Vontade. A “liberdade física”, diz Schopenhauer, “é a ausência de obstáculos materiais de todas as espécies”⁹. Entretanto, do seu ponto de vista, com essa acepção de liberdade, nós normalmente designamos um animal de *livre* quando consideramos que os seus movimentos provêm de sua própria vontade. Nesse sentido, a ideia de liberdade está relacionada tão-somente com o *poder* (*Können*), isto é, o vocábulo *livre* significa simplesmente o *poder* de agir *conforme à própria vontade*. De modo que se perguntarmos se a vontade mesma é livre, é o mesmo de indagarmos se ela é conforme a si mesma: uma coisa óbvia, mas que não diz nada¹⁰. Aliás, é com base no conceito de liberdade física que toda pessoa pode se declarar livre, na medida em que pode fazer aquilo que quer (“Eu sou livre, pois posso fazer o que quero”¹¹). Tal declaração, porém, não pondera sobre outras possíveis influências que possam agir sobre nossa própria vontade – o que, para Schopenhauer, já supõe antecipadamente a existência da liberdade moral.

Na perspectiva schopenhaueriana, o que está em causa na discussão sobre o que Agostinho designa de *liberum arbitrium* é a liberdade do querer (*Wollen*), e não a liberdade (ou capacidade) do agir (*Können*). Pois toda ação denominada voluntária, ou livre, refere-se, na verdade, somente à decorrência do próprio querer, de modo que, se é pela liberdade da vontade (ou do querer¹²) que se procura, é, pois, no querer que deve estar a resposta. Schopenhauer persiste na seguinte posição: afirmar que se é livre, pelo simples fato de “querer”, no sentido de que se tem vontade, nada esclarece acerca da liberdade do arbítrio. O ponto que desvenda o problema em discussão é justamente saber se o querer ou a vontade é livre (para querer). Na minha interpretação, a insistência de Schopenhauer em indicar, com exatidão, sobre qual dos substratos reside a questão da liberdade do arbítrio, além de se apoiar na distinção agostiniana entre o *velle* e o *posse*, tem por objetivo principal se contrapor à tese de Agostinho, segundo a qual, do ponto de vista schopenhaueriano, já pressupõe a liberdade do querer.

⁹ FL, cap. I, p. 43.

¹⁰ Cf. *Idem*, p. 46.

¹¹ *Idem*; cap. II, p. 57. Trata-se aqui de uma declaração frequentemente atestada por nossa autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Contudo, de acordo com a definição schopenhaueriana, o conteúdo dessa faculdade é tão-somente o próprio querer, pois ela significa, para ele, a consciência do próprio *eu*. Isto é, ela não tem acesso aos motivos que provocam a nossa volição, porque eles se encontram no âmbito de outra faculdade, a saber: a faculdade cognoscitiva (*Erkenntnißvermögen*), que é direcionada ao mundo empírico.

¹² Para Schopenhauer, a nossa vontade pessoal coincide com o nosso querer: “Esse algo [a VONTADE] que, no seu empenho em todas as coisas, é idêntico ao nosso querer já fora reconhecido com sentimento verdadeiro por Santo Agostinho” (MVR I, §24, p. 187).

Schopenhauer vê um Agostinho hesitante e confuso em sua teoria do livre-arbítrio. Para o filósofo de Frankfurt, Agostinho não crê verdadeiramente na existência da liberdade do arbítrio, mas o defende sobretudo por temer que a necessidade da graça fosse suprimida e que, assim, o homem pudesse, por suas próprias forças, tornar-se justo. É nesse sentido que Schopenhauer lê um trecho do terceiro livro da obra *De libero arbitrio*:

Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre-arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que (...) veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo fazê-lo, não seja capaz de o levar a cabo¹³.

A leitura que Schopenhauer faz de Agostinho é a de que, após o pecado original, como um castigo divino, o homem perdeu o livre-arbítrio e, desde então, para poder se salvar, tem de esperar pelo socorro divino. De acordo com a tese paulina, depois da queda, a vontade humana tornou-se fragilizada e, com isso, ficou totalmente impotente para fazer o bem. Em outras palavras, o homem passou a ser um eterno escravo do pecado. Desse modo, ainda que o homem queira praticar o bem, não tem mais forças para fazê-lo. Nos Romanos, Paulo expressa esse conflito da vontade, entre a boa e a má vontade, assim:

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 (...) o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero¹⁴.

