UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GUILHERME MARCONI GERMER

A CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO PONTO DE INFLEXÃO: FREUD NA PROXIMIDADE DA ESCOLA DE SCHOPENHAUER

CAMPINAS

2015

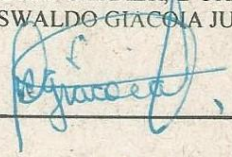
GUILHERME MARCONI GERMER

A CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO PONTO DE INFLEXÃO: FREUD NA PROXIMIDADE DA ESCOLA DE SCHOPENHAUER

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Co-supervisor/Coorientador: Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO GUILHERME MARCONI GERMER, E ORIENTADO PELO PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JUNIOR.



CAMPINAS
2015

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2011/16710-1

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

G317c

Germer, Guilherme Marconi, 1985-
A crítica da religião como ponto de inflexão : Freud na proximidade da escola de Schopenhauer / Guilherme Marconi Germer. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
Coorientador: Luiz Roberto Monzani.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ateísmo. 2. Pessimismo. 3. Inconsciente (Psicologia). 4. Secularização. 5. Filosofia. I. Giacóia Júnior, Oswaldo,1954-. II. Monzani, Luiz Roberto,1946-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The critique of religion as inflection point : Freud's proximity to Schopenhauer's school
Palavras-chave em inglês:
Atheism
Pessimism
Unconscious (Psychology)
Secularization
Phylosophy
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
Oswaldo Giacóia Júnior [Orientador]
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola
Angelo Marinucci
Ana Archangelo
Eli Vagner Francisco Rodrigues
Data de defesa: 11-11-2015
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 11 de novembro de 2015, considerou o candidato Guilherme Marconi Germer aprovado

Profa. Dra. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola

Profa. Dra. Ana Archangelo

Prof. Dr. Angelo Marinucci

Prof. Dr. Eli Vagner Francisco Rodrigues

A Ata da Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) pelo patrocínio dessa tese. De modo mais pessoal e intenso, sou muito grato aos Profs. Drs. Oswaldo Giacoia Junior, Luiz Roberto Monzani e Domenico Fazio, pela instrução, inspiração e confiança a mim transmitidas em todo esse processo de elaboração de tese. Sem a orientação, a aposta, e o modelo de vida filosófica recebida desses três professores, jamais teria escrito uma linha desse trabalho. Expresso ainda a mais forte gratidão a todos os membros da Banca, que aceitaram mergulhar nessa tese e que souberam extrair dela os melhores comentários. Dirijo os meus agradecimentos a todos os amigos de Campinas, Lecce e Ubatuba, que me acompanharam nesse longo período de amadurecimento, como A. Archangelo, A. L. Garcia, A. Marinucci, A. Novembre, A. Soria, B. Machado, D. Costa, E. Brandão, E. Forlin, E. R. Fonseca, E. V. Rodrigues, F. Caropreso, F. Ciracì, F. C. Ramos, F. Durante, F. Évora, F. Mascarenhas, G. Picoli, G. Valladao, J. Monzani, L. Abbatepaolo, L. Angioni, J. Barboza, M. Carparelli, M. L. Cacciola, M. Müller, M. Passabì, M. Vitalle, N. Amusquivar, R. Basali, R. Rügnitz, R. de Souza, S. Apollonio, S. Oliveira, V. Debona, W. de Paula e Y. Richter. Não há dúvida de que a minha mais amorosa gratidão sempre será reservada ao meu pai, à minha mãe, à minha irmã, às minhas famílias e à linda Natalia, que me amaram e foram amados tanto nos melhores como nos piores momentos dessa minha etapa de vida.

La decadencia y mediocrización intelectual de la Iglesia que ha puesto en evidencia la soledad de Benedicto XVI y la sensación de impotencia que parece haberlo rodeado en estos últimos años es sin duda un factor primordial de su renuncia, y un inquietante atisbo de lo reñida que está nuestra época con todo lo que representa la vida espiritual, preocupación por valores éticos y vocación por la cultura y las ideas.

Mario Vargas Llosa

Resumo

Arthur Schopenhauer (1788-1860) é definido frequentemente pelos manuais de filosofia como um autor misantropo, sem voz e seguidores. Contudo, um trabalho recente da autoria de D. Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus desmentiu esse preconceito, ao demonstrar que o pensador construiu uma escola filosófica em sentido estrito e lato. Na primeira conotação se incluem doze intelectuais menos conhecidos que apreciaram Schopenhauer em vida e foram designados pelo mestre como os seus "apóstolos". No segundo significado se destacam os "*metafísicos*" E. von Hartmann, P. Mainländer e J. Bahnsen, os "*hereges*" F. Nietzsche, P. Rée, G. Simmel e M. Horkheimer, e os "*pais da igreja*" P. Deussen, H. Zint, A. Hübscher e R. Malter, que embora não tenham conhecido o filósofo em vida, ampliaram o seu pensamento para múltiplas direções. Diante dessa historiografia, questionamos se Sigmund Freud (1856 – 1939) não merece compor a "escola schopenhaueriana em sentido lato", em virtude de suas diversas referências a e concordâncias com o filósofo, nos temas do inconsciente, sexualidade, repressão, morte e etc.. Em busca de uma resposta a essa questão, investigamos os pensamentos de Schopenhauer e de Freud sobre um tema pouco estudado: a religião. Entre as semelhanças encontradas em suas concepções desse objeto, se incluem o fato de ambos serem ateus e explanarem a religião como uma criação destinada a consolar o homem da morte, da culpa e do sofrimento. Além disso, os autores acedem em que os mitos possam expressar a verdade indiretamente, denunciam que a interpretação literal dos dogmas conduz a ilusões e encorajam a eutanásia da religião. Entre as diferenças, se destacam o fato de Schopenhauer abordar essa instituição pelo viés filosófico e metafísico e ser mais crente do que Freud quanto à cognição humana da coisa em si; enquanto Freud a interpela a partir da ciência psicanalítica e é mais otimista do que Schopenhauer na capacidade racional e popular humana de autossuperação da religião. Com base nesse confronto, concluímos que, a despeito da originalidade e autonomia científica da psicanálise, Freud é um autor *próximo* da fortuna schopenhaueriana, de modo que propomos que a "escola de Schopenhauer" reconheça em sua proximidade duas classes complementares: a dos *cientistas*, encabeçada por Freud, e a dos *artistas*, que abrange outros nomes. Além de uma tese historiográfica, esse reconhecimento também é fundamental para que o schopenhauerianismo e o freudismo não se confundam com duas religiões estatuárias, pois ambos foram acusados de conservarem resquícios de religiosidade, de modo que nada é mais justo para eles do que a evidência de suas buscas da complementação entre a filosofia e as ciências, em nome de uma '*universitas literarum*' (literatura universal), multidisciplinar e coesa.

Palavras-chave: ateísmo, pessimismo, inconsciente, filosofia da religião, filosofia da psicanálise.

Abstract

Arthur Schopenhauer (1788-1860) is often defined by the philosophy manuals as a voiceless thinker, with no followers. However, a recent research written by D. Fazio, M. Kossler and L. Lütkehaus denied this prejudice by showing that Schopenhauer built a philosophical school in a broad and narrow sense. The first connotation includes twelve less renowned intellectuals, who knew Schopenhauer in life and were designated “apostles” by him. In the second meaning stand out the “metaphysics” E. von Hartmann, P. Mainländer and J. Bahnsen, the “heretics” F. Nietzsche, P. Ree, G. Simmel and M. Horkheimer, and the “church- parents” P. Deussen, H. Zint, A. Hübscher and R. Malter. Even though they never met Schopenhauer in life, these authors were also touched by his philosophy and extended it to multiple and diverse directions. Given this systematic historiography, I will argue that Sigmund Freud (1856 – 1939) deserves to compose the “Schopenhauer’s school” in a broad sense. To support this argument, I will take into consideration that Freud agrees with the philosopher on the subjects of the unconscious, sexuality, repression, death, etc.. In search of an answer to this question, I analyze and interpret the thoughts of Schopenhauer and Freud on a object less studied by experts, namely, religion. Among the similarities found in their conception of that subject, I will include the fact that both are atheists and explain religion as a human creation designed to comfort men regarding death, guilt and suffering. Besides that, both thinkers accept that myths can indirectly express the truth, but denounce that literal interpretation of religious dogmas leads to illusions and encourage the euthanasia of religion. Among the differences between both authors, I highlight that Schopenhauer broaches religion with a metaphysical methodology and is more optimistic than Freud about human cognition of the thing in itself; while Freud challenges religion from the psychoanalytic science and is more sure than Schopenhauer about popular human capacity of overcoming religion. Based on this comparison, I conclude that, despite the originality and scientific autonomy of psychoanalysis, Freud is an author whose performance is very close to Schopenhauer’s fortune in the history of thought. Therefore, I propose that “Schopenhauer’s school” in a broad sense should recognize in this proximity the scientists class, led by Freud, as well as that of artists, which would include other names. In addition to this historiographical thesis, I argue that this recognition is also important in order to avoid that Schopenhauerianism and Freudianism being confused with two statutory religions, because both traditions retain religious remnants, and therefore there should be nothing better to them than to cultivate the complementation between philosophy and sciences, on behalf of a multidisciplinary and well-founded “universitas literarum” (universal literature).

Keywords: atheism, pessimism, unconscious, philosophy of religion, philosophy of psychoanalysis.

Lista de Abreviaturas:

- Obras de Schopenhauer:

* **WWV:** SCHOPENHAUER, A.. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band I*. Org.: Wolfgang F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

* **WWV II:** _____ Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band II*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

*** SG:** _____ Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band III*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

*** KK:** _____ Kritik der Kantischen Philosophie. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band I*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

*** FW:** _____ Über die Freiheit des Willens. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band III*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

* **GM**: _____ Über die Grundlage der Moral. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band III*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

*** PP:** _____ Parerga und Paralipomena – Band I und II. In: SCHOPENHAUER, A.. *Sämtliche Werke – Band IV - V*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

*** Senilia:** _____ *Senilia.* In: VOLPI, Fraco, ZIEGLER, Ernest (Org.). Tradução: Roberto Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

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

* **WWR II**: _____ *The World as Will and Representation, Vol. II.* Tradução: E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.

*** Cuádruple**: _____ *De la Cuádruple de la Raiz del Principio del Razón Suficiente.* Tradução: Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid: Editorial Gredos, 1998. 230p.

* **CK:** _____ *Crítica à Filosofia Kantiana.* In: Jair Barboza. *O Mundo como Vontade e como Representação.* Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.

*** FM**: _____ *Sobre o Fundamento da Moral.* Tradução: Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. 226 p.

**** Sobre a Ética:*** SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética.* Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

- Obras de Freud:

*** GW:** FREUD, S.. Gesammelte Werke, 17 Bände, London, 1940-1952. In: MÜLLER, Thomas (Org.). *DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk*. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010.

*** StA:** _____ Studienausgabe, Taschenbuchausgabe, 10 Bände und ein Nachtragsband, Frankfurt am Main, 1982. In: MÜLLER, Thomas (Org.). *DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk*. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010.

*** OC:** _____ *Obras Completas.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-?.

*** ESB:** _____ *Obra Completa. Edição Standard Brasileira*. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2009. 24 Vol..

SUMÁRIO

Introdução 14

I. A 'Escola de Schopenhauer' e o 'Caso Freud' 22

Schopenhauer e a sua Escola 23

O 'Caso Freud' 40

II. O Pensamento de Schopenhauer sobre a Religião 92

A Herança Kantiana: Fé x Conhecimento, Religião Estatuária x Moral 95

A Necessidade Metafísica dos Seres Humanos 128

As Religiões Otimistas: os Politeísmos, o Judaísmo e o Islamismo 141

As Religiões Pessimistas: o Cristianismo, o Bramanismo e o Budismo 163

Amor ao Povo ou à Verdade? 190

A Morte de Deus ou da Religião? 199

III. O Pensamento de Freud sobre a Religião 214

A Religião como Ilusão 219

A Religião a Partir da Necessidade de Proteção e com Base na Lembrança do Pai Infantil (o Modelo Ontogenético) 228

A Religião como Expiação do Assassinato do Pai Primevo (o Modelo Filogenético) 235

O Homem Moisés e a Religião Monoteísta 276

A Religião como uma Neurose Obsessiva Infantil 295

IV. Reflexões Conclusivas 317

A Eutanásia da Religião pela Filosofia ou pela Ciência? 318

Freud na Proximidade da 'Escola de Schopenhauer' 345

Bibliografia 370

Introdução

Inúmeros são os acontecimentos contemporâneos que urgem por um refinamento no pensamento sobre a religião. No entanto, Nietzsche ainda tem razão quando afirma que as pessoas piedosas "raramente fazem ideia de *quanta* boa vontade, ou mesmo voluntariedade (*willkürlicher Wille*), é preciso hoje para que um erudito (...) tome a sério o problema da religião"[1]. Como a maioria dos protestantes "de classe média, em especial nos grandes centros de comércio e de ofício"– exemplifica o filósofo – também "os eruditos e todos os pertencentes à universidade" comungam de uma oposição ao ócio exigido pela vida religiosa, que logo conduz à desconsideração do fenômeno da religião. "Entre aqueles que na Alemanha de hoje vivem à margem da religião" – observa Nietzsche – se encontra uma maioria de pessoas "cuja laboriosidade, de geração em geração, veio a dissolver os instintos religiosos, de modo que elas já não sabem para que servem as religiões, e apenas com mudo assombro chegam a registrar a sua presença no mundo. Elas já se sentem bastante requisitadas, essas ótimas pessoas"[2] – ironiza o pensador – "quer por seus negócios, quer por seus prazeres, sem falar da 'pátria' e dos jornais, e das 'obrigações de família': parece que não lhes sobra tempo para a religião". Conforme o sarcástico autor, o desdém por essa instituição é bem patente nessas pessoas, inclusive, porque elas "não percebem muito bem do que se trata, se de um novo negócio ou um novo prazer – pois não se pode, dizem elas a si mesmas, ir à igreja somente para estragar o bom humor"[3]. O erudito, tanto por seu ofício como por sua laboriosidade, "tende a uma jovialidade superior e quase bondosa diante desse bem cultural, à qual se mistura um leve menosprezo, dirigido ao 'desasseio' de espírito que ele pressupõe em todos que ainda pertencem à Igreja. Apenas com a ajuda da história (e *não* a partir da sua experiência pessoal)" – distingue o filósofo – "o erudito alcança uma reverente seriedade e uma certa consideração tímida para com a religião; mas se ele ergue o seu sentimento até a gratidão para com ela" – ressalva o autor – "mesmo assim não se aproximará, com a sua pessoa, um passo apenas ao que ainda existe

[1] NIETZSCHE, F.. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. 2005, p. 56.
[2] NIETZSCHE, F.. Idem, p. 55.
[3] NIETZSCHE, F.. Idem, p. 55.

como Igreja ou devoção: talvez o contrário"[4]. Em poucas palavras, Nietzsche acredita que o homem moderno pode até sublimar a sua "indiferença prática" ante a metafísica em tolerância, cautela, correção e humanidade para com a mesma, no entanto, a comodidade em nome da qual ele se priva de meditar sobre esses temas lhe traz uma série de incompreensões e lhe impõe a caricatura de ser um soldado das "ideias modernas", tão bronco e juvenil, como o religioso. Com as seguintes palavras, Nietzsche expressa o seu irônico respeito pelo erudito moderno que não reflete sobre a religião senão com um inevitável narcisismo:

> Cada época tem o seu divino tipo de ingrediente, cuja invenção as outras épocas poderiam invejar – e quanta ingenuidade respeitável, infantil, desmedidamente tosca, não existe nessa crença de superioridade do erudito, na consciência tranquila da sua tolerância, na crédula certeza com que o seu instinto trata o homem religioso como um tipo inferior e de menor valor, que ele mesmo superou, deixou para trás, *para baixo* – ele, o pequeno anão e plebeu presunçoso, o ágil e diligente trabalhador braçal-intelectual a serviço das 'ideias', as 'ideias modernas'[5]!

Inspirados nessa crítica nietzschiana à erudição que não problematiza a religião, nos propomos a elaborar uma tese doutoral sobre a crítica filosófica e psicanalítica a esse bem cultural. Nosso ponto de partida será a análise e a interpretação das concepções de Arthur Schopenhauer e de Sigmund Freud sobre esse objeto; e após compararmos ambos os pensamentos sobre o mesmo, esperamos também poder extrair elementos para uma reflexão conclusiva sobre a relação de Freud com a "escola de Schopenhauer".

No *Capítulo I – A 'Escola de Schopenhauer' e o 'Caso Freud'*, investigaremos a história e a abrangência do conceito da "escola schopenhaueriana", com base na sistematização de Domenico Fazio, Mathias Kossler e Ludger Lütkehaus. Como defenderemos, esses autores refutaram brilhantemente o preconceito de que o pensador não teve voz nem seguidores, ao demonstrarem que ele fundou uma escola no sentido estrito e lato do termo. Na primeira conotação, se incluem doze intelectuais que foram cativados e eleitos, em vida, por Schopenhauer como os seus "apóstolos" ou "evangelistas"[6] (F. Dorguth, J. Frauenstädt, O.

[4] NIETZSCHE, F.. Idem. P. 56.
[5] NIETZSCHE, F.. Idem. P. 56.
[6] SCHOPENHAUER, A.. Gesammelte Briefe, hrsg. von A. Hübscher, Bonn, Carta n. 351, a Adam von Doss, Frankfurt, 10/01/1855, p. 359. Apud FAZIO, D. La 'Scuola' di Schopenhauer. Per La Storia di um Concetto. In:

Lindner, W. Gwinner, C. Bähr, D. Asher, A. Kilzer, J. Becker, A. von Doss, M. Emden, C. Weigelt e G. Körber). No segundo sentido, a "escola de Schopenhauer" se estende ainda àqueles que, "embora não tenham sido discípulos diretos seus, foram inspirados por seu pensamento em vários sentidos, e o desenvolveram para direções autônomas e amiúde originais"[7]. Sem abrir mão da comicidade com a qual o filósofo designara seus primeiros pupilos, os professores classificaram os membros dessa escola em sentido lato em: "metafísicos" (J. Bahnsen, E. von Hartmann e P. Mainländer), "hereges" (F. Nietzsche, P. Rée, G. Simmel e M. Horkheimer) e "pais da igreja" (P. Deussen, H. Zint, A. Hübscher e R. Malter). Inspirados nessa tese historiográfica, nos propomos a complementá-la com a investigação da relação da "escola de Schopenhauer" com uma figura intimamente próxima da mesma: Sigmund Freud. Como exporemos no *Capítulo I*, Freud cita o filósofo inúmeras vezes, indica nele a precursão de algumas das suas principais concepções e é definido por muitos autores como "schopenhaueriano". Por outro lado, a distância freudiana do schopenhauerianismo também foi ressaltada pelo psicólogo e por outros comentadores, com o argumento de que a psicanálise não é propriamente uma filosofia, mas uma ciência e uma técnica terapêutica, e com a declaração de que ela não recebeu a influência de nenhuma filosofia, mas nasceu em solo medicinal e positivista. Para nos posicionarmos ante essa pontiaguda questão da relação de Freud com a "escola schopenhaueriana", supervisionaremos, portanto, a relação global do psicanalista com o filósofo, primeiro, por meio das suas referências ao último, e depois, através da avaliação dos especialistas sobre esse problema. Posteriormente, sentiremos ainda a necessidade de nos aprofundar um pouco mais na comparação da concepção de ambos os autores, com um confronto dos seus pensamentos sobre um tema igualmente interno e externo à filosofia e à psicanálise, a saber, a religião. Assim, somente após realizarmos uma minuciosa investigação e comparação de ambas as concepções sobre esse tema é que acreditaremos estarmos aptos para nos posicionarmos ante a questão historiográfica do "caso Freud" e o schopenhauerianismo.

Nos *Capítulos II* e *III – Os Pensamentos de Schopenhauer* e *de Freud sobre a Religião,* apalparemos, portanto, respectivamente, as compreensões de ambos os autores dessa

---

FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006. P. 35.

