

# OBRAS DE AMOR E LIBERDADE MORAL:

A INFLUÊNCIA DOS CRISTÃOS NA  
DOCTRINA DA LIBERDADE DE  
SCHOPENHAUER

GLEISY T. PICOLI - Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (IFCH | UNICAMP). Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.

**Resumo:** *O objetivo primordial desse artigo é analisar os estados de compaixão e de liberdade moral na filosofia de Arthur Schopenhauer, o que requer o conhecimento do conceito cristão “graça”. Schopenhauer aponta inúmeros pontos em comum entre sua doutrina da negação da vontade e a doutrina da liberdade dos cristãos Agostinho e Lutero, por isso, analiso, primeiramente, o tratamento dado à liberdade por tais cristãos; e, em seguida, avalio suas implicações na filosofia de Schopenhauer. A principal consequência da minha interpretação é que, a exemplo dos cristãos, o ser humano, conforme os princípios schopenhauerianos, em virtude de sua natureza fundamentalmente egoísta, só seria capaz de realizar as obras de amor com o auxílio de algo “vindo de fora”.*

**Palavras-chave:** *Compaixão. Liberdade. Cristianismo. Schopenhauer.*

## I. Introdução:

**N**o §18 de *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer afirma que a compaixão é um acontecimento misterioso, pois é algo que a razão não pode prestar contas diretamente, suas causas não são calculadas pelo caminho da experiência; e, no entanto, ela é também algo tão cotidiano que todos já a vivenciaram, até mesmo o de coração mais empedernido e o mais egoísta. Mas que mistério é esse que não pode ser desvendado pelo caminho da experiência? Para realizar a minha leitura schopenhaueriana da compaixão, bem como da liberdade moral, valho-me das doutrinas da liberdade de Agostinho e Lutero, – cujas teses têm, em verdade, respaldo nos escritos de São Paulo. Afinal, é bastante conhecido o fato de que Schopenhauer faz uso metafórico do termo cristão “graça” em sua doutrina da negação da vontade; mas, por outro lado, é praticamente ignorado o fato de que as expressões “obras de amor” (ou compaixão, como Schopenhauer usa frequentemente) e “liberdade moral”, termos que o filósofo emprega nessa mesma doutrina, já tenham sido outrora empregados pelos cristãos (e justamente no tocante à liberdade), sendo ambas, para eles, conseqüências diretas da graça.

## II. O papel da graça nas doutrinas cristãs:

Num capítulo dos *Romanos*, especialmente dedicado à liberdade do cristão, São Paulo escreve sobre a luta interior que atormenta o homem. Trata-se, na verdade, de uma tese acerca da natureza humana, que, posteriormente, será de extrema importância não só para Agostinho e Lutero, mas também para todos os cristãos que os seguiram, uma vez que ela se relaciona diretamente com a doutrina da graça.

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 a bondade não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois querer o que é bom está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bom ato 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 (Rm 7, 14 – 20).

De acordo com a visão de São Paulo, o ser humano possui uma vontade impotente para realizar o que é bom – ainda que ele o queira realizar. Em verdade, sua vontade assim se tornou, após o pecado

original, quando, então, uma segunda natureza humana má passa a substituir a primeira natureza, que era original e boa. “Uma segunda natureza, torpe e viciada substitui a natureza originária e boa do homem”<sup>1</sup> (Agostinho, 2006a, I, 1, 11). Apenas antes da Queda do Paraíso, o ser humano era capaz de realizar os bons atos, que, de acordo com a doutrina cristã, caracteriza-se pelo seguimento dos desígnios de Deus. E agir conforme a vontade de Deus o fazia livre, pois “onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Cor 3, 17). Com a Queda, porém, Deus puniu os seres humanos impedindo-os de realizar a Sua vontade e, com isso, subtraiu-lhes a liberdade (*libertas*). É por isso que São Paulo refere-se ao homem decaído como um escravo, ou mais especificamente, como “escravo do pecado” (Rm, 7, 14): “pois cada um é escravo daquele que o vence” (2 Pd 2, 19). Em virtude, portanto, desse quadro é que o apóstolo Paulo prega a necessidade de salvação do homem, ou seja, a necessidade de se libertar dessa segunda natureza, distante de Deus e maculada pelo pecado. Ainda, segundo o apóstolo, é apenas por meio de Cristo, vivendo pelo espírito, não pela carne, que podemos nos salvar.

