

SCHOPENHAUER, SUA ESCOLA E O ADVENTO DO ATEÍSMO NA FILOSOFIA ALEMÃ

SCHOPENHAUER, HIS SCHOOL AND THE ADVENT OF ATHEISM
IN GERMAN PHILOSOPHY

GUILHERME MARCONI GERMER

PÓS-DOUTORADO EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP)

RESUMEN: Buscaremos señalar, en esa contribución, que el concepto de ateísmo (*Atheismus*) de Schopenhauer, más aún que el de pesimismo, nos confiere un criterio claro y de gran valor contemporáneo a partir del cual apreciar la «escuela de Schopenhauer en sentido amplio»¹. El ateísmo de ese filósofo se basa en su oposición al dogmatismo, la contradicción y la insensibilidad del teísmo, así como en su denuncia de que los sacerdotes se presentan como concesores de la revelación divina, con el fin de dominar a la población en base a su necesidad metafísica. Ante la originalidad atea de Schopenhauer, que según Nietzsche, es pionera en la historia de la filosofía alemana, exponemos que su escuela se divide en: *ateos* (P. Rée, F. Nietzsche, S. Freud, etc.), que buscan aún más radicalmente desenmascarar la ilusión teísta y liberar el conocimiento de la subordinación a la religión, y *religiosos o místicos* (P. Mainländer y P. Deusen), que al contrario, profundizan el parentesco de la filosofía con la religión, que en Schopenhauer, estaba subordinado al compromiso filosófico con la ciencia. Como los ateos dan continuidad al elemento más original y predominante en la filosofía de Schopenhauer, defendemos que, desde la perspectiva del ateísmo, ellos son sus herederos más fieles y testigos más vigorosos de la actualidad de su pensamiento; mientras que los religiosos y místicos son sus seguidores más «herejes».

PALABRAS CLAVE: eutanasia de la religión, materialismo, genealogía, Nietzsche, espíritus libres.

¹ Fazio, D., Kossler, M., Lütkehaus, L.. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e Contesti*. Pensa Multimedia: Lecce, 2009, p. 49.

ABSTRACT: We will try to point out in this contribution that Schopenhauer's concept of atheism (*Atheismus*), even more than that of pessimism, gives us a clear criterion of great contemporary value from which to appreciate «Schopenhauer's school in the broadest sense»². The philosopher's atheism rests chiefly on his opposition to the dogmatism, the contradiction and the insensitivity of theism, and in his denunciation that the priests present themselves as connoisseurs of divine revelation in order to dominate the people on the basis of their metaphysical necessity. Faced with the atheistic originality of Schopenhauer, which according to Nietzsche is absolutely pioneer in the history of German philosophy, we expose that his school is divided into: *atheists* (P. Rée, F. Nietzsche, S. Freud, etc.), who seek in a more radical way to unmask the theistic illusion and to liberate the knowledge of any religiosity, and *religious or mystics* (P. Mainländer and P. Deussen), who conversely deepen in the kinship of philosophy and religion, that in Schopenhauer was subordinated to philosophical commitment to science. Since atheists give continuity to the most original and predominant element in Schopenhauer's philosophy, we argue that, from the perspective of atheism, they are his most faithful heirs and most vigorous witnesses of the actuality of his thought; while the religious and mystics are their most «heretic» disciples.

KEYWORDS: euthanasia of religion, materialism, genealogy, Nietzsche, free spirits.

INTRODUÇÃO

Quando se pensa na atualidade de Schopenhauer, se reflete imediatamente sobre a «escola de Schopenhauer». Esquecida desde 1930 após uma ávida polêmica, esse conceito foi resgatado por Franco Volpi, em 2000, que a definiu como «a escola do pessimismo». Seus efeitos «coincidiram com a difusão do pessimismo através de pensadores como Paul Deussen, Eduard von Hartmann, Julius Bahsen, Philipp Mainländer, e antes de todos, Friedrich Nietzsche e Richard Wagner»³. Em 2006, Ludger Lütkehaus já preferiu abordar essa tradição a partir das categorias de esquerda e de direita política. Para ele, os schopenhauerianos de esquerda teriam ido além da oposição do mestre às formas de «justificativa ideológica da existência»⁴, ao tentarem «modificar a realidade social»⁵; enquanto

² *Id.*

³ Volpi, F. Prefácio. In: Müller-Seyfarth, W. H.. *Metaphysic der Entropie*, Van Bremen: Berlin, 2000, p. 12. Exceto quando haja outra indicação, as traduções para o português serão de minha autoria. A identificação do schopenhauerianismo com a escola do pessimismo também foi proposta por J. Sully (Sully, J.. *Pessimism. A History and a Criticism*, Henry S. King and Co.: Londres, 1877, p. 181) e D. Redyson (Redyson, D.. *Dossiê Schopenhauer. Vida e obra de um dos filósofos mais influentes da história*. Universo dos livros: São Paulo, 2009, p. 7 e 19).

⁴ Horkheimer, M.. Teoria Crítica Ieri e Oggi. In: Donaggio, E. (Org.). *La Scuola di Francoforte*. Einaudi: Torino, 2005, p. 177 e 370.

⁵ Horkheimer, M.. Premesa alla Ripubblicazione di Questi Scritti. In: Schmidt, A. [Org.]. *Teoria Crítica*. Trad.: G. Beckhaus, Torino, 1974, Vol. I, p. 11.

que os de direita mantiveram a preferência desse filósofo pela libertação individual e passiva⁶. Entre os de esquerda se destaca Max Horkheimer, e entre os de direita, os anteriormente citados. Em 2009, Domenico Fazio publicou a «primeira tentativa sistemática de aclaramento, delimitação científica e refinamento do conceito de escola de Schopenhauer»⁷. Muito completa e acurada, essa obra não se apoia no conceito de ciência de Schopenhauer, pois consiste em uma historiografia filosófica, baseada em aspectos biográficos e afinidades conceituais, embora Schopenhauer entendesse que «a história não é uma ciência»⁸. Desde o ponto de vista schopenhaueriano, a identificação de sua escola com o pessimismo é bastante aceitável. Contudo, o filósofo nunca emprega o termo «pessimismo (*Pessimismus*)», em sua obra publicada, para se referir ao próprio pensamento, mas apenas se identificou com a oposição

⁶ Cfr. Lütkehaus, L.. *Esiste una Sinistra Schopenhaueriana? Ovvero: Il Pessimismo è um Quietismo?*. In: Fazio, D., Kossler, M., Lütkehaus, L.. *Arthur Schopenhauer e La Sua Scuola*. Pensa Multimedia: Lecce, 2006, p. 15-34.

⁷ *Arthur Schopenhauer e La Sua Scuola*, op. cit, p. 14. Fazio ensina que o conceito de escola foi utilizado pelo próprio Schopenhauer para agrupar os doze «apóstolos», como chamava, que a partir de 1840, escreveram sobre a sua filosofia ou lhe prestaram honras pessoais. Seus nomes de pouco conhecimento são: Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Otto Lindner, Wilhelm Gwinner, Carl Bähr, David Asher, August Kilzer e Christian Weigelt, Johann Becker, Adam von von Doss, Martin Emden, e G. W. Körber (cfr. Schopenhauer, A., Hübscher, A.. *Gesammelte Briefe*. Bouvier: Bonn, 1987, Carta n. 351, a Adam von Doss, 10/01/1855, p. 359). Segundo o italiano, esse grupo define a escola de Schopenhauer em sentido estrito. Como, a partir de 1872, o conceito de escola de Schopenhauer continuou a ser empregado para reunir os «pensadores que, sem terem sido discípulos diretos seus, foram inspirados por seu pensamento em vários sentidos, e o desenvolveram para direções autônomas e às vezes originais», Fazio afirma que, nesse segundo sentido, pode-se pensar em uma «escola de Schopenhauer em sentido lato» (*Arthur Schopenhauer e La Sua Scuola*, op. cit., p. 49); na qual se incluiriam os metafísicos Julius Bahnsen, E. von Hartmann e P. Mainländer, os «hereges» F. Nietzsche, P. Réé, Georg Simmel e M. Horkheimer e os «pais da igreja» P. Deussen, Hans Zint, Arthur Hübscher e Rudolf Malter. Os primeiros construíram «metafísicas que divergem da de seu mestre», embora mantenham parte significativa de suas teses principais. Os segundos «desenvolvem aspectos do pensamento schopenhaueriano de maneira autônoma e original, de modo que só podem ser considerados discípulos sob o conceito de hereges». E os terceiros contribuem, sobretudo, «por meio da pesquisa sobre Schopenhauer, com sua promoção, organização, trabalho filológico de justa medida, edição dos textos e documentos», e etc. (*Ibid.*, p. 73).

⁸ Schopenhauer, A.. *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*. Trad.: J. Barboza. Editora Unesp: São Paulo, 2015, Cap. 38, p. 528. Schopenhauer entende que a história não é uma ciência, e que, por isso, não há uma filosofia da história, pois a filosofia e a ciência «falam daquilo que sempre é; [...] enquanto que a história fala do que foi uma vez e nunca mais existiu depois disso. Ademais, dado que a história tem a ver com o completamente individual e particular, o que por sua vez é inesgotável, ela conhece tudo muito imperfeita e parcialmente» (Schopenhauer, A.. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II. In: Schopenhauer, A.. *Sämtliche Werke. Band II*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Mein, 1986, Cap. 38, p. 564). Apenas a filosofia, a arte e a ciência expressam o universal: a ciência por meio de leis que antecipam a regularidade das forças regentes dos fenômenos e conforme o princípio de razão suficiente; as artes através da facilitação da contemplação dos arquétipos essenciais, por meio do belo; e a filosofia, enquanto um espelhamento do mundo em conceitos abstratos os mais universais possíveis. Para Schopenhauer, «os eventos do mundo têm significação somente na medida em que são letras a partir das quais se pode ler a Ideia do homem, e não por si e em mesmos» (*ibid.*, p. 262).

ao otimismo (*Optimismus*)⁹. Além disso, ele escreve que «o otimismo é uma consequência do monoteísmo judaico»¹⁰. Assim, sua oposição ao teísmo é mais originária do que sua crítica ao otimismo, o que explica o fato desse autor já ter vinculado o conceito de ateísmo (*Atheismus*, que expressa sua crítica ao teísmo) à própria filosofia, só em *O Mundo como Vontade e Representação* (doravante abreviado por *O Mundo...*) e no apêndice sobre a filosofia kantiana, sete vezes. A originalidade desse conceito, contudo, nunca foi relacionada com a escola de Schopenhauer detidamente. Duas exceções que já sublinham a importância do conceito de ateísmo em Schopenhauer são F. Nietzsche e Jean Lefranc¹¹. Segundo Nietzsche, «Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu declarado e irremovível que nós alemães tivemos»¹²; foi a primeira personificação da «vitória da consciência europeia, alcançada, enfim, com dificuldade, como o ato mais rico em consequências, a partir de uma educação bimilenar para a verdade, e que em seu termo se veta o apelo à fé em Deus»¹³. Inspirados em Nietzsche e em Lefranc, portanto, propomos desenvolver, nesse texto, uma análise e interpretação da importância do conceito de ateísmo na filosofia de Schopenhauer; e defender, na sequência, que a «escola de Schopenhauer em sentido lato» se divide em duas tradições opostas e enraizadas na ambivalência desse pensador ante a religião: uma *ateísta*, que inclui autores como Réé, Nietzsche e Sigmund Freud, e outra *religiosa* ou *mística*, encabeçada por P. Deussen e P. Mainländer. A primeira dessas tendências radicaliza o ateísmo de Schopenhauer, na medida em que buscar desmascarar, ainda com mais intensidade, a ilusão de Deus, e afastar o conhecimento de todo e qualquer vestígio de religião. A segunda categoria, por sua vez, já se aprofunda no parentesco da filosofia com a religião e com a mística, que em Schopenhauer,

⁹ F. Durante precisa, a esse respeito, que: «O termo pessimismo (*Pessimismus*) aparece oito vezes na obra de Schopenhauer, mas apenas em quatro ocorrências esse termo se refere ao pessimismo do próprio autor, sendo duas delas em seus manuscritos e as outras duas em sua correspondência, ou seja, em nenhuma dessas [últimas] ocorrências ele aparece em seus escritos publicados» (Durante F.. *Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. Universidade de Campinas: Tese de doutorado. 2017, p. 168).

¹⁰ Schopenhauer, A.. *Parerga und Paralipomena – Band I*. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Org.: P. Deussen. München: R. Pipper & Co. Verlag. 1913, Vol. 4, § 9, p. 74.

¹¹ Lefranc escreve que: «Schopenhauer descobriu, propriamente falando, o pessimismo. Não somente introduziu a palavra na filosofia, mas fez do pessimismo uma tese de alcance crítico, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis [...] Contudo [...] derrubar o otimismo significa derrubar, ao mesmo tempo, toda a mitologia de criação que servia de apoio para o sistema leibniziano» (Lefranc, J.. *Compreender Schopenhauer*. Trad.: E. F. Alves. Vozes: Petrópolis/RJ, 2005, p. 29 e 38).