[7] FAZIO, D.. Op. Cit., 2006, p. 49.

instituição. Muito sucintamente, Schopenhauer entende que a religião é um antídoto, um "remédio ou ao menos uma compensação"[8] criada pelo homem para suportar a morte, o sofrimento e a vanidade da vida. Aquém da capacidade da filosofia de expressar a verdade metafísica com um discurso "*sensu stricto et proprio*"[9] – distingue o pensador – a religião pode almejar apenas "transmitir a verdade '*sensu allegorico'* (em sentido figurado)"[10], por meio de mitos, metáforas e etc.. Com base nessa concepção, o pensador avalia que o valor de uma religião "depende do maior ou menor conteúdo de verdade que ela porta sob o véu da alegoria"[11], seguido da "maior ou menor clareza com a qual esse conteúdo de verdade é visível através do véu, isto é, da sua transparência"[12]. Apoiado nesses critérios, Schopenhauer conclui que as duas religiões mais próximas da verdade filosófica são o bramanismo e o budismo, e as mais distantes, o judaísmo e o islamismo. Os mitos são um inestimável benefício à grande população não filosófica – sintetiza o pensador – "em parte, por sua função prática de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade e da virtude (...) e em parte, por seu indispensável consolo aos duros sofrimentos da vida"[13]. No entanto, o grande pomo de discórdia desse bem cultural é que ele nunca reconheceu abertamente a "natureza meramente alegórica do seu pensamento, e sempre se apresentou como a verdade"[14] estrita e absoluta. Por esse comportamento, a religião invade frequentemente o domínio do conhecimento, isto é, da filosofia e das ciências e, com isso, provoca a reação belicosa das últimas. Frente a semelhante ambivalência, o pensador compara a religião a Yama, o deus da morte bramanista. Como esse nume, ela possui "duas caras: uma muito amigável e outra muito obscura"[15]. A distinção entre o respeito pelo valor popular da religião, seguida da crítica e da sublimação do seu lado anticultural e antignosiológico, incorporam, por fim, a contribuição legada por Schopenhauer à filosofia contemporânea da religião.

Embora a explicação dada por Freud à religião seja concordante e complementar à schopenhaueriana, o psicanalista é mais severo do que o filósofo em sua crítica a esse

[8] SCHOPENHAUER, A..*WWV II,* p. 591.
[9] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 215.
[10] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[11] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 218.
[12] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[13] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 217.
[14] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 216.
[15] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425.

objeto. De acordo com o psicólogo, a religião se origina de três poderosas necessidades humanas: a de proteção, a de orientação da conduta e a de explicação cabal da existência. Ao responder a essas três necessidades a partir de uma chave unitária – explana o autor – a saber, um Deus paterno, masculino e todo poderoso (Freud se concentra mais nas religiões deístas), os religiosos repetem um modelo bem sucedido, utilizado por toda criança ante os perigos do mundo. Ao se depararem com as mesmas condições da impotência infantil ao se tornarem adultos, os religiosos confiam em que o mesmo pai engrandecido da infância retornará para lhes garantir proteção, orientação e elucidação. Mais precisamente, "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"[16]. Ao se tornar adulto e descobrir que ele ainda é "tão carente e desprotegido como na infância, que diante do mundo ele ainda é uma criança"[17] – aclara o psicólogo – o ser humano natural "retorna à imagem do pai guardada da juventude, quando ele era tão superestimado, eleva-o a divindade e situa-o no presente e na realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam a sua crença em Deus"[18]. Ao lado dessa explicação ontogenética, Freud propõe uma explanação filogenética, baseada na experiência edipiana e infantil da humanidade como um todo. A humanidade como gênero – enuncia o psicólogo – "tombou, em seu desenvolvimento pelos séculos, em estados semelhantes às neuroses"[19] obsessivas infantis, e "justamente, pelos mesmos motivos. Nos tempos da sua ignorância e fraqueza intelectual, os homens realizaram a renúncia instintiva necessária à vida comunal apenas com forças puramente afetivas. Os precipitados desses fenômenos"[20] – observa Freud – "parecidos com a repressão e que aconteceram em tempos remotos ficaram agarrados à cultura ainda por muito tempo"[21]. A religião seria, conforme a conclusão do autor, "a neurose obsessiva humana universal; como a da criança, ela deriva do complexo de Édipo, da relação com o pai"[22]. Em termos mais claros, a religião consiste em uma tentativa de elaboração de uma série de eventos traumáticos ocorridos na origem da cultura, entre os quais se destaca o

[16] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 329.
[17] FREUD, S.. Ibidem.
[18] FREUD, S.. Ibidem.
[19] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, p. 177.
[20] FREUD, S.. Ibidem.
[21] FREUD, S.. Ibidem.
[22] FREUD, S.. Ibidem.

assassinato do pai primevo. Em seus primórdios pré-culturais – conjectura Freud, com base em uma série de argumentos – é provável que o ser humano tenha vivido em grupos onde apenas um macho violento expulsava os seus filhos para longe e monopolizava todas as mulheres e os direitos para si. Quando os filhos mataram o seu agressivo progenitor, eles se impuseram os "tabus" (as primeiras proibições sagradas) de não copularem com nenhuma mulher do grupo (o tabu da exogamia) e o de não assassinarem o animal sagrado (o tabu do totemismo) que, doravante, substituiria o pai. A partir desse pacto, nasceram a primeira organização social, a primeira religião e a primeira ideia de moralidade na história da humanidade. Com base nessa teoria, Freud resume que a sociedade humana repousa sobre a "culpa comum pelo crime cometido, a religião, sobre a consciência de culpa e o arrependimento por ele, e a moralidade, em parte sobre as exigências dessa sociedade e em parte sobre as penitências requeridas pela consciência de culpa"[23]. Se a religião não elaborasse a culpa universal pelo assassinato do pai primevo – raciocina Freud – com todos os aspectos típicos de uma neurose obsessiva, ela poderia ser mantida nos estágios mais avançados da civilização. No entanto, o psicólogo entende que a religião compartilha com a patologia obsessiva as mais íntimas semelhanças, visíveis, por exemplo, nos escrúpulos de consciência que as negligências das suas prescrições acarretam, na exclusão de todos os elementos externos aos seus sistemas, e na extrema consciência com que ambos os cerimoniais (o religioso e o neurótico) são executados, em todas as suas minúcias e compulsivamente. Apoiado nesse diagnóstico, Freud conclui que é de se prever, mas pouco de se lamentar, que o "afastamento da religião se consume com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e que nós estamos bem no meio dessa fase de desenvolvimento"[24]. Conforme o psicanalista, o ser humano está a um palmo de alcançar o ideal psicológico no campo da metafísica, a saber, o "primado da inteligência"[25]. Destarte, o comportamento do psicanalista deve ser o de promover esse amadurecimento, e apenas "represar a violência do rompimento"[26] da autossupressão da religião.

Entre as principais semelhanças das concepções de Schopenhauer e de Freud sobre a religião, destacaremos que ambos os autores são ateus e explanam essa instituição como

[23] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* In: OC. Vol. 11. 2012., p. 223.
[24] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, p. 177.
[25] FREUD, S.. Idem, p. 181.
[26] FREUD, S.. Idem, p. 177.

uma criação antropológica destinada ao consolo da morte, da culpa e do sofrimento universal. Além disso, ambos denunciam que a interpretação literal dos dogmas conduz a ilusões, argumentam que a religião não traz mais moralidade, civilidade, e quiçá, sequer felicidade, ao homem, do que imoralidade, incivilidade e tristeza, e encorajam o que nós chamaremos aqui de "eutanásia da religião". Entre as principais diferenças das suas interpretações, se encontram o fato de Schopenhauer abordar esse bem cultural pelo viés filosófico e metafísico, e Freud, pelo científico, com desdobramentos terapêuticos, e o fato de Schopenhauer ser mais otimista do que Freud quanto à capacidade cognoscitiva metafísica da coisa em si, enquanto Freud é mais crente do que Schopenhauer na capacidade racional da grande população de extinguir a religião.

Ante as comparações anteriores, questionamos o seguinte: será Freud um psicólogo que, embora autônomo e original, se encontra incontornavelmente *próximo* da fortuna schopenhaueriana na história do pensamento? Ou o fato dele ser um cientista e não um filósofo se sobressai e o afasta definitivamente dessa tradição? Em favor da resposta afirmativa à primeira questão, acordaremos que há uma íntima afinidade entre ambos os pensadores não apenas no tema da religião, como em muitos outros assuntos muito mais trilhados pelos comentadores, tais como o inconsciente, a sexualidade, a repressão, a morte, o pessimismo e etc.. Em favor da segunda possibilidade, também admitiremos que Freud se aparta dos membros nucleares da "escola schopenhaueriana" por não ser um filósofo e por não ter vivenciado o pensamento desse autor como uma abaladora experiência de vida. Na historiografia sobre a filosofia da psicanálise, talvez o diagnóstico de que Freud esteja *próximo*, mas não exatamente no centro da "escola de Schopenhauer" seja o mais exato. Isto é, ao redor dos filósofos rigorosamente tributários ao schopenhauerianismo, Freud talvez preencha um exemplo de pensador que complementou algumas das perspectivas do filósofo com a certeza e a técnica científica, mas que não aderiu, propriamente, à sua metafísica. Além dessa dimensão historiográfica da questão que colocamos, acreditamos que a hipótese da vizinhança entre o schopenhauerianismo e o freudismo também pode ajudar a evidenciar em que sentido ambas as tradições evitam se confundirem com duas "religiões" fechadas e estatuárias. Afinal, esse risco sempre existiu em ambas as escolas, de modo que nada melhor para elas que se mostre o quão abertas elas sempre estiveram à complementação entre a filosofia e as ciências, em vista da

construção de uma '*universitas literarum'* (literatura universal)[27], multidisciplinar e coesa. Nessa direção, pode ser, especialmente, frutífero à "escola de Schopenhauer" o reconhecimento de uma *proximidade* de *artistas* e de *cientistas* que, como Freud, também foram marcados pelos escritos do pensador, e que complementaram seu núcleo rígido de filósofos com a precisão científica e a beleza artística. Por outro lado, argumentaremos que, igualmente, à psicanálise é assaz enriquecedor o reconhecimento de Günter Gödde de que essa ciência se enraíza na "tradição filosófica do inconsciente irracional-instintivo"[28], cujos pais são Schopenhauer e Nietzsche. Sendo assim, a escolha da crítica da religião como o nosso tema de inflexão – isto é, como o nosso conceito de destaque – nos parece muito apropriada, muito embora esse tema também se apresente como um fecundo ponto de inflexão – no sentido de mudança, transvaloração e sublimação – entre os pensamentos psicanalíticos, filosóficos e religiosos, pois ele é um objeto igualmente interno e externo à filosofia, à psicanálise e à ciência da religião, e porque ele convida, entre outras possibilidades, à autoextinção da religião.

[27] FREUD, S.. *Sobre o Ensino da Psicanálise nas Universidades.* In: XVII da ESB. P. 188.
[28] GÖDDE, G.. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011. P. 350.

I. A 'Escola de Schopenhauer' e o 'Caso Freud'

Schopenhauer é frequentemente apresentado pelos manuais de filosofia como um filósofo misantropo, sem voz e seguidores. Contudo, esse preconceito esbarra em uma série de evidências que comprovam a existência de uma escola schopenhaueriana em um sentido estrito e lato do termo. Conforme D. Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus, o schopenhauerianismo inclui, em um sentido estrito, doze intelectuais que foram cativados e eleitos, em vida, por Schopenhauer como seus "apóstolos" ou "evangelistas"[29] (F. Dorguth, J. Frauenstädt, O. Lindner, W. Gwinner, C. Bähr, D. Asher, A. Kilzer, J. Becker, A. von Doss, M. Emden, C. Weigelt e G. Körber). Além disso, os autores indicam que a "escola de Schopenhauer" abrange, em um sentido lato, alguns "pensadores que, sem terem sido discípulos diretos seus, foram inspirados por seu pensamento em vários sentidos e o desenvolveram para direções autônomas e originais"[30]. Sem abrir mão da comicidade com a qual Schopenhauer designara seus primeiros pupilos, os europeus classificaram os membros da "escola de Schopenhauer em sentido lato" em: "metafísicos" (J. Bahnsen, E. von Hartmann e P. Mainländer), "hereges" (F. Nietzsche, P. Rée, G. Simmel e M. Horkheimer) e "pais da igreja" (P. Deussen, H. Zint, A. Hübscher e R. Malter). Inspirados nessa tese historiográfica, buscaremos complementá-la com a investigação da relação da "escola de Schopenhauer" com Sigmund Freud, autor absolutamente paradigmático que citou o filósofo inúmeras vezes, considerou-o como o precursor de suas principais noções metapsicológicas e foi definido como "schopenhaueriano" por uma série de comentadores. Embora Thomas Mann tenha razão quando sugere que muitas das concepções freudianas são "uma transposição da metafísica schopenhaueriana à esfera psicológica"[31], Freud não se inclui, rigorosamente, na "escola de Schopenhauer", porque ele não foi um filósofo e porque negou a influência do metafísico sobre sua ciência. Diante dessa ambivalência da relação freudiana com o pessimista e com a filosofia, sugeriremos que o pai da psicanálise

[29] SCHOPENHAUER, A.. Gesammelte Briefe, hrsg. von A. Hübscher, Bonn, Carta n. 351, a Adam von Doss, Frankfurt, 10/01/1855, p. 359. Apud FAZIO, D. La 'Scuola' di Schopenhauer. Per La Storia di um Concetto. In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006. P. 35.

[30] FAZIO, D.. Op. Cit., 2006, p. 49.

[31] MANN, T.. Freud y el Porvenir. In: PASCUAL, A. S. (Trad. e Org.). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 5ta. Edição, 2008, p. 180.

parece se encontrar *próximo* ao schopenhauerianismo, mas que uma análise bastante detida deve preceder qualquer asserção sobre esse difícil problema.

Schopenhauer e a sua Escola

Schopenhauer propõe à filosofia a tarefa teórica, descritiva e contemplativa de aclarar "'*in abstracto*' (...) a essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes"[32]. De acordo com o pensador, "a filosofia deve ser uma *repetição completa, por assim dizer, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos*, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e pela separação do diferente em outro"[33]. Ante a "concordância guardada pelas partes do mundo entre si, justamente por pertencerem a um todo" – enuncia o autor – a filosofia não pode compor um sistema de pensamento, em que "uma parte sustenta continuamente a outra, e essa, por seu turno, não sustenta aquela"[34]. O claro e límpido espelho filosófico do mundo deve consistir, segundo Schopenhauer, em um *pensamento único,* isto é, em uma reflexão em que cada parte "pode ser, em certa medida, deduzida das demais, e sempre reciprocamente"[35]. Conforme o pensador, esse pensamento único "há muito tempo procurado sob o nome de filosofia"[36] foi exposto, em seu essencial, em *Die Welt als Wille und Vorstellung (O Mundo como Vontade e como Representação,* 1818, doravante abreviado por *O Mundo...*). "Como todo livro tem que ter uma primeira e uma última linha"[37], porém – escreve o filósofo – essa obra capital foi dividida em quatro livros, cada um dos quais corresponde a um dos domínios da filosofia, mas os quais mantêm uma "ligação orgânica" entre si, na qual todas as partes dependem de e estão contidas em cada pequena fração sua. No *Livro I* de *O Mundo...,* o pensador condensa a sua "*philosophia prima"*, que busca esclarecer "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"[38]. Essa primeira parte é dividida pelo autor em *dianoilogia (Diainoiologie)* ou teoria do entendimento, que se concentra em

[32] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 136. *MVR*, p. 138
[33] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[34] SCHOPENHAUER, A.. Ibid, p. 7. Ibid, p. 20.
[35] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[36] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[37] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[38] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 26.

torno das representações da percepção intuitiva, e em *lógica* ou teoria da razão, que investiga as representações abstratas. Como introdução ao *Livro I* e a toda a sua filosofia, Schopenhauer apresenta também *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente,* 1813), e como complemento a ambos os livros, *Über das Sehn und die Farben* (*Sobre a Visão e as* Cores, 1816). Entretanto, Schopenhauer afirma que a filosofia não pode se deter na investigação do intelecto e da representação, mas deve buscar "tornar-se consciente o mais intimamente possível da coisa em si mesma"[39]. Desse modo, a filosofia deve ir "da aparência fenomênica àquilo *que aparece,* ao que se esconde por trás do fenômeno, logo, '*τα μετα τα φυσικα' (tá metá tá fisicá)"*[40]*.* Em outras palavras, o pensador concebe que a filosofia só pode ser completa com uma *metafísica,* a qual ele divide "em três partes: metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes". De acordo com o autor, a metafísica da natureza considera a manifestação da coisa em si mesma nos reinos mineral, vegetal e animal da natureza objetiva; a metafísica do belo investiga a "mais pura e perfeita apreensão do fenômeno externo e objetivo da Vontade"[41], a saber, a beleza estética, correspondente às Ideias eternas de Platão e intuída pelo puro sujeito do conhecimento; e a metafísica dos costumes interroga "a manifestação completamente diferente e imediata da coisa em si em nós mesmos"[42], como autoafirmação e autonegação da Vontade de viver. No entanto, o filósofo considera que essas três metafísicas "pressupõem a metafísica em si, que revela que a coisa em si mesma, a essência interna e última de cada fenômeno"[43], reluz em nós mesmos – e mais exatamente, em nossa *Vontade.* As três ramificações da metafísica schopenhaueriana são expostas, respectivamente, nos *Livros II, III* e *IV* de *O Mundo....* À primeira delas o autor acrescenta o complemento de *Über den Willen in der Natur (Sobre a Vontade na Natureza,* 1836*),* e à última, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (*Os Dois Problemas Fundamentais da Ética,* 1841). Nas décadas finais da sua vida, Schopenhauer ainda publicou três livros suplementares, *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II* (*O Mundo... – Tomo II,* 1844) e *Parerga und Paralipomena – Band I und II* (*Parerga e Paralipomena – Tomo I e II,* 1851), que aprofundam e alargam os quatro lados do seu

[39] SCHOPENHAUER, A.. *PP II,* p. 27.
[40] "*Τα μετα τα φυσικα" (tá metá tá fisicá)*, em grego, significa metafísica, isto é, "o que vem depois da física".
[41] SCHOPENHAUER, A.. *PP II,* p. 27
[42] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[43] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

"pensamento único". De acordo com o filósofo, não há modificações essenciais em sua doutrina ao longo de suas publicações, porém. Embora essa afirmação não seja aceita ao pé da letra por certos autores[44], nós não nos oporemos, aqui, a ela, de modo que não claudicaremos em combinar e confrontar concepções apresentadas, amiúde, em textos de longa distância temporal pelo filósofo quando acharmos que, do ponto de vista filosófico, essas concepções estão intimamente conectadas entre si. Pela óptica schopenhaueriana e à diferença do que ocorre com outros pensadores, esse procedimento é perfeitamente aprovável. Mais do que isso, não nos limitaremos a comentar, de modo estritamente imanente, a filosofia de Schopenhauer, mas nos concentraremos, sobretudo, em sua influência e fortuna sobre os pensadores posteriores, e em especial em um único deles: Sigmund Freud. Nessa abordagem, nos inspiraremos na brilhante conceituação historiográfica da "escola de Schopenhauer" proposta por D. Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus, em *Arthur Schopenhauer e la sua Scuola* (2006) e *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti* (2009). E como relacionaremos autores pertencentes a domínios distintos do pensamento – um à filosofia e outro à psicologia – priorizaremos a comparação das suas doutrinas em relação a um objeto igualmente interno e externo a ambas as ciências: a religião.

Iniciemos a nossa investigação com uma abordagem um pouco mais compenetrada da interpretação desses professores sobre o schopenhauerianismo.

***

De acordo com D. Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus, um grande marco na correção do preconceito de que Schopenhauer foi um pensador sem voz e seguidores consistiu no simpósio "*Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*" (Schopenhauer e a Escola de Schopenhauer), realizada na Università del Salento / Itália, em 2005. O círculo historiográfico da "escola de Schopenhauer" delimitado nesse simpósio foi indicado pelo professor com as seguintes palavras:

> A partir do simpósio (...) '*Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*' (Schopenhauer e a Escola de Schopenhauer), realizado em Lecce em setembro de

[44] Cf. NICHOLLS, M. Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-itself. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 172-3.

> 2005, os maiores especialistas internacionais convieram sobre a legitimidade da utilização da categoria historiográfica de 'escola de Schopenhauer', para designar não apenas os alunos diretos do sábio de Frankfurt, mas também um grande grupo de pensadores e intelectuais que foram inspirados por várias razões em Schopenhauer, proclamando-se schopenhauerianos, ou sendo definidos como tais[45].