É com base nessa doutrina paulina que Agostinho estabelece a distinção entre o *velle* e o *posse*. Na obra *De spiritu et littera*, Agostinho afirma que o *querer* e o *poder* são dois conceitos diferentes, de modo que nem aquele que quer pode, nem aquele que pode quer¹⁵. Segundo o teólogo, trata-se de uma evolução de termos distintos, então, essa diferença entre os conceitos ocorre, porque “*vontade (voluntas)* deriva de *querer (velle)*, enquanto a *potência (potestas)* está ligada ao *poder (posse)*”¹⁶. É por isso que

¹³ Agostinho, *De libero arbitrio*, III, 18. Para a interpretação schopenhaueriana, conferir FL, cap. IV, p. 112.

¹⁴ Romanos, 7, 14-19.

¹⁵ Agostinho, *De spiritu et littera*, XXXI, 53.

¹⁶ *Idem ibidem*.

Agostinho afirma que aquele que quer tem vontade, enquanto que aquele que pode tem poder. Antes do pecado original, a vontade do homem era boa, na medida em que agia em conformidade com a vontade de Deus, e, nesse sentido, se diz que o homem era livre¹⁷. Todavia, depois da queda, a humanidade se torna o que o teólogo denomina de “massa danada”¹⁸, em razão de sua natureza pecadora: uma natureza segunda e torpe substitui a natureza originária e boa do homem¹⁹. Como consequência do pecado, o homem não mais é capaz de fazer o bem, e se salvar, por suas próprias forças, pois ainda que ele queira fazer o bem, não consegue praticá-lo (ele não tem o *poder*, mas tão-somente o *querer*). “Para cair, o homem só tinha o querer, mas não basta querer se reerguer para podê-lo”²⁰. O único socorro que pode vir para o homem é a graça sobrenatural. Apenas Deus pode dar forças à vontade do homem e, com isso, fazê-lo bem-querer. Para Agostinho, o *poder* (que se confunde com o poder de praticar o bem) só pode vir então de Deus, jamais do homem. E é somente com esse *poder* que o homem volta a ser verdadeiramente livre.

Ao considerar as palavras de Schopenhauer, podemos afirmar que ele avalia a doutrina do livre-arbítrio de Agostinho como uma aporia do teólogo. Pois, para ele, uma vez que a vontade se torna submissa ao pecado, e, assim, permanece incapaz de escolher entre o bem e o mau, conseqüentemente, só pode estar excluída a ideia do livre-arbítrio. Conforme a interpretação schopenhaueriana, o papel da graça em Agostinho consiste justamente em devolver ao homem o livre-arbítrio perdido no pecado original. Schopenhauer classifica, portanto, como sinônimos os termos agostinianos de livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) e de liberdade (*libertas*)²¹.

O *velle* e o *posse* de Agostinho, elementos centrais em sua discussão sobre o livre-arbítrio, adquirem em Schopenhauer a forma do *Wollen* e do *Können*. A exemplo

¹⁷ Como veremos, em Agostinho, a liberdade plena do homem só se dá quando ele segue a vontade de Deus.

¹⁸ “A humanidade toda pecou com Adão e em Adão e, portanto, o gênero humano é uma só “massa danada” da qual nenhum membro pode ser subtraído à devida punição a não ser pela misericórdia e pela não devida graça de Deus” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIII, 14, trecho traduzido por E. Gilson na obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de C. Ayoub, São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁹ Cf. Agostinho, *De div. Quaest. ad Simplic.*, I, 1, 11-12.

²⁰ Agostinho, *Retract.*, I, 9, 6, tradução livre realizada por Gilson, mas que também pode 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”.