¹² Nietzsche, F.. *The Joyful Wisdom*. In: *The complete works of F. Nietzsche – the first complete and authorised English Translation*. Org.: O. Levy. Trad.: T. Common. The MacMillan Company: New York. 1924, §357, p. 308. Ao apontar Schopenhauer como o primeiro filósofo ateu da Alemanha, Nietzsche demonstra não reconhecer o Barão d'Holbach entre os filósofos alemães. Embora tenha nascido em Edelsheim / Alemanha, o Barão d'Holbach viveu a maior parte de sua vida em Paris e escreveu, principalmente, em francês. Seu livro *O Bom Senso, ou Ideias Naturais Opistas ao Sobrenatural* (Amsterdam, 1772) é uma das exposições mais originais do ateísmo moderno, e que provavelmente influenciou Schopenhauer.

¹³ *Idem*.

se encontra subordinado ao compromisso filosófico com a ciência. Embora ambas as tradições se enraízem na ambivaléncia desse autor ante a religião, argumentaremos que os ampliadores do ateísmo dão continuidade ao elemento mais original, predominante, e assim, de maior valor contemporâneo da filosofia schopenhaueriana, no que concerne a esse tema. Por partirem do elemento subordinado e recebido por esse autor do passado da filosofia, seus discípulos religiosos e místicos já representam uma regressão, o que nos levará a inverter o uso que Fazio faz da categoria de «herege», e defender que, do ponto de vista do ateísmo schopenhaueriano, Mainländer e Deussen são quem melhor aceitam essa descrição.

O PESSIMISMO DE SCHOPENHAUER COMO COROLÁRIO DE SEU ATEÍSMO

Volpi está certo quando relaciona a Escola de Schopenhauer ao pessimismo; contudo, o ateísmo desse autor é ainda mais original. A oposição de Schopenhauer ao otimismo é introduzida nos § 56 a 59 do *Livro IV* de *O Mundo...*, que retomam os §27 e 38 da mesma obra. Neles, Schopenhauer denuncia o absurdo e a vileza do otimismo com três argumentos principais: (1) «Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento»¹⁴; (2) «se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles»¹⁵; e (3) a existência humana é «apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada»¹⁶. Conforme o primeiro argumento, a carência é o conteúdo fundamental de nosso corpo ou vontade, pois se apresenta imediata e originalmente, ao passo que a satisfação é uma negação da carência. Assim, a necessidade, a carência e o sofrimento, que só se distinguem por uma questão de grau, são constantes e permanentes: a elas toda satisfação põe um fim, mas «contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são»¹⁷; e mesmo no caso do contentamento excepcional, ele é breve, módico e não passa de um intervalo fugaz entre dois desejos. Em suma, o prazer é negativo, isto é, não «chega a nós originariamente, por si mesmo, mas tem que ser sempre a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer»¹⁸. Tão somente a necessidade é o elemento positivo e original de nossa vontade, e uma evidência disso é que quando nosso prazer é assegurado com facilidade, somos assaltados pelo tédio. Assim, nossa vontade oscila, como um pêndulo, entre a dor e o tédio, que são os seus componentes básicos. A felicidade só pode ser sentida quando o «desejo e a satisfação se alternam em intervalos não muito curtos» —o que engendra o tédio— «nem muito longos, o que traz a miséria»¹⁹.

¹⁴ Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad.: J. Barboza. Editora Unesp: São Paulo, 2005, § 38, p. 266.

¹⁵ Aristóteles. *Metafísica*, B, 5. Apud *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, § 27, p. 211.

¹⁶ *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, § 57, p. 401.

¹⁷ *Ibid.*, § 38, p. 266.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

Conclusão trágica: «O sujeito do querer está atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os toneis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo»²⁰.

Além disso, Schopenhauer entende que o conflito dos fenômenos entre si fundamenta a realidade objetiva. «Do conflito dos fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em um grau mais elevado — Por isso vale a lei: *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* (A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão)»²¹. Essa condição é chamada pelo autor de autodiscórdia da Vontade: a sua expressão mais clara e terrível ocorre, justamente, «quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus*»²². Por conseguinte, a vida humana consiste em um «esforço interminável, sem fim, sem repouso»²³, diante do qual a vitória é necessária a todo tempo, não só contra os fenômenos mais baixos (o que se expressa, por exemplo, no «mandamento férreo da alimentação»²⁴) como contra si próprio. O homem deve resistir, incessantemente, contra uma série de ameaças, «ao que logo se conecta uma segunda exigência, a da propagação da espécie»²⁵. Consequentemente, ele é «querer concreto e necessidade absoluta, é uma concretização de milhares de necessidades»²⁶. Sua sobrevivência pode ser comparada a um milagre, e no ápice de sua cognição, isto é, no gênio, ele também conhece o cume de sua dor: o gênio, mais do que qualquer outro indivíduo, padece de um sofrimento agudo, oriundo do desprezo da prudência, fundada na observação interessada das coisas ordinárias, e que pouco contribui ao conhecimento objetivo e desinteressado. Por intuir «em cada parte seu extremo»²⁷, o gênio atinge extremos em seu comportamento, e isso o aproxima do louco e o lança amiúde à miséria.

Finalmente, toda a lição «que a vida dá em partes e isoladamente», a saber, que todo esforço é «vão, frívolo e autocontraditório; e que o retorno dele só pode ser encarado como uma salvação»²⁸, é resumida, conforme Schopenhauer, na visão da morte. A morte é o maior dos males e angústias, «o que de pior em geral pode»²⁹ nos ameaçar; e é, justamente, o destino

²⁰ *Idem*.

²¹ Bacon. *Sermones Fideles*, 38. Apud *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, §27, p. 209.

²² Plautus, *Asinaria*, 2. Apud *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, § 27, p. 212.

²³ *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, §57, p. 401.

²⁴ *Ibid.*, p. 402.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibid.*, p. 403.

²⁷ Schopenhauer, A.. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: Schopenhauer, A.. *Sämtliche Werke. Band I*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Main, 1986. § 36, p. 277. «Especialmente intuitivo a esse respeito é o *Torquato Tasso* de Goethe» (*O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, §36, p. 260) – escreve Schopenhauer – assim como a maioria das biografias de gênios, como Byron, Alfieri, Rousseau, etc..

²⁸ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, *op. cit.*, Cap. 49, p. 817.

²⁹ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, *op. cit.*, Cap. 41, p. 557.

incontornável de toda nossa odisseia. O medo *a priori* da morte, presente até mesmo nos animais irracionais, que sem conhecê-la, fogem, tremem e se escondem ante a menor de suas possibilidades, compõe o reverso da Vontade de viver. Por isso, Jakob Böhme está certo quando pressente que «todos os corpos humanos e animais, todas as plantas, estão parcialmente mortos»³⁰. Afinal, do ponto de vista formal, a vida não é mais do que «uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante»³¹. E do ponto de vista físico, temos uma morte constantemente adiada, o que se constata já na respiração, que «nos defende da morte que incessantemente nos aflige e contra a qual lutamos a cada segundo»³². Apesar de nossa heroica resistência por toda uma vida, a morte «tem que vencer no final, pois a ela estamos destinados [...] e ela apenas brinca um instante com sua presa antes de devorá-la»³³. O fato do homem ser o único animal dono da consciência da morte define a triste verdade de sermos o maior dos sofredores da natureza.

Por todas essas razões, Schopenhauer conclui que o otimismo não é apenas «absurdo, mas realmente *vitiosamente* é um escárnio amargo contra os sofrimentos inomináveis da humanidade»³⁴. Em sua origem, Anaxágoras foi quem o introduziu na filosofia, ao «adotar como elemento primeiro e originário um *νοῦς*, uma inteligência, um sujeito de representação no princípio de tudo»³⁵. Sua gênese remete, portanto, à crença «segundo a qual a maneira mais perfeita para as coisas nascerem exige um intelecto»³⁶, pois somente a partir de um intelecto ou espírito supremo, o otimismo pode conceber a «existência do mundo como justificável, e consequentemente, como louvável e recomendável»³⁷. Como esse espírito supremo foi expresso, originalmente, pelo conceito de Deus, Schopenhauer deduz que: «O otimismo é uma consequência do monoteísmo judaico»³⁸. Desse modo, sua oposição ao otimismo se baseia em sua crítica ao teísmo; o que, caso queira ser expresso em termos positivos, soaria: seu pessimismo se enraíza em seu ateísmo.

³⁰ *O Mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., § 27, p. 211

³¹ *Ibid.*, § 57, p. 401.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, op. cit., § 59, p. 447. Como religião, o otimismo foi cultuado pelo judaísmo, islamismo e paganismo, e como filosofia, foi defendido por Leibniz, Hegel, Shaftesbury, Bolingbroke, Pope e outros (Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., p. 745 e 748).

³⁵ *Ibid.*, p. 348-351.

³⁶ Schopenhauer, A., Volpi, F., Ziegler, E.. *Senilia*. Trad.: R. Bernet. Herder: Barcelona, 2010, p. 5,3.

³⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., Cap. 17, p. 219.

³⁸ Schopenhauer, A.. *Parerga und Paralipomena – Band I*. In: Schopenhauer, A.. *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Main, 1986, *Band IV*, § 9, p. 61.

A CONTRADIÇÃO E A VILEZA DO TEÍSMO

Schopenhauer entende que o teísmo consiste em uma crença segundo a qual um ser individual e externo ao mundo teria criado o mundo em um ato espontâneo de vontade. Essa criação marcaria o início dos tempos, ao que Agostinho acrescenta ainda o prisma de que todos os benefícios da existência são obras desse indivíduo supremo, ao qual devemos, portanto, gratidão eterna, mas todos os nossos males são pecados individuais nossos, pelos quais pagamos com a danação eterna. Conforme Schopenhauer, essa formulação também é não apenas absurda, mas incrivelmente cruel: seu contrassenso se percebe já no fato de que, como Kant demonstrou na *Critica da razão pura*, todo conhecimento se baseia na experiência, a qual é moldada pela capacidade de representação do sujeito do conhecimento, cujos moldes, segundo Schopenhauer, são o tempo, o espaço, a causalidade e o ser-objeto-para-um-sujeito (chamados por esse autor de *principium individuationis*). Como essa forma da realidade é subjetiva e restrita ao mundo enquanto fenômeno, suas propriedades não podem ser estendidas ao que ultrapassa a experiência fenomênica, senão por meio do dogmatismo. Em poucas palavras, conhecemos apenas fenômenos, isto é, representações de nosso aparelho cognitivo, e pouco sabemos sobre a coisa em si mesma, incondicionada e absoluta. Na qualidade de causa incondicionada e absoluta do mundo, Deus não pode ser conhecido, ou, o que dá praticamente no mesmo, afirmar a sua existência não implica aceitação universal e objetiva, mas apenas pode ser objeto de fé subjetiva. Às crenças religiosas sobre Deus, imortalidade da alma e origem do mundo, portanto, não há acordo possível entre os homens, mas apenas uma dialética infinita. E isso porque, claramente, não há um critério universal e objetivo a ser adotado à resolução da disputa. Caso o ateísmo seja entendido, portanto, não como mais uma tese teológica positiva, entre tantas outras (politeísmo, panteísmo, monoteísmo, etc.), mas como um símbolo da renúncia filosófica à pretensão de conhecimento das questões religiosas, então, seu argumento se inicia com a separação de Kant do fenômeno e da coisa em si, seguida de sua demonstração da impossibilidade de conhecimento do último³⁹.

Mais do que dogmática, porém, a interpretação literal dos dogmas cristãos da não liberdade da vontade, vinculado ao dogma do inferno, é para Schopenhauer, contraditória, e inclusive,

³⁹ Conforme Schopenhauer, os três maiores méritos de Kant são a sua separação do fenômeno e da coisa em si, sua fundamentação da possibilidade da liberdade e da imputabilidade moral com base na possibilidade de se pensar (distinto de conhecer) a coisa em si (isto é, como um segundo ponto de vista do mesmo mundo que nos aparece, pelo ponto de vista do fenômeno, como conhecível e subordinado ao determinismo causal), e sua «completa demolição da filosofia escolástica» (Schopenhauer, A.. *Critica à Filosofia Kantiana*. In: Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad.: J. Barboza, Editora Unesp: São Paulo, 2005, p. 531). Segundo o filósofo de Danzig, a refutação kantiana da teologia especulativa, até então dominante na filosofia, consiste «no ataque mais sério já realizado contra o teísmo» (Schopenhauer, A.. *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Main, 1986, 1986, Vol. 3, p. 154) – de modo que, nas palavras de Lefranc: «O verdadeiro título da *Critica da razão pura* e a *Critica do juízo*, reunidas, deveria ser “Critica do Teísmo Ocidental”» (*Compreender Schopenhauer*, op. cit., p. 68).

indecorosa, pelos seguintes motivos: (1) Deus impõe um castigo eterno a pecadores que vivem, em média, pouco mais de meio século? (2) os quais são concebidos como não livres, pois agem a partir da necessidade do pecado original e a partir de suas criações do nada pelo próprio Deus? Como isso é possível? Como pessoas não livres podem ser castigas, e tão severamente como o são? (3) Além disso, se Deus é o criador do universo, não deveria também ser o autor de todo pecado? Se é onipotente e antagônico ao pecado, por que não o elimina de vez? (4) E se é onisciente, não deveria saber que sua obra, o homem, não estaria à altura de suas elevadas exigências? Pois então, por que não a criou melhor do que o fez? (5) Por fim, se esse mesmo Deus é infinitamente bondoso e ordena o perdão, por que permite que seus amados filhos recebam uma punição tão horrível como a da danação eterna?