De acordo com Fazio, o simpósio "*Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule"* consistiu na "primeira tentativa sistemática de aclaramento, delimitação científica e refinamento do conceito de 'escola de Schopenhauer'"[46]. Dele surgiu – escreve o italiano – uma "necessidade de prosseguir e aprofundar os estudos sobre o tema", o que levou à fundação do *Centro Interdipartamentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola* (*Centro Interdepartamental de Pesquisa sobre Arthur Schopenhauer e a sua Escola*) na Università Del Salento, e à criação de um compêndio de livros dedicado a essa temática e intitulado por *Schopenhaueriana.* Nessa coleção*,* se destacam dois livros absolutamente originais: *Arthur Schopenhauer e la sua Scuola* (2006) e *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti* (2009)*.* No primeiro deles, Matthias Kossler apresenta um discurso inaugural, em nome da *Schopenhauer-Gesellschaft* (*Sociedade Schopenhauer*), do centro de pesquisa sobre a "escola de Schopenhauer" em que propõe que o último complemente o centro oficial da *Schopenhauer-Forschung* (*Schopenhauer-Pesquisa*), localizado em Mainz / Alemanha, no sentido em que, em Mainz, "a filosofia de Schopenhauer seja interrogada do ponto de vista da sua origem e relação com o passado, e em Lecce, que ela seja considerada do ponto de vista da sua fortuna, do seu significado para a posteridade, e em particular através da pesquisa científica sobre aqueles que a retomam e a desenvolvem, ou sobre a assim chamada '*Schopenhauer-Schule*' (...) Nessa direção"[47] – afirma o presidente – há muito o que fazer, como aprofundar-se, por exemplo, entre outros tantos temas, na "influência de Schopenhauer sobre a psicanálise (...) Auguro portanto" [48] – brinda Kossler –

[45] FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti.* Lecce: Pensa Multimedia, 2009, p. 14.
[46] FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti.* Lecce: Pensa Multimedia, 2009, p. 14.
[47] KOSSLER, M.. Discorso Inaugurale del Centro Interdipartamentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola in Lecce. In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola. Lecce: Pensa Multimedia*, 2006. P. 13.
[48] KOSSLER, M.. Discorso Inaugurale del Centro Interdipartamentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola in Lecce. In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola. Lecce: Pensa Multimedia*, 2006. P. 13.

"que o *Centro* possa alcançar aquele mesmo ímpeto que em seu tempo delimitou os moldes da pesquisa sobre a origem da filosofia de Schopenhauer. O ímpeto, portanto"[49] – finaliza o professor – "para consagrar as ambições da pesquisa histórico-filosófica e para dar um novo rosto ao seu desenvolvimento entre o fim do século XX e início do XXI". Inspirada nas palavras de Kossler, nossa tese se proporá aprofundar na influência de Schopenhauer, precisamente, sobre o freudismo e debater essa relação no horizonte da "escola de Schopenhauer".

Após o discurso inaugural de Kossler, *Arthur Schopenhauer e la sua Scuola* (2006) publica um artigo de L. Lütkehaus denominado por *Esiste una Sinistra Schopenhaueriana? Ovvero: Il Pessimismo è um Quietismo? (Existe uma Esquerda Schopenhaueriana? Ou: o Pessimismo é um Quietismo?).* Nesse texto, Lütkehaus propõe a diferenciação dos discípulos da "escola de Schopenhauer" entre a esquerda política, caracterizada pela prática ativa do fundamento da moral schopenhaueriano, a compaixão (a síntese das virtudes da justiça e da caridade), e a direita política, que mantêm a preferência do mestre pela autolibertação individual e passiva. Por fim, Fazio encerra esse livro com o artigo *La 'Scuola' di Schopenhauer. Per La Storia di um Concetto*, onde apresenta uma história bastante completa e acurada sobre o conceito da "escola de Schopenhauer". Abordemo-na sumariamente aqui.

Fazio ensina que Schopenhauer já denominava de sua "escola"[50] o conjunto de discípulos que conhecera e cativara em vida, sobretudo, a partir de 1840. De acordo com o italiano, Schopenhauer distinguia seus admiradores entre os "evangelistas" e os "apóstolos", a saber, aqueles que pegaram ou não pegaram, respectivamente, "a caneta por ele". Conforme Fazio, o filósofo assumiu como seu "protoevangelista", o primeiro de muitos, Friedrich Dorguth (1776-1864), um juiz em Magdeburg que "dedicou-lhe uma série de escritos"[51], entre os quais *Schopenhauer in seiner Wahrheit* (1845). O "arquievangelista"

[49] KOSSLER, M.. Discorso Inaugurale del Centro Interdipartamentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola in Lecce. In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola. Lecce: Pensa Multimedia*, 2006. P. 13.

[50] SCHOPENHAUER, A.. Gesammelte Briefe, hrsg. von A. Hübscher, Bonn, Carta n. 351, a Adam von Doss, Frankfurt, 10/01/1855, p. 359. Apud FAZIO, D. La 'Scuola' di Schopenhauer. Per La Storia di um Concetto. In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006. P. 35.

[51] DORGUTH, F.. *Die Falsche Wurzel des Ideal-Realismus,* Magdeburg, 1843; *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, Magdeburg, 1845; *Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers – Ein Brief an den Meisten,*

ou "evangelista principal"[52], segundo o mestre, foi Julius Frauenstädt (1813-1879) – ensina Fazio – que conhecera o pessimista em 1846 e foi inicialmente denominado por "*apostulus activus, militans, strenuus et acerrimus*"[53] (apóstolo ativo, militante, vigoroso e cheio de energia). Como indica o seu apelido original, Frauenstädt divulgou e comentou a doutrina schopenhaueriana incansavelmente por toda a sua vida. Em sua vasta produção se incluem *Briefe Über die Schopenhauer'sche Philosophie (1854)*[54]*, Arthur Schopenhauer. Vom Ihm. Ueber ihn (1863)*[55], a organização da primeira edição dos escritos póstumos de Schopenhauer (1864), assim como do seu primeiro *Léxico* (1871), entre outras publicações. Na primeira metade da década de 1850, Fazio escreve que Schopenhauer aceitou outros cinco evangelistas em sua escola: o filósofo e jornalista Otto Lindner (1820 – 1867), autor de *Deutsche Philosophie im Auslande* (1853)[56] e coautor de *Arthur Schopenhauer. Vom Ihm. Ueber ihn (1863)*[57], junto a J. Frauenstädt, o filósofo e jurista Wilhelm Gwinner (1825 – 1917), escritor da primeira biografia sobre o filósofo, *Arthur Schopenhauer aus Persönlichem Umgang Dargestellt* (1862)[58], o jurista Carl Gustav Bähr (1833 – 1893), mentor de *Kritik der Schopenhauers'chen Metaphysik* (1857)[59], o linguista David Asher (1818 – 1890)[60] e o jornalista August Gabriel Kilzer (1798 – 1864)[61]. Além desses intelectuais, Schopenhauer recebeu ainda em seu círculo outros três apóstolos não evangelistas, que prestaram honras pessoais à sua "genialidade filosófica". Esses novos adeptos foram o juiz de Mainz Johann August Becker (1803-1881), o jurista Adam von Doss (1820 – 1873), e o advogado Martin

---

Magdeburg, 1852. Apud FAZIO, D.. *La 'Scuola' di Schopenhauer. Per La Storia di um Concetto.* In: FAZIO, D., Op. Cit., 2006. P. 35.

[52] SCHOPENHAUER, A.. *Gesammelte Briefe*, hrsg. Von A. Hübscher, Bonn, 1987, cartas números 213, 323 e 393. Apud FAZIO, Op. Cit., 2006. P. 36-9.

[53] SCHOPENHAUER, A.. *Gesammelte Briefe*, op. cit., carta 213 a J. Frauenstädt. Apud FAZIO, Op. Cit., 2006. P. 36.

[54] FRAUENSTAEDT, *Briefe Ueber die Schopenhauer'sche Philosophie,* Leipiz, 1854, p. 40-50. Apud FAZIO, D. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti.* Lecce: Pensa Multimedia, 2009, p. 249 – 258.

[55] FRAUENSTAEDT, LINDNER, E. O. (Org.). *Arthur Schopenhauer. Vom Ihm. Ueber ihn,* Berlin, 1863, p. 133-156. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 229 – 248.

[56] LINDNER, E. O.. Deutsche Philosophie im Ausland. In: *Vossiche Zeitung*, 1853, p. 1-31. Apud FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2009, p. 263 - 289.

[57] FRAUENSTAEDT, LINDNER, E. O. (Org.). *Arthur Schopenhauer. Vom Ihm. Ueber ihn,* Berlin, 1863, p. 3-9 e 133-156. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 229 – 248 e 290 – 5.

[58] GWINNER, W.. *Arthur Schopenhauer aus Persönlichem Umgang Dargestellt. Ein Blick auf Sein Leben, Seinen Charakter und Seine Lehre*. Leipzig: 1862, p. 104-121. Apud FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 45. FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 319 – 329.

[59] BAEHR, C. G.. *Kritik der Schopenhauers'chen Metaphysik* (1857). Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 303 – 318.

[60] ASHER, D.. Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer. In: *Unterhaltung Am Häuslichen Herd*, n. 2, 1854, p. 27-30. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 297-302.

[61] KILZER, A. G.. Arthur Schopenhauer. In: *Didaskalia*. 14 de abril de 1852. Apud FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2009, p. 296.

Emden (? – 1858). Finalmente, o filósofo "acreditou ter encontrado dois possíveis" evangelistas no "modesto padre católico" Christian Weigelt (1816 – 1885), que lhe dedicou quarenta páginas em seu *Gechichte der Neuern Philosophie, in Populären Vorlesungen* (1854-55)[62], e em G. W. Körber (1817 – 1885), "que em 1857, teve um dos primeiros cursos universitários sobre o pensamento schopenhaueriano na universidade de Breslau"[63]. Esses doze apóstolos, portanto, encerram a autodefinição irônica e cômica de Schopenhauer da sua própria escola. Posteriormente, Fazio ensina que essa escola foi "elevada a cânone historiográfico por Kuno Fischer, que em sua monografia de 1893 dedicada à vida, à obra e à doutrina de Schopenhauer, e depois incluída em sua monumental *Geschichte der Neuern Philosophie*, intitulou 'Apóstolos e Evangelistas' um parágrafo em que aborda os últimos anos da vida do sábio de Frankfurt"[64]. Resumidamente, o conjunto desses doze membros que conheceram o filósofo em vida – defende Fazio – sendo que alguns deles comentaram e divulgaram a sua doutrina, enquanto outros apenas o homenagearam, encerra a "escola de Schopenhauer em senso estrito"[65]. Como o schopenhauerianismo, porém, não se estancou nesse círculo estreito, mas foi levado adiante, sobretudo, por uma série de mentes que nunca conheceram o filósofo em vida, surgiu a necessidade de investigar o que seria a "escola de Schopenhauer em senso lato"[66]. Essa nova tradição é abordada por Fazio na sequência do texto.

Não tardaram doze anos após a morte do filósofo, em 1860 – enuncia o italiano – para que se começasse a discutir a existência de uma "escola de Schopenhauer em *lato sensu,* isto é, a de um grupo de pensadores que, embora não tivessem sido discípulos diretos do autor, foram inspirados em vários sentidos pelo seu pensamento, tendo desenvolvido-o para direções autônomas e às vezes originais"[67]. De acordo com o salentino, o poeta e dramaturgo Hans Hering foi o primeiro a recorrer a esse novo sentido da "escola de Schopenhauer", no artigo *Zwei Schlüler Schopenhauer's* (1872). Nesse texto – resume Fazio – Hering responde aos adversários da filosofia schopenhaueriana, que condenam-na

[62] WEIGELT, C.. *Gechichte der Neuern Philosophie, in Populären Vorlesungen*, 2 Bande, Marburg, 1854-55. Apud FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 48.
[63] Idem, p. 49.
[64] FISCHER, K. *Schopenhaues Leben, Werke und Lehre* (1893). In: *Geschichte der Neuern Philosophie,* Gedächtnis-Ausgabe, 9 Bde., Heidelberg, 1934, Band IX, p. 103-113. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 16.
[65] FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 49.
[66] FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 49.
[67] FAZIO, D. Op. Cit., 2006, p. 49.

como “infrutuosa”, com o argumento de que ela está “no centro das correntes espirituais das últimas décadas”, e inclusive, já pariu dois importantes seguidores: Julius Bahnsen (1830 – 1881)[68] e o famoso Eduard von Hartmann (1842 – 1906)[69]. Quatro anos depois do artigo de Hering, Hans Vaihinger escreveu um texto chamado de *Hartmann, Dühring und Lange. Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert* (1876), em que se posicionara contrariamente à aceitação de uma “escola de Schopenhauer”. De acordo com Fazio, Vaihinger alega que, justamente, por subtrair-se aos limites de uma escola em sentido fechado que a filosofia schopenhaueriana foi tão original e influente na segunda metade do século XIX. Essa contestação da existência da “escola de Schopenhauer” é defendida por Vaihinger com as seguintes palavras:

> O sistema schopenhaueriano não aportou em uma verdadeira e própria escola (...) Porque o sistema de Schopenhauer não permite construir uma verdadeira escola (...) Acredita-se que o filósofo suscitou apenas um efeito passageiro. Contudo, na realidade, as coisas são bem contrárias: *a inteira geração hodierna é impregnada do*

[68] Autor de *Beiträge zur Charakterologie* (*Contribuições à Caraterologia*, 1867), *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als Ästhetische Gestalt des Metaphysischen (O Trágico como Lei do Mundo e o Humor como Forma Estética de Metafísica*, 1877) e *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (*A Contradição no Saber e na Essência do Mundo*, 1880-82), J. Bahnsen apresenta um desenvolvimento que, partindo do seio da metafísica schopenhaueriana – sintetiza Fazio – “modifica em sentido pluralístico o seu princípio metafísico” (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 72) e leva às últimas consequências o seu pessimismo, de modo a “desembocar em uma forma de niilismo que não contempla possibilidade alguma de superação” (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 73). Conforme o italiano, a “exposição mais acabada do sistema” de Bahsen, denominado por realdialética ou “ciência da contradição real”, se encontra em sua obra magna, *A Contradição no Saber e na Essência do Mundo* (BAHSEN, J.. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt,* 2 Bde., in: MÜLLER-SEYFARTH, W. H. [Org.], Hildesheim-Zürich-New York, 2003, Vol. I, p. 53. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 88). Diferentemente de Schopenhauer, para quem o princípio metafísico do universo, a Vontade, “é eterna e inexaurivelmente ‘Vontade de vida’ (…) A Vontade, para Bahnsen, ‘quer o que não quer e não quer o quer’ (BAHSEN, J.. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 53): ela é Vontade de vida (*Wille zum Leben*) que não quer a vida porque essa é dor; e é Vontade da vida (*Wille von Leben*), ou seja, Vontade de morte, que não quer a morte porque é Vontade de Vida” (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 88). Ante essa inconciliável contradição da essência do homem e da natureza, Bahsen conclui que “um pessimismo consequente deve proclamar a absoluta carência da salvação” (BAHSEN. Op. cit., p. 53. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 88) e não apelar ao nada (o Nirvana), como faz Schopenhauer, como apresentaremos mais adiante. Curiosamente, um dualismo não tão distante desse de Bahsen antre os instintos de vida e os de morte será defendido por Freud, meio século mais tarde, em *Além do Princípio de Prazer* (1920) – o que também será comentado aqui em breve.

[69] Eduard von Hartmann foi um filósofo muito conhecido em seu tempo, sobretudo, pelo sucesso da sua *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung (Filosofia do Inconsciente. Tentativa de uma Visão de Mundo,* 1869). De acordo com Fazio, Hartmann modifica a metafísica de Schopenhauer internamente ao atribuir ao seu elemento mais fundamental, a Vontade, um “princípio final inconsciente, que faz com que ela não seja mais entendida como uma força obtusa, cega e irracional” (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 73). Diferentemente do pessimismo radical e niilista de Bahnsen – distingue o italiano – Hartmann sustenta uma concepção pessimista da realidade que faz com que “se deva, sim, empenhar na busca dos caminhos da liberação e da redenção. No entanto, se é verdade que o não ser é preferível ao ser, como receita o princípio cardinal de toda concepção pessimista, as vias da redenção não podem ser identificadas senão como as vias para o nada” (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 73).

> *pensamento schopenhaueriano,* e precisamente porque o seu sistema não permitiu a construção de uma *escola fechada*, ele teve com maior direito um efeito profundo e permanente sobre inumeráveis personalidades, de modo que o abalo que isso deu à filosofia é hoje um influxo visível[70].

De acordo com Fazio, uma resposta contrária a Vahinger e favorável à "escola de Schopenhauer" logo foi emitida por E. Von Hartmann, em *Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den Philosophischen Aufgabe der Gegenwart* (1877). Nesse "poderoso volume", Hartmann defende explicitamente a "existência de uma 'escola de Schopenhauer' ao lado da de Hegel"[71], cujo "expoente mais original" seria J. Bahsen, e cujo único talento até então, seria ele próprio. Quatro anos depois desse escrito, a aluna de Hartmann Olga Plümacher reforçou a defesa do seu professor em *Zwei individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1881), com a crítica a Vahinger de que ele adotara "uma interpretação demasiado estreita do conceito de escola (...) Nós, pelo contrário"[72] – redargui a autora – "interpretamos esse conceito em um sentido mais amplo, pois compreendemos entre os schopenhauerianos não apenas aqueles que encontraram paz e trégua em seu espírito, como também, e antes de qualquer outro aspecto, aqueles que souberam manter distância do mestre. Os schopenhauerianos nos parecem tanto mais interessantes quanto mais difuso e dúbio devam ser considerados como schopenhauerianos" – finaliza Plümacher. De acordo com a autora, a "escola de Schopenhauer" não se limita, portanto, aos "simples divulgadores", como J. Frauenstädt, ou a comentadores "acríticos", como o filósofo, filólogo e indólogo Paul Deussen (1845 – 1919)[73], fundador da *Schopenhauer-Gesellschaft*, mas tem por membros principais,

---

[70] VAIHINGER, H.. Hartmann, Dühring und Lange. Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Ein Kritischer Essay. Iserlohn, 1876, p. 207-8. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 68.

[71] HARTMANN, E. Von. *Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den Philosophischen Aufgabe der Gegenwart*, Berlin, 1877, p. III. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 68.

[72] PLÜMACHER, O.. *Zwei individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Viena, 1881. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 70.

[73] Em uma carta a H. Köselitz, datada de setembro de 1887, Friedrich Nietzsche homenagea o companheiro de estudos colegiais em Pforta, Paul Deussen, com as seguintes palavras: "É um fato histórico: Deussen é o primeiro schopenhaueriano a obter uma cátedra na Alemanha. Que Deussen seja um brilhante admirador e defensor de Schopenhauer (além disso ser eminentemente razoável), porém, é culpa minha (...) Mas a novidade mais essencial, a meu ver, é que ele é o primeiro europeu a se avizinhar à filosofia indiana desde o seu interior" (NIETZSCHE, F.. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe,* 8 Bd.. In: COLLI, G.. MONTINARI, M.. [Org.] Berlin-New York, 1986, Vol. VIII, Carta n. 903, 8. Setembro, 1887, p. 144). Conforme Fazio, Deussen foi um importante filósofo, filólogo e "o maior estudioso ocidental do pensamento indiano entre o Século XIX e XX. Ele foi o único na Alemanha a ocupar uma cátedra de filosofia e a conhecer o sânscrito" (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 191). Entre as principais realizações de Deussen se encontram a autoria de *Elemente der Metaphysik*

justamente, autores autônomos e originais como Julius Bahnsen, Philipp Mainländer (1841 – 1876)[74], Lazar Hellenbach e Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)[75]. Quatro anos depois desse

---

(Elementos de Metafísica, 1877), a fundação e a presidência da *Schopenhauer-Gesellschaft* (Sociedade Schopenhauer), entre 1911 a 1919, a criação do *Schopenhauer-Jahrbuch (Anuário Schopenhauer*) e a organização de uma imponente edição da obra completa, de textos inéditos e das cartas do filósofo em quinze volumes, publicada entre 1911 e 1933. Conforme Fazio, Deussen apresenta uma "interpretação de Schopenhauer em um sentido religioso, a partir da qual ele confessa que 'a religião que eu perdi [ele perdeu] por causa da crítica histórica das ciências naturais me [lhe] foi restituída por Schopenhauer'. Por uma grande ironia do destino" – acrescenta o italiano – a interpretação de Deussen resulta ser "diametralmente oposta à leitura rigorosamente ateia proposta por seu amigo de juventude Nietzsche" (DEUSSEN, P.. Wie ich zu Schopenhauer Kam. Op. Cit., p. 16. Apud FAZIO, D.. Op. cit., 2009, p. 191). Como veremos nessa tese, ambos os autores radicalizam, cada um com seu próprio caminho, os dois lados da postura ambivalente de Schopenhauer ante a religião: o de crítica filosófica em nome da verdade – avançada por Nietzsche – e o de respeito da religião pelo seu papel necessário de metafísica popular – aprofundada por Deussen.