Com base nos escritos paulinos, Agostinho desenvolve a sua doutrina da liberdade, designando com o termo “graça” o socorro divino que nos salva da escravidão do pecado. Nota-se, portanto, que a nossa salvação depende de algo sobrenatural, vindo “de fora”, algo que está além do nosso alcance e, cujos critérios de escolha são acessíveis apenas a Deus. Mas a graça, segundo Agostinho, é dada ao homem, sem nenhum mérito precedente, pois *do contrário, ela não honraria seu próprio nome, ela não seria de graça* (Agostinho, 2006b, X). Assim, por meio da graça, Deus restitui ao homem a liberdade outrora perdida, fazendo com que ele volte a seguir os Seus desígnios, realizando novamente os bons atos ou “obras de amor”. É somente a partir do momento em que recebe a graça que o ser humano torna-se capaz de realizar as “obras de amor”. 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” (Tg 2, 17). É assim que um pecador é justificado, na visão de Agostinho: não pelas obras da Lei, mas, sim, pelas obras da fé (Tg 2, 24). O homem deve, portanto, cooperar com a graça, se quiser ser justificado. Este homem de fé vai se libertando, aos poucos, do corpo de pecado, isto é, vai se tornando cada vez mais justo, pois, segundo a soteriologia católica, a justificação completa e propriamente dita, não ocorre jamais de modo imediato e em vida – ela inicia-se, sim, em vida, mas só se completa após a morte, no Céu. 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” (2 Cor 3, 18).

Já, para Lutero, a ideia de que o homem vai se tornando gradualmente livre não o agradava. 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), e só a

---

<sup>1</sup> Ver também Koßler, 1999, p.44: “die «adfectiones» Sünde und Verdammnis sind durch die Erbsünde dem Menschen gleichsam zu einer zweiten Natur geworden”.

partir de então, o homem tornar-se capaz de realizar boas obras. 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, 1998; p. 65). Do ponto de vista luterano, independente das obras que fizer, o homem, quando justificado, 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 de Lutero, portanto, não há ação ativa do homem para cooperar com sua justificação, como outrora defendeu 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” (Lutero, 1998, p. 55), e, depois, acrescenta:

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 (Lutero, 1998, p. 57).

Portanto, diferentemente de Agostinho, a justificação, para Lutero, ocorre de modo imediato e em vida.

### III. O papel da *Durchschauung des principii individuationis*:

Passemos, agora, para a análise da natureza humana, segundo a doutrina de Schopenhauer, pois, semelhantemente ao que defendiam os cristãos, também, para esse filósofo, a antropologia está intimamente relacionada ao fenômeno “vindo de fora”. Fenômeno este que os cristãos deram o nome de “graça”, e que Schopenhauer emprega em sua filosofia, no sentido metafórico, para designar a *Durchschauung des principii individuationis* (o olhar através do princípio de individuação). 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, em outros termos, podemos dizer que, também para Schopenhauer, todo homem é um pecador em essência. E qual foi o seu pecado? *El delito mayor del hombre es haber nacido* (o maior delito do homem foi ter nascido), responde Schopenhauer com uma frase do poeta Calderon (WWV I, I 300). O pecado original aparece na filosofia de Schopenhauer na forma de culpa pela própria existência. Isso já sugere que o nosso estado originário necessita de salvação: “nós mesmos, essencialmente, pertencemos ao mau” (WWV

I, I 482).