De acordo com Schopenhauer, às objeções precedentes se acrescentam ainda as crítica anteriores ao otimismo, já que esse último modo de pensar está no cerne do judaísmo, pai do monoteísmo, completando assim a vilania do último⁴⁰. Desde o ponto de vista psicológico, por sua vez, o filósofo também apresenta uma série de considerações que antecipam alguns aspectos fundamentais da crítica de Réé, Nietzsche e Freud da religião, e em especial, do teísmo. Em *Senilia*, por exemplo, Schopenhauer anota que o teísmo se baseia na preferência escrava por «fiar-se mais na graça alheia do que nos próprios méritos»⁴¹; e também repousa na conformação com «a servidão, a obediência e a adoração»⁴². Quando se questiona, em última instância, em que se funda o *teísmo*, porém, o autor recorre à ironia: «1.º Na revelação; 2.º na revelação; 3.º na revelação, e se não é nisso, então em nada desse mundo»⁴³. A ideia da revelação —explica o filósofo, em um aforismo assim intitulado de *Parerga e Paralipomena — Tomo II*— é fruto, sobretudo, da astúcia dos sacerdotes, que perceberam muito bem o abismal desamparo humano ante a miséria e a falta de sentido do mundo e da vida, e que agora pretendem dominar a população, ao se apresentarem como os donos da solução infalível da inextirpável carência metafísica. Com as seguintes e poéticas palavras, o primeiro ateu alemão apresenta essa interpretação:

As efêmeras gerações dos seres humanos nascem e perecem em rápida sucessão, enquanto que os indivíduos, rodeados de angústia, necessidade e dor, dançam nos braços da morte. Todos se perguntam, incansavelmente, pelo significado de sua farsa tragicômica. Rogam aos céus por uma

⁴⁰ A esse respeito, Schopenhauer escreve que: «A crença de que um Deus Jeová, *animi causa* [porque se sentiu inclinado] e *de gaieté de cœur* [de modo puramente gratuito], tenha criado esse mundo de miséria e lamento, e tenha se aprovado a si próprio com o ‘πάντα καλὰ λίαν’ [(E Deus falou) tudo (que ele fez e contempla) é maravilhoso’ (*Gêneses*, 1:31)] é absolutamente intragável» (Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena* – Band II. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Main, 1986, Vol. V. *PP II*, § 156, p. 354).

⁴¹ *Senilia*, *op. cit.*, p. 97,1.

⁴² De Alexandria, C.. *Stromata*, Cap. 7. Apud *Senilia*, *op. cit.*, p. 74,1.

⁴³ *Senilia*, *op. cit.*, p. 61,2.

resposta: mas o céu permanece calado. Por outro lado, os padrecos (*Pfaffen*) aparecem com suas revelações.

Entre as muitas coisas duras e deploráveis da condição humana, não é a menor delas o fato de existirmos sem sabermos de onde, para onde e para quê. Quem considerou e adentrou esse mal de modo sensível e profundo, dificilmente deixará de se exasperar contra aqueles que afirmam ter notícias especiais sobre o assunto, e que desejam nos comunicar sob o nome de revelação⁴⁴.

«Ainda é uma grande criança —assevera Schopenhauer, antes de Freud— quem consegue seriamente se representar que seres não humanos teriam dado à nossa espécie explicações sobre a origem e a finalidade sua e do mundo»⁴⁵. Pelo contrário, «não há outra revelação além do pensamento dos sábios. De acordo com todo lote humano, esses pensamentos também estão sujeitos a erro, e se encontram amiúde revestidos de estranhas alegorias, chamadas de religiões»⁴⁶. Se as religiões pudesse admitir a falibilidade e o caráter alegórico de seus mistérios, seriam, no melhor dos casos, um «inestimável benefício»⁴⁷ à população. Nem tanto pela capacidade de transmitirem a bondade — que assim como a genialidade artística, é inata e não pode ser calcada desde de fora, por textos, discursos e etc. Contudo, na medida em que conferem um apoio externo aos homens naturalmente bondosos, elas podem permitir-lhes que atem, em suas estórias e máximas, seus «sentimentos e compromissos morais»⁴⁸, e ter-lhes portanto alguma utilidade. Além disso, a religião ainda consola o homem contra os «duros sofrimentos da vida»⁴⁹, por meio do apelo à fé e à esperança —o que também merece um reconhecimento prático—. O único pomo de discórdia da religião, porém, é que ela «nunca reconhece abertamente sua natureza alegórica»⁵⁰, mas se define como a expressão literal da verdade absoluta. Com isso, ela invade o domínio do conhecimento, que pertence à filosofia e às ciências, e provoca as reações polêmicas das últimas. O principal motivo dessa invasão é o já mencionado: os sacerdotes ambicionam, mesmo que inconscientemente, conduzir e dominar os homens espiritualmente. Quanto ao segredo de sua astúcia, ele repousa no fato dos mesmos terem:

Compreendido muito acertadamente a força e a inesgotabilidade das necessidades humanas metafísicas. Agora, almejam possuir a satisfação dessas necessidades, ao alegarem que seus enigmas vão de encontro à solução dessas carências por um caminho extraordinariamente direto. Tendo iludido a população uma única vez, podem então dominá-la à vontade e para sempre. Depois disso,

⁴⁴ *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 176, p. 427.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., Cap. 17, p. 217.

⁴⁸ *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 174, p. 403.

⁴⁹ *Ibid.*, § 176, p. 427.

⁵⁰ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., Cap. 17, p. 216.

os soberanos mais prudentes entram em aliança com os sacerdotes, e os mais tolos também são manipulados por eles⁵¹.

Finalmente, no período moderno, se aproximam ainda desses usurpadores uma segunda espécie de metafísicos: os professores de filosofia ou sofistas. Uma vez que ambos os tipos de metafísico fundam sua empresa na carência metafísica dos homens, lhes é interessante concordarem o dogma, o que especialmente os últimos observam com rigor. Ante a charlatanice dos sofistas, Schopenhauer enuncia que se deve aprender a distinguir os filósofos sérios, que vivem para a filosofia, dos filósofos de cátedra, que vivem da filosofia. Esses, de fato, não fazem mais do que substituir o Deus do *Antigo Testamento* por novos conceitos abstrusos e impotentes, como o de Absoluto e afins. Contra isso, o autor remete todas as críticas anteriores ao teísmo, e recorda que: «Não importa se fazemos um ídolo de madeira, pedra ou metal, ou o erguemos com conceitos abstratos. A idolatria permanece a mesma se temos diante de nós um ser pessoal, a quem fazemos sacrifícios e que invocamos e agradecemos»⁵². Contra os ecos impotentes do Deus antigo, recorda Schopenhauer que: «Não há outro Deus além de Deus, e o *Antigo Testamento* é a sua revelação –em especial o livro de Josué»⁵³.

O ATEÍSMO DE SCHOPENHAUER COMO TESTEMUNHA DA PRECEDÊNCIA DO COMPROMISSO DA FILOSOFIA COM A CIÊNCIA ANTE SEU PARENTESCO COM A RELIGIÃO

Apesar de defender a oposição anterior entre uma filosofia «verdadeira, séria»⁵⁴ e aparentada à ciência, e uma «filosofia de cátedra», astuta e derivada da religião, Schopenhauer também abriga, em sua doutrina, uma certa consanguinidade entre a filosofia e a religião. Esse parentesco, porém, se subordina ao compromisso da filosofia com o convencimento universal, que a aproxima da ciência. Conforme Schopenhauer: «A disposição filosófica propriamente dita consiste, antes de tudo, na capacidade de nos espantarmos diante daquilo que é comum e cotidiano, com o que temos, justamente, a ocasião de tornar o universal da aparência um problema nosso»⁵⁵. Por outro lado: «Sem dúvida alguma, é o saber em torno da morte, e junto com esse, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introversão filosófica e para a interpretação metafísica do mundo»⁵⁶. A primeira origem da filosofia, que repousa no espanto com a capacidade da razão de criar universais ante o mundo dos eventos particulares, é compartilhada por ela com as ciências. Sua gênese nas necessidades metafísicas (sobretudo, de compensação à dor da morte e da ausência de

⁵¹ *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 176, p. 427.

⁵² *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 178, p. 446.

⁵³ *Senilia*, op. cit., p. 5,6.

⁵⁴ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, op. cit., Cap. 17, p. 199.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica* I, 982. Apud *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, op. cit., Cap. 17, p. 196.

sentido da vida), já é comungada com a religião. As palavras foram escolhidas a dedos: a proximidade com a ciência é prioritária («antes de tudo»). O parentesco filosófico com a religião, apesar de ser a fonte do «mais forte estímulo para a introspecção»⁵⁷ metafísica, deve se subordinar ao compromisso científico da filosofia.

Com base nesses conceitos, Schopenhauer defende que a filosofia deve ser uma «repetição completa, por assim dizer, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos»⁵⁸. Essa tarefa é dividida por ele em duas partes: como *philosophia prima*, ela espelha o «meio pelo qual a experiência em geral se apresenta, junto à forma e à natureza deste meio [...] isto é, a representação, a imagem mental e o intelecto»⁵⁹; e como *metafísica*, tenta penetrar no conteúdo do fenômeno, isto é, decifrar o «enigma do mundo»⁶⁰. No ápice dessa decifração, o pensador entende que «a filosofia aprende a conhecer mais de perto (*näher kennenzulernen*) a coisa em si mesma»⁶¹, o que o força a assumir uma posição ambivalente entre «querer conservar a expressão kantiana»⁶² da coisa em si como incognoscível objetivamente, e complementar que «nós mesmos somos a coisa em si; portanto uma via do interior está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das coisas que não podemos penetrar do exterior»⁶³. Em sua análise

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Die Welt als Wille und Vorstellung, op. cit.*, Prólogo à primeira edição, p. 136.

⁵⁹ *Parerga und Paralipomena – Band II, op. cit.*, § 21, p. 26.

⁶⁰ *O Mundo como Vontade e como Representação, op. cit.*, § 18, p. 156.

⁶¹ *Parerga und Paralipomena – Band II, op. cit.*, § 21, p. 27.

⁶² *O Mundo como Vontade e como Representação, op. cit.*, § 22, p. 169.

⁶³ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II, op. cit.*, Cap. 18, p. 236. Essa via do interior, pela qual nos aproximamos da coisa em si, foi exposta por Schopenhauer entre os parágrafos 18 e 25 de *O Mundo...* Ela se baseia nos seguintes argumentos: se o ponto de vista teórico kantiano pudesse ser radicalizado, e nós fôssemos meros cérebros sem corpos, ou mentes sem vontade, então, conheceríamos, de fato, apenas representações e estaríamos de todo apartados da coisa em si. Contudo, como nossa inteligência não é livre assim, mas se enraíza em um corpo, que consiste na expressão imediata de uma vontade, se abre para nós «um contato secreto que, como por traição, nos introduz rapidamente na fortaleza que desde fora seria impossível tomar por ataque» (*ibid.*, p. 236). O corpo, de um lado, é uma representação externa, como qualquer outra, no *principium individuationis*. De outro, ele é o único objeto que pode ser intuído interna e imediatamente, de modo a se identificar, milagrosamente, com o sujeito do conhecimento (o que é expresso pela palavra «eu»). Destarte, se vemos todos os fenômenos externos sendo produzidos a partir de causas, que sempre pressupõem a manifestação de uma força fundamental e incognoscível (as forças da física e da química ou as forças vitais), a qual empresta a causalidade propriamente dita à causa: em nosso agir, vemos, desde dentro, como *nossa* força vital —a vontade— provoca efeitos em nós; portanto, «entre os bastidores e [...] conforme sua essência mais íntima» (*Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde, op. cit.*, p. 173). Assim, o conhecimento imediato e interno de nosso corpo, como sujeito do querer ou vontade, consiste no limite final de nossa compreensão de nossa interioridade ou essência, comparável à coisa em si. Se quisermos, portanto, ir além do egoísmo teórico (que consiste em tomar todos os objetos externos de modo distinto à duplidade com a qual nosso corpo é conhecido, e assim, como meros fantasmas mentais), poderemos fazê-lo *apenas* com base na analogia da interioridade do mundo externo com o nosso corpo e vontade. A partir dessa analogia, apresentada no § 22, Schopenhauer denomina

da religião, Schopenhauer escreve que essa também «trata, fundamentalmente, de uma ordem de todo distinta [do fenômeno], da ordem da coisa em si mesma»⁶⁴. Assim, uma das principais diferenças entre a filosofia e a religião consiste em que a primeira procura decifrar o enigma do mundo com um discurso *sensu stricto et proprio*, isto é, por meio da exposição mais categórica possível da verdade; enquanto que a religião, que se destina à multidão que não pode ou não quer aprender a verdade diretamente, «tem a obrigação de ser verdadeira apenas *sensu allegorico*»⁶⁵. Por exemplo, quando responde ao «gênio inspirador ou Musagete da filosofia»⁶⁶, a saber, a morte, Schopenhauer recorre ao conceito direto da eternidade da Vontade: essa é anterior ao *principium individuationis*, e portanto, a toda finitude; de modo que, do «ponto de vista do conhecimento»⁶⁷, a morte é uma ilusão risível. Dizendo o mesmo por um caminho, agora, metafórico, e portanto, aparentado ao da religião (muito embora essa não costume ter muito esmero poético), o autor declama:

A planta e o inseto morrem no fim do verão, e o animal e o homem depois de alguns anos. Mas como se isso não fosse o caso em sua totalidade, tudo está sempre ali, em seu lugar e posição, e imperecível. A planta verdeja e floresce eternamente. O inseto assobia. O animal e o ser humano seguem em juventude indestrutível; e em todo verão temos para nós as mesmas cerejas que já foram saboreadas milhares de vezes. Também os povos permanecem os mesmos, como indivíduos imortais. Se por ventura trocam de nome, seu agir, seu esforço e seu sofrimento continuam os mesmos, embora a história sempre pretenda relacioná-los com algo de diferente; pois é como o caleidoscópio que nos mostra uma nova configuração a cada giro, apesar de nós sempre termos a mesma coisa diante dos olhos. Portanto, o que se força a nós mais irresistivelmente do que o pensamento de que esse provar e perecer não dizem respeito à verdadeira essência das coisas, mas essa permanece intocada por eles, e portanto, é imperecível?⁶⁸

No que concerne ao sofrimento, Schopenhauer já afirma que ele só pode ser extirpado pela raiz com o que chama de autonegação da Vontade. Conforme sua interpretação, o «erro inato»⁶⁹, do qual o nosso ser é a paráfrase e o nosso corpo o monograma, consiste na ilusão

o gênero da interioridade ou essência do mundo, de onde todas as forças extraem sua causalidade, de Vontade. Seu argumento, portanto, é, prioritariamente, crítico, isto é: para evitar o solipsismo, e ao mesmo tempo, não cair no dogmatismo de associar a coisa em si a um conceito vazio da razão, como o Absoluto e afins, precisamos radicalizar a analogia do mundo com o objeto imediato, o corpo ou a vontade, e denominar, assim, a essência do mundo de Vontade.