[74] A obra capital de Philipp Batz, conhecido como P. Mainländer, é *Philosophie der Erlösung* (*Filosofia da redenção*). Nesse livro, Mainländer assume o princípio pessimista de Schopenhauer de que "o não ser é superior ao ser" (MAINLÄNDER, P.. *Philosophie der Erlösung*, in: MÜLLER-SEYFARTH, W. [Org.]. Schriften, 4 Bde., Hildesheim, 1996-1999. Vol. I, p. 215-216. Apud FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 120) , e a crença metafísica do mestre na "unidade do princípio imanente do mundo empírico, a Vontade", interpretada, por ele, como "força, movimento, vida 'tout court'" (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 120). A doutrina à qual Mainländer deve a sua "notoriedade póstuma" – ensina Fazio – é a da "morte de Deus". Segundo esse novo pessimista – citamos agora o especialista Fabio Ciracì – Deus, o ser ou "a unidade impessoal originária" só pode ter cometido um ato análogo a um suicídio, pois "se fragmentou, produzindo como resultado o mundo da multiplicidade e do devir, e determinando, assim, um hiato irreparável entre o deus-moribundo (a unidade do ser) e a criatura (o múltiplo) (...) Mainländer defende a tese", portanto – resume Ciracì – "segundo a qual 'o estilhaçamento da unidade na multiplicidade, o declínio da região do transcendente a favor da região do imanente, a morte de deus e o nascimento do mundo' estão intimamente ligados entre si" (MAINLÄNDER, P.. Op. Cit., Vol. I, p. 321. Apud CIRACÌ, F.. O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus. In: VI COLÓQUIO, INTERNACIONAL SCHOPENHAUER. 25-30 de novembro de 2013, Fortaleza / CE, Brasil, p. 5). Embora apresente a sua própria doutrina como um "ateísmo científico", Mainländer pode ser melhor definido, segundo Ciracì, como um "niilismo místico" (CIRACÌ, F.. Ibidem, p. 11), que propõe "como solução para todos os problemas do universo" – conforme a síntese, agora, de Franco Volpi – o suicídio (VOLPI, F.. Un pensatore ottocentesco da poco riscoperto, Mainländer. Una filosofia da suicídio. La Repubblica. 7 de Abril de 2001, p. 46. Apud CIRACÌ, F.. Op. Cit., 2013, p. 3). Com muita coragem e coerência, Mainländer transformou o seu ideal filosófico em programa de vida ao cometer suicídio na noite de dia 31 de Março de 1876, após ter recebido o primeiro exemplar em sua casa da sua *Philosophie der Erlösung*.

[75] Deslindador dos "mais sinistros labirintos da alma (...) Filósofo-artista, um poeta que só acreditava numa filosofia que fosse expressão das vivências genuínas e pessoais, vendo na experiência estética uma espécie de êxtase e redenção" (GIACOIA, O.. *Nietzsche.* São Paulo: Publifolha, 2000, p. 12-13). "Ateísta radical", "o pensador talvez mais incômodo e provocativo entre os clássicos da filosofia moderna" (GIACOIA, O.. Idem, p. 10-11) – com essas e outras expressões nos deleitamos com os comentários de Oswaldo Giacoia Jr. sobre a deslumbrante figura de Friedrich Nietzsche, comumente relacionado a Schopenhauer. Embora seja "muito redutivo considerar Nietzsche como um mero discípulo de Schopenhauer" (FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 132) – assevera D. Fazio – pode-se, com base em uma declaração do próprio Nietzsche e na canônica divisão da sua obra proposta por Mazzino Montinari, interpretar como "schopenhaueriana" a primeira fase do seu pensamento, que finda com *Humano, Demasiadamente Humano*. Como sabemos pela leitura dos seus textos autobiográficos, Nietzsche descreve o efeito da descoberta de Schopenhauer como uma verdadeira "revolução espiritual" (NIEZSTCHE, F.. Sguardo Retrospettivo ai miei due Anni a Lipsia. In: CAMPIONI, G.. CARPITELLA, M. [Org. e Trad.] *Opere,* Vol. I, Tomo II, p. 275). Em outro momento, Nietzsche assina: "Se a filosofia tem a tarefa de elevar, então não conheço nenhum filósofo que eleve mais do que o nosso Schopenhauer" (NIETZSCHE, F.. *Epistolario 1850 – 1869*, Carta n. 554 a Carl von Gersdorff, p. 544. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 135). Conforme Nietzsche, Schopenhauer é "um educador, um mestre severo, do qual eu posso me orgulhar" (NIETZSCHE, F.. *Considerazioni Inatuali III. Schopenhauer come Educatore.* Tradução: S. Giametta, in: Opere, Vol. III, Tomo 1, p. 68. Apud FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 141). Por outro lado, Nietzsche também apresenta uma

artigo, E. von Hartmann escreveu um texto chamado, precisamente, de *Die Schopenhauer'sche Schule* (*A Escola de Schopenhauer,* 1885), onde defendeu a existência de um sentido lato da "escola de Schopenhauer" com as seguintes palavras:

> A filosofia de Schopenhauer, para o malgrado da sua grande influência literária e o esplendor do estilo de seu autor, não pode fundar uma escola no senso estrito do termo, o que foi ainda mais difícil pelo fato do autor não professar a sua doutrina em uma cátedra pública (...) Contudo, pode-se falar com bastante direito de uma escola de Schopenhauer no sentido mais amplo do termo, caso se compreenda nela todas as tentativas de transformação da sua filosofia a partir dela mesma[76].

Com essa posição, E. von Hartmann retorna à crítica de Vahinger à existência de uma escola de Schopenhauer em sentido estrito, mas adere também à interpretação de Plümacher de que é possível pensar nessa escola em um sentido amplo, que abarque as tentativas de criação, variação e mutação da filosofia schopenhaueriana a partir do seu interior. Embora inclua nessa escola J. Frauenstädt, J. Bahsen, L. Hellenbach P. Mainländer, Alfons Bilharz, Friedrich Albert Lange e Eugen Dühring, Hartmann subordina todos eles a uma crítica bastante excêntrica de sua parte. Conforme o autor, Dühring renunciou à filosofia e se rebaixou a um materialismo raso, Lange apenas retornou a Kant, sem nada criar para além disso, e os demais se despistaram, sem exceção, por caminhos equivocados[77]. Segundo Hartmann, "a única transformação fecunda da filosofia de Schopenhauer" foi a dele mesmo, apresentada em *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do Inconsciente)*, cuja influência faz-se sentir em todos os filósofos anteriormente citados, com a exceção de F. A. Lange e E. Dühring, além de também ser decisiva sobre a obra da sua

---

série de divergências em relação a Schopenhauer ao longo da sua obra. Em *Sobre Schopenhauer* (1868), o herege polemiza, por exemplo, contra todas as predicações vertidas pelo mestre sobre a Vontade, considerada por ele como a coisa em si mesma. Grosso modo, essas predicações (como atemporalidade, unidade, liberdade, etc. – como veremos) são extraídas do "mundo fenomênico", conforme Nietzsche, e assim não são estendíveis à coisa em si mesma, identificada por Schopenhauer com a Vontade. Em *O Nascimento da Tragédia,* Nietzsche também propõe uma espécie de superação do pessimismo schopenhaueriano – ainda conforme Fazio – com a ideia da "justificação da existência como fenômeno estético". A metafísica da Vontade e o pessimismo de Schopenhauer, porém, receberão as críticas mais agudas nas fases mais tardias do pensamento nietzschiano. No entanto, o "herege" nunca abandonará o seu respeito pelo "grande mestre" (NIETZSCHE, F.. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 11) e ironizará, inclusive, que os erros dos "grandes homens" devem ser perdoados, "pois são muito mais fecundos do que todas as verdades dos pequenos" (NIEZSTCHE, F.. *Su Schopenhauer.* Trad.: G. Campioni e M. Carpitella, in: *Opere,* Vol. I, Tomo II, p. 222).

[76] HARTMANN, E. Von. Die Schopenhauer'sche Schule, in: *Die Gegenwart,* 1883. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 380.

[77] HARTMANN, E. Von. Op. Cit., 1883, p. 49-50. Apud FAZIO D.. Op. Cit., 2006, p. 58.

esposa, A. Taubert, do barão Carl Du Prel e de seus alunos M. Venetianer, G. Borries, M. Schneidewin, R. Koeber e K. Peters[78]. De acordo com Fazio, não é "nada casual" que, em meio a essa incrível autopropaganda, Hartmann tenha omitido os nomes de F. Nietzsche e Paul Rée[79] (1849-1901), que já havia publicado as suas *Psychologische Beobachtungen* (*Observações Psicológicas,* 1875) sob os auspícios do próprio Hartmann, e que certamente concorreriam a seu lado entre os mais originais schopenhauerianos em sentido lato. Embora a referência de Hartmann à "escola de Schopenhauer" represente um marco nos estudos sobre a fortuna do filósofo, a parcialidade desse escrito exigiu que os estudiosos posteriores precisassem um pouco mais a definição dos schopenhauerianos em sentido lato.

Contemporaneamente aos escritos de Hartmann e de Plümacher, James Sully dedicou, na Inglaterra, o quinto capítulo do seu clássico *Pessimism. A History and a Criticism* (1877) à exposição da filosofia de Schopenhauer e a "uma espécie de escola que ele parece ter formado recentemente na Alemanha"[80]. Conforme Fazio, "o escrito de Sully tem sua importância não apenas porque aparece fora da Alemanha (...) mas porque se trata da primeira tentativa explícita de identificar a escola de Schopenhauer com a escola do pessimismo"[81]. Posteriormente, a temática da "escola de Schopenhauer" se difundiu por uma série de livros e manuais de história da filosofia e se tornou um termo bastante comum até meados da década de 1930. Alguns dos autores citados por Fazio que empregaram essa categoria em seus escritos, e que divergem entre si mais no que concerne aos membros do que à existência dessa escola, foram F. Fiorentino, em *Manuali di Storia Della Filosofia ad Uso Dei Licei* (1887), P. Janet e G. Seailles, em *Histoire De La Philosophie. Les Problèmes et lês Écoles* (1887), E. Zoccoli, em *Di Due Opera Minori Di Arturo Schopenhauer. Nota Critica e*

[78] HARTMANN, E. Von. Op. Cit., 1883, p. 51-52. Apud FAZIO D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 59.

[79] Autor de *Psychologische Beobachtungen* (*Observações Psicológicas,* 1875) e *Der Ursprung der Moralischen Empfindungen (A Origem dos Sentimentos Morais*, 1877), Paul Rée incorporou em sua obra uma espécie de psicologia filosófica baseada em um "pessimismo lúcido e desencantado" (FAZIO D.. Op. Cit., 2009, p. 150) – nas palavras de D. Fazio. Embora critique a metafísica schopenhaueriana e opte pelo caminho empírico e fenomenológico, Rée utiliza uma série de conceitos inspirados na filosofia de Schopenhauer, por exemplo, o da definição da psicologia empírica como a ciência das "observações das manifestações e peculiaridades morais e intelectuais do gênero humano" (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 165), o da crítica da felicidade como uma ilusão negativa, o da fundação da moralidade na compaixão isenta de egoísmo, o da crítica da religião como um instrumento de controle social, etc.. Além de filósofo, Rée também se formou em medicina e praticou o princípio da moral schopenhaueriana, a saber, a filantropia, ao atender os pobres de graça, chegando a ser visto, inclusive, como um santo pelos camponeses de uma pequena cidade em que viveu, chamada Stribbe.

[80] Cf. SULLY, J.. *Pessimism. A History and a Criticism*, Londres: *Henry S. King and Co.*, 1877. Apud FAZIO D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006. P. 56.

[81] FAZIO D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006. P. 56.

Comparativa in Contributo All'analisi Della Filosofia Etica E Giuridica Post-Kantiana (1898), T. Lessing, em *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* (1906), O. Siebert, em *Ein Kurtzer Abriss Der Geschichte Der Philosophie* (1912), K. Vorländer, em *Geschichte Der Philosophie* (1919), F. Mockrauer, em *Schopenhauers Stellung in der Philosophie Der Gegenwart* (1923-25), A. Drews, em *Die Philosophie im Letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts*, F. Ueberweg, em *Grundriss Der Geschichte der Philosophie* (1928), P. Salzsieder, em *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie* (1928) e M-H. Liang, em *Die Ethik der Schule Schopenhauers* (1932). Dessa coletânea, F. Nietzsche[82] e E. Von Hartmann[83] foram os filósofos reconhecidos mais frequentemente como os mais talentosos da "escola de Schopenhauer"; J. Frauenstädt, J. Bahsen, P. Deussen, P. Mainländer, L. Hellenbach, Alfons Bilharz, e Paulsen[84] os que, depois dos dois anteriores, foram mais vezes citados e incluídos na tradição do schopenhauerianismo; e por fim, Sigmund Freud[85], Georg Simmel[86], Rudolf

[82] Cf. SIEBERT, O.. *Ein Kurtzer Abriss der Geschichte der Philosophie* (1912). MOCKRAUER, F.. Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart. In: MOCKRAUER, F. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch.* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1923-25. LIANG, M-H.. *Die Ethik der Schule Schopenhauers.* Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2006, p. 67.

[83] Cf. FIORENTINO, F.. *Manuali di Storia della Filosofia ad uso dei Licei* (1887). JANET, P.. e SEAILLES, G.. *Histoire de La Philosophie. Les Problèmes et lês écoles* (1887). ZOCCOLI, E.. *Di Due Opera Minori di Arturo Schopenhauer. Nota Critica e Comparativa in Contributo all'Analisi della Filosofia Etica e Giuridica Post-Kantiana* (1898). LESSING, T. *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* (1906). DREWS, A.. Die Philosophie im Letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts, in: BAUSCH, B. (Org.). *Geschichte der Philosophie*, 8 Bde., Berlin und Leipzig, Bd. VIII, p. 29-30.

[84] Cf. UEBERWEG, F.. Grundriss der Geschichte der Philosophie. In: OESTERREICH, K (Org.). SALZSIEDER, P.. *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie*, 1928.

[85] Renato Mezan ensina que entre 1895 e 1905, Freud publica "*Die Traumdeutung" (A interpretação dos sonhos), "Zur Psychopathologie des Alltagsleben" (Psicopatologia da vida cotidiana), O Caso Dora (*em *"Bruchstück einer Hysterie-Analyse", Fragmentos da Análise de um Caso de Histeria*), *"Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (Três ensaios para uma teoria sexual)*, entre outros livros, que "formam os alicerces da psicanálise como sistema de pensamento" (MEZAN, R.. Freud e a psicanálise: 'um trabalho de civilização'. In: ALMEIDA, J. de, e BADER, W.. [Org.]. *Pensamento alemão no século XX.* São Paulo: Cosac Naify, 2009. P. 54). De acordo com o brasileiro, o sistema psicanalítico possui quatro divisões principais: a *teoria da mente* ou *metapsicologia*, a *teoria do desenvolvimento*, a *psicopatologia* e as *hipóteses e métodos de como podemos intervir no funcionamento psíquico*. As três últimas partes são completamente originais em relação a Schopenhauer, muito embora a sua *metapsicologia* apresente uma série de "coincidências" (FREUD, S.. *Um Estudo Autobiográfico*. In: V. XX da ESB, p. 75) – como o próprio Freud reconhece – com a filosofia schopenhaueriana. Sumariamente, Mezan ensina que a *metapsicologia* consiste na "construção teórica psicanalítica destinada a explicar os processos mentais" (MEZAN, R.. Op. Cit.. 2009. P. 58). Nessa tarefa, a metapsicologia descreve "os elementos estáticos de que se compõe a psique" (MEZAN, R.. Op. Cit., 2009, P. 54-9), com o que se assemelha à anatomia – compara o professor – e também explana o "aparelho psíquico em movimento", com o que se aproxima da fisiologia. Na metapsicologia, uma noção é "central": a divisão da mente em inconsciente, pré-consciente e consciente. Como resume o freudiano, "a consciência nos dá a percepção de nós mesmos e do que está acontecendo no momento presente (...) no pré-consciente estão os conteúdos psíquicos facilmente acessáveis" e o inconsciente "contém dois tipos de elementos: tudo o que fomos recalcando ao longo da vida, e os '*Triebe'* – instintos ou pulsões – que são as forças que nos movem" (MEZAN, R.. Op. Cit.. 2009. P. 59). A *teoria do desenvolvimento* psicanalítica – sintetiza Mezan – consiste na concepção freudiana das "etapas pelas quais a psique passa desde que nascemos até a idade adulta (...) as

Steiner, Jacob Burckhardt, Hans Vaihinger[87], Richard Wagner, Otto Weininger[88], Peters, Noirè, W. Wundt e Du Prel foram os autores inseridos ao menos uma vez nessa academia[89]. A partir de meados dos anos 1930, a "discussão sobre escola de Schopenhauer conheceu uma longa pausa"[90] – ressalva Fazio – que foi interrompida apenas no ano 2000, quando Franco Volpi retomou a discussão, no prefácio à monografia de W. H. Müller-Seyfarth dedicada a P. Mainländer, com a seguinte referência:

> A escola de Schopenhauer foi a escola do pessimismo e a história do efeito desse pensamento coincide com a difusão do pessimismo através de pensadores como P. Deusen, E. Von Hartmann, J. Bahsen, P. Mainländer, e antes de todos, naturalmente, R. Wagner e F. Nietzsche[91].

Fazio declara que a citação de F. Volpi inspirou a Università del Salento a organizar, em parceria com a "*Schopenhauer-Gesellschaft*" e a "*Schopenhauer-Forschungsstelle*", o simpósio "*Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*", em 2005, que como já foi dito, constitui a "primeira tentativa sistemática para a clarificação, limitação científica e

---

famosas fases oral, anal, etc." (MEZAN, R.. Op. Cit.. 2009. P. 58). A *psicopatologia* se apresenta como a vinculação das "várias espécies de problemas mentais e emocionais a transtornos ocorridos em fases específicas do desenvolvimento psicossexual" (MEZAN, R.. Op. Cit.. 2009. P. 60); e no *método de intervenção no funcionamento psíquico* constam as hipóteses sobre o processo analítico, as causas dos fracassos e "noções como livre-associação, interpretação, transferência, resistência, *insight*, elaboração, entre outras" (MEZAN, R.. Op. Cit.. 2009. P. 62). Como já dissemos, a relação de Freud com a "escola de Schopenhauer" será aprofundada pormenorizadamente nesse texto.

[86] De acordo com Oswaldo Giacoia Jr., Georg Simmel (1858-1918) foi um "filósofo e sociólogo alemão representante da corrente neokantista da filosofia contemporânea, conhecido por sua antropologia filosófica e suas teses sobre a função social do dinheito" (GIACOIA, O.. *Pequeno Dicionário de Filosofia Contenporânea*. São Paulo: Publifolha, 2006, p. 159). Como demonstra D. Fazio em *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, Simmel teve uma relação muito íntima com os escritos schopenhauerianos em todas as fases da sua obra. Na primeira delas, "caracterizada em sentido positivista-evolucionista" (1885-1900, Cf. FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 164), Simmel aproveitou os quatro cursos que deu sobre Schopenhauer na Humboldt Universität de Berlim para também polemizar contra o pessimismo e a ética do filósofo. Na segunda fase da sua produção, quando "se empenha sobretudo na fundação da sociologia" (1900-1907, Cf. FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 165) – ensina Fazio – Simmel aplicou ao campo da sociologia alguns conceitos de origem schopenhaueriana, como o de intuição estética e o de representação. Na última fase da obra simmeliana (1907-1918), o filósofo expôs a sua "filosofia da vida" em livros diretamente relacionados ao mestre, como *Schopenhauer e Nietzsche* (1907), assim como nos cursos universitários que dera sobre ambos os pensadores. Segundo Fazio, a "filosofia da vida" de Simmel "indaga a vida não mais em suas manifestações singulares, mas em sua totalidade, em uma tentativa de colheita de novos valores e significados" (FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 171).

[87] Cf. MOCKRAUER, F.. Op. Cit., 1923-25.

[88] Cf. VORLÄNDER, K.. *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., 5 Aufgabe, Leipzig, 1919, p. 361. Apud FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 65.

[89] Cf. SALZSIEDER, P.. *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie* (1928).

[90] FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 70.