²¹ Na obra *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer cita trechos das obras de Agostinho que confirmam sua posição de que o teólogo, na verdade, não acreditava na existência do livre-arbítrio, após o pecado original. Em verdade, os trechos citados correspondem ao estado da vontade fragilizada, mas, com isso, deduzimos que Schopenhauer toma *liberum arbitrium* e *libertas* como noções idênticas.

do que faz Agostinho, Schopenhauer também se empenha em distinguir aquilo que o homem “quer fazer” daquilo que ele “pode fazer”. De acordo com a minha interpretação, para a aporia de Agostinho, o filósofo de Frankfurt, com base nas próprias ideias agostinianas, aponta o erro do teólogo: a questão do arbítrio não se refere ao *poder*, mas, sim, ao *querer*, e ainda, se investigarmos se esse querer é livre, chegaremos a uma resposta negativa. É por isso que já no início da obra *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer trata logo de definir a liberdade moral como sendo aquela que se relaciona com o *Wollen*, e não com o *Können*, a fim de dizer que a tese de Agostinho, na realidade, pressupõe a liberdade do querer. Eis porque a persistência de Schopenhauer em dizer que a declaração “eu sou livre, pois posso fazer o que quero”²² não prova que o querer (arbítrio) é livre, quando é justamente a existência dessa possível liberdade que prova o *liberum arbitrium*. Considero que ele estava, na verdade, confrontando Agostinho, a ponto de em “Vorgänger” assinalar essa ilusão natural da autoconsciência como um dos motivos que teria levado o teólogo a defender a liberdade do querer. Citando *De libero arbitrio*, I, 12, onde Agostinho diz que “nada mais reside na vontade do que a própria vontade”²³, Schopenhauer deduz que o *arbitrário* é confundido com *livre*, ou seja, o arbítrio é considerado livre por definição. Então, em contrapartida, ele revida: Mas sabes se “podes querer aquilo que queres?”²⁴, ou, então, simplesmente: “Podes querer?”²⁵. A questão schopenhaueriana que desvenda a liberdade do querer é, na minha visão, uma afronta direta à teoria de Agostinho.

O livre-arbítrio e a liberdade para Agostinho

Agostinho defende que o homem possui o livre-arbítrio para escolher entre o bem e o mal; e mesmo após a queda, esse tipo de liberdade permaneceu intacto. O equívoco da leitura de Schopenhauer foi ter confundido os conceitos agostinianos de liberdade (*libertas*) e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Étienne Gilson afirma ser evidente que “no pensamento de Agostinho, há uma distinção perfeitamente clara entre o sentido de *liberum arbitrium* e o de *libertas* (...) está clara a oposição entre o livre-arbítrio do homem, cujo mau uso não destrói a natureza, e a liberdade, que é seu bom

²² FL, cap. II, p. 57.

²³ “*Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est?*” (Cf. Agostinho, *De libero arbitrio*, I, 12).

²⁴ FL, cap. I, p. 46.

²⁵ *Idem*, p. 47.

uso”.²⁶ Em outras palavras, o livre-arbítrio é o que nos permite escolher entre o bem e o mal; já a liberdade propriamente dita é a plena submissão de nossa vontade à vontade de Deus, ou melhor, o bom uso do livre-arbítrio. O simples fato de querer é possível em virtude do livre-arbítrio, porque “querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade”.²⁷ É nesse sentido que, no livro III da obra *De libero arbitrio*, Agostinho diz que nada está tanto em nosso poder do que nossa própria vontade, pois sempre que queremos, ela imediatamente aparece.²⁸ Ele ensina que a vontade é o que há de mais apropriado ao homem – e cada um possui uma consciência imediata de sua vontade.²⁹ Resulta disso que, como o livre-arbítrio se confunde com a vontade, de forma alguma se deve pensar que ele possa ser arrebatado do homem: “não se pode suprimir o livre-arbítrio sem, no mesmo instante, destruir, no mesmo golpe, a vontade”.³⁰

De acordo com o pensamento de Agostinho, antes do pecado original, os homens seguiam livremente a vontade de Deus, realizando apenas o bem (o pecado não tinha entrado no mundo³¹). Eles tinham o conhecimento daquilo que é reto e então agiam em conformidade com esse conhecimento. Não sendo submissos a nenhum mal, mas apenas ao Bem supremo, o teólogo afirma que os homens eram livres: “Pois o Senhor é o Espírito, e onde se acha o Espírito do Senhor aí está a liberdade” (2Cor 3, 17). Porém, depois da queda, como uma forma de punição divina, a vontade humana torna-se fragilizada e, com isso, a humanidade, ainda que queira agir bem, não pode assim fazer. Portanto, com a queda, o homem não perdeu o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), mas, sim, a liberdade (*libertas*), já que não podia mais se submeter à vontade de Deus.