⁶⁴ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., Cap. 17, p. 215

⁶⁵ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, op. cit., Cap. 17, p. 202.

⁶⁶ *Ibid.*, Cap. 41, p. 555.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 561.

⁶⁸ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, op. cit., Cap. 41, p. 611.

⁶⁹ *Ibid.*, Cap. 49, p. 755.

de que o fim da vida é a perseguição e a apropriação de uma felicidade estável, a ser alcançada por uma questão de direito. Enquanto permanecemos nesse erro, o «mundo nos aparece cheio de contradições»⁷⁰; e o destino frustra nossas expectativas, tanto nas grandes como nas pequenas coisas, como se quisesse nos ensinar algo. Segundo o autor, a lição sussurrada pelo destino a todos nós aponta ao «verdadeiro fim da vida»⁷¹: pouco a pouco, aprendemos que o sofrimento é o que melhor nos liberta daquele *πρῶτον ψεῦδος* (erro originário) de que um dia seremos felizes, e assim, torna o mundo «harmônico, senão com nossos desejos, ao menos com nossa intelecção»⁷². Essa experiência, pela qual a dor se transforma em quietivo de nosso querer, é chamada pelo autor de obliteração da Vontade. Independentemente do destino, essa possibilidade soteriológica também se intensifica com a prática da compaixão, isto é, da justiça e da caridade⁷³. E no ápice de sua abertura, é na santidade ou no ascetismo, e portanto, no caminho direto, disciplinado e voluntário à dor, por meio do «jejum, da castidade e do autoflagelo»⁷⁴, que o homem se torna capaz da maneira mais reta de silenciar a fonte do sofrimento pela raiz, a saber, a Vontade de viver. Em todos esses casos, o conhecimento imediato da imersão do mundo em um «perecer constante, em esforço vã, em conflito íntimo e sofrimento contínuo», conduz a Vontade a efetuar uma «viragem»⁷⁵ e renunciar ao mundo, que é o seu espelho e objetivação. O conceito pelo qual essa possibilidade é anunciada é apenas negativo, isto é, indica que, nele, se alcançou o «último marco-limite do conhecimento positivo»⁷⁶. Trata-se, portanto, somente de um nada relativo, não absoluto. Em outras palavras, de algo que é nada para o ser ou o «universalmente positivo»⁷⁷, a saber, o mundo da objetividade ou espelho da Vontade. Se esse nada relativo pudesse ser conhecido, então, ele seria positivo, e então para ele, o nosso mundo da afirmação da Vontade seria o nada. Contudo, a impossibilidade da comunicação objetiva desse conhecimento é sublinhada pelo filósofo rigorosamente, de modo que, segundo sua leitura, de todas as religiões, apenas o budismo não invade o limite do comunicável objetivamente, quando descreve a negação como um

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II, op. cit.*, Cap. 49, p. 757.

⁷² *Idem.*

⁷³ Conforme Schopenhauer: «Quem incondicionalmente e do fundo do coração» pratica a justiça, há de fazer sacrifícios que logo privam a vida da doçura necessária para torná-la desfrutável [...] levando-o assim à resignação» (*O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II, op. cit.*, Cap. 48, p. 723). Em um grau ainda maior de moralidade, quem é verdadeiramente caridoso, padece não apenas da própria dor, mas de «todos os tormentos que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente» (*O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, §68, p. 481).

⁷⁴ *Ibid.*, § 68, p. 485.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 481.

⁷⁶ *Ibid.*, § 71, p. 518.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 517.

«estado no qual não existem quatro coisas: nascimento, velhice, doença e morte»⁷⁸. Quando os mesmos budistas, porém, pintam esse evento com conceitos positivos, como o de Nirvana e afins; quando os hindus o definem como a reabsorção em Brahma e os místicos o identificam a Deus —todos tergiversam sobre o que «não pode ser comunicado»⁷⁹ objetivamente—. A possibilidade do nada relativo, segundo Schopenhauer, é «a única que pode nos consolar duradouramente, quando [...] reconhecemos que o sofrimento incurável e o tormento sem fim são essenciais ao fenômeno da Vontade»⁸⁰. Assim, a denominação filosófica dessa possibilidade de negação da Vontade é preferível a «escapar-lhe, como fazem os indianos, através de mitos e palavras vazias de sentido»⁸¹. Em virtude da negatividade relativa de seu Nada, Schopenhauer relembra que sua doutrina nunca adentra a teologia ou a mística —cautela que também se estende a seu conceito de Vontade como a decifração do enigma do mundo—. Em ambos, o filósofo acredita ter somente indicado o «último marco-limite do conhecimento positivo»⁸², alcançado pela filosofia a partir de seus problemas, e sem nunca abandonar a universalidade e objetividade. Nas antípodas de sua filosofia, a teologia já impinge «a fonte originária da existência exteriormente a nós, como um objeto»⁸³, e por isso, se torna transcendente. O misticismo, ao menos, corrige a transcendência da teologia, ao reafirmar a necessidade de uma solução imanente ao enigma do mundo, por meio de uma nova ideia de Deus como idêntico ao mundo (panteísmo). Contudo, como o misticismo parte sempre da «experiência interior, positiva e individual, na qual [...] não há senão afirmações que temos de aceitar confiando em suas palavras: ele não pode persuadir. O filósofo, pelo contrário, parte sempre do que é comum a todos, da aparência objetiva que existe diante de todos nós e dos fatos da consciência de si, como eles se encontram em cada um»⁸⁴. Seu método é «a reflexão sobre tudo isso e a combinação dos dados ali presentes: por isso ele pode convencer»⁸⁵.

Assim, se indicamos anteriormente que uma das principais distinções, para Schopenhauer, entre a filosofia e a religião, repousa na forma de seus discursos: um procura expor a verdade *sensu stricto*, e outra *sensu allegorico* —a diferença principal entre ambas, na realidade, é a seguinte: a filosofia (como também as ciências) encontra sua certificação apenas em si, ao passo que a religião possui sua «autenticação fora de si»⁸⁶. A filosofia e as ciências se baseiam na convicção

⁷⁸ *Ibid.*, § 63, p. 455.

⁷⁹ *Ibid.*, § 71, p. 518.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 519.

⁸¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, § 71, p. 558.

⁸² *O Mundo como Vontade e como Representação*, *op. cit.*, § 71, p. 518.

⁸³ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, *op. cit.*, Cap. 48, p. 730.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 728.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 729.

⁸⁶ *Ibid.*, Cap. 17, p. 200.

do pensamento e do conhecimento, enquanto que a religião necessita de recursos externos para avançar seu discurso, por exemplo, a fé na revelação, supostamente autenticada pelos milagres. Além disso, a religião recorre ainda às ameaças de castigos celestes, à prática de castigos terrestres (de, inclusive, grande crueldade, contra os opositores ou meros questionadores de seus dogmas)⁸⁷, e à prerrogativa de transmitir seus dogmas às crianças bem cedo, de modo que a crescerem nelas «como uma espécie de segundo intelecto inato»⁸⁸. Nas antípodas da convicção intelectual das ciências e da filosofia, a fé religiosa consiste em uma aprovação voluntária, que pode ser endereçada ou não a uma hipótese indemonstrável. Se o objeto da fé fosse algo cognoscível, então, dirigir-lhe fé seria «inútil e ridículo: imagine vincular uma doutrina de fé à matemática»⁸⁹ —satiriza o pensador—. Embora, com base na fé, se possa palavrear muito mais do que a partir do conhecimento, a fé «não pode instruir sobre algo que não seja compatível com os resultados do último, pois como o conhecimento é de uma matéria mais resistente do que a fé, se ambos colidem, a última se estilhaça»⁹⁰. Em poucas palavras, fé e saber são como «dois pratos de uma balança: quando um abaixa, o outro se eleva [...] Um certo nível de ignorância, portanto, é a condição necessária da fé»⁹¹; de tal modo que a religião sempre tentou abafar o conhecimento, como se constata historicamente: «Por todo o tempo em que o cristianismo gozou de poder, na Idade Média, a civilização ficou bem para trás»⁹². Contudo, desde que a *ultima ratio theologorum* (o argumento derradeiro teológico) deixou de ser usado, isto é, a fogueira, as ciências logo «espalharam suas luzes para todos os lados»⁹³, e a fé «se sentiu obrigada a desaparecer e ceder o lugar à filosofia»⁹⁴. A vitória do iluminismo sobre a fé medieval foi tão irresistível, desde então, que antes de Freud, Schopenhauer já profetizou que talvez o momento «em que a religião se despedirá da civilização europeia, como uma ama de leite cujos cuidados foi superado pela criança, que doravante, será incumbida a um tutor

⁸⁷ O «pior lado das religiões», segundo Schopenhauer, é justamente, a intolerância e violência com a qual elas se lançam contra todas as demais formas de metafísica. Isso ocorre, sobretudo, com o monoteísmo, como exemplifica o autor: «Pensem no fanatismo, nas perseguições sem fim. Nas [...] cruzadas, que foram uma carnificina de dois séculos [...] Na cruel expulsão e extermínio dos mouros e judeus na Espanha. E não menos nos banhos de sangue, nas inquisições e tantas outras cortes contra os hereges. Lembrem-se da grande e sangrenta expansão dos muçulmanos nos três continentes. Da invasão cristã da América [...] De acordo com Las Casas, doze milhões de seres humanos foram assassinados em apenas quarenta anos [...] As crueldades fanáticas [...] são conhecidas apenas nas religiões monoteístas [...] Um só Deus é por natureza um Deus ciumento, que não quer deixar nenhum outro viver» (*Parerga und Paralipomena – Band II*, *op. cit.*, § 174, p. 421-423).

⁸⁸ *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, *op. cit.*, Cap. 17, p. 201.

⁸⁹ *Parerga und Paralipomena – Band II*, *op. cit.*, § 175, p. 425-426.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Ibid.*, § 182, p. 466, § 174, p. 408.

⁹² *Ibid.*, § 182, p. 466.

⁹³ *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, *op. cit.*, Cap. 17, p. 212.

⁹⁴ *Parerga und Paralipomena – Band II*, *op. cit.*, § 174, p. 408.

privado, esteja apenas por chegar»⁹⁵. Não menos antirreligioso do que Réé, Nietzsche e Freud, portanto, Schopenhauer agrega à previsão anterior que «ela não seria de se lamentar [...] pois todas as religiões são antagônicas à cultura»⁹⁶, já que «*detras de la cruz está el diablo*»⁹⁷.