[91] VOLPI, F.. Prefácio. In: MÜLLER-SEYFARTH, W. H.. *Metaphysic der Entropie*, Berlin, 2000, p. 12. Apud FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006, p. 71.

valorização do conceito da escola de Schopenhauer em suas diversas e amiúde divergentes correntes e direções"[92]. Conforme o organizador desse evento, as suas discussões suscitaram um "alargamento do conceito da escola de Schopenhauer *lato sensu*, até compreender, junto aos já bastante citados Nietzsche, Hartmann, Mainländer, Bahsen e Deussen, outros pensadores (...) como P. Rée, Otto Weininger, Georg Simmel (...) Carlo Michelstaedter, Giuseppe Melli e Piero Martinetti"[93]. Posteriormente, um trabalho ainda mais acurado de delimitação historiográfica, comentário e tradução dos textos dos membros da "escola de Schopenhauer" foi condensado por Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus em *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti* (2009). Nesse grosso volume da *Schopenhaueriana,* os autores propõem que a "escola de Schopenhauer em *lato sensu*" seja formada por "todos os pensadores que se apresentaram como schopenhauerianos ou foram apresentados como tais"[94]. Sem abrir mão da comicidade com a qual Schopenhauer dividira a sua "escola em sentido estrito" em apóstolos e evangelistas, os acadêmicos separaram a "escola de Schopenhauer em sentido lato" no grupo dos *metafísicos*, dos *hereges* e dos *pais da igreja*, com base nas seguintes definições:

> Enriquecendo-se com as indicações metodológicas emergentes dos interventos de todos aqueles que se ocupam da escola de Schopenhauer, segundo os quais essa tradição não pode e nem deve ser entendida como dona de um caráter unitário, e procedendo, consequentemente, não por analogia, mas por diferenciações, quem escreve propõe de considerar como parte da escola de Schopenhauer em sentido lato todos os pensadores que se apresentaram como schopenhauerianos ou que foram apresentados como tais. Em seu interior, segundo o tipo de desenvolvimento que ofereceram ao pensamento schopenhaueriano e dando continuidade à metáfora adotada pelo filósofo em sua definição da escola em sentido estrito, quem escreve propõe de distingui-los entre aqueles que, partindo das premissas schopenhauerianas, construíram metafísicas que divergem da de seu mestre, os quais serão os metafísicos; aqueles que desenvolveram de maneira autônoma e original certos aspectos do pensamento de Schopenhauer, e que podem ser considerados como seus discípulos apenas sob a condição de serem entendidos como hereges; e aqueles que ofereceram suas contribuições, sobretudo, por meio da pesquisa sobre Schopenhauer, com sua promoção, organização, trabalho

[92] FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006. P. 73.
[93] FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2006. P. 75.
[94] FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2009, p. 14.

> filológico de justa medida, edição dos textos e documentos, e que, em custódia à tradição, podem ser denominados como os 'pais da igreja'[95].

Entre os *metafísicos* da escola de Schopenhauer em sentido lato, Fazio inclui Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer; entre os *hereges,* Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel e Max Horkheimer[96] (1895 – 1973); e entre os *pais da igreja,* Paul Deussen, Hans Zint[97] (1882 – 1945), Arthur Hübscher[98] (1897 – 1985) e Rudolf Malter[99]

---

[95] FAZIO, D.. KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. Op. Cit., 2009, p. 73.

[96]Conforme O. Giacoia, "Max Horkheimer (1895-1973) foi um dos fundadores e teóricos mais importantes da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social, também denominado Escola de Frankfurt, de que foi diretor. De inspiração dialética e crítica" (GIACOIA, O.. Op. Cit., 2006, p. 97) – assevera Giacoia – "a obra de Horkheimer é tida como uma das mais significativas contribuições para a teoria social contemporânea". Segundo Horkheimer, seu "primeiro contato com a filosofia se deve à obra de Schopenhauer; e a minha [sua] relação com as doutrinas de Hegel e Marx, a vontade de modificar a realidade social, não apagaram – apesar do contraste político – a experiência que extraí [extraiu] da sua filosofia" (HORKHEIMER, M.. Premesa alla Ripubblicazione di Questi Scritti. In: SCHMIDT, A. [Org.]. *Teoria Crítica.* Tradução: G. Beckhaus, 2 Vol., Torino, 1974, Vol. I, p. 11. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 177). Em outro momento, Horkheimer afirma: "Os dois filósofos que influenciaram de modo decisivo os inícios da teoria crítica foram Schopenhauer e Marx" (HORKHEIMER, M.. Teoria Critica Ieri e Oggi. In: DONAGGIO, E. [Org.]. *La Scuola di Francoforte.* Torino, 2005, p. 370. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 177). Entre os aspectos da filosofia schopenhaueriana elogiados por Horkheimer, encontram-se o seu pessimismo, o "potencial desmistificador da sua doutrina moral" (FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 181), as suas críticas à "concepção religiosa da vida da sociedade pré-burguesa" (FAZIO, Op. Cit., 2009, p. 182), as suas denúncias da miséria e das injustiças da sociedade burguesa, a sua oposição a quaisquer formas de fanatismo, "justificação ideológica da existência" e concepções deterministas e progressistas da história, e a sua aposta na filantropia como o princípio da moralidade. Entre os aspectos criticáveis da doutrina schopenhaueriana, Horkheimer inclui a sua fundamentação metafísica, a sua cisão do mundo entre a Vontade e a representação (que para o socialista devem poder serem unidas dialeticamente), e a radicalidade do seu pessimismo. Como uma alternativa de moderação da última perspectiva, Horkheimer propõe o famoso princípio do "pessimismo na teoria e otimismo na prática" (HORKHEIMER, M.. Teoria Critica Ieri e Oggi. In: DONAGGIO, E. [Org.]. Op. Cit., 2005, p. 386. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 188) isto é, o do pessimismo que, "reconhecendo o mal universal, buscasse porém melhorar o mundo tanto quanto possível" (HORKHEIMER, M.. Sul Pessimismo Oggi. In: BREDE, W. [Org.]. *Studi di Filosofia della Società.* Torino, 1981, p. 163. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 187).

[97] Jurista, admirador e seguidor de Schopenhauer. "Pacifista, democrático e filossemita" (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 197) – com essas palavras Fazio descreve o presidente da "*Schopenhauer-Gesellschaft*" nos conturbados anos entre 1924 e 1936. Conforme o italiano, "Zint teve o mérito histórico de haver defendido a autonomia da *Sociedade* no confronto com as tentativas de instrumentalização política e de adesão ao regime nazista, que como no caso de Nietzsche, também não faltaram no caso de Schopenhauer" (FAZIO, D.. Ibidem). A obra póstuma de Zint *Schopenhauer als Erlebnis (Schopenhauer como Experiência de Vida,* 1954), antecipada em um artigo homônimo publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* de 1938, consiste em um grande paradigma aos estudos da "escola de Schopenhauer", que será abordado no capítulo final dessa tese. A classificação cômica de D. Fazio, M. Kossler e L. Lütkehaus dos presidentes da *Sociedade Schopenhauer* como a classe dos "pais da igreja", da "escola de Schopenhauer" se baseou em uma confissão apresentada pelo próprio Zint de que a *Sociedade Schopenhauer* "não foi, jamais, até nossos dias atuais, somente uma sociedade de pesquisa, mas compreendeu sempre, entorno a si, o círculo de uma 'comunidade religiosa de Schopenhauer'"(ZINT, H.. Schopenhauer als Erlebnis*.* In: ZINT, H. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch – XXV,* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938. P. 104).

[98] R. Malter define o itinerário intelectual do presidente da *Sociedade Schopenhauer* entre 1937 e 1983, Arthur Hübscher, como "um caminho até Schopenhauer e com Schopenhauer" (MALTER, R.. *Arthur Hübschers Weg zu Arthur Schopenhauer.* In: MALTER, R. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch – LXVI*, Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1985, p. 279). Conforme Fazio, a atividade desenvolvida por Arthur Hübscher em torno a

(1937 – 1994). A "delimitação sistemática e científica" de Fazio pode ser considerada a mais completa e acurada que já foi realizada sobre a "escola de Schopenhauer". A despeito do reconhecimento dos autores de que essa tradição não possui um "caráter unitário"[100] e homogêneo, uma das primeiras perguntas que surgem é a de se essa delimitação, que restringe a tradição aos discípulos *filósofos e alemães* de Schopenhauer, não seria muito rigorosa. Afinal, como é bem sabido, a influência, a admiração e mesmo o fascínio por Schopenhauer também foi detectada em e admitida por uma série de genialidades de outros círculos. Em especial, os *artistas* são frequentemente identificados como os espíritos mais sensíveis à sua filosofia, o que, entre outras razões, levou Jean Lefranc a defender que o pensamento schopenhaueriano compõe uma "filosofia de artistas"[101]. Entre os inúmeros literatos, músicos e artistas plásticos que poderiam ser citados aqui, como exemplos do eco de Schopenhauer na arte, se encontram Richard Wagner, Thomas Mann, Tolstói, Franz Kafka, Emil Cioran, Antonio Machado, Guy de Maupassant, Mallarmé, Proust, Machado de

---

Schopenhauer apresenta, porém, "luzes e sobras" (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 204): por um lado, a edição da obra completa de Schopenhauer em sete volumes (Leipig, 1937-1941), dos manuscritos póstumos em cinco volumes (Frankfurt, 1966-1975), dos colóquios (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971), das cartas (Bonn, 1978) e da bibliografia de Schopenhauer (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981), além de três monografias (*Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild,* 1949, *Arthur Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes*, 1952, *Denker gegen den Strom. Arthur Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*, 1973) e "uma série inumerável de artigos e de contribuições menores" sobre o pensamento schopenhaueriano (FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 203) se deve à "incansável" investigação desse intelectual. Por outro lado, Fazio admite que Hübscher teve uma postura bastante fechada ante o mundo universitário, "quando não de visível hostilidade antiacadêmica" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 189), e que a sua paixão por Schopenhauer muitas vezes chegou ao ponto da veneração ou da completa identificação. Como a radicalidade na ambivalência dos sentimos é um dos elementos mais centrais em uma religião, conforme Freud, como apresentaremos a seguir, Fazio tem razão quando define Hübscher como "o pai da Igreja schopenhaueriana no sentido próprio do termo" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 204).

[99] Diferentemente dos presidentes anteriores – julga Fazio – R. Malter, diretor da *Sociedade Schopenhauer* entre 1984 e 1992, "não pode ser designado um pai da igreja no sentido verdadeiro do termo" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 189), pois ele não foi apenas "um schopenhaueriano, mas um refinado estudioso não apenas do pensamento de Schopenhauer" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 208). Em duas de suas obras principais, *Der eine Gedanke. Hinfüurung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* (1988) e *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (1991), Malter interpreta Schopenhauer de modo "eminentemente racionalístico" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 208) e inspirado em Kant – comenta o italiano – como "o filósofo da libertação" e da "redenção através da consciência" (MALTER, R.. Erlösung durch Erkenntniss. Über die Bedingung der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre Von Willensverneinung. In: SCHIRMACHER, W. [Org.]. *Zeit der Ernte,* Suttgart-Bad Cannstatt, 1982, p. 41-59. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 208). A partir de R. Malter e sob a atual presidência de Matthias Kossler – ensina o salentino – a *Sociedade Schopenhauer* deixou de ser uma fechada comunidade religiosa e passou a ser vista como "uma instituição eminentemente científica, cujo objetivo principal é promover a pesquisa, e (...) voltada, sobretudo, ao mundo universitário" (FAZIO, D.. Ibidem, p. 189).

[100] FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 73.

[101] LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer,* tradução: E. F. Alves, Petrópolis/RJ: Vozes, 2005. P. 20.

Assis, Augusto dos Anjos, Jorge Luis Borges, Joaquín Torres Garcia[102], entre outros. Além dos artistas, os *cientistas*, e em especial, os das ciências humanas, também receberam uma forte afluência do pensador, como Sigmund Freud, Carl G. Jung, W. Wundt, e etc.. E naturalmente, a referência a Schopenhauer é ainda mais patente no caso dos filósofos não alemães, como L. Wittgenstein, Otto Rank, E. Tugenhadt, Peter Singer, etc.. No entanto, a pesquisa historiográfica cobra por precisão: teriam esses autores se apresentado, legitimamente, ou poderiam ser apresentados como schopenhauerianos? Uma ciência historiográfica que responda a essa pergunta só poderia ser construída de modo gradual, coletivo e enciclopédico. Em nossa tese, nos propomos a contribuir a esse debate com a análise e a interpretação da relação particular de Schopenhauer com S. Freud. Naturalmente, um posicionamento científico sobre a questão da inclusão ou não de Freud na "escola de Schopenhauer" pressupõe uma investigação bastante ampla e pormenorizada. Esperamos poder empreender esse estudo, minimamente, à altura da importância do seu tema.

O 'Caso Freud'

Freud se apresentou ou foi apresentado pela tradição como schopenhaueriano? Ele deve ser compreendido, historiograficamente, como um membro da "escola de Schopenhauer"? Inspirados no léxico psicanalítico, denominaremos "o caso Freud" a questão da relação do pai da psicanálise com o schopenhauerianismo. Veremos que uma investigação pormenorizada não apenas é necessária a uma posição científica sobre o assunto, mas também incapaz de livrar-se de certo grau de imprecisão, o que se deve ao fato do freudismo, o schopenhauerianismo e os seus entrelaçamentos serem objetos muito complexos e multifacetados. Entretanto, essa imprecisão não é suficiente para desvalorizar a indagação, pois a clareza e a exatidão que podem ser obtidas nesse assunto não são mínimas nem irrelevantes. Com essa confiança, abordaremos a relação geral de Freud com Schopenhauer nesse capítulo, partindo, primeiro, das referências do próprio Freud ao

[102] Cf. GERMER, G. M. ; RUGNITZ, N. C.. Joaquín Torres García - Um exemplo da influência da metafísica do belo de Schopenhauer na estética latino-americana. In: MONZANI, J. (Org.). Revista Olhar, N. 24 - 25, Ano XIII, Jan-Dez 2012. São Carlos/SP: Editora da Universidade Federal de São Carlos. P. 8-29.

filósofo, e depois, dos posicionamentos dos comentadores especializados sobre essa questão. Posteriormente, compararemos, mais detidamente, os pensamentos de ambos os autores sobre a religião.

A postura de Freud ante Schopenhauer é ambivalente em vários sentidos. No que diz respeito à sua possível inspiração nos textos do filósofo, Freud nega que isso tenha acontecido diretamente e afirma que lera o pessimista muito pouco e tarde em sua vida. No entanto, acreditamos que a quantidade, a qualidade e a precocidade das referências do psicanalista ao alemão colocam em xeque essas declarações de desconhecimento e não influência. À parte essa questão e mesmo a partir da alegação freudiana de que a inspiração direta inexistiu, ainda se encontra o tema da harmonia e da coincidência de pensamento entre ambos os autores. Nesse aspecto, Freud parece ser mais sincero, e admite, em sua *Selbstdarstellung* (*Autoapresentação,* 1925), que existem "amplas concordâncias"[103] (*weitgehenden Übereinstimmungen*) entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer. Ao longo de sua obra, muitas dessas concordâncias foram, de fato, indicadas pelo psicanalista, e outras ficaram encobertas e foram aprofundadas pelos especialistas posteriormente. No reconhecimento do próprio Freud, a sua ambivalência ante Schopenhauer se destaca quando vemos que, em certos momentos, o psicólogo enfatiza a proximidade, e em outros, a distância entre as suas doutrinas. No primeiro caso, Freud identifica o filósofo como o precursor de alguns dos conceitos mais importantes da psicanálise e parece acreditar que a psicanálise também se beneficia com esse acirramento. Quando destaca as distâncias dos seus pensamentos, porém, Freud parece buscar proteger a originalidade e sublinhar a autonomia da psicanálise como uma "ciência do inconsciente" e "um método de tratamento das neuroses"[104], ante a filosofia e metafísica schopenhaueriana, favorável à autonegação da Vontade. Vejamos esses aspectos mais proximamente.

As primeiras referências de Freud a Schopenhauer ocorrem em *Die Traumdeutung (A Interpretação dos Sonhos, 1900).* Nesse clássico inaugural da psicanálise como psicologia profunda, Freud se refere ao filósofo da Vontade em quatro contextos distintos. Três deles no *Capítulo 1 – A Literatura Científica que Trata dos Problemas dos Sonhos* e uma no *Capítulo 6 – O Trabalho do Sonho.* A primeira das referências ocorre na seção *C – Os*

[103] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*. In: GW, Tomo 14, p. 86.
[104] FREUD, S.. *Psicanálise*, 1926. In: ESB*,* Vol. XX, 1996, p. 254.

Estímulos e as Fontes dos Sonhos. Nela, Freud defende que "qualquer enumeração completa das fontes dos sonhos leva ao reconhecimento de quatro causas: (1) excitações sensoriais externas (objetivas); (2) excitações sensoriais internas (subjetivas); (3) estímulos somáticos internos (orgânicos); e (4) fontes de estimulação puramente psíquicas"[105]. Ao abordar o que a literatura precedente ensina sobre a terceira dessas causas, Freud enuncia que "para uma série de autores foi de contribuição decisiva (*maßgebend wurde*) a ordem de ideias (*Gedankengang*) desenvolvida pelo filósofo Schopenhauer no ano de 1851"[106] (em *Parerga e Paralipomena,* portanto). Conforme o psicanalista, o alemão leciona que os sonhos são produtos de "estímulos somáticos internos e orgânicos", que, durante o sono, atraem a atenção do intelecto, levando-o a remodelá-los em sua forma própria, o tempo, o espaço e a causalidade (*principium individuationis)*, o que dá origem às alucinações oníricas[107]. Na seção *F – O Sentido Moral nos Sonhos,* Freud cita novamente Schopenhauer, de modo breve, mas não desimportante. Após apresentar as hipóteses de Jessen (1855), Volket (1875) e Radestock (1879) de que, nos sonhos, perdemos o bom-senso, o gosto estético e o juízo moral, e assim, abandonamos a nossa própria natureza, o psicanalista contra-argumenta que, "em oposição diametral a essas opiniões, encontramos declarações como a de Schopenhauer [1862, 1, 245], no sentido de que qualquer pessoa que atue em um sonho age e fala em completo acordo com o seu caráter"[108]. Como Freud sustenta uma pormenorizada interpretação, nesse texto, de que todos os contrassensos, maus gostos e imoralidades oníricas se originam do conflito de *nossas* representações e desejos inconscientes com a repressão consciente, pode-se dizer que o autor adere à caracterologia de Schopenhauer, nas antípodas da asserção dos autores citados anteriormente do autoabandono no sonho. Em *H – As Relações entre os Sonhos e as Doenças Mentais*, Freud

[105] FREUD, S.. *A Interpretação dos Sonhos*. In: ESB, Vol. IV, p. 59.
[106] FREUD, S.. *Die Traumdeutung*. In: StA., Bd. II.. P. 61.
[107] A interpretação completa de Freud da explicação de Schopenhauer do sonho é a seguinte: "Nossa imagem do universo, na opinião dele, é alcançada pelo fato de nosso intelecto tomar as impressões que o atingem de fora e remodelá-las segundo as formas de tempo, espaço e causalidade. Durante o dia, os estímulos vindos do interior do organismo, do sistema nervoso simpático, exercem, no máximo, um efeito inconsciente sobre nosso estado de espírito. Mas, à noite, quando já não somos ensurdecidos pelas impressões do dia, as que provêm de dentro são capazes de atrair a atenção - do mesmo modo que, à noite, podemos ouvir o murmúrio de um regato que é abafado pelos ruídos diurnos. Mas, como pode o intelecto reagir a esses estímulos senão exercendo sobre eles sua própria função específica? Os estímulos por conseguinte, são remodelados como formas que ocupam espaço e tempo e obedecem às regras da causalidade, e assim surgem os sonhos [cf. Schopenhauer, 1862, 1, 249 e segs.]". FREUD, S.. *A Interpretação dos Sonhos*. In: Vol. IV da ESB. P. 72.
[108] FREUD, S.. *Die Traumdeutung*, in: StA. Bd. II. P. 88. FREUD, S.. *A Interpretação dos Sonhos*. In: V. IV da ESB. P. 101.

já escreve que "Schopenhauer [1862, 1, 246] chama os sonhos de uma loucura breve e a loucura de um sonho longo"[109], de modo que se inclui entre os autores atentos às "ligações intrínsecas entre os sonhos e as psicoses, que apontam as analogias para o fato de eles serem essencialmente afins"[110]. Finalmente, em sua última referência ao pessimista, o psicanalista já não faz mais uso de sua filosofia, mas cita-o como um mero exemplo de sonho seu, que julga oportuno à compreensão do "trabalho onírico"[111]. Conforme a sua leitura, o trabalho onírico consiste na transformação dos pensamentos latentes ou oníricos, que são racionais, pré-conscientes ou inconscientes e se originam da vigília, no conteúdo propriamente dito dos sonhos, de natureza, predominantemente, "representativa", visual e acústica[112]. Segundo o psicanalista, um sonho que tivera com Schopenhauer e Kant pode ser instrutivo na compreensão de uma das formas mais básicas pelas quais o trabalho onírico acontece. Ao meditar no sofá antes de dormir sobre a concepção do tempo de Schopenhauer e Kant – narra Freud – e sentir-se incapaz de submeter-se a essa árdua reflexão no cansaço em que se encontrava, o psicanalista adormeceu e transformou a sua insatisfação com a sua desconcentração na seguinte imagem onírica, "concreta e plástica"[113]: Freud sonhou que "pedia uma informação a um secretário descortês que estava curvado sobre sua escrivaninha e se recusava a dar ouvidos a seu pedido insistente. Ele se aprumou um pouco e lançou-lhe um olhar desagradável e duro"[114]. Como se interpreta facilmente, o secretário descortês representava, nesse sonho, o cansaço do vienense, e o pedido insistente, o seu intento em filosofar sobre a concepção do tempo de Schopenhauer e Kant. Conforme James Strachey, esse relato e a sua interpretação não estavam na versão original de *A Interpretação dos Sonhos,* mas foram acrescentados na reedição desse livro de 1914[115].