Desde então, apenas Deus é capaz de libertar a humanidade dessa escravidão do pecado, através de um socorro que pode surgir para o homem: acontecimento que

²⁶ Gilson, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 309. Uma análise detalhada dos termos aqui envolvidos foi desenvolvida por Gilson, na mesma página citada.

²⁷ *Idem*, p. 298.

²⁸ Cf. Agostinho, *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

²⁹ Para Vetö, todo esse imediatismo encontra sua explicação filosófica na visão da imanência metafísica da vontade. “Meditando sobre o mistério do mal, sobre o nascimento do pecado, o pensador cristão não pode encontrar sua origem no mundo criado; então ele é constrangido a remetê-lo a si próprio. O mal moral não tem causa eficiente no mundo; a má vontade tem apenas uma causa *deficiente*, que jaz nela mesma” (Cf. Vetö, M., *O nascimento da vontade*, São Leopoldo: Unisinos, p. 40).

³⁰ Gilson, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 299.

³¹ “O pecado é uma ação, uma palavra ou um desejo contrário à lei eterna. A lei eterna é a razão divina ou vontade de Deus que procura manter a ordem natural e proíbe de turbá-la” (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 27).

Agostinho denomina de *graça*. Esse auxílio divino é um dom gratuito e não considera as obras dos homens. Isso quer dizer que Deus escolhe quem ele quer e rejeita quem quer; e, nessa eleição, o Criador não leva em conta as virtudes, nem as obras feitas com base na Lei.³² As razões da eleição são acessíveis apenas a Deus. A graça, de modo algum, anula o livre-arbítrio, mas, pelo contrário, ele é a condição para o recebimento da graça. Caso a vontade não permanecesse livre após a queda, o homem jamais seria capaz de receber o auxílio divino, “pois receber é aceitar, é consentir, é agir; é também agir querendo”³³, sua aceitação implica, portanto, a pressuposição da liberdade do arbítrio. Assim, tanto quando realiza o mal, quando realiza o bem, a vontade age livremente. O papel da graça, então, é simplesmente substituir a deleitação do mal, pela do bem. Esse ponto está mais belamente elucidado nas palavras de Gilson ao dizer o que passa com homem que recebe a graça:

Ele ouve o chamado da graça; ela lhe aparece como um bem em certa medida desejável, mas a concupiscência lhe traz mais deleite e, como a deleitação é tão-somente o movimento mesmo da vontade para seu objeto, o homem em que a paixão domina prefere inevitavelmente o pecado à graça. Nesse sentido, é rigorosamente verdadeiro dizer que nós sempre faremos necessariamente o que nos deleita mais: *quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. Mas seria um erro crer que a deleitação prevalente abolisse o livre-arbítrio, de que ela é apenas a manifestação. A deleitação do pecado que me tenta não é algo que se acrescenta à minha vontade para arrebata-la para baixo, é a espontaneidade mesma do meu pensamento no movimento que a arrebata ao mal; a deleitação do bem que a graça substitui pela primeira não é, pois, tampouco uma força que, de dentro, a violenta, mas o movimento espontâneo da vontade mudada e liberta, que então tende toda para Deus; o homem é verdadeiramente livre quando age de sorte que o objeto de sua deleitação seja precisamente a liberdade.³⁴

Mas Gilson prossegue dizendo que, apesar das repetidas asserções de Agostinho, hesita-se em reconhecer de que maneira precisa sua doutrina assegura, de fato, os

³² A Lei, como proibição, em verdade, aumenta o desejo pelo mal, e, por conseguinte, multiplica os pecados. Porém, isso não significa que a Lei é má, mas, pelo contrário, a Lei é boa santa. Sua utilidade é fazer a humanidade reconhecer a própria impotência e a necessidade de esperar a salvação de Deus. Como consequência desse pensamento, em *De spiritu et littera*, VI, 9, Agostinho afirma repetidamente: “A Lei interveio para que avultassem as faltas, mas onde avultou o pecado, a graça superabundou”. Nas palavras de Agostinho, a Lei e o arbítrio, sem a graça, são insuficientes, isto é, ineficazes para justificar o homem: “a letra mata, mas o Espírito comunica a vida (2 Cor 3,6)” (*Idem*, IV, 6). Esperar que por suas próprias obras se alcance a salvação, é, para o teólogo, o mesmo que dizer que Cristo morreu em vão, uma vez que a fé em Cristo é a condição da justificação.