A metafísica de Schopenhauer, portanto, está bem mais próxima da ciência do que da religião. Embora seu Nada relativo e sua «solução do enigma do mundo»⁹⁸ possam ainda conter um elemento religioso, revestido de metafísica —como argumentarão Réé e Nietzsche— ambos são levados a cabo em uma metafísica imanente e baseada tão somente na «mais rica de todas as fontes do conhecimento, a experiência interna e externa»⁹⁹. Nas antípodas do teísmo e da filosofia do Absoluto, Schopenhauer perfila que jamais apresenta uma «explanação conclusiva da existência do mundo que suprimisse todos os seus problemas ulteriores. Portanto, *est quadam prodire tenus* [É correto ir até o limite —se adiante não há caminho nenhum]»¹⁰⁰. Seja com seu Nada relativo, seja com sua solução do enigma do mundo, o filósofo argumenta que apenas procura indicar que o conhecimento universal e objetivo, partindo da mais forte motivação filosófica, encontra em ambos os seus limites. Em vista da negatividade predominante da metafísica de Schopenhauer, da prioridade nela existente do compromisso da filosofia com a ciência ante o parentesco com a religião, e de seu ateísmo radical, concordamos com Horkheimer quando afirma que «a lição de Schopenhauer está mais perto da ciência do que da significação religiosa da realidade»¹⁰¹. Do ponto de vista histórico, Salaquarda é cirúrgico quando defende que Schopenhauer está no cume de transição entre a «longa tradição platônico-cristã», que define o homem como o «*animal metaphysicum*»¹⁰², e o materialismo crítico, que se opõe à interpretação anterior e já entende que o homem físico não está mais longe de sua própria essência do que o homem compassivo, religioso e metafísico. Segundo o platonismo e o cristianismo, o homem transcende o plano empírico, sobretudo, nas situações-limite da morte, dor e culpa, e também por meio da religião e dos mitos. Conforme a segunda tradição: «A necessidade metafísica já não é mais concebida como a expressão de um estado mental fundamental, mas como o reflexo ideológico de uma falsa interpretação da *conditio humana* factual. Nesse sentido argumentam os críticos da religião e da metafísica, pertencentes ao materialismo histórico e dialético, ao positivismo e ao

⁹⁵ *Ibid.*, p. 409.

⁹⁶ *Ibid.*, § 174, p. 409, § 182, p. 466.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Schopenhauer, A. *Kritik der Kantischen Philosophie*. In: Schopenhauer, A.. *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart / Frankfurt am Main, 1986. Vol. 1, p. 578.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Horkheimer, M. *Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*. In: Bucher, E., Payne, E. F. J., Kurth, K. O. (org.). *Schopenhauerjahrbuch – für das Jahr 1972*. Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main, 1972, p. 74.

¹⁰² *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, *op. cit.*, Cap. 17, p. 195.

neopositivismo, Nietzsche e Freud»¹⁰³. Conforme Salaquarda, é inegável que Schopenhauer tenha sido um antepassado desse materialismo crítico e antimetafísico, o que se constata, sobretudo, em sua «luta contra a “filosofia universitária” e contra a “filosofia da religião”, e em seus argumentos críticos de toda ideologia»¹⁰⁴. Além disso, já sublinhamos que o Nada relativo e a Vontade de Schopenhauer são predominantemente negativos e hauridos de uma metafísica imanente, que não aceita que o parentesco subjacente com religião supere seu compromisso científico. Se tudo isso não fosse verdade, Schopenhauer não teria apresentado o que, segundo Nietzsche, consiste no primeiro ateísmo rigoroso da filosofia alemã, «como uma vitória da consciência europeia alcançada, enfim, com dificuldade, como o ato mais rico em consequências e a partir de uma bimilenar educação para a verdade, que em seu fim se veta o apelo à fé em Deus»¹⁰⁵. A gratidão de Nietzsche ao fato de sermos «bons europeus e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa»¹⁰⁶, em virtude, justamente, do rigor crítico e ateu de Schopenhauer, talvez seja a maior testemunha da atualidade do pensamento desse filósofo.

DOIS HERDEIROS RELIGIOSOS E MÍSTICOS DE SCHOPENHAUER: P. DEUSSEN E P. MAINÄNDER

Em face do ateísmo e da antirreligiosidade predominante de Schopenhauer, os sentidos teológico e místico trilhados, respectivamente, por P. Deussen e P. Mainländer, a partir desse filósofo, mais se distanciam do que aprofundam a grande originalidade do mestre. Conforme Deussen, «Schopenhauer é o *philosophus christianissimus*, o mais cristão de todos os filósofos»¹⁰⁷, pois na culminação de sua filosofia se encontra a lição da separação do fenômeno e da coisa em si, seguida da vinculação da Vontade à última. Essa tese, para Deussen, coincide com o «sentido mais profundo de toda a crença em Deus»¹⁰⁸, a saber, que «a nossa essência não está limitada neste invólucro de carne e sangue; que nós, embora como fenômenos, sejamos subordinados ao espaço, e portanto, egoístas; ao tempo, e portanto, mortais; e à causalidade, e portanto, não livres — todo o nosso fenômeno empírico é apenas uma distorção de nossa essência em si mesma»¹⁰⁹. Com base nesse raciocínio, Deussen concebe que a «nossa própria essencialidade em si mesma, sem pecado, imperecível e livre, é o que a religião qualifica, para

¹⁰³ Salaquarda, J.. Schopenhauer und die Religion. In: Malter, R. (org.). *Schopenhauer Jahrbuch - 69. Band*. Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main, 1988, p. 328.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ *The Joyful Wisdom*, *op. cit.*, § 357, p. 308.

¹⁰⁶ *Idem*.

¹⁰⁷ Deussen, P. Schopenhauer und die Religion. In: Deussen, P. (org.). *Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915*. Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft: Köln, 1915, p. 8.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁹ *Idem*.

se ressaltar sua contraposição da maneira mais forte, como o nosso ser que está defronte ao fenômeno empírico; em outras palavras, como Deus»¹¹⁰. Além dessa tese, chamada por ele de monergismo, Deussen acusa Schopenhauer de aderir a uma segunda lição paulínia, a saber, a do «renascimento dos velhos homens em novos», sob o conceito da «viragem da autoafirmação à negação da Vontade»¹¹¹.

Mainländer, pelo seu turno, já teria tentado recuperar o criacionismo judaico, a partir de Schopenhauer, ao associá-lo não mais com o otimismo, mas com a tese pessimista do último de que «a vida é uma empresa que não cobre os seus custos»¹¹². Conforme Mainländer, a lucidez de que o caos subjuga a ordem (e por conseguinte, a dor, a satisfação) encontra na lei termodinâmica da entropia de Clausius uma comprovação científica. Mais especificamente, essa lei estabelece a tendência, no universo infinito, de uma dissipação progressiva da energia ou um enfraquecimento da força, do ponto de vista sistêmico. A força que vai, gradualmente, se enfraquecendo —raciocina Mainländer— «provém de outra força anterior e maior que, em última instância, nos leva a Deus»¹¹³. Com base nesse argumento, esse filósofo «imagina que somos fragmentos de um Deus que, no princípio dos tempos, destruiu-se a si mesmo, ávido de não ser [...] A história universal seria a obscura agonia desses fragmentos»¹¹⁴. Por outro caminho, como o único ato aparentemente impossível a Deus era o de não ser, ele refutou essa falsa impossibilidade ao entrar no *principium individuationis* e se fragmentar em inúmeras partículas efêmeras, de modo que todo nosso mundo é o resultado do suicídio divino.

Embora Mainländer defina essa inversão pessimista do teísmo otimista de ateísmo científico, Fabio Ciraci é mais convincente quando a descreve como uma tentativa de «niilismo místico»¹¹⁵, que propõe, como «solução para todos os problemas do universo»¹¹⁶, o suicídio.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ *Idem*. Além dessas aproximações, Deussen defende que outras duas lições cristãs se incorporam à filosofia Schopenhauer: a da não liberdade empírica da vontade e o imperativo-categórico como forma da ética. Segundo o teólogo, a primeira é claramente exposta pelo pessimista em sua divisão de que a coisa em si é livre, mas o fenômeno subordinado ao determinado causal. E a segunda, embora criticada por Schopenhauer, subjaz a toda ética que apresenta conceitos morais como o «verdadeiro fim da vida» (*O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*, *op. cit.*, Cap. 49, p. 757), entre outros semelhantes.

¹¹² *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, *op. cit.*, p. 429.

¹¹³ Ciraci, F. O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus. In: De Carvalho, R.. Costa, G.. Motta, T. (Org.). *Nietzsche – Schopenhauer. Metafísica e significação moral do mundo – Parte II*. Trad.: M. E. Verdaguer. Ed. Uece: Fortaleza, 2015, p. 56.

¹¹⁴ Borges, J. L. *Altre inquisizioni*, Feltrinelli: Milão, 2000. Cap. «Il Biathanatos». Apud *O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus*, *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁶ Volpi, F. Un pensatore ottocentesco da poco riscoperto, Mainländer. Una filosofia da suicídio. In: *La Repubblica*. 7 de Abril de 2001, p. 46. Com muita coragem e coerência, Mainländer consumou o seu ideal filosófico na noite de dia 31 de Março de 1876, após ter recebido em casa o primeiro exemplar de sua *Filosofia da Redenção*.

Conforme Ciracì, Mainländer expõe um misticismo que «não consegue se desvincilar da ideia de deus, não se emancipa em relação à presença de uma divindade-pai que é a causa inicial e final do mundo, não se liberta de um projeto escatológico que aspira à salvação do homem, necessita de um sentido da história e não hesita, por fim, em conceber uma nova divindade: o Nada»¹¹⁷. Tanto pela manutenção do velho Deus, sempre preferível a um mundo desdivinizado, como por seu distanciamento da ética da compaixão e da imanência de Schopenhauer, Ciracì conclui que Mainländer representa, «em relação à filosofia schopenhaueriana, [...] uma posição retrógrada»¹¹⁸. O mesmo pode ser dito de Deussen: a cisão teísta entre Deus e o mundo, diferentemente do que quer esse autor, é transcendente, e não imanente, e indica duas partes em que uma é a causa e a outra o efeito —relação essa que, de modo algum, pode ser aplicada à separação da coisa em si e do fenômeno de Schopenhauer. Essa última separação não apresenta qualquer relação causal, pois toda causalidade pertence ao fenômeno, e pode apenas ser compreendida como dois pontos de vistas distintos do mesmo mundo. Sendo assim, a decifração proposta por Schopenhauer é imanente, e não causalista e transcendente, como a do teísmo. No que concerne à comparação entre o Nada relativo e o paraíso cristão, ela só seria consequente caso se renunciasse à interpretação literal desse dogma religioso —algo que a maioria dos cristãos se recusa a fazer¹¹⁹. Sendo assim, tanto Mainländer como Deussen partem de elementos secundários da filosofia de Schopenhauer e recebidos por esse autor do passado da filosofia; e ao mesmo tempo, rompem com a originalidade ateia do suposto mestre. Embora Mainländer e Deussen tenham se definido e sido definidos muito mais enfaticamente como schopenhauerianos do que os seguidores ateus desse filósofo, defenderemos que, do ponto de vista do ateísmo, o conceito de «hereges» lhes assenta melhor do que aos últimos. Afinal de contas, apenas a Mainländer e Deussen, e não a Réé e Nietzsche, é necessário recordar a advertência de Schopenhauer de que: «A fé e o conhecimento não combinam muito bem em uma mesma cabeça. Elas são como o lobo e a ovelha dentro de uma mesma jaula, e claro que o conhecimento é o lobo, que está prestes a devorar a sua vizinha»¹²⁰.

¹¹⁷ *O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus*, op. cit., p. 59.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁹ Por fim, quanto à crítica de Deussen de que o imperativo categórico subjaz à ética schopenhaueriana, por essa se valer de expressões como o «verdadeiro caminho» e afins, ela é inaceitável porquanto a valoração mencionada é claramente indicada pelo autor como dependente da opção subjetiva de equiparar sua visão à inteleção objetiva do mundo, com o fim de extirpar o sofrimento. Por outro lado, Schopenhauer também deixa claro que essa equiparação é, na maioria dos casos, inalcançável; de modo que ele também se vale de expressões como «fim da vida» e outras semelhantes na descrição do principal objetivo da Vontade, a saber, a manutenção da espécie via reprodução.

¹²⁰ *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 181, p. 463-464.

O ATEÍSMO GENEALÓGICO DE P. RÉE E F. NIETZSCHE

O materialismo genealógico e crítico de P. Réé e F. Nietzsche consistem em dois exemplos de herança mais consequentes e vigorosos do ateísmo e da antirreligiosidade predominante de Schopenhauer. Em sua gratidão à revolução ateia promovida por Schopenhauer na história da filosofia alemã, Nietzsche afirma que a originalidade do «grande mestre»¹²¹ foi obtida graças, sobretudo, à rigorosidade crítica do último, adversa a qualquer transcendência e dogmatismo. Com as seguintes palavras, o autodeclarado anticristo se inclui, de bom grado, entre os descendentes do ateísmo schopenhaueriano, e sublinha algumas das principais características e originalidade do mesmo:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu declarado e irremovível que nós alemães tivemos: essa é a raiz da sua inimizade com Hegel. A não divindade da existência era para ele um elemento dado, tangível, indiscutível; ele perdia sua compostura filosófica e se encolerizava sempre que via alguém hesitando ou fazendo redemoinhos de palavras sobre o assunto. Nisso está toda a sua retitude: o absoluto e honesto ateísmo é, precisamente, o *pressuposto* da sua problemática, como uma vitória da consciência europeia alcançada, enfim, com dificuldade, como o ato mais rico em consequências e a partir de uma bimilenar educação para a verdade, que em seu fim se veta o apelo à fé em Deus [...] Resguardar a natureza como se fosse uma prova da bondade e *proteção* de um Deus; interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordem ética do mundo e de finalidade ética última [...] isto, enfim, pertence ao *passado*, isto tem a consciência contra si, parece à consciência sutil indecoroso, desonesto, mentiroso, efeminação, debilidade, covardia – é graças a esse rigor que somos, hoje, precisamente, *bons europeus* e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa¹²².