No §65 d’*O Mundo*, Schopenhauer especifica o que entende por bom e por mau (*gut und böse*), quando diz que: o bom não impede os esforços da vontade alheia, mas, antes, os fomenta; e o mau é aquele que se opõe aos fins de uma determinada vontade individual (WWV I, I 426). Desse modo, o ser humano, 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 indivíduo (WWV I, I 391-4). Vale lembrar que o seu lema 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 schopenhaueriano “mau” refere-se, portanto, não só ao sujeito de caráter maldoso, o conceito “mau” estende-se também ao sujeito de caráter egoísta, e é por isso que Schopenhauer considera as ações resultantes desses dois caracteres como isentas de valor moral. Assim, Schopenhauer concorda com os pensadores cristãos que a natureza originária do homem é má (no caso de Agostinho, a segunda natureza) e, por isso, necessita ser abolida, purificada e revertida. Mas, tanto para os teólogos Agostinho e Lutero, quanto para Schopenhauer, a purificação não está nas mãos dos homens, porque deles só se pode esperar más ações; a purificação, então, “vem de fora”, como um *opus alienum*.

De acordo com Schopenhauer, o estado de compaixão decorre do “conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos”, o que acontece quando o sujeito “considera também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho” (WWV I, I 447); este conhecimento é também chamado de “*Durchschauung des principii individuationis*” (olhar através do princípio de individuação), e, com ele, a diferença entre o “eu” e “os outros” é, momentaneamente, suprimida. Para Koßler, na compaixão, a *Durchschauung* suprime a divisão da vontade individual; e tal compaixão é semelhante ao amor em Agostinho:

die Lehre von der Durchschauung des *principium individuationis*, mit der nach Schopenhauer im Mitleid die Entzweiung des Willens in die Individuen aufgehoben wird, stellt sich als Rücknahme einer Entfremdung des an sich einen freien Willens dar. Nur so ist schließlich plausibel zu machen, dass die Gnadenwirkung als „Äußerung der Freiheit des Willens“ bezeichnet wird. Wie bei Augustinus ist in dieser Gedankenlinie die Menschenliebe, die von Schopenhauer dem Mitleid gleichgesetzt wird, das Zentrum der Ethik (Koßler, s/ ano, p.124).

É justamente tal *Durchschauung* que, semelhantemente à graça, leva o homem ao estado de liberdade, como podemos notar numa carta a Johann August Becker, na qual Schopenhauer, após considerar que a *Durchschauung* torna as pessoas mais suscetíveis aos motivos da compaixão, afirma

o seguinte:

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 (Schopenhauer, 23/ 08/ 1844, p. 231-232).

Na passagem acima, percebemos que a compaixão é considerada por Schopenhauer uma preparação para a liberdade propriamente dita (também chamada de ascese). Contudo, sabemos que aquele conhecimento, que ocasiona o estado de ascese, não é fruto de uma decisão racional, e é justamente por isso que o filósofo o assemelha ao efeito da graça dos cristãos, como algo 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 (WWV I, I 478-479).

Desse ponto de vista, a compaixão não poderia ser um estado ocasionado por uma decisão racional, já que o que a provoca é a *Durchschauung* (a mesma que provoca a liberdade). Tal interpretação explicaria por que o compassivo, cujo caráter fomenta a vontade alheia, assim o faz; pois o mesmo não poderia desse modo agir o tempo todo, ele precisa afirmar, por vezes, também a sua própria vontade, senão ele tenderia ao suicídio. Assim, na minha interpretação, o compassivo teria, como os outros dois caracteres, uma essência fundamentalmente egoísta, e agiria como tal; sendo ele apenas capaz de realizar as obras de amor inspirado pela *Durchschauung*, nunca por meio de uma resolução racional, isto é, com suas próprias forças. O que o classificaria como um sujeito compassivo seria a predominância de seus momentos de compaixão, em relação a seus momentos maldosos e egoístas, por isso, Schopenhauer diz que, embora “não haja homem sem algo destes três [caracteres]”, “a predominância de um ou de outro (...) dá a orientação principal na classificação ética dos caracteres” (Schopenhauer, M, III 671).