Outra menção de Freud a Schopenhauer que não adentra a sua filosofia, embora revele traços biográficos importantes da sua relação com o filósofo, ocorre em *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (*Observações sobre um Caso de Neurose*

[109] FREUD, S.. *Die Traumdeutung*, in: StA. Bd. II. P. 111. FREUD, S.. *A Interpretação dos Sonhos*. In: V. IV da ESB. P. 125.
[110] FREUD, S.. *A Interpretação dos Sonhos*. In: V. IV da ESB. P. 123.
[111] FREUD, S.. Ibidem, p. 538.
[112] FREUD, S.. Ibidem, p. 538.
[113] FREUD, S.. Ibidem. P. 535.
[114] FREUD, S.. Ibidem.
[115] FREUD, S.. Ibidem. P. 533. Nota de rodapé N. 2.

Obsessiva, 1909). No capítulo em que explica o caso de neurose com o qual se ocupa nesse livro, Freud recorre à antítese de que, nas neuroses obsessivas, o paciente "conhece e não conhece" a sua patologia. Isto é, ele conhece apenas a sua superfície, que vem a ser o sintoma ou o trauma original da enfermidade, mas desconhece o conteúdo e o significado do sintoma, assim como a sua evolução a partir do trauma original. Para ilustrar essa relação, o psicanalista recorda que "os garçons que tratavam de servir Schopenhauer em sua mesa habitual"[116] também "conheciam e desconheciam" o pensador, de um modo análogo. Ou seja, "eles 'conheciam' Schopenhauer em certo sentido, numa época em que ele era desconhecido dentro e fora de Frankfurt. Contudo, desconheciam-no no sentido que nós hoje ligamos ao 'conhecimento' de Schopenhauer", e que é entendido como mais profundo e detalhado[117].

Uma terceira figuração de Schopenhauer entre os exemplos freudianos ocorre na reedição de *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana,* 1901) de 1917. Entre os casos de atos falhos de escrita apresentados nesse texto, Freud cita um episódio revelado por um colega seu, expositor dos princípios da psicanálise e de nome Storfer (1914), em que ele conta haver trocado diversas vezes o nome de um comentador rival, o Dr. Eduard Hitschmann, pelo do filósofo Eduard Hartmann, entre outros nomes. Ao perguntar-se pelo porquê dessa permutação inconsciente, Storfer lembrou de um fato que o levou à seguinte explanação:

> Teria eu sido levado ao nome do célebre filósofo apenas por sua semelhança com o do outro? Minha primeira associação foi a lembrança de uma declaração que ouvi certa vez do professor Hugo von Meltzl, admirador entusiástico de Schopenhauer, que dizia aproximadamente o seguinte: 'Eduard von Hartmann é um Schopenhauer mal-interpretado, um Schopenhauer virado pelo avesso.' A tendência afetiva que havia determinado a formação substitutiva para o nome esquecido fora, portanto: 'Ora, provavelmente não haverá grande coisa nesse Hitschmann e em sua exposição resumida; ele deve estar para Freud assim como Hartmann para Schopenhauer'[118].

Na década de 1910, porém, Freud faz menções a Schopenhauer muito mais relevantes do que meras figurações em metáforas e exemplos de sonhos e atos falhos. Em

[116] FREUD. *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, in: StA. Bd. VII, S. 65.
[117] FREUD. Ibidem.
[118] FREUD, S.. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1954. P. 98. FREUD, S.. *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana.* In: V. VI da ESB, p. 126.

uma carta a Karl Abraham datada de vinte de janeiro de 1911, após comentar as contribuições de E. Jones, C. G. Jung, Bleuler, e exortar Abraham a também escrever para o "*Zentralblatt*" (*Revista Central de Psicanálise)*, Freud afirma, sem entrar em detalhes, que "Juliusburger fez algo muito bom com as suas citações de Schopenhauer. Contudo, a minha originalidade está visivelmente em baixa"[119] – finaliza a correspondência. Alguns meses depois, "um intervalo de mais dez anos"[120] – nas palavras de J. Strachey – recebeu o fim da parte do psicanalista, que "novamente empreendeu o exame das hipóteses teóricas gerais que se achavam implícitas em suas descobertas clínicas"[121]. Em outras palavras, Freud retornou aos seus escritos sobre "psicologia profunda" ou metapsicologia, o que já não fazia desde *A Interpretação dos Sonhos* (1900). A nova série desses estudos metapsicológicos foi inaugurada com *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental*, 1911), um artigo muito breve e sucinto em que apenas outros dois autores são citados: Piere Janet e Arthur Schopenhauer. Em seu início, Freud enuncia que não poderia fugir à atenta observação de Janet o fato de que "toda neurose tem como resultado e, portanto, provavelmente, como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade"[122]. Conforme o psicanalista, Janet, porém, não descobriu a vinculação da "perda de '*la fonction du réel*' ['a função da realidade'] (...) com as determinantes fundamentais da neurose"[123], e em especial, com o mecanismo da repressão e com o inconsciente. Segundo Freud, "o tipo mais extremo" de afastamento neurótico da realidade ocorre na "psicose alucinatória, onde o paciente procura negar o evento específico que ocasionou o desencadeamento de sua insanidade (cf. Griesinger, 1845)"[124]. Sem chegar ao grau da renúncia total à realidade – distingue o autor – "todo neurótico faz o mesmo [que o psicótico] com algum fragmento da realidade"[125]. Nesse momento da sua arguição, Freud insere uma nota de rodapé em que declara que "um pressentimento notavelmente claro (*eine merkwürdig klare Ahnung*) dessa 'causação' (*Verursachung*) foi apontado, recentemente, por Otto Rank em um texto de

[119] FREUD, S.. ABRAHAM, K.. *Briefe 1907-1926*. In: VON HILDA, C.. FREUD, E. L. (Org.). Frankfurt am Main, 1965. Freud, 20. Januar 1911. P. 103.
[120] STRACHEY, J.. Nota do Editor Inglês. In: FREUD, S.. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: ESB, V. XII, p. 233.
[121] STRACHEY, J.. Ibidem.
[122] FREUD, S.. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: V. XII da ESB, p. 237.
[123] FREUD, S.. Ibidem.
[124] FREUD, S.. Ibidem.
[125] FREUD, S.. Ibidem.

Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2. S. Rank, 1910.)"[126]. Essa antecipação se torna ainda mais clara e ampla quando, três anos mais tarde, Freud escreve em *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (*História do Movimento Psicanalítico,* 1914), que Schopenhauer é o precursor, sobretudo pelo que escreve no *Capítulo 32 – Sobre a Loucura* de *O Mundo... – Tomo II,* da "pedra angular sobre a qual descansa todo o edifício da psicanálise"[127] e a fonte do seu grande avanço sobre P. Janet: a teoria da repressão. Conforme o psicólogo, é graças, principalmente, a seu desconhecimento filosófico que a sua originalidade pôde ser salvaguardada na descoberta dessa teoria. Além disso, Freud reitera que essa, como todas as descobertas da psicanálise, se origina tão somente do seu trabalho terapêutico e científico e não depende de nenhuma erudição em filosofia. Conforme o psicólogo, a filosofia se baseia, fundamentalmente, na intuição, enquanto a psicanálise se apoia no "penoso" (*mühselige*) método científico, técnico e empírico; como ele distingue com as seguintes palavras:

> A teoria da repressão sem dúvida alguma ocorreu-me independentemente de qualquer outra fonte; não sei de nenhuma impressão externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo imaginei que fosse inteiramente original, até que Otto Rank (1911a) nos mostrou um trecho da obra de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação,* na qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura (*Wahnsinnes*). O que ele diz sobre a luta contra a aceitação da parte dolorosa da realidade coincide tão exatamente com o conteúdo de meu conceito da repressão que, mais uma vez, devo a chance de fazer uma descoberta ao fato de não ser uma pessoa muito lida. Entretanto, outros leram o trecho e passaram por ele sem fazer essa descoberta e talvez o mesmo tivesse acontecido a mim se na juventude tivesse tido mais gosto pela leitura de obras filosóficas. Em anos posteriores, neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de ideias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise. Tive,

[126] FREUD, S.. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, in: StA.. Bd. III. P. 17. Nota de rodapé 2. Na edição oficial da Studienausgabe/ DVD-Ausgabe, não há nenhuma menção, na fala de Freud, ao capítulo do livro citado em que Schopenhauer faz essa previsão. Na tradução da ESB, lemos: "'*O Mundo como Vontade e Ideia,* de Schopenhauer [Parte II, Suplementos, Capítulo 32]" (FREUD, S.. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: V. XII da ESB, p. 237, nota de rodapé 4). Além da tradução de *Die Welt als Wille und Vorstellung* por *O Mundo como Vontade e Ideia* ser horrível, pois *Vorstellung* significa "representação" e o tema inteiro do terceiro livro consiste, justamente, na distinção entre "representação" (*Vorstellung*) e ideia (*Idee*)*,* Freud também poderia estar pensando no *Capítulo 19 – Sobre o Primado da Vontade na Autoconsciência*, entre outros, além do *Capítulo 32 – Sobre a Loucura,* da mesma obra.

[127] FREUD, S.. *História do Movimento Psicanalítico*. In: V. XIV da ESB, p. 25.

> portanto, de me preparar - e com satisfação - para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a penosa (*mühselige*) pesquisa psicanalítica pode apenas confirmar os conhecimentos conquistados por intuição (*intuitiv gewonnenen Einsichten*) pelo filósofo[128].

A que pode ser considerada a maior homenagem de Freud a Schopenhauer ocorre, porém, em *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (*Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise,* 1917). Nesse texto, o psicanalista admite que o alemão é o principal precursor filosófico do seu conceito de inconsciente e da sua advertência da centralidade da sexualidade nos atos e nos costumes humanos. Conforme o psicólogo, a grande diferença que aparta-o do filósofo repousa apenas no fato da psicanálise se dirigir a cada indivíduo de modo pessoal e ativo e não se sustentar sobre uma base abstrata, como o faz a filosofia schopenhaueriana. Essa homenagem, seguida de um distanciamento crítico ante a metafísica da Vontade schopenhaueriana, são apresentados por Freud com as seguintes palavras nesse texto:

> Provavelmente muitas poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores – acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja 'Vontade' inconsciente (*unbewußter 'Wille'*) equivale aos instintos anímicos da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo - a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental - sobre uma base abstrata, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas[129].

---

[128] FREUD, S.. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, in: G.W., Bd. 10, p. 53. *História do Movimento Psicanalítico*. In: V. XIV da ESB, p. 25.

[129] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12. P. 12. FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, 1917, p. 178. Freud se referirá à "impactante advertência de Schopenhauer da subestimada importância da sexualidade", com palavras muito semelhantes a essas, ainda em outros dois textos posteriores. No *Prefácio à quarta edição dos Três Ensaios sobre a Teoria da sexualidade*, ele escreverá: "Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida a seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais*".* (FREUD, S.. *Prefácio à quarta edição dos Três Ensaios sobre a Teoria da sexualidade.* In: ESB, V. VII, 1920, p. 127). E em *As Resistências à Psicanálise*, ele repetirá: "A significação incomparável da vida sexual foi proclamada pelo filósofo

Após a publicação de *Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise,* Freud comenta a sua referência anterior a Schopenhauer em uma carta a Karl Abraham de modo ainda mais ousado. Como escreve ao colega e pupilo, a consideração de que as advertências da "inconsciência da vida mental e da importância psíquica da sexualidade" do filósofo constituam duas propostas penosas ao narcisismo humano esconde uma grande ambição, a saber, a de que a psicanálise, junto com o seu precursor Schopenhauer, sejam os autores da terceira ferida no narcisismo da humanidade, equiparáveis apenas às descobertas precedentes de Nicolau Copernico, que demonstrou que a Terra não está no centro do universo, e de Charles Darwin, que provou a descendência humana dos macacos. Após as revolucionárias teorias de Copérnico e Darwin – sugere Freud ambivalentemente – *ele e Schopenhauer* teriam desferido a terceira lesão no ego do homem, ao mostrar que a sua consciência não é idêntica a, e tampouco dominante em nossa mente, mas se limita à "mera superfície da mesma"[130]. Com as seguintes palavras, essa pretensão é compartilhada por Freud com Karl Abraham:

> Você tem razão de dizer que a enumeração que eu faço, em meu último artigo, pode dar a impressão de que reivindico o meu lugar ao lado de Copérnico e Darwin. Todavia, apesar dessa aparência, não quis renunciar a essa interessante ideia, e é por isso que, pelo menos, empurrei Schopenhauer na frente (*habe vorgeschoben*)[131].

J. Laplanche e J-B. Pontalis escrevem que, "se fosse preciso resumir em uma palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria, indiscutivelmente, *inconsciente*"[132]. No caso de Schopenhauer, o termo que sintetiza a sua filosofia seria, certamente, *Vontade*. Assim, quando Freud elege esse filósofo como o principal precursor de seu conceito de inconsciente, e assevera que essa antecipação ocorre com a sua concepção de Vontade inconsciente (*unbewußter Wille*). Ademais, quando ele elogia a "impactante advertência" schopenhaueriana da centralidade da sexualidade na vida humana, perspectiva essa intimamente relacionada com a descoberta do inconsciente e não menos capital à

Schopenhauer em uma passagem intensamente marcante". (FREUD, S.. *As Resistências à Psicanálise*. In: V. XIX da ESB., 1925. P. 243).

[130] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 175.

[131] FREUD, S.. ABRAHAM, K.. *Briefe 1907-1926*. In: VON HILDA, C.. FREUD, E. L. (Org.). Frankfurt am Main, 1965. Carta datada de 25/3/1917, p. 237.

[132] LAPLANCHE, J.. PONTALIS, J. B.. *Diccionario de Psicoanálisis.* Tradução: F. C. Gimeno. Barcelona: Editorial Labor, S. A.. 1983. P. 193.

psicanálise. Quando – não nos esqueçamos – o psicanalista admite que a explicação da loucura dada pelo filósofo "coincide tão exatamente com o conteúdo da (...) pedra angular sobre a qual descansa todo o edifício da psicanálise"[133], a saber, a teoria da repressão. E quando, por fim, Freud propõe que o conjunto dessas teorias se inclui entre as três perspectivas mais revolucionárias na história do pensamento humano, no que diz respeito à sua renúncia à onipotência universal. Em termos historiográficos, essas confissões não seriam suficientes para avançar a hipótese de que Freud se apresenta como schopenhaueriano, de modo que ele seria, a partir da taxonomia proposta por D. Fazio, um novo caso de *herege* no interior da "escola de Schopenhauer em sentido lato"; herege que "confirmaria com a pesquisa psicanalítica"[134] os conhecimentos conquistados intuitivamente pelo "grande pensador"[135] Schopenhauer? Esse conjunto de referências e coincidências apontadas anteriormente entre ambos os autores, e que circundam a assim chamada primeira tópica freudiana (eu, id, super-eu), merecem um esclarecimento mais detido para que possamos responder à questão historiográfica levantada. Partindo das referências de Freud ao filósofo e nos apoiando nos especialistas em ambos os autores, supervisionaremos os pontiagudos conceitos citados anteriormente como pontos de encontro entre os seus pensamentos.

***

"O ponto de partida da exploração freudiana do inconsciente" – ensina Günter Gödde – não foi a leitura de nenhuma filosofia, mas a sua "estadia de quatro meses de estudos em Paris (1885/85) com o médico Charcot. A partir dessa data" – precisa o alemão – "a formação da doença da histeria e o método da hipnose moveram-se para o centro de interesse das investigações freudianas. Após o retorno de Paris, Freud inaugurou, em abril de 1886, uma práxis neurológica em que se viu diante da tarefa de tratar de doenças

[133] FREUD, S.. *História do Movimento Psicanalítico*. In: V. XIV da ESB, p. 25.
[134] FREUD, S.. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, in: G.W., Bd. 10, p. 53. FREUD, S.. *História do Movimento Psicanalítico*. In: V. XIV da ESB, p. 25.
[135] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12, p. 12. FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, p. 178.

nervosas"[136], na qual lançou mão, inicialmente, da técnica da hipnose, tendo substituído-a, posteriormente, pelo método da livre associação de ideias e da interpretação dos sonhos. Como admite em *Nota sobre o Inconsciente na Psicanálise,* foram os seus primeiros contatos com os "ataques (*Anfälle*), sintomas corporais e falhas de memória dos pacientes histéricos, com o sonambulismo e a pós-hipnose e com os sonhos aparentemente irracionais e incompreensíveis"[137], que levaram Freud a se aprofundar nos estudos e na descoberta do inconsciente. Em suas primeiras publicações sobre esses fenômenos até então ignotos, na década de 1890, Freud sugeriu que os sintomas histéricos e neuróticos só poderiam ser explicáveis a partir do pressuposto de que eles se originavam de "representações incompatíveis com o eu"[138], que por algum motivo desconhecido, foram excluídas da consciência. Em *Die Abwehr-Neuropsychosen (As neuropsicoses de Defesa*, 1894) – seguimos ainda o comentário de Gödde – "o conceito de defesa adquire contornos mais claros"[139] aos olhos freudianos e a relação causal entre a exclusão da consciência dessas representações e as "psicopatologias de defesa" salta à vista, por exemplo, na seguinte conclusão freudiana:

> Não posso afirmar agora que esse esforço da vontade (*Willensanstrengung),* parecido a um querer expulsar algo para fora do seu pensamento, seja um ato patológico. E também não sei dizer se e em quais caminhos o tencionado esquecimento é alcançado por aquelas pessoas que, sob as mesmas influências psíquicas, permanecem saudáveis. Eu só sei que um tal 'esquecimento' não foi bem sucedido nas pessoas analisadas por mim, mas conduziram a diversas reações patológicas, que provocaram ora uma histeria, ora uma representação obsessiva, ora uma psicose alucinatória[140].