Se tomarmos essas palavras como o modelo da relação dessa segunda tendência da «escola de Schopenhauer», que aqui definimos como ateia, então Réé, Nietzsche, Freud, Horkheimer, entre outros, teriam se aprofundado em uma revolução de Schopenhauer, que junto à demonstração do último da subordinação do intelecto à Vontade, talvez componham o legado mais original desse autor nas raízes da filosofia contemporânea: seu ateísmo, símbolo do fim da subordinação da filosofia à teologia na Alemanha. Em nome do aprofundamento dessa libertação, os autores anteriormente citados se sentem, inclusive, compelidos a dirigirem algumas críticas contra o que acreditam ser um certo resquício de religiosidade que permaneceu latente na metafísica de Schopenhauer. Conforme Nietzsche: «Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo, presumivelmente, também é religião, ainda

¹²¹ Nietzsche, F.. *Genealogia da Moral*. Trad.: P. C. de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 1998. Prólogo, 5, p. 11.

¹²² *The Joyful Wisdom*, *op. cit.*, § 357, p. 308.

que sob os enfeites da ciência»¹²³. Em honra, portanto, ao que há de mais inovador e perene na filosofia de Schopenhauer, e não apenas contra o último, como muitos acreditam, é que Nietzsche critica a significação moral da existência e o deciframento metafísico do mundo do grande mestre¹²⁴. No *Prefácio* de *Genealogia da Moral*, Nietzsche propõe, justamente, questionar o valor da metafísica do Nada e da moral do não egoísmo louvados por Schopenhauer, a partir da elaboração de uma pré-história da moral e da metafísica, que remonta ambas ao ressentimento escravo e à vontade de poder do sacerdote ascético. A ideia de Nietzsche de apresentar uma pré-história da moral se inspira em uma genealogia análoga, desenvolvida por Réé em *A Origem dos Sentimentos Morais*. No *Prefácio* de seu livro, Réé defende que os fenômenos morais (bom, caridade, justiça, etc.) «foram considerados, frequentemente, como algo suprassensível — como a voz de Deus [...] e de certo modo, como uma revelação do mundo transcendente»¹²⁵, até mesmo por Kant e Schopenhauer; mas depois que Lamarck e Darwin publicaram seus escritos, não há mais sentido em explicar esses fenômenos metafisicamente, de modo que eles podem ser «reconduzidos às suas causas naturais, tão bem como os fenômenos físicos: o homem moral não se encontra mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico»¹²⁶. O método genealógico e naturalístico aplicado por Réé, conforme Nietzsche, «transformaria decisivamente a história da filosofia moral»¹²⁷; e a sua tese principal, em especial, a saber, a de que «o homem moral não se encontra mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico [...] temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado

¹²³ Nietzsche, F.. *Humano, Demasiado Humano*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. §110, Locais do Kindle 1214-1216. Que Schopenhauer empreste à sua filosofia conceitos da religião é algo que se constata em diversas passagens, por exemplo: «Minha filosofia, dentro dos limites do conhecimento humano em geral, é a solução real do enigma do mundo. Nesse sentido pode-se denominá-la como uma *revelação*. Ela está inspirada pelo espírito da *verdade*: inclusive, no quarto livro [de *O Mundo...*] há uns parágrafos que poderiam ser considerados como inspirados pelo espírito *santo*» (*Senilia, op. cit.*, p. 18,2). Contudo, esse tipo de empréstimo não é predominante em sua filosofia e também pode ser lido como metafórico.

¹²⁴ Não nos aprofundaremos, aqui, na crítica de Réé e Nietzsche ao deciframento de Schopenhauer do enigma do mundo pelo conceito de Vontade. Grosso modo, ambos argumentam que Schopenhauer não evitou, completamente, o dogmatismo, sobretudo, porque prediou a Vontade dos conceitos positivos de unidade, liberdade e atemporalidade. Essa crítica, de fato, é muito polêmica, porquanto Schopenhauer acredita não apenas que o vínculo da Vontade à coisa em si é o melhor método de contorno do solipsismo e do dogmatismo de conceitos vazios, como o de Absoluto, como que sua própria predicação da Vontade de uma, livre e eterna consiste, para esse autor, em uma movimento defensivo de obstrução da extensão dogmática das categorias fenomênicas de tempo, espaço e causalidade à coisa em si.

¹²⁵ Réé, P.. *Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*. Ernst Schmeitzner: Chemnitz, 1877, *Prefácio*, p. 7.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ Nietzsche, F.. *Epistolario 1875-1879*. Trad.: C. Colli Staude. Adelphi: Milano. 1976. Carta n. 580 a E. Schmeitzner, Sorrento, 18 de dezembro 1876, p. 188.

que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem»¹²⁸. Assim, se Schopenhauer entende que a prática da moral do não egoísmo e a possibilidade do Nada relativo são os caminhos principais de superação da necessidade metafísica, Réé e Nietzsche acreditam que é o desmascaramento científico da origem da metafísica e da moral do não egoísmo que podem melhor libertar o homem de sua obstinação metafísica. Mais especificamente, Réé afirma que o agir não egoísta ou compassivo, avaliado pela opinião popular e pela poesia como moralmente bom, decorre de um instinto social herdado pelo homem dos macacos e ainda bastante constatável nos últimos, especialmente nos chimpanzés, bem como nas formigas, abelhas e etc.. Conforme esse autor, além de fundamentalmente egoísta, o homem também pode, excepcionalmente, tornar o «bem estar do outro o motivo último de seu agir, quando promove o bem alheio, em nome exclusivamente do interesse alheio, ou quando se abstém de prejudicá-lo, em nome, novamente, do interesse alheio»¹²⁹. Essa segunda motivação foi denominada, culturalmente, por «compassiva, benevolente e caridosa»¹³⁰, e lhe foi associado valor moral. Segundo Schopenhauer, já sabemos o porquê dessa valoração: na compaixão, o homem padece do sofrimento do outro, e assim, olha para além do *principium individuationis*, à unidade da Vontade. Por outro lado, o egoísta se vê enredado no Véu de Maia, símbolo do *principium individuationis* e unicamente a partir do qual pode existir a pluralidade dos indivíduos (com sua decorrente autoafirmação contra o outro). Muito mais simples, segundo Réé, é a explicação naturalista de que a motivação egoísta, encontrada no homem em um nível muito maior do que no macaco, é desvantajosa para esse animal na seleção natural das espécies. Sendo assim, é com o fim de combater essa desvantagem que os homens criam a valoração moral do não egoísmo. Depois dessa criação, eles provavelmente se esqueceram de sua origem, e hoje acreditam ser ela eterna, metafísica e divina; de modo que cabe ao filósofo moral desenterrar essa origem.

Conforme Nietzsche, a genealogia da moral de Réé pode ser estendida a uma origem ainda mais remota da moral a partir do seguinte raciocínio: o juízo «“bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o bem! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem [...] Que importava aos senhores a utilidade!»¹³¹. Só em um segundo momento, quando os escravos reagiram contra os senhores e realizaram uma «rebelião na moral»¹³², é que o não egoísmo passou a ser valorizado. Essa rebelião foi ressentida e baseada na seguinte inversão de valores: a partir da dicotomia senhorial, física e ativa entre «bom e

¹²⁸ *Humano, Demasiado Humano*, *op. cit.*, Kindle locations 604-610.

¹²⁹ *Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*, *op. cit.*, p. 2.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Genealogia da Moral*, *op. cit.*, I, § 2, p. 19.

¹³² *Ibid.*, I, § 7, 10, p. 26 e 28.

ruim (*schlecht*)»¹³³ –os escravos criaram uma nova dicotomia, metafísica e passiva, entre «bom e mau (*böse*)». Esse último mau (*böse*), porém, não era senão o bom senhorial, invertido e contaminado. Assim, tudo o que era, antes, nobre, físico e afirmativo, se tornou sinônimo de pecado, de egoísmo e de falta de Deus. Como completude dessa vingança espiritual e moral, os escravos teceram, a partir da ideia da falta de Deus, um novo bom, reativo e de segunda ordem, que para sempre à noção da «vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus»¹³⁴.

Embora os escravos nunca tenham se libertado das causas reais de seu sofrimento com a inversão anterior de valores, pelo menos, uma segunda dor foi por eles remediada, a saber, a da ausência de sentido ou de justificativa de seu sofrimento. Assim, a moral do não egoísmo –e na realidade, toda a metafísica, segundo Nietzsche– se origina de uma necessidade de resistência espiritual ou de narcotização da dor da falta de sentido da dor sem sentido. Agora que o teísmo e a religião se encontram em declínio, o filósofo ironiza que o homem talvez precise «de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento)»¹³⁵, e etc., com os quais se esquecer do sofrimento. Nessa tarefa, talvez os «amigos dos deuses, os filósofos»¹³⁶, sejam de grande ajuda, e especialmente os metafísicos. Esses, portanto, em últimas instâncias, não fazem mais do que buscarem uma justificativa da dor (e da existência), que também não a remedia, mas apenas a alivia por meio do entorpecimento espiritual. Assim, a metafísica filosófica teria nascido da mesma fonte da religião. A origem dessa, ainda mais precisamente, possui por «fórmula mais geral» a seguinte: «De tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um *sentimento de obstrução fisiológica* deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas, o qual, no entanto, por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu motivo, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral»¹³⁷. Assim, as religiões judaica e cristã nasceram, basicamente, do ressentimento escravo, conforme a inversão dos valores indicada anteriormente. Depois disso, a civilização europeia abraçou a ambas porque também contraiu uma segunda doença, que em certos aspectos, é ainda mais irreversível: a do «sofrimento do homem consigo mesmo [...] Como resultado de uma violenta separação do seu passado animal»¹³⁸, marcada mais pela ideia de ruptura do que pela de continuidade, o homem se viu obrigado a conviver «encerrado no âmbito da sociedade e da

¹³³ *Ibid.*, I, § 11, p. 32.

¹³⁴ *Ibid.*, I, § 14, p. 39.

¹³⁵ *Ibid.*, II, § 7, p. 58.

¹³⁶ *Ibid.*, II, § 7, p. 59.

¹³⁷ *Ibid.*, III, § 17, p. 120. A definição da religião como uma enfermidade, que também será retomada por Freud, foi antevista por Réé no seguinte aforismo: «A instrução religiosa nos é conferida na mesma idade em que padecemos da doença infantil» (Réé, P. *Psychologische Beobachtungen: Aus dem Nachlass von ****. Carl Duncker: Berlin, 1875, § 405, p. 122).

¹³⁸ *Genealogia da Moral*, *op. cit.*, II, § 12, p. 73

paz»¹³⁹. Porém, como o homem nunca abandonou sua profunda sede de liberdade e de poder, precisou internalizar parte de seu afeto e violência, que antes eram descarregados para fora e contra os demais. No novo mundo estatizado, o homem criou, por meio da internalização da violência, a má consciência (*schlechtes Gewissen*), caracterizada pelo intenso sentimento de culpa (*Schuld*), em virtude da autolesão. Esse sentimento possui ainda uma origem familiar e complementar, que o intensificou mais ainda: em seu passado tribal, o homem acreditou que a subsistência da estirpe dependia dos sacrifícios e das realizações de seus antepassados. Como essa relação de proteção e origem nunca se apagava, mas tinha que ser mantida incessantemente, caso não se quisesse perdê-la, o homem devia pagá-la com preces, sacrifícios, obediência e temor. «Segundo esse tipo de lógica, o medo do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na medida exata em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida»¹⁴⁰. Ora, semelhante «espécie de lógica conduzida até o fim» só pode levar à crença em um Deus absoluto, todo-poderoso, infinitamente bondoso, e paradoxalmente, temível e punidor. «Os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível —o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus»¹⁴¹. Com a culminação dessa crença monoteísta, alcançado com o cristianismo, o homem chegou, portanto, ao ápice de seu sentimento de culpa (*Schuld*), isto é, de dívida (*Schuld*) familiar, em relação ao progenitor primevo. Assim, a autodissolução do monoteísmo, proposta pelo autor sob o nome de ateísmo, só pode significar a libertação do sentimento de dívida ante o ancestral primevo; de modo que Nietzsche conclui que «o ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis»¹⁴².

Além dessa crescente culpa de origem tribal, Nietzsche afirma que o sentimento de culpa também foi incrementado pela necessidade da civilização de internalizar a sua violência, o que deu origem à má consciência. Nesse contexto, a participação do sacerdote ascético foi fundamental. Afinal, depois de ver obstruídos seus caminhos externos à consumação do afeto, o homem precisou imitar, ao menos parcialmente, o ascetismo do sacerdote, milenarmente munido de práticas sutis de lesão, e decorado de uma complexa metafísica de apoio. O sacerdote ascético criou, como compensação às suas privações, uma refinada arte de desprezo, que sempre utilizou como sua arma própria de ferida. A partir de sua árdua disciplina, ele desenvolveu uma inteligência de raposa, se tornou elástico e expectante como uma pantera, e resistente como um urso polar; tudo com um mesmo fim: lesar cada vez melhor com palavras e gestos de desprezo. Quando o homem se adomesticou e precisou introjetar o

¹³⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁰ *Ibid.*, II, § 19, p. 78.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² *Ibid.*, II, § 20, p. 79.

próprio afeto, o sacerdote o socorreu, e lhe ensinou a mudar a direção do ressentimento: o afeto que antes era dirigido para fora e contra o outro, passou a ser remitido a si próprio. Com isso, três supostos benefícios foram conquistados: primeiro, o rebanho humano se tornou protegido de si próprio, isto é, pôde passar a viver em paz e em condições de prosperidade e desenvolvimento (afinal, a violência das pessoas parou de ser arremessada uma contra as outras, e nasceu o estado de direito). Em segundo lugar, a dor se tornou justificada, e com isso se garantiu a lógica mencionada anteriormente, a saber, a de que embora a causa fisiológica e desconhecida da dor nunca ter sido combatida por esse caminho, pelo menos, a dor da falta de sentido da dor passou a receber o alívio metafísico de sua justificação: conhecemos a causa da dor —declarou o sacerdote ascético a seu rebanho— a causa da dor é você, homem, ou no limite, toda a natureza ou o autor da mesma. Por fim, um último benefício foi conquistado, e esse era de especial importância ao sacerdote ascético, que o previu, inconscientemente, desde o início. Sem decréscimo algum de seu significado segundo a filosofia nietzschiana, esse benefício pode ser expresso com as seguintes palavras de Schopenhauer: «Tendo convencido os homens *uma única vez*, os padrecos (*Pfaffen*) podem conduzi-los e dominá-los à vontade e para sempre»¹⁴³.