³³ Gilson, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 305.

³⁴ *Idem*, p. 307.

direitos do livre-arbítrio. A minha intenção não é examinar a fundo a veracidade das teses agostinianas, nem as suas possíveis contradições, mas apenas apresentar Agostinho como um precursor essencial para que Schopenhauer construísse a sua tese contrária ao livre-arbítrio, bem como estabelecesse o seu conceito de liberdade plena (ou abnegação), que só é possível, como veremos, com o auxílio da graça sobrenatural.

A liberdade moral para Schopenhauer

Na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, Kant define a liberdade transcendental como sendo uma espécie particular de causalidade, com o poder de começar por si mesmo uma série de fenômenos. Por essa *espontaneidade absoluta* das causas, que dá início *de si* à uma cadeia de movimentos, Schopenhauer entende ser justamente a decisão livre da vontade, isto é, quando as ações são consideradas autônomas, no sentido de não sofrerem influência alguma para tomar uma determinada direção – o termo técnico schopenhaueriano, e o mais adequado para expressar esse tipo de liberdade, é *liberum arbitrium indifferentiae*. Com base nessa definição de liberdade, Schopenhauer conclui que ela daria ao homem, em dadas circunstâncias, o poder de agir indiferentemente de dois modos opostos³⁵; e considera que o vocábulo *livre*, se associado à volição, implicaria numa existência sem essência. Esse raciocínio se dá, porque Schopenhauer reconhece na distinção kantiana entre o caráter inteligível e o caráter empírico “o que de mais belo e mais profundo pensou aquela grande mente [Kant]”³⁶, e, prestigiando esse mérito de Kant, Schopenhauer mantém a mesma distinção em sua filosofia. Para compreendermos o que os caracteres mencionados, cuja ligação entre eles é a chave para Schopenhauer conciliar a liberdade com a necessidade, significam em sua filosofia, abordaremos alguns pontos essenciais de seu pensamento.

Vale lembrar que, para Schopenhauer, o universo todo não é nada senão uma representação ou objetivação da vontade, sua essência metafísica. O ingresso dessa vontade no mundo da representação ocorre, como afirma Giacóia:

em dois graus determinados: no plano da objetividade adequada da vontade, ou seja, na precondição transcendental de toda representação empírica, que Schopenhauer identifica às idéias platônicas; num outro plano, a representação se individualiza no conjunto da realidade empírica, na objetivação da vontade na natureza, ou seja, no âmbito

³⁵ Cf. FL, cap. I, p. 49.

³⁶ Cf. FL, cap. V, p. 144.

da representação submetida ao princípio de razão suficiente, cujos constituintes são espaço, tempo e causalidade, os *principia individuationis* de toda realidade, seja atual ou possível (...). Esta objetividade, por sua vez, se escalona em diferentes graus, nos quais a essência da vontade ingressa na representação gradativamente com crescente clareza e perfeição, isto é, se apresenta como objeto.³⁷

O caráter inteligível coincide com a Ideia, ou mesmo, com a vontade pessoal do indivíduo enquanto coisa-em-si, sendo, portanto, livre e independente das formas do espaço e do tempo. Esse caráter inteligível, que, em verdade, corresponde ao querer (*Wollen*) do homem é infundado: embora constitua uma qualidade essencial do homem, ele não é, porém, passível de elucidação³⁸. Como o caráter empírico constitui o fenômeno do caráter inteligível (ou “uma imagem-cópia”³⁹ dele), está submetido às formas do espaço, tempo e causalidade; e, por sua vez, se apresenta no mundo da representação sob quatro características, a saber: individual (peculiar a cada homem), empírico (como cópia do caráter inteligível), imutável (*konstant*: permanece o mesmo por toda a vida) e inato (*angeboren*: é dado pela natureza).

Assim, o caráter, tal como Schopenhauer o define, é o principal responsável pelas nossas escolhas e ações. Isso acontece, porque ele é idêntico ao nosso querer (*Wollen*), então, o querer, na realidade, já está determinado na essência de cada homem. Em outras palavras, uma vez que se apresente aquele que constitui o motivo mais forte para o nosso caráter, nossa ação deve se manifestar necessariamente. O poder de querer não está, portanto, ao nosso alcance: os fins a que queremos já estão em nossa essência. Isso explica a insistência de Schopenhauer, no início da obra *Sobre a Liberdade da Vontade*, em dizer que o *poder* não desvenda o problema do *liberum arbitrium*, porque o *poder* de agir conforme à vontade é uma mera consequência do próprio *querer*. Era,

³⁷ Giacoia, O., “Livre-arbítrio e responsabilidade”, *Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan/abr 2007, p. 27.