Nota-se, portanto, que a doutrina da liberdade de Schopenhauer é bem próxima da doutrina da liberdade dos cristãos: não só a liberdade moral, mas também as obras de amor são, para eles, frutos oriundos de algo “vindo de fora”. No caso dos cristãos, porém, “liberdade” e “obras de amor” são termos

correlativos. E acaso seria a compaixão também, para Schopenhauer, um estado referente à liberdade ou a algum grau de liberdade? Já foi visto, naquela carta a Becker, citada alhures, que Schopenhauer não admite graus de liberdade, assim, fica descartada a hipótese de que a compaixão corresponderia a qualquer grau de liberdade. Também, de outro modo, em *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer nos assegura que toda ação humana é uma motivação, e, portanto, um ato necessário: “cada ato humano é o produto necessário do seu caráter e do motivo interventor” (F, III 526). E a compaixão, por sua vez, consiste num estado motivado, como a obra *Sobre o Fundamento da Moral* nos deixa claro. Ora, o que “esse olhar através [*Durchschauung*]”, faz, diz Schopenhauer, é: “tornar as pessoas mais receptíveis aos motivos da compaixão, proporcionalmente ao seu caráter” (Schopenhauer, 23/ 08/ 1844, p. 231-232). Assim, uma vez que a *Durchschauung* ocorre, o homem, agora então receptível aos motivos da compaixão, não tem a opção de não agir compassivamente. Os motivos compassivos tornam-se agora não só a causa, mas também a matéria da sua vontade. Com “o olhar através”, a ação compassiva segue-se, pois, necessariamente. E, conforme a definição schopenhaueriana, pelo conceito de liberdade, em geral, reconhece-se a ausência de qualquer necessidade (F, III 477):

“o que é a liberdade? Este conceito, considerado exatamente, é um conceito negativo. Por meio dele, nós pensamos apenas a ausência de todo impedimento e obstáculo: este, no entanto, como manifestação de uma força, deve ser um conceito positivo” (F, III 473).

Não há, portanto, liberdade na compaixão. A ausência de necessidade ou a liberdade propriamente dita, só ocorre quando finda toda a ação do homem, isto é, quando não há mais motivação alguma. Isso acontece quando o conhecimento da própria essência torna-se um “quietivo” para o sujeito e silencia todo o seu querer, não provocando mais ação nenhuma. Quando esse conhecimento é finalmente alcançado, Schopenhauer diz que o caráter do sujeito é suprimido, removendo, assim, 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” (WWVI, I 479).

#### **IV. Conclusão:**

De acordo com as doutrinas dos cristãos Agostinho e Lutero, a principal função da graça, em linhas gerais, é, portanto, transformar um homem mau num homem bom. E, para designar um homem bom, que é, ao mesmo tempo, livre; eles utilizavam a expressão «liberdade moral». Assim, o homem que recebe a graça é um homem livre e moralmente bom. Schopenhauer, por sua vez, utiliza a

expressão “*moralische Freiheit*”, no ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, para caracterizar a liberdade superior, no caso, aquela alcançada pelo asceta, que, tendo suprimido o mau de sua natureza, torna-se momentaneamente bom. Contudo, diferentemente daquilo que defendiam os cristãos Agostinho e Lutero, o estado schopenhaueriano de compaixão, embora também venha “de fora”, ele não representa liberdade moral alguma; as obras de amor não são, para Schopenhauer, nem mesmo expressões em graus da liberdade moral. E, desse modo, a minha interpretação permite reconhecer uma originalidade no pensamento schopenhaueriano em relação à doutrina da liberdade dos cristãos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

Koßler. 1999. *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.

\_\_\_\_\_. (s/ data). "Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und empirischer Wissenschaft. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther" in *Für einen realen Humanismus*. Peter Lang: Europaischer Verlag der Wissenschaften.

Lutero. 1998. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Trad. E. J. Paschoal. São Paulo, SP: Editora da UNESP.

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

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

\_\_\_\_\_. 1986b. Über *die Freiheit des Willens*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Maim: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1986c. Über *die Grundlage der Moral*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Maim: Suhrkamp.