Ante o desprezo constante do sacerdote ascético, o homem estatizado e dono da má consciência abraçou o cristianismo, e com ele, levou seu automartírio à mais horrenda culminância: «Todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além»¹⁴⁴. É verdade que em comparação com as bestas superficiais e violentas do passado, o homem espiritualizado se tornou mais interessante, pois aprendeu a cultivar melhor a inteligência. Contudo, o fato da civilização ter se construído sobre uma moral ressentida, perversa, e que, ao se absolutizar, também se torna cansativa e desinteressante, levou Nietzsche a se opor com radicalidade à mesma, a partir da bandeira do ateísmo, que representa, em seu pensamento, a autossuperação dessa tendência. Que coisas não ocorrem ao homem —escreve— «que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que bestialidade da ideia não irrompe de imediato, quando é impedida, apenas um pouco, de ser besta na ação...! Tudo isso é [...] uma negra, sombria e enervante tristeza»¹⁴⁵. Uma tentativa de inversão dos valores ascéticos e religiosos vigentes é «em si possível —mas quem é forte o bastante para isso?»¹⁴⁶. Dificilmente alguém será em nossa civilização, na qual o homem ressentido, manso, mediocre e insosso já aprendeu a se ver como apogeu e meta. *Talvez em algum futuro* —escreve o crítico, e nesse sentido, se apresenta como o vínculo que leva de Schopenhauer a Freud, pelo caminho da educação à autossupressão da

¹⁴³ *Parerga und Paralipomena – Band II*, op. cit., § 176, p. 427.

¹⁴⁴ *Genealogia da Moral*, op. cit., II, § 22, p. 80.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁴⁶ *Genealogia da Moral*, op. cit., II § 24, p. 84.

religião— chegará um «jovem mais forte do que eu»¹⁴⁷. Atualmente, essa transformação não se encontra na ordem do dia, pois para ela:

Seria preciso uma outra espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesses tempos: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; [...] Seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde [...] Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo [...] que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniílista, esse vencedor de Deus e do nada — ele tem que vir um dia... [...] Zarathustra, o ateu¹⁴⁸.

Assim como em Schopenhauer, portanto, o ateísmo não é um conceito secundário em Nietzsche. Nele se sintetiza a proposta de sublimação, depuração, transvarolização dos valores do último da *Weltanschauung* (visão geral de mundo) dominante, ressentida e antinatural, como toda metafísica. É verdade que Réé e Nietzsche estendem sua crítica à metafísica e à valorização atemporal do não egoísmo de Schopenhauer. Porém, não é menos certo que essa crítica tenha em Schopenhauer um de seus principais precursores na história da filosofia alemã, sobretudo, por seu ateísmo radical. Se equivoca gravemente quem acredita que Nietzsche veja em Schopenhauer apenas um metafísico a ser refutado genealogicamente. A metafísica imanente de Schopenhauer foi, certamente, a primeira forma pela qual a filosofia alemã se elevou sobre a subordinação ao platonismo e ao cristianismo, e se orientou em direção ao materialismo.

O ATEÍSMO PSICANALÍTICO DE S. FREUD

Freud também aprofunda o ateísmo herdado de Schopenhauer, autor que, conforme Ernest Jones, «considerava como um dos membros da meia dúzia dos homens mais inteligentes já existentes»¹⁴⁹. Segundo o autodeclarado «*infiel jen*»¹⁵⁰, a ilusão de Deus deve ser desmascarada

¹⁴⁷ *Ibid.*, II § 25, p. 85.

¹⁴⁸ *Ibid.*, II § 24 e 25, p. 84 e 85. Assim como Nietzsche, Réé também aprofunda a denúncia schopenhaueriana de que a religião provém da astúcia sacerdotal. Para o satírico autor: «A quem Deus dá um ofício, dá também as opiniões políticas e religiosas desse ofício» (*Psychologische Beobachtungen*, *op. cit.*, § 404. P. 121). Uma diferença entre ambos, porém, e que coloca Réé mais próximo de Schopenhauer do que Nietzsche, é que Réé generaliza, mas não universaliza a crítica aos sacerdotes. Como se percebe em sua seguinte ironia: «Somente um pequeno número de sacerdotes se ocupa mais do conteúdo (*Gehalt*) das religiões do que de seus salários (*Gehälter*), e mais da justiça de Deus do que do consistório» (*ibid.*, § 420, p. 126). Que o ressentimento se encontre no âmago da motivação da maioria dos religiosos, porém, é algo que Réé comunga com os outros dois autores; o que o leva a escrever que: «Os ortodoxos odeiam os espíritos livres, pois temem ser considerados simplórios por eles» (*ibid.*, § 403, p. 121).

¹⁴⁹ Jones, E. *Sigmund Freud: Life and Work*, Vol. II. Basic Books: New York, 1955, p. 461. Apud Magee, B.. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press: Oxford/New York, 1983, p. 285.

por dois caminhos complementares: o filogenético e o ontogenético. O primeiro acompanha o desenvolvimento do gênero humano desde sua infância cultural, e o segundo, percorre a formação do indivíduo natural. Pelo caminho filogenético, Freud defende que a primeira pré-religião foi o totemismo, que cumpria uma série de funções ligadas ao «anseio pelo pai»¹⁵¹, como o carinho, os sentimentos de descendência e de proteção, mas também abrigava elementos hostis contra o pai, com destaque à refeição totêmica. Na pista dessa semi-religião, Freud sugere que, nos primórdios, o homem vivia como alguns primatas ainda vivem hoje: em grupos onde apenas um macho violento detinha os direitos para si e expulsava ou matava os filhos e adversários. A cultura humana teria nascido quando os filhos desse pai se uniram para matá-lo, e se impuseram os tabus de não copularem com nenhuma mulher do grupo (o tabu da exogamia) e o de não assassinarem o animal sagrado, que doravante substituiria o pai: o tabu do totemismo. Enquanto a primeira dessas proibições cumpria a função de inibir a cisão dos irmãos, a segunda exercia o papel religioso de mitigação da culpa pelo parricídio, por meio de uma forte devoção e obediência ao totem. Além disso, a religião totêmica servia à «lembrança do triunfo sobre o pai. A satisfação por esse triunfo levou a instituir a festa de recordação que é a refeição totêmica»¹⁵², em que o animal sagrado era devorado por todos em uma festa cruel. Não é surpreendente que a revolta do filho contra o pai reapareça em religiões posteriores, sob os disfarces mais diversos, por exemplo, na comunhão do cristianismo. Para Freud, portanto, «a sociedade repousa na culpa comum pelo crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa»¹⁵³.

Posteriormente, o clã fraterno foi substituído por uma nova sociedade patriarcal, e o totemismo trocado por religiões antropomórficas. O passo seguinte foi tentar restabelecer, parcial e espiritualmente, o poder do amado e odiado pai primevo, cujo parricídio jamais deixou de causar culpa nos homens civilizados. Essa nova experiência aconteceu no primeiro grande império da história: o egípcio. No Séc. XIV a. C., o faraó Aquenáton impôs, no Egito, o «primeiro monoteísmo escrito»¹⁵⁴ de que se tem notícia, a partir da devoção do deus-Sol Atem do templo de On (Heliópolis), pai de ‘Ma’at’, a deusa da Verdade, da Ordem e da Justiça. Ainda em vida, Aquenáton foi derrotado e sua religião proscrita do Egito. Contudo, um

¹⁵⁰ Freud, S. *Uma Experiência Religiosa*. In: Freud, S. *Obra Completa. Edição Standard Brasileira*. Trad.: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 9, p. 176.

¹⁵¹ Freud, S. *O Futuro de uma Ilusão*. In: Freud, S. *Obra Completa. Edição Standard Brasileira*. Trad.: J. Salomão. Imago: Rio de Janeiro, 1996, Vol. 21, p. 31.

¹⁵² Freud, S. *Totem e Tabu*. In: Freud, S.. *Obras Completas*. Trad.: P. C. de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2012, p. 221.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁴ Freud, S. *Moisés e o Monoteísmo*. In: Freud, S.. *Obra Completa. Edição Standard Brasileira*. Trad.: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 23, p. 98.

provável sacerdote entusiasta dessa tentativa e dono do nome egípcio Moisés escolheu o povo hebreu e com ele migrou para Canaã, a terra prometida, para tentar manter nela o monoteísmo. Nesse êxodo, Moisés provavelmente foi assassinado¹⁵⁵, e assim, o «grande feito e mal feito dos tempos primevos», o assassinato do pai, foi trazido para bem perto do povo hebreu. Após esse parricídio, a «concepção mais altamente espiritualizada de deus»¹⁵⁶ mosaico foi reprimida; os hebreus se juntaram a tribos parentadas e adotaram o politeísmo do deus Javé. Contudo, em seu inconsciente, jamais se libertaram da culpa pelo homicídio do patriarca Moisés. Séculos mais tarde, uma espécie de culto de Moisés, «obscurecido e deformado, apoiado, talvez, em membros individuais da classe sacerdotal, mediante antigos registros»¹⁵⁷, foi ressuscitado. Fruto de um glorioso passado imperial, esse monoteísmo subjugou o politeísmo de Javé e se fundiu para sempre com a identidade judaica. No restabelecimento da severidade espiritual mosaica, os judeus reviveram, em alto grau, o êxtase, a glória e a submissão que só existem em igual grau na vivência infantil. A tão ansiada reconciliação com o maltratado pai foi, enfim, alcançada, e a supremacia do mesmo revivificada. «Admiração, temor respeitoso e agradecimento por ter encontrado graça a seus olhos —a religião de Moisés não conhecia outros que não fossem esses sentimentos para com o deus pai. A convicção de sua irresistibilidade, a submissão à sua vontade [...] o enlevo da devoção a Deus»¹⁵⁸: esses foram alguns dos intensos sentimentos experimentados ante o retorno do pai. Conforme Freud, esse desenvolvimento da religião judaica, porém, apresenta os traços mais típicos da irrupção de uma neurose traumática, cujas fases principais são: trauma primitivo —assassinato de Moisés; período de latência —esquecimento de Moisés (e sua religião); desencadeamento da doença neurótica— culpa e ansiedade expectante ante a lembrança de Moisés (e sua religião); retorno parcial do reprimido —triunfo da religião mosaica sobre a de Javé e sua fixação compulsiva por parte da etnia judaica. No que se refere à deformação da realidade, presente em todo caso de neurose, Freud diagnostica que ela aparece na ideia da divinização da saga mosaica. E no que respeita à compensação econômico-psíquica pela devoção dispensada à religião judaica, seu contrapeso é a intolerância religiosa, «que anteriormente foi

¹⁵⁵ Essa hipótese do assassinato de Moisés durante a emigração judaica do Egito é proposta por Freud com base nos estudos do teólogo e historiador Ernest Sellin. Conforme J. P. Hyatt: «Sellin propôs, em *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig, I, 922), que *Números 25* fala originalmente do assassinato de Moisés em Shittim na Transjordânia; traços desse evento também podem ser encontrados em *Oséias*, 5:1,2; 9:7-14; 12:13-13:I, e em outras passagens» (Hyatt, J. F. Freud on Moses and the Genesis of Monotheism. In: *Journal of Bible and Religion*, Oxford University Press, 1940, Vol. 8, No. 2, p. 88). Além dessa fonte, Freud também escreve que Goethe expressou seu pressentimento da ocorrência desse assassinato (Goethe. *Israel in der Wüste*. Edição de Weimar, 7, p. 170. Apud Moisés e o Monoteísmo, *op. cit.*, p. 103).