³⁸ No §24 d’ *O Mundo*, Schopenhauer justifica esse infundado da seguinte maneira: “(...) sempre restarão forças originárias; sempre restará, como resíduo insolúvel, um conteúdo do fenômeno que não pode ser remetido à sua forma; sempre restará, portanto, algo não mais explanável por outra coisa e em conformidade com o princípio de razão. – Pois em cada coisa na natureza há algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explicação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada. Trata-se do modo específico de seu atuar, ou seja, justamente a espécie de sua existência, sua essência”.³⁸

³⁹ MVR I, p. 224. Há ainda um terceiro caráter: o caráter adquirido. De acordo com Schopenhauer, esse caráter significa apenas “o conhecimento mais perfeito possível da nossa própria individualidade: é o conhecimento abstrato, portanto claro, das qualidades imutáveis do nosso caráter empírico (...) Isso nos possibilita desenvolver com reflexão e método o papel em si já imutável da nossa pessoa”(Schopenhauer, *A arte de ser feliz*, tradução de Eduardo Brandão e Marion Fleischer, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 19). Isso quer dizer que, embora o nosso querer já esteja determinado em nossa essência, é apenas por meio da experiência que aprendemos o que queremos e, por conseguinte, o que podemos.

pois, preciso saber se o *querer* era livre, a fim de se obter uma resposta exata sobre o problema em questão. Todavia, chegamos à resposta de Schopenhauer de que: “O homem faz sempre apenas aquilo que quer e o faz necessariamente. Isso depende do fato de que ele já é aquilo que quer, porque daquilo que ele é segue necessariamente aquilo que faz”⁴⁰.

No plano fenomênico, nenhum homem atua livremente, em virtude de seus atos serem provenientes de um motivo que age *necessariamente* sobre o seu caráter. Dado o motivo, o ato deve se seguir de modo tão necessário, como acontece num princípio de causalidade, sendo, aliás, a *motivação* uma espécie de causalidade própria do reino animal, que atua por intermédio do entendimento (faculdade sem outra função, além de clarear os motivos à vontade⁴¹). Os motivos são não só a causa, como também a matéria excitadora de qualquer volição, são eles que provocam a reação *necessária* que sentimos dentro de nós e que denominamos vontade. Consequentemente, uma vez que as mesmas circunstâncias se apresentem, o homem sempre agirá da forma como agiu antes, não lhe sendo possível realizar uma ação diferente. Pois, ainda que exista um grande número de motivos para ser escolhido, o homem, em virtude de sua essência inalterável, sempre escolherá aquele motivo que está mais de acordo com o seu caráter. E, na medida em que ele é privado da liberdade de querer, Schopenhauer afirma:

Esperar que um homem, sob influências idênticas aja, ora de uma maneira, ora de uma outra absolutamente oposta, é como se quiséssemos esperar que a própria árvore que, no verão passado, deu cerejas, dê, no próximo verão, pêras⁴².

Visto que por livre-arbítrio Schopenhauer entende que qualquer homem, em qualquer posição que se encontre, pode agir igualmente para duas direções diametralmente opostas, ele também entende que a teoria do livre-arbítrio implica numa existência sem essência, uma vez que não leva em consideração a essência fixa de cada homem, mas avalia somente as causas exteriores⁴³. Ao contrapor a ideia de livre-arbítrio, alegando que o querer de cada homem já está determinado, Schopenhauer está

⁴⁰ FL, cap. V, p. 147.

⁴¹ Para exercer a sua influência, o motivo precisa ser concebido e conhecido; e este é um papel do entendimento: “O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais”: Schopenhauer, MVR I, § 6, p. 64.

⁴² FL, cap. III, p. 103.