De acordo com Gödde, Freud destacou a importância da sexualidade na gênese desses "esquecimentos" e em suas consequentes patologias, pela primeira vez, em uma carta a Fliess datada de 15 de maio de 1893. Nessa carta, o intrigado médico revelou que o seu "*projeto clínico* tinha por objetivo os distintos diagnósticos, a etiologia sexual e o

[136] GÖDDE, Günter. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011. P. 327.
[137] FREUD, S.. Nota sull'inconscio in psicoanalisi. In: MUSATTI, C. (Org.). *Opere Complete.* Torino: Bollati Boringhieri Opere. Italian Edition. Kindle Locations 54760-54761. Apud GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 327.
[138] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 329.
[139] GÖDDE, G.. Ibidem.
[140] FREUD, S.. *Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der acquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen*, in: G.W. Bd. 1, P. 62.

mecanismo das diferentes formas de neurose"[141]. Segundo Gödde, Freud considerava, inicialmente, "a sexualidade apenas como uma 'causa ocasional', que nem sempre, embora muito frequentemente era comprovada como o fator 'neurotizante' (*neurotisierender*). Em seu desenvolvimento posterior"[142] – ensina o professor – Freud "chegou à consideração de que todas as neuroses deveriam ser consideradas como perturbações sexuais e que a sexualidade seria a 'condição necessária' de toda neurose"[143]. Após manter por um breve período a hipótese de que todos os seus pacientes sofreram uma experiência traumática de sedução na "infância inocente", o que explicaria o distúrbio psíquico na maturidade, o psicanalista chegou à convicção de que, "no inconsciente, não há mais um princípio de realidade (*Realitätszeichen*), de modo que não se pode mais diferenciar [nesse 'topos' da mente] a verdade da ficção guarnecida de afetos"[144]. A partir desse momento, ocorreu a transição da hipótese da sedução à consideração mais forte do papel da fantasia na gênese das neuroses[145], o que, segundo Lorenzer, "pode ser qualificado como a evolução do diagnóstico do acontecimento traumático à análise da experiência ('*Erlebnisanalyse'*)"[146]. O *Projeto* do qual falara Freud anteriormente, em uma carta a Fliess, nunca foi publicado. Contudo, os seus frutos foram colhidos já no capítulo sete de *A Interpretação dos Sonhos* (1900)[147], onde se encontra, segundo Gödde, a "primeira exposição do inconsciente como um conceito fundamental científico, baseado no modelo teorético da repressão"[148]. Nessa exposição, "o *inconsciente reprimido* se constitui de representações incompatíveis com o eu, e assim, excluídas da consciência. Essas representações rejeitadas, mas ainda eficazes e 'pressionadoras' (*nachdrängenden*)" – elucida Gödde didaticamente – "formam um centro dinâmico, cujos efeitos se manifestavam na forma de distúrbios psíquicos, mas também em fenômenos não patológicos da vida anímica, como por exemplo, nos sonhos e nos atos

[141] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 332.
[142] GÖDDE, G.. Ibidem.
[143] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 332-333.
[144] FREUD, S.. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. In: BONAPARTE, Marie, FREUD, Anna. KRIS, Ernst (Org.). London, 1950. Carta de 21.9.1897, p. 187.
[145] Cf. MONZANI, L. R.. Sedução e Fantasia. In: MONZANI, L. R.. *Freud: O movimento de um Pensamento*. Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1999. P. 27-57.
[146] LORENZER. *Intimität uns Soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse.* Frankfurt: Fischer. 1984. P. 212. GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 333.
[147] Sobre a importância do inédito *Projeto de uma Psicologia Científica* na elaboração posterior da metapsicologia freudiana, vide os estudos desenvolvidos por Luiz Roberto Monzani, Bento Prado Jr. e Osmyr Gabbi Jr., nos anos 1980 e 1990, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
[148] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 339.

falhos”[149]. Conforme Gödde, somente nos artigos de metapsicologia que Freud publica entre 1911 e 1917, “a equiparação do reprimido e do inconsciente foi por ele relativizada: o reprimido não cobre todo o inconsciente, mas apenas uma parte dele”[150] – sintetiza o comentador. “O inconsciente possui um círculo mais amplo. Todo ato psíquico percorre duas fases de estado: ‘Na primeira fase, ele é inconsciente e pertence ao sistema *Ics*. Se ele é rejeitado pela prova da censura, então (...) se diz que ele é um ato reprimido e que deve permanecer inconsciente’. Desse ponto de vista”[151] – conclui o alemão – “não há mais somente um inconsciente reprimido [segunda fase], mas também um inconsciente originário. Freud compara o conteúdo do inconsciente a ‘aborígenes psíquicos’ e fala de ‘ligações psíquicas herdadas’ que compõem o seu núcleo [primeira fase]”[152]. Além disso, o comentador ensina que “se acrescenta no inconsciente ‘o que foi eliminado como inútil durante o desenvolvimento infantil’. Freud diferencia no inconsciente uma parte herdada filogeneticamente [da história da espécie] e outra adquirida ontogeneticamente [pela história do indivíduo]”[153]. Em última instância, o conceito de inconsciente adquire tantas conotações na obra de Freud, de modo que Guntram Knapp sintetiza que ele possui sete significados fundamentais, a saber:

1. O inconsciente como representante psíquico dos instintos (Id)
2. O inconsciente como fonte energética da vida anímica
3. O inconsciente como o reprimido durante a história vital (infantil)
4. O inconsciente como um modo de trabalho anímico especial (processo primário)
5. O inconsciente no sentido de parte do eu e do super-eu (ideal do eu)
6. O inconsciente como herança arcaica
7. O inconsciente como conceito contrário à consciência[154].

Existem muitos trabalhos especializados na relação entre o inconsciente de Freud e a Vontade de Schopenhauer[155]. Como pretendemos contribuir com um recorte original à

[149] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 339.
[150] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 342.
[151] FREUD, S.. *Das Unbewußte*, in: StA. Bd. III. P. 132. Apud GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 342.
[152] FREUD, S.. Das Unbewußte, in: StA. Bd. III, P. 154. Apud GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 342.
[153] FREUD, S.. Das Unbewußte, in: StA. Bd. III, P. 154. Apud GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 342.
[154] KNAPP, G.. Begriff und Bedeutung des Unbewussten bei Freud. In: EICKE, D. (Org.). *Tiefenpsychologie.* Band I. Weinheim – Basel (Beltz), 1976, p. 280. Apud GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011, p. 352.

pesquisa da filosofia da psicanálise, nos limitaremos a abordar alguns dos conceitos principais a partir dos quais o pensamento schopenhaueriano se aproxima da psicanálise freudiana nesse campo, e depois avançaremos à análise das referências ulteriores de Freud ao filósofo da Vontade. Indaguemos o *Capítulo 32 – Sobre a Loucura* de *O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II,* citado por Freud em *História do Movimento Psicanalítico.* O psicanalista possui toda razão ao relacioná-lo com a pré-história da sua teoria da repressão. De acordo com a explanação dada por Schopenhauer nesse texto, a loucura consiste em "uma linha corrompida e rasgada (*zerrissenen*) de memória, que embora uniforme e ininterrupta (*gleichmäßig fortlaufen*), funciona com decrescente plenitude e clareza"[156]. Conforme o pensador, a causa psíquica mais comum dessa destruição é a intensa resistência da Vontade "em permitir que o intelecto conheça algo contrário a ela"[157]. Segundo o filósofo, essa oposição pode ser vislumbrada em graus mais tênues já nas relutâncias cotidianas que apresentamos em "pensar no que nos prejudica, fere nosso orgulho e interfere em nossas ambições"[158]. A "dificuldade com que submetemos as representações adversas a uma introspecção séria e aprofundada, a facilidade e a constância com que interrompemos inconscientemente, ou fugimos, dessas vias de pensamento"[159] – argumenta o filósofo – nas antípodas da facilidade com a qual os assuntos agradáveis "entram em nossas mentes por inteiro e por si sós, e uma vez postos de lado, sempre sabem como deslizar-se para dentro de nossa cabeça de novo e obrigar-nos a estender-nos por horas sobre eles"[160]. Todos esses fenômenos ordinários e universais, segundo o pensador, apenas evidenciam a intensa resistência da Vontade "em permitir que o que seja contrário a ela seja considerado pelo intelecto"[161]. Resistência essa que, inclusive

---

[155] Cf. GÖDDE. G.. *Traditionslinien des 'Unbewußten'. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tübingen: Psychosozial-Verlag, 2009. KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004. CACCIOLA, M. L.. Freud, Schopenhauer e a questão da consciência. In: SAFLATE, V.., MANZI, R.. (Org.). *A Filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 125-136. CACCIOLA, M. L.. Schopenhauer e o inconsciente. In: KNOBLOCH, F. (org.). *O Inconsciente: Várias Leituras.* São Paulo: Escuta, 1991. P. 11-27. BRANDÃO, E.. Inconsciente e coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud. In: SAFATLE, V., MANZI, R.. (Org.). Op. Cit., 2008, p. 111-123. FONSECA, E. R. da. *Psiquismo e Vida: Sobre a Noção de 'Trieb' nas Obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche.* Curitiba: Ed. da UFPR, 2012. 383p.. ELLENBERGER, H.. *The Discovery of the Unconcious.* New York: Basic Books, 1970.

[156] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 514.

[157] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 516.

[158] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

[159] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

[160] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

[161] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

– conclui o autor – cava a fissura na qual a loucura "logra implodir em nossa mente"[162], nos casos mais graves. Na loucura, o autor defende que a representação adversa à Vontade é literamente "arrancada da consciência"[163] e substituída por outra mais "cômoda", que deve preencher a lacuna da memória corrompida. Conforme essa interpretação, a saúde mental consiste, portanto, na "perfeita capacidade de rememoração"[164], e o seu cultivo exige a consciência de todas as adversidades, por mais desagradáveis que sejam e por mais lento e aflitivo que possa ser o processo de autoconhecimento. De uma maneira intimamente pré-psicanalítica, tanto em termos teóricos quanto em práticos, a conscientização das representações inconscientes é recomendada por Schopenhauer como a melhor terapia contra a loucura com as seguintes palavras no capítulo em questão:

> Todo evento novo e adverso deve ser assimilado pelo intelecto, isto é, ele deve ser situado no sistema de verdades conectadas com a nossa Vontade e os seus interesses, seja lá o que esse evento deva deslocar com isso e que seja mais agradável. Tão logo isso é feito, ele passa a nos ferir menos. Essa operação em si é muito dolorosa, e em muitos casos, conquistada apenas de modo lento e contra grandes resistências. A saúde mental, contudo, só pode ser preservada com a conclusão bem sucedida dessa operação em todos os casos necessários. Por outro lado, se em um caso particular a resistência e a oposição da Vontade à assimilação de qualquer conhecimento alcançar um nível em que o procedimento citado seja negligenciado, e consequentemente, os eventos ou as circunstâncias adversas forem completamente suprimidos do intelecto, já que a Vontade não pode suportar suas visões. E consequentemente, as lacunas resultantes desse esquecimento forem arbitrariamente preenchidas em nome da necessidade de conexão, então a loucura entra em cena. Nesse caso, o intelecto abandona a sua própria natureza para agradar a Vontade e a pessoa passa a acreditar no que inexiste. No entanto, a loucura origina sofrimentos ainda mais insuportáveis. Ela é o último recurso de uma natureza transtornada e atormentada, isto é, da Vontade de viver[165].

Assim, Schopenhauer explica a loucura como o fenômeno da "'retirada de algo da cabeça de alguém', ainda que isto só seja possível junto com o 'colocar algo novo em sua mente"[166]. De acordo com o pensador, "o processo inverso é mais raro, mas também existe,

[162] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[163] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem. P. 517.
[164] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[165] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[166] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

isto é, aquele em que o 'colocar algo na cabeça' ocorre primeiro e o 'tirar algo' da cabeça depois. Esse segundo caso – explana o autor – ocorre quando uma pessoa mantém de modo intensamente presente em sua mente" uma representação virtual da qual não consegue se livrar e que passa a ofuscar as representações reais. Conforme o pensador, esse é o caso das pessoas que se enlouqueceram por amor, sexo, objetos ardentemente ansiados e negados, como também pelo "horror ante um acontecimento súbito e terrível. Essas pessoas agarram-se, por assim dizer, convulsivamente à ideia concebida, de modo que nada oposto a essa ideia passa a ser-lhes aceitável"[167]. Em ambos os casos de loucura, porém, o filósofo conclui que se trata "essencialmente do mesmo, a saber, da impossibilidade de uma rememoração uniformemente coerente, necessária à reflexão saudável e racional"[168]. Diante da evidente conexão desse capítulo schopenhaueriano com a teoria e prática psicanalítica, acreditamos ser oportuno nos aprofundarmos, aqui, um pouco mais nesse núcleo de convergências entre ambos os pensamentos.

No que concerne à terceira ferida no narcisismo da humanidade, a saber, a descoberta da subordinação da consciência ante o inconsciente, a antecipação schopenhaueriana de Freud também não é menor. Embora "o conceito de 'inconsciente' apareça na obra de Schopenhauer poucas vezes, e na maioria delas, em contextos que não oferecem muito à teoria do inconsciente"[169] – como admite Matthias Kossler – "é amplamente incontestável à pesquisa acadêmica que um passo significativo na descoberta dessa teoria, que recebeu uma formulação clássica na psicanálise, esteja ligado à filosofia de Schopenhauer"[170]. De acordo com Kossler, o "aspecto principal" dessa relação repousa na

[167] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem. P. 518

[168] No que tange à relação do psíquico com o somático, o discurso de Freud também lembra muito o de Schopenhauer. Basicamente, ambos acreditam que há um certo paralelismo e identidade entre o psíquico e somático, de modo que a consideração de um sempre vai de mãos dadas com à do outro. No caso da loucura, Schopenhauer afirma que as suas explicações anteriores se concentram nas causas psíquicas dessa patologia, muito embora, em certos casos, ela também possua causas "puramente somáticas, como más formações ou desorganizações parciais do cérebro ou de suas membranas, assim como a influência exercida sobre o cérebro por outras partes afetadas com doenças" (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 517). Sobretudo nos casos somáticos é que as loucura são acompanhadas, aos olhos do autor, de "percepções sensíveis falsas e de alucinações" (Ibidem). "Cada uma das duas causas da loucura, porém" – esclarece o filósofo – "terá frequentemente algumas características da outra, e particularmente, a psíquica da somática" (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 518).

[169] KOSSLER, M.. Formen des Unbewussten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur Philosophischen Tradition. In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004. P. 37.

[170] KOSSLER, M.. Ibidem.

"preparação decisiva" que a metafísica da Vontade de Schopenhauer oferece a Freud, por sua visão da consciência como "algo criado e dependente de uma essência irracional e completamente não-consciente (*nicht-bewusstseinsartigen*). Tanto a metafísica cristã, que situa a instância suprema na razão divina"[171] – compara o autor – "quanto o iluminismo, que enxerga essa mesma instância na razão humana, foram negados, pela primeira vez e de maneira radical, por Schopenhauer, de modo que isso se estampa em todos os lados em seu sistema filosófico"[172]. "Nascido da oposição entre os sistemas de pensamento românticos e idealistas" – acrescenta Gödde – "Schopenhauer introduz uma nova orientação 'epocal' (*epochale*) ao primado dos instintos naturais, do corpo e do inconsciente"[173]. Orientação essa que, nas palavras de Thomas Mann, "abarca uma psicologia cético-pessimista, um conhecimento de transparente implacabilidade, que não apenas preparara o caminho, mas já é propriamente o que nós hoje chamamos de psicanálise"[174]. Na esteira das comparações desses autores, abordemos, sumariamente, a concepção schopenhaueriana e pré-psicanalítica do primado da Vontade inconsciente sobre o intelecto.

Se, aos olhos de Schopenhauer, só existisse o intelecto, o sujeito do conhecimento ou a consciência, *O Mundo como Vontade e como Representação* teria apenas um livro. Como apresentamos anteriormente, o *Livro I* dessa obra tem por tema "a representação, a imagem mental e, assim, o intelecto"[175]. No *Capítulo 14 – Sobre a Associação de Ideias* de *O Mundo... – Tomo II* desse livro, Schopenhauer recorda, porém, muito "freudianamente", que "a consciência é a mera superfície da nossa mente, da qual, assim como do globo terrestre, nós não conhecemos o interior, mas apenas a crosta (...) Nesse segredo íntimo da nossa essência"[176] – escreve o pensador – "está aquilo que coloca em atividade as associação de ideias" da consciência, que leva-a a "identificar o similar e o simultâneo, a reconhecer fundamentos e consequências", em uma só palavra, aquilo que cria e usufrui do "pensar em geral": a Vontade. Conforme o pensador, é necessário à filosofia, como límpido

[171] KOSSLER, M.. Ibidem.
[172] KOSSLER, M.. Ibidem.
[173] GÖDDE, G.. Schopenhauers Entdeckung der Psychologie des Unbewussten. In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *86. Schopenhauer-Jahrbuch – 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2005, p. 31.
[174] MANN, T.. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 78.
[175] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 26
[176] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 136.

e transparente “espelhamento do mundo”, adentrar, na medida do possível, esse mistério aquém do conhecimento, a Vontade de viver.

Os moldes a essa metafísica da Vontade, na realidade, já foram dados em *Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente.* Após descrever os três objetos que compõem o mundo do ponto de vista do conhecimento, a saber, as representações materiais, intuitivas e empíricas, subordinadas ao tempo, espaço e causalidade, os conceitos abstratos e racionais e as partes do espaço puro e do tempo puro, Schopenhauer afirma que há ainda um último objeto de todo especial que merece uma consideração mais profunda: o corpo como objeto imediato, os sentimentos ou o sujeito do querer. Se por um lado, o corpo ou o sujeito do querer, conforme o filósofo, são conhecidos como um objeto da realidade externa como qualquer outro no tempo, espaço e causalidade, por outro lado, eles também são intuídos de modo de todo especial, quando *se identificam* da maneira mais imediata com o sujeito do conhecimento, o que é expresso, inexplicavelmente, pela palavra “eu”. “Precisamente porque o sujeito do querer se dá à consciência de si mesmo imediatamente”[177] – enuncia Schopenhauer – “não se pode defini-lo melhor do que como o *mais imediato dos conhecimentos*”[178]. Enquanto *sensação (Empfindung)*, esse “objeto imediato”, o corpo, é, inclusive, o ponto de partida para a produção da realidade fenomênica, a qual sempre existe, primeiro, “subcutaneamente”, para só depois ser projetada na objetividade externa, por meio da lei da causalidade. Assim, o autor conclui que nós conhecemos no corpo a “*causalidade vista de dentro* (...) entre os bastidores (...) e conforme a sua essência mais íntima”[179]. Esse “objeto imediato” é, para o filósofo, a “pedra angular” de toda a sua metafísica. Nela, ele se aprofunda a partir do *Livro II* de *O Mundo...,* em que recorda que o sujeito do conhecimento não é único nem autônomo, mas enraíza-se no mundo como indivíduo, e, justamente, em virtude da sua identidade com o corpo ou com o “sujeito do querer”[180]. O corpo ou o “sujeito do querer”[181] – defende o pensador – deve ser considerado, de modo metafísico, a partir de um segundo ponto de vista “*toto genere*” distinto do da representação, e relacionado com a coisa em si mesma. Nessa segunda perspectiva, o autor assevera que o corpo deve ser encarado como o objeto mais

[177] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 172. *Cuádruple*, p. 207.
[178] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 172. *Cuádruple*, p. 207.
[179] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 173. *Cuádruple*, p. 208.
[180] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 168-71. *Cuádruple*, p. 201- 6.
[181] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 168-71. *Cuádruple*, p. 201- 6.

imediato e idêntico possível à coisa em si mesma, em uma só palavra, como a sua *objetidade (Objektität)*[182]. Embora Kant tenha dado por impossível o autoconhecimento da coisa em si, Schopenhauer lhe contrapõe que "nós não somos apenas o sujeito do conhecimento, pois também pertencemos *em nós mesmos* ao ser que conhece (*den erkennenden Wesen*), *nós somos em nós mesmos a coisa em si mesma (wir... selbst das Ding an sich sind)*"[183]. Conforme essa interpretação, a expressão "Vontade de viver", ou apenas "Vontade", seria a que melhor designaria a nossa natureza em si. A identificação realizada pelo filósofo entre a Vontade, ou o corpo imediatamente apreendido, com aquilo que há "*toto genere"* distinto da representação em nós é definida pelo autor como a verdade filosófica "κατ'εξοχην" (por excelência)[184]. De acordo com sua leitura, essa Vontade, que é a nossa coisa em si, é, originariamente, uma força "cega"[185], "sem fim e limite"[186], completamente "inconsciente (*bewusstlos)"*[187] e irracional. Embora não seja a única, a *inconsciência* da Vontade schopenhaueriana é a sua atribuição que mais a aproxima dos "instintos (*Triebe*) anímicos da psicanálise"[188] – como o reconhece o próprio Freud, como vimos. Com as seguintes palavras o filósofo defende a "inconsciência" de nossa quintessência e o papel secundário e subordinado da consciência, mero produto ou artefato seu:

> A Vontade, enquanto coisa em si, consiste na essência inata, verdadeira e indestrutível do ser humano: em si mesma, porém, ela é inconsciente (*bewusstlos)*. Afinal, a consciência é condicionada pelo intelecto, e o intelecto é um mero acidente de nosso ser, não passando de uma função do cérebro. O cérebro, com todos os seus nervos e espinha dorsal, é um fruto, um produto, em última instância, um parasita do resto do organismo, uma vez que não está diretamente engrenado com o trabalho interno do organismo, mas serve ao propósito de autopreservação pelo regulamento das relações do organismo com o mundo externo. O organismo em si mesmo, pelo contrário, é a visibilidade, a objetidade (*Objektität*) da vontade individual, tal como ela se apresenta àquele mesmo cérebro (...)