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵⁸ *Idem*.

alheia ao mundo antigo e que por tão longo tempo permaneceu depois dele»¹⁵⁹. Em comparação com a obsessão egípcia pela magia, superstição e vida post-mortem, a religião mosaica consistiu em uma evolução, pois nela se procurou concentrar-se apenas na justiça e na verdade. Posteriormente, um novo judeu, de nome Paulo, apresentou uma nova tentativa ainda radical de solução da culpa pelo homicídio do pai primevo: ele divulgou que, na morte de Jesus, o Filho, tinha-se expiado o pecado original, consumado contra o Pai. Ora, à mentalidade antiga —traduz Freud— uma culpa expiada pela tortura e morte de um homem só podia se referir ao assassinato trágico de outro homem. Portanto, Jesus simboliza, na mitologia paulínia, o representante dos filhos do pai primevo, que libertou seus irmãos, pecadores como ele, do parricídio inaugrador da cultura, ao aceitar, ele próprio, o merecido castigo. Por se tornar a religião do Filho, em oposição ao judaísmo, que foi a religião do Pai, o cristianismo foi além do judaísmo em relação à necessidade humana de apaziguamento da ambivalência de sentimentos ante o pai. Na medida, porém, em que restaura uma série de superstições do politeísmo, como a trindade, os anjos e santos, a grande-mãe, e etc., que tinham sido superados pelo judaísmo, o cristianismo representou um retrocesso ante a religião mosaica.

Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud leva às últimas consequências essa crítica ao fato da religião consistir em uma «neurose obsessiva e universal»¹⁶⁰ da humanidade. A evidência de que as ilusões religiosas não convencem o pensamento universal e dependem da fé subjetiva é suficiente, segundo o autor, para desconsiderar o seu conteúdo de verdade. Contudo, suas crenças não são meros erros epistemológicos: até porque não podem ser refutados por uma teoria do conhecimento. Elas são ilusões, isto é, representações criadas pela fantasia humana, com o fim de saciarem os «mais fortes, antigos e prementes desejos humanos. O segredo de sua potência repousa na força dos desejos»¹⁶¹ por ela atendidos. Sendo assim, o desmascaramento da religião é um assunto da psicologia, e não da metafísica ou da epistemologia. Assim, Freud une à genealogia filogenética apresentada anteriormente, uma explanação ontogenética da religião, de natureza psicológico-individual. Segundo sua visão, o monoteísmo responde a três necessidades humanas: a de carência por proteção, por orientação da conduta e por explicação da origem do mundo. Que o teísmo sacie essas três necessidades, a princípio, desconectadas entre si, com base em uma mesma chave em comum, a saber, Deus, uma figura masculina, todo-poderosa e por ela chamada de pai, é altamente revelador: Deus foi tecido a partir da imagem do pai biológico, «grandioso como havia parecido à criança

¹⁵⁹ *Idem*.

¹⁶⁰ Freud, S. *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*. In: Freud, S.. *Obra Completa. Edição Standard Brasileira*. Trad.: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 9, p. 116.

¹⁶¹ Freud, S. *Die Zukunft einer Illusion*. In: Freud, S., Studienausgabe, Taschenbuchausgabe, 10 Bände und ein Nachtragsband, Frankfurt am Main, 1982. In: Müller, T. (Org.). *DVD – Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk*. Heptagon Verlag: Berlin, 2010. Vol. IX, p. 164.

pequena. O homem religioso imagina a criação do mundo como a sua própria origem»¹⁶². Mais especificamente: «A mesma pessoa a quem a criança deve a sua existência, o pai, também protegeu e vigiou o filho fraco, desamparado, exposto aos perigos do mundo externo; sob a sua tutela o filho se sentia seguro»¹⁶³. Ao se tornar adulto e descobrir que ele ainda é uma criança, «tão desamparada e desprotegida como na infância»¹⁶⁴, o ser humano «retorna à imagem do pai que guardou da infância, quando era tão superestimado, eleva-o a divindade e o situa no presente e na realidade. A força afetiva dessa lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam sua crença em Deus»¹⁶⁵. Em outras palavras, apenas uma origem idêntica de solução dessas três necessidades distintas do homem —de proteção, conhecimento absoluto e moralidade— pode explicar por que elas se encontram tão irreversivelmente amarradas entre si no monoteísmo: porque Deus foi construído à imagem e semelhança do pai biológico, e não o inverso. Afinal, a referência ao pai biológico é quem explica a nossa origem, pois ele que nos pariu naturalmente. É ele quem nos protege por toda a nossa infância, quando somos especialmente frágeis. E é ele quem nos calca nosso primeiro sistema moral, a partir de proibições. Se na base de sua progenitura, proteção e censura, o ser humano natural se desenvolve e vence as dificuldades, é normal que, ao crescer e descobrir que ainda necessita de proteção, explicação da origem e moralidade, retorne à lembrança do super-pai infantil e busque saciar essas três necessidades com a mesma fórmula do passado.

Por ambos os caminhos, Freud conclui que a religião é uma neurose obsessiva e universal da humanidade. Segundo sua visão, não há dúvida de que as práticas religiosas e os atos obsessivos compartilham das mais íntimas semelhanças entre si; por exemplo, ambos sempre estão acompanhados dos mais severos escrúpulos de consciência que as negligências do cumprimento de seus deveres acarretam. Em seus sistemas ou rituais, estão, explicitamente, excluídos quaisquer atos externos aos mesmos, o que se revela, por exemplo, na proibição de interrupções. Tanto as práticas religiosas como obsessivas devem sempre serem executadas, em todos os seus pormenores, com uma extrema consciência; ao que se acrescenta ainda o fato de ambos sempre virem rodeados de um intenso «sentimento de culpa inconsciente»¹⁶⁶, um «furtivo sentimento de ansiedade expectante e uma expectativa de infortúnio ligada, através da ideia da punição, à percepção interna da tentação»¹⁶⁷. Os atos obsessivos e as práticas religiosas também são fortemente compulsivos, isto é, são executados sem que seus praticantes conheçam seus significados latentes (e de fato, seus praticantes tampouco se

¹⁶² Freud, S. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: Freud, S. *Obras Completas*. Trad.: P. C. de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2010, Vol. 18, p. 329.

¹⁶³ *Idem*.

¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ *Idem*.

¹⁶⁶ *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 114.

permitem se interrogarem muito sobre a origem dos mesmos). Em última instância, tanto os atos obsessivos como as práticas religiosas são nítidos «atos de defesa ou de segurança»¹⁶⁸, isto é, são medidas protetoras, praticadas contra instintos e representações inconscientes e adversas ao eu. No caso das neuroses, os instintos combatidos são predominantemente sexuais, e no caso da religião, possuem um caráter «egoístico e socialmente perigoso, embora também abriguem geralmente um componente sexual»¹⁶⁹. Sua criação se deve à capacidade da psique de deslocar, inconscientemente, uma superconcentração de energia de uma representação (reprimida) a outra (consciente), em uma tentativa fadada ao fracasso de se libertar da ameaça que a representação original representa às nossas elevadas ideias de pureza mental e afins. Uma das principais provas do fracasso de ambas as tentativas, porém, repousa no fato de que tanto os atos obsessivos como as práticas religiosas, embora originalmente de natureza protetora e defensiva, evoluem regularmente a um estágio em que suas próprias representações são usadas à satisfação do instinto reprimido. Isso ocorre, por exemplo, quando «são cometidos, justamente, em nome da religião»¹⁷⁰, a tortura e o assassinato de seres humanos, ou quando se realiza, em um ato obsessivo, um substituto da fantasia sexual cuja repressão desencadeou a neurose (por exemplo, quando uma estranha fobia de sair em público com medo de urinar evolui a um estágio em que se urina em casa e indevidamente, como substituto inconsciente do desejo reprimido de ejaculação).

Ante todas essas semelhanças da religião com a neurose obsessiva, Freud conclui que a religião não é um meio de apoio, mas um obstáculo à felicidade, moralidade e civilidade humana. Segundo sua leitura, a civilização deve abandonar o hábito de revestir seus preceitos e instituições com a roupagem religiosa, pois isso apenas atrai para si as dúvidas que pairam sobre a religião, e enriquece excessivamente seus preceitos. O mal-estar anticivilizatório hodierno receberá um alívio significativo caso a origem puramente humana da moralidade for admitida com franqueza. Como esse mal-estar já alcançou um ponto máximo em seus tempos, Freud afirma ser urgente a necessidade do homem de abandonar a neurose obsessiva da religião; e aposta confiantemente que, com o auxílio da educação e da psicologia, isso será alcançado sem graves consequências. Toda criança deve passar por uma fase de zoofobias e neuroses análogas em seu desenvolvimento, quando, incapaz de controlar racionalmente seus instintos, deve lançar mão de meios puramente afetivos de repressão. Assim também a humanidade recorre, em sua infância, ao temor do totem, de deuses e de Deus, para se impor certos preceitos que, com o avanço do conhecimento, podem ser melhor respeitados caso quando se admitir a origem social dos mesmos. Quanto às tristezas inevitáveis do destino, o homem aprenderá a suportá-las com resignação, pois de que serve «a miragem de grandes propriedades na lua, cujo rendimento ainda ninguém viu? Como um pequeno, mas sincero lavrador da

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 116.

Terra, o homem saberá cultivar a sua gleba, de modo que essa o alimento [...] Assim, ao retirar suas expectativas no além e concentrar suas forças»¹⁷¹ na Terra, o homem tornará a civilização mais suportável a todos, e em um futuro promissor, sem religião e sem Deus, diremos «sem pesar, junto a um de nossos companheiros de descrença: *Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen*»¹⁷².

Portanto, não menos que Réé e Nietzsche, Freud também aprofunda, com grande originalidade e radicalidade, o ateísmo inaugurado por Schopenhauer na filosofia alemã. A definição da religião como uma ilusão infantil, a crítica de que ela não fomenta mais do que obstrui a moral, a civilização e a felicidade, o encorajamento da autossupressão dessa ilusão, entre outros temas, como mostrado, são argumentos ampliados por Freud, mas antecipados significativamente por Schopenhauer. Para além do pessimista, porém, Freud dá continuidade ao método inaugurado por Réé e Nietzsche de abordagem da religião pelo caminho genealógico, científico e não-metafísico. E embora também tenha sido antecipado pelos últimos em uma série de elementos críticos, a exatidão psicopatológica e a posse de novos conhecimentos antropológicos e históricos sobre a religião torna seu desmascaramento de Deus ainda mais preciso. O fato das conclusões ateístas desses três genealogistas serem tão intimamente semelhantes às de Schopenhauer, porém, que partiu de uma metafísica imanente, comprova que essa última não está nas antípodas da abordagem da psicologia científica alemã e austriaca do final do século XIX e início do XX, como se costuma defender.

CONCLUSÕES

Assim, acreditamos que a atualidade de Schopenhauer se evidencia, especialmente, nos desdobramentos de seu ateísmo sobre autores como Réé, Nietzsche, Freud, aos quais muitos outros nomes podem ser adicionados. Se Foucault está certo ao sugerir que Marx, Nietzsche e Freud formam os três pilares da filosofia contemporânea continental¹⁷³; se no seio dessas três doutrinas pulsa um ateísmo radical e desmascarador da hipocrisia religiosa; e se Nietzsche acerta quando defende que Schopenhauer foi o primeiro ateu da filosofia alemã, a cujo rigor somos gratos por sermos «herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa»¹⁷⁴; a atualidade de Schopenhauer está solidamente demonstrada, como o pai do ateísmo filosófico, alemão e austriaco contemporâneo. No que concerne à «escola de Schopenhauer em sentido lato»¹⁷⁵, defendemos que sua recepção do ateísmo do mestre a divide em duas tendências

¹⁷¹ Freud, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, op. cit., p. 183.

¹⁷² «O céu deixemos / aos anjos e pardais». Do poema de Heine, *Deutschland*. O termo «companheiro de descrença (*Unglaubensgenosser*)», citado por Freud, foi referido por Heine a Spinoza (Heine, H. *Deutschland*. Apud *Die Zukunft einer Illusion*, op. cit., p. 183).

¹⁷³ Foucault, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad.: J. L. Barreto. Princípio Ed.: São Paulo, 1997, p. 17.

¹⁷⁴ *The Joyful Wisdom*, op. cit., § 357, p. 308.

¹⁷⁵ *Arthur Schopenhauer e La Sua Scuola*, op. cit., p. 73.

opostas e enraizadas na ambivalência schopenhaueriana ante a religião: uma ateísta e que abrange pensadores como Réé, Nietzsche e Freud, e outra religiosa ou mística, liderada por P. Deussen e P. Mainländer. Como os primeiros aprofundam a grande originalidade ateísta de Schopenhauer, enquanto que os segundos rompem com a mesma e se mantêm fiéis ao parentesco da filosofia com a religião e a mística, que se encontra subordinada, em Schopenhauer, ao compromisso científico da filosofia, concluímos que os ateus são os herdeiros mais fiéis desse filósofo, e as testemunhas mais vigorosas da atualidade de seu pensamento. É verdade que Deussen e Mainländer se definem e são definidos com mais ênfase como schopenhauerianos; e que Fazio também aplica a categoria de «heresies» a Réé e Nietzsche. Contudo, desde o ponto de vista específico do ateísmo, é justamente o oposto o que se constata: os verdadeiros heresies foram, antes, Deussen e Mainländer. Enquanto que Réé, Nietzsche e Freud foram adeptos ainda mais radicais dessa originalidade. O modo como os filósofos se relacionam com seus precursores, de fato, é amiúde muito estratégico: quanto maior a paternidade, maior parece procurar negá-la. Deussen e Mainländer, portanto, negam, em grande medida, o judaísmo, o cristianismo e o platonismo, que são as suas principais referências, ao se definirem como schopenhauerianos. E Réé, Nietzsche e Freud ocultam a raiz schopenhaueriana, ao recusarem qualquer vinculação muito estreita com o schopenhauerianismo.