⁴³ Cf. *Idem*, p. 103.

também afirmando que o caráter do homem, sendo um ato de vontade, deve expressar o propósito da essência una do mundo: a vontade, cuja particularidade é o querer incessantemente. Entretanto, “A base de todo querer”, ensina Schopenhauer, “é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originalmente pelo seu querer”⁴⁴. A esse querer constante, destituído de conhecimento, que preenche a vida de todo homem, o filósofo denomina *afirmação da vontade*. Quando a vontade afirma a si mesma, sua essência lhe é dada como representação, mas isso deve ocorrer em diferentes graus de objetividades, como vimos. Ora, como a Ideia de homem manifesta exatamente um grau de objetivação da vontade, podemos dizer que nossos movimentos correspondem, na verdade, ao desígnio secreto da vontade de vida.

Todavia, Schopenhauer não suprime a liberdade de sua filosofia. Primeiramente, devemos relembrar que se fizermos abstração da aparência fenomênica e de todas as suas formas, chegaremos àquilo que fora do espaço e do tempo pode ser pensado como essência interior (*innere Wesen*) do homem em si. Uma forma de encontrarmos a liberdade humana seria, pois, não procurá-la nas ações (*operari*), mas em todo o ser (*Wesen*), em toda a natureza (*existentia et essentia*) do homem. Assim, se, por um lado, no mundo fenomênico, os atos são produtos necessários do caráter individual e dos motivos que o provocam, e, por isso, a máxima *operari sequitur esse* (cada ser age em conformidade com a sua essência) é considerada por Schopenhauer uma verdade sem exceções; de outro modo, vimos que, em essência, todo homem é livre. A liberdade, vista dessa maneira, não se encontra no *operari* (na ação), mas, pelo contrário, reside no *esse* (no Ser). A liberdade não é, portanto, eliminada na filosofia de Schopenhauer, mas deve ser pensada como algo “colocado mais no alto”, em uma região superior e não facilmente acessível à nossa consciência: ela é transcendental⁴⁵.

Há, porém, um outro modo de se pensar a liberdade na filosofia de Schopenhauer, ainda não tratado aqui. Embora Schopenhauer não admita a liberdade do arbítrio no aspecto sensível do mundo, ele considera que algumas pessoas possam se “libertar” do incessantemente querer (a fonte de sofrimento), isto é, em alguns casos, a vontade pode ser auto-suprimida. Nesses casos, a vontade não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega – trata-se aqui da *negação da vontade*,

⁴⁴ MVR I, § 58, p. 401.

⁴⁵ Cf. FL, cap. V, p. 145.

acontecimento denominado de ASCESE por Schopenhauer. Os atos, a partir de então, desmentem o fenômeno da vontade, isto é, entram em contradição com ele. Quando isso acontece, o homem cessa de querer algo, evita prender sua vontade a coisa alguma e procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. A condição para se atingir essa abnegação ou auto-supressão da vontade é o conhecimento do todo da vida e do sofrimento do mundo. Isto é, o homem reconhece em todos os seres vivos a mesma essência e os vê como eternos sofredores, meros escravos da vontade de vida, pois vivem apenas para satisfazê-la – então, ele para de querer. Esse conhecimento torna-se um *quietivo* de todo querer, isto é, os motivos, que antes agiam *necessariamente* sobre o nosso caráter, tornam-se impotentes. Entretanto, não se trata aqui de um conhecimento obtido pela própria decisão, mas de algo “vindo de fora”. Schopenhauer ensina que a única maneira do homem se libertar da influência dos motivos corresponde exatamente àquilo que a Igreja cristã entende por *efeito da graça*. Ou seja, o homem não é capaz de alcançar a liberdade por suas próprias mãos; para obtê-la, só lhe resta esperar por uma ajuda sobrenatural. Como consequência da *graça*, a essência do homem é radicalmente revertida, isto é, o seu caráter é completamente suprimido, e, assim, ele passa a nada mais querer do que até então queria, por isso, Schopenhauer afirma que um novo homem substitui o antigo: um novo Adão substitui o velho Adão (1 Cor 15, 22). Tal como defende a Igreja, Schopenhauer designa esse acontecimento de *Renascimento*⁴⁶.