[182] Diferentemente de objetividade (*Objektivität),* o filósofo reserva o seu único neologismo "objetidade" (*Objektität*) ao corpo ou "sujeito do querer", para destacar a sua imediatez e a sua identidade com o autoconhecimento da coisa em si mesma.
[183] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 253.
[184] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 156-160*. MVR*, p. 156-160.
[185] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 222. *MVR*, p. 214.
[186] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 239. *MVR*, p. 230.
[187] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 259.
[188] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12, P. 12.

> Consequentemente, pode-se afirmar: o intelecto é o fenômeno secundário, o organismo, o primário, isto é, a manifestação (*Erscheinung*) imediata da Vontade. A Vontade é metafísica, o intelecto físico. O intelecto, como os seus objetos, são meras aparições (*Erscheinungen*), a coisa em si é somente a Vontade. Assim, em um sentido cada vez mais *figurativo (bildlischen)* e por analogia, pode-se dizer que a Vontade é a substância do homem, o intelecto, o acidente. A Vontade é a matéria, o intelecto a forma. A Vontade é calor, o intelecto, luz[189].

No *Capítulo 19 – Sobre o Primado da Vontade na Autoconsciência* de *O Mundo... – Tomo II,* Schopenhauer se propõe a apresentar uma série de provas psicológicas à consideração de que "a Vontade sempre aparece na autoconsciência como o elemento primário e fundamental, e afirma, assim, a sua completa preeminência sobre o intelecto, que se aparenta mais ao elemento secundário, subordinado e condicionado"[190]. Conforme o pensador, "essa demonstração é ainda mais necessária na medida em que todos os filósofos anteriores, do primeiro ao último, situaram a essência propriamente dita ou o cerne do homem na consciência que conhece (*erkennende Bewußtseyn*). E por conseguinte, consideraram e representaram o eu, em última instância e essencialmente, como o ser que conhece, ou mesmo, que pensa, e só em consequência deles, portanto, de modo secundário e derivado, como o ser que deseja"[191]. O pensamento desenvolvido nesse capítulo pelo autor e dividido em doze argumentos é, sem dúvida, a principal plataforma da comparação da ideia schopenhaueriana da Vontade com o conceito freudiano de inconsciente e com a terceira ferida no narcisismo da humanidade. Para citarmos alguns exemplos dos argumentos desenvolvidos nesse capítulo, Sebastian Gardner tem toda a razão quando afirma que o seguinte período schopenhaueriano "não poderia estar mais próximo ao conceito freudiano da repressão"[192]:

> O primado da Vontade torna-se claro (...) quando ela (...) proíbe o intelecto de ter certas representações e impede a consciência de tomar certos caminhos de pensamento, uma vez que sabe, ou melhor, experimenta a partir do seu próprio intelecto, que essas representações lhe trarão algumas das emoções previamente descritas [desprazerosas]. A Vontade, então, refreia e reprime o intelecto. Força-o

[189] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 259.
[190] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 257.
[191] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[192] GARDNER, S.. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 377.

> a virar-se para outros objetos. Por mais que isso pareça estranho, é, de fato, o que ocorre quando a Vontade está seriamente envolvida com o assunto, pois nesse caso, a resistência não vem mais do intelecto, mas da própria Vontade (...) Em última instância, é a Vontade que está sempre no comando, e por isso, ela consiste no cerne real, na coisa em si mesma do ser humano[193].

S. Gardner acrescenta que, inversamente, Schopenhauer também "esboça a noção freudiana de realização dos desejos"[194], nesse capítulo, quando recorda que, quando a Vontade quer algo e o intelecto, seu súdito, não pode obtê-lo, ela o compele a criar um substituto imaginário do objeto almejado, ainda que, com isso, deva transgredir a "sua própria natureza, dirigida ao conhecimento"[195], e tomar por verdade uma série de "falsidades, coisas improváveis ou até mesmo impossíveis"[196]. Segundo Schopenhauer, o intelecto realiza essa autoalienação apenas com o fim de "apaziguar, sossegar e descansar momentaneamente a sua senhora, a incansável e insaciável Vontade"[197]. A argumentação global do filósofo desenvolvida no *Capítulo 19*, contudo, não será desdobrada aqui, de modo que apenas remetemos o leitor interessado nesse vínculo a esse texto. Como conclusão da questão da antecipação schopenhaueriana do conceito de inconsciente freudiano, não podemos deixar de citar a seguinte consideração do filósofo, anotada em *Der Handschriftliche Nachlass* (*Manuscritos Póstumos*), onde ele distingue da maneira mais explícita que a consciência se limita ao mundo como representação e a Vontade inconsciente compõe o nosso âmago profundo:

> Todo ser autêntico *(ächte)* e originário é *inconsciente (unbewusst*): o que atravessou a consciência (*Bewusstseyn*) se tornou representação, e a sua exteriorização (*Äußerung*) é a comunicação (*Mitteilung*) dessa representação. Todas as propriedades puras *(ächten)* no caráter ou no espírito dos homens são, por isso mesmo, *inconscientes (unbewusst),* e só como tais produzem impressões profundas. Toda consciência da espécie é, ao menos pela metade, afecção (*Affektation*), e assim, ilusão (*Trug*)[198].

[193] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 208.
[194] GARDNER, S.. Op. Cit., 1999. p. 377.
[195] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 279.
[196] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 279.
[197] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 279.
[198] SCHOPENHAUER, A.. *Der Handschriftliche Nachlass.* In: HÜBSCHER, A. (Org.). Munique: DTV. 1985, p. 439.

Em relação à consideração freudiana de que Schopenhauer "advertiu a humanidade, com palavras de inesquecível impacto, quanto à importância (...) subestimada (...) da sua ânsia sexual"[199], ela também tem pé e cabeça. No *Livro IV* de *O Mundo...,* o filósofo defende que "o tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a sua expressão e podem ser reconduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie"[200]. Com esse dualismo das modalidades fundamentais da autoafirmação da Vontade, acreditamos que o pensador antecipa, com todas as letras, a primeira teoria dos instintos freudiana, segundo a qual todos os nossos instintos podem ser agrupados em duas classes básicas de acordo com as suas finalidades: os instintos de autoconservação e os instintos de procriação[201]. No entanto, o texto no qual o filósofo se aprofunda no tema da sexualidade da maneira mais fecunda e pré-psicanalítica é o *Capítulo 44 – Sobre a Metafísica do Amor* de *O Mundo... – Tomo II*. Nesse capítulo, o pensador defende que embora a Vontade apareça em primeiro lugar como um "esforço para a conservação do indivíduo, isso é apenas um degrau para o trabalho pela conservação da espécie, a qual, em última instância, deve ser mais violenta, já que a vida da espécie supera a do indivíduo em duração, extensão e valor"[202]. Ante a primazia da autoconservação da espécie sobre a do indivíduo, o filósofo sustenta que, inobstante a maioria das pessoas não note ou não entenda a importância da sexualidade, o "investigador mais sério"[203] compreende a quase onipresença da motivação sexual nos atos e nos costumes humanos em geral. Quando se trata da "composição da próxima geração"[204] – escreve o autor – o homem despende toda a sua energia e percorre os caminhos mais sinuosos e subterrâneos, pois, nesse caso, o que o move não é nada menos que a Vontade da espécie, a qual "quer a vida absoluta e eternamente (...) e tem no horizonte uma série infinita de gerações"[205]. Com as seguintes palavras a centralidade da sexualidade na motivação humana é aclarada pelo autor metafisicamente nesse texto:

[199] FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, 1917, p. 178.
[200] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 447. *MVR*, p. 420.
[201] Cf. FREUD, S.. *A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão*. In: ESB, Vol. 11, p. 217-229.
[202] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 656.
[203] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 533.
[204] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 533.
[205] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, P. 726.

> Após o amor à vida, o amor sexual é o mais forte e ativo dos motivos humanos. Ele coloca incessantes exigências à metade dos poderes e pensamentos da parcela mais jovem da humanidade, é o objetivo final de quase todos os esforços humanos, possui uma influência desfavorável sobre quase todos os assuntos, interrompe, a todo momento, as mais sérias ocupações e é capaz de transtornar, por alguns instantes, até as mentes mais genuínas. O amor sexual não hesita em se intrometer com as suas escórias e de interferir nas negociações dos estadistas e nas investigações dos eruditos. Ele sabe como deslizar os seus caracóis e notas de amor até mesmo em portfólios ministeriais e em manuscritos filosóficos. Ele engendra, todos os dias, as piores cizânias, corrompe as relações mais valiosas e destrói os vínculos mais prementes e antigos. Às vezes, o amor sexual demanda o sacrifício da própria vida ou da saúde, às vezes, da riqueza, da reputação e da felicidade. Ele despoja de toda a consciência as pessoas que até então sempre foram retas e honradas, tornam traidores os indivíduos mais leais e confiáveis (...) Por que todas essas aparentes besteiras desempenham um papel tão importante e introduzem distúrbios e confusões tão constantemente na vida dos seres humanos? Para o investigador mais sério, isso acontece porque não se trata aqui de nenhuma besteira. Pelo contrário, a importância do assunto está em completa sintonia com a seriedade e o ardor do seu esforço. O objetivo final dos flertes amorosos (...) na realidade, é mais importante do que todos os outros fins da vida humana, e é digno da profunda seriedade com a qual cada indivíduo o encara. O que é decidido por essas sutilezas não é nada menos que a *composição da próxima geração*. As '*dramatis personae*' que surgirão quando nós finalizarmos a questão têm aqui as suas existências e naturezas determinadas por essas frívolas querelas amorosas. Assim como o ser (*Sein*) e a existência (*existentia*) dessas pessoas futuras (...) é condicionada pelo nosso instinto sexual (*Geschlechtstrieb*), também o caráter (*Wesen*), a essência (*essentia*) das mesmas pessoas são definidas com a escolha individual seguida da sua satisfação, isto é, do amor sexual (*Geschlechtsliebe*); de modo que a partir disso as coisas são fixadas irrevogavelmente e para sempre em todos os aspectos[206].

Em poucas palavras, Schopenhauer afirma que "o coito está para o mundo assim como a solução está para o enigma"[207]. A "concentração, o foco da Vontade de viver"[208] – descreve o filósofo – "é o ato de geração (*Generationsakt*). Nele, a natureza íntima do mundo se manifesta da maneira mais evidente (...) A sexualidade é, portanto, enquanto a

[206] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 682.
[207] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 730.
[208] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

expressão mais clara da Vontade"[209] – conclui o autor – "o cerne, o compêndio, a quintessência do mundo. Por meio dela nos vem uma luz sobre o ser e o movimento (*Wesen und Treiben*) do mundo: ela é a solução do seu enigma"[210]. Em completo acordo com Freud, levará muito tempo para que termos mais "inesquecíveis"[211] e "impactantes" como esses sejam escritos novamente sobre a sexualidade. Se o mérito do psicanalista foi o de detalhar e provar como que os mais diversos distúrbios na formação sexual engendram as distintas formas de psicopatologias, Schopenhauer certamente lhe antecede quanto à "advertência da humanidade da importância ainda tão subestimada de sua ânsia sexual"[212] – nas palavras de Freud. Como nos conceitos anteriores, vimos que, aqui, também há uma saudável relação entre um filósofo que antecipa, de modo genial e intuitivo, o que um cientista, posteriormente, detalhará com casos empíricos pontuais, sobre os quais construirá uma ciência sistemática com desdobramentos terapêuticos. Adentremos, agora, as citações de Schopenhauer por Freud em seus textos a partir da década de 1920.

***

Uma nova e significativa referência de Freud a Schopenhauer ocorre em uma carta a Lou Andreas-Salomé datada de primeiro de agosto de 1919. Nela, o psicanalista admite a leitura de Schopenhauer em sua pesquisa sobre o tema da morte e dos instintos fundamentais. No entanto, Freud escreve, muito estranhamente, ser a primeira vez que lê o filósofo em vida, e acrescenta que isso não lhe resulta ser um ofício muito prazeroso. Com as seguintes palavras essa curiosa declaração é remetida à biógrafa de Nietzsche:

> Agora, como idoso, escolhi para mim o tema da morte. Me topei (*über gestolpert*) com uma notável (*merkwürdige*) ideia sobre os instintos e devo ler um monte

[209] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[210] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[211] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12. P. 12.
[212] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12, P. 12.

> (*allerlei*) de coisas com respeito a ela, por exemplo, Schopenhauer, pela primeira vez. Porém, eu não estudo de bom grado[213].

Um ano depois, Freud expos essa "inusitada (*merkwürdige*) ideia sobre os instintos" em *Jenseits des Lustprinzips* (*Além do Princípio do Prazer,* 1920), que consiste em um dos maiores clássicos da sua metapsicologia. Nesse livro, o psicanalista relativiza a teoria que até então defendera de que a vida psíquica humana é completamente regida pelo princípio do prazer[214]. Além do princípio do prazer – argumenta Freud – uma série de fenômenos sugere a existência de um instinto de morte, que visa o desprazer e a dissolução do organismo. Ao apresentar essa hipótese, Freud afirma que ela concorda com a concepção schopenhaueriana da morte e da sexualidade, de modo que uma supervisão mais detida desse novo vínculo faz-se necessária aqui. Compreendamos essa questão pela sua raiz:

Desde o inédito *Entwurf einer Psychologie* (*Projeto para uma Psicologia Científica,* 1895) – ensina o genial especialista Luiz Roberto Monzani – Freud defende que os princípios dinâmicos e reguladores do aparelho psíquico são, do mais simples ao mais complexo, o *esquema arco-reflexo*, o *princípio de inércia (ou de Nirvana)* e o *princípio de constância.* O primeiro deles – explana o professor – estabelece que "o organismo o mais simples, o mais elementar, se recebe uma quantidade de estímulo ou excitação, tende a descarregar imediatamente essa quantidade, a evacuá-la"[215]. O segundo, por sua vez – distingue Monzani – radicaliza o primeiro e reza que "o aparelho psíquico tem a tendência a evacuar, a descarregar totalmente o aparelho de toda carga de excitação, no sentido de que, no limite, o seu ideal é manter-se num estado de inexcitabilidade, num grau de excitação igual a zero"[216]. Como a descarga das excitações internas exige, porém, um ato específico – aclara

---

[213] FREUD, S.. SALOMÉ, Lou Andrea. *Briefwechsel*. In: PFEIFFER, Ernst (Org.). Frankfurt am Main, 1966. 1919/Freud, 1/8/1919, p. 109.

[214] Como defende em *Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental*, o princípio de prazer rege, segundo Freud, os processos psíquicos inconscientes e estabelece neles, basicamente, o fim de alcançar o prazer e fugir do desprazer.

[215] MONZANI, L. R.. O paradoxo do Prazer em Freud. In: FULGENIO, Leopoldo e SIMANKE, R. *Freud na Filosofia Brasileira.* São Paulo: Escuta, 2005, p. 160-1. Cf. FREUD, S.. Entwurf einer Psychologie, in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. In: BONAPARTE, Marie, FREUD, Anna. KRIS, Ernst (Org.). London 1950. *Parte 1, Cap. VII, Seção C. Pulsões e seus Destinos.* FREUD, S.. *Além do princípio de prazer.* In: OC. Vol. 14. P. 162-167. No concernente ao inédito *Entwurf einer Psychologie*, Monzani escreve que J. Strachey está correto em defender que o seu "espírito invisível paira sobre toda a série de obras teóricas de Freud até o fim" (MONZANI, L. R.. *Freud: O movimento de um Pensamento.* Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1999, p. 201).

[216] MONZANI, L. R.. O paradoxo do Prazer em Freud. In: FULGENIO, Leopoldo e SIMANKE, R. *Freud na Filosofia Brasileira.* São Paulo: Escuta, 2005, p. 161.

o autor – e como isso requer uma excitação mínima do organismo, Freud entende que o princípio de inércia deve se adaptar ao *princípio de constância*, que estabelece que o organismo deve "manter um nível médio, constante de excitação no seu interior (...) para que seja possível um desempenho eficiente do aparelho"[217]. De acordo com Monzani, o aparelho psíquico freudiano está "estruturado para exercer a função de descarga de excitações", sua finalidade é "manter-se num nível mínimo, ou mesmo, num grau zero de excitação"[218]. Quando o aparelho cumpre essa tarefa – sintetiza o professor – a descarga de excitação é sentida, subjetivamente, como prazer. Já "o represamento e o aumento progressivo da excitação" – diferencia o autor – "são sentidos como desprazerosos"[219]. Em última instância, esse quadro implica que o "*verdadeiro motor*, aquilo que faz o aparelho psíquico entrar em funcionamento" – conclui Monzani – "seja o desprazer (esse grande mestre de nossa vida, como disse Freud, no *Projeto*)"[220]. Por isso, Freud denominou o princípio que estipulava esse fim, até *A Interpretação dos Sonhos,* de *princípio do desprazer-prazer,* e só posteriormente, reduziu-o, de modo "bem infeliz", a *princípio do prazer* (escondendo assim a originalidade do desprazer pressuposta por sua doutrina). A despeito dessa última nomenclatura, a concepção freudiana do aparelho psíquico se apoia, segundo o brasileiro, na tese da *negatividade* do prazer e da positividade da dor, no sentido em que o prazer – esclareçamos ainda uma outra vez – consiste, para o psicanalista, na mera *negação*, evacuação, liberação momentânea do original e positivo desprazer. Por basear-se nesse princípio – infere Monzani – a metapsicologia freudiana inverte a tradição teleológica aristotélica que vê o prazer como um bem positivo a ser conquistado, e se aproxima muito mais do pessimismo schopenhaueriano, que cunha que o melhor bem à vida seria não existir. Com as seguintes palavras esse esclarecimento filosófico dos pressupostos metafísicos da psicanálise é apresentado por Monzani:

> Para Aristóteles, sabemos, o prazer é sinal, o efeito concomitante que se produz quando a 'ousia' atingiu seu acabamento, quando realiza e explicita sua essência. O prazer indica a plena realização da 'ousia'. Ele tem um estatuto de plena positividade (...) Ora, é fácil perceber como Freud inverte essa posição (...) Freud não tem uma concepção positiva do prazer, mas, no limite, uma totalmente negativa. Basta que olhemos com mais atenção para o funcionamento do dito

[217] MONZANI, L. R.. Ibidem.
[218] MONZANI, L. R.. Ibidem.
[219] MONZANI, L. R.. Ibidem.
[220] MONZANI, L. R.. Idem, p. 162.

> princípio de prazer. Ele funciona tendo essencialmente uma orientação mortuária, pois, afinal, esse princípio que regula o aparelho psíquico quer expulsar, evacuar e, se possível, reduzir a zero o estado de excitação presente no aparelho. Ora, estar num estado de inexcitabilidade total não é exatamente o equivalente da morte? Quando Freud afirmou, em 1920, que o princípio do prazer parecia estar a serviço da pulsão de morte, ele nada mais fez que explicitar uma orientação subterrânea de seu pensamento, que já estava presente desde '*O Projeto'* (de 1895), quando, eufemisticamente, falava-se em 'princípio de inércia neurônica' como sendo o regulador supremo do aparelho (...) Assim, existe em Freud, de fato, uma contradição muito marcante, claramente anunciada em *'O mal-estar na cultura'*, entre a aspiração subjetiva dos homens à felicidade – felicidade entendida como um estado constante de prazer – já que esse é o móvel subjetivo de todas suas ações, e aquilo que acontece de fato, pois o prazer, diz Freud, só irrompe 'de forma instantânea', em função de necessidades represadas (...) Seguramente para Nietzsche, Freud é um desses pensadores da decadência, da suprema decadência, que exibe esse cansaço, esse esgotamento da vontade de viver, que acaba resultando na seguinte avaliação: 'a vida não vale a pena ser vivida' ou 'a morte é preferível à vida'. Quem, senão Freud, elaborou melhor, do ponto de vista teórico, esse juízo?[221]

Muito ironicamente, a resposta de Nietzsche à última pergunta é: Schopenhauer. À parte, porém, a questão particular de como Nietzsche herda e atenua ou inverte o pessimismo schopenhaueriano, a concordância íntima existente entre os pessimismos instintivos de Schopenhauer e Freud se enraíza, precisamente, nessa concepção identificada por Monzani em Freud: a tese da positividade da dor e da negatividade do prazer. Antes de abordarmos como essa teoria é defendida por Schopenhauer, investiguemos um pouco mais detidamente como ela leva Freud a remodelar, em *Além do Princípio de Prazer,* a sua teoria dos instintos. Nesse texto que, segundo Monzani, talvez seja o livro mais "desorientador, embaraçoso e cheio de armadilhas"[222] da história da psicanálise, Freud afirma que quatro grupos de fenômenos parecem revelar na motivação humana algo anterior e não subordinado ao princípio do prazer. De acordo com