Conclusão

O propósito desse artigo consistiu em apontar alguns pontos centrais da teoria agostiniana do livre-arbítrio presentes na filosofia de Arthur Schopenhauer. Ainda que Schopenhauer negue peremptoriamente a liberdade do arbítrio, ele admite a liberdade da vontade quando abstraída das formas fenomênicas. Em verdade, como o meu texto procurou demonstrar, a ideia de liberdade é apresentada em três diferentes modos em Schopenhauer, a saber: (i) no aspecto da representação, como liberdade do querer: o que foi negado; (ii) como essência livre do homem; (iii) como negação da vontade, acontecimento denominado *ascese*. Esse último modo de liberdade só é obtido por meio da *graça*. Ao analisarmos o que Schopenhauer entende por *graça*, vemos que sua

⁴⁶ Cf. MVR I, § 70, p. 511. Ainda que o homem alcance o estado de negação da vontade, ele não consegue permanecer nele para sempre, pois a negação deve ser constantemente conquistada.

acepção, como ele mesmo não esconde, recai na noção cristã de Agostinho. Para ambos os filósofos, a *graça*, além de ser o único modo se livrar da escravidão (seja do pecado, ou da vontade de vida), não chega até nós por força de resolução. Para o teólogo, ela só é dada por Deus, a quem Ele quer que a receba; para o filósofo alemão, ela “chega subitamente e como de fora voando”⁴⁷. Conforme a perspectiva de ambos os filósofos, a *graça* sempre vem para dar uma liberdade ao homem, que ele jamais obtém por suas próprias mãos.

Considero que não é por acaso que Schopenhauer, ao expor a sua teoria da negação da vontade, usa, a fim de melhor expressar sua ideia de liberdade da vontade, termos cristãos como: *graça*, *santo*, *renascimento*, e, além disso, cita exemplos da vida dos santos, como a da beata Guion⁴⁸, para quem tudo lhe torna indiferente. Schopenhauer não só compreende bem o significado de *graça* na filosofia de Agostinho, como também a aceita. Se com Adão toda humanidade pecou e, por conseguinte, os homens não têm mais o *poder* de seguir a lei de Deus, com exceção daqueles que recebem a *graça*, como defende Agostinho, o próprio Adão se torna, para Schopenhauer, o representante da Ideia de homem, isto é, simboliza a ausência de liberdade, deficiente em todos os homens. Em razão dessas aproximações, Schopenhauer afirma: “Em realidade, a doutrina do pecado original (afirmação da Vontade) e a da redenção (negação da Vontade) é a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo”⁴⁹. Nesse sentido, no § 70 d’ *O mundo*, o filósofo nos assegura que aquilo que está em nossas mãos é, na verdade, o fruto de uma necessidade, pois a liberdade mesma só pode nos “chegar de fora”, por meio de um auxílio sobrenatural. É o que notamos quando, por exemplo, observamos a vida de Paulo: ele se converteu, não por convicção racional, nem por suas obras com base na Lei, mas se converteu pela *graça* de Jesus Cristo (1 Cor 15, 10; At 9, 1-19). É, pois, tendo em mente a noção agostiniana de *graça*, e considerando-a como a forma exclusiva de dar ao homem a liberdade plena, que Schopenhauer sintetiza: “necessidade é o Reino da natureza; liberdade é o Reino da graça”.⁵⁰

⁴⁷ MVR I, p. 511.

⁴⁸ Schopenhauer cita, como exemplo de santificação, a vida de Madame Guion, que, para ele, alcançou a negação da vontade e, desde então, tudo lhe tornou indiferente.

⁴⁹ MVR I, p. 512.

⁵⁰ *Idem*; p. 510.

Referências bibliográficas

Bibliografia primária

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*. In *Diálogo sobre o livre arbítrio*, tradução de Paula O. e Silva, Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2001 – edição bilíngüe.

AGOSTINHO, *Contro Faustum, De libero arbitrio, De natura et gratia, De spiritu et littera, [De diversis Quaestionibus ad Simplicianum](#), [Retractationum](#)*. In S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Versões latinas disponíveis em www.augustinus.it.

SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, zu Drontheim, am 26. Januar 1839 – Werke auf CD-ROM (1860).

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Nach der 3ten Auflage von 1859 – Werke auf CD-ROM.

SCHOPENHAUER, A. *La libertà del volere umano*, trad. Ervino Pocar, Laterza: Editori, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação*, tradução de Jair Barboza, São Paulo: Unesp; 2005.

Bibliografia secundária

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

GIACOIA, O. “Livre-arbítrio e responsabilidade”, *Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan/abr 2007.

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

SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*, tradução de Eduardo Brandão e Marion Fleischer, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VETÖ, M., *O nascimento da vontade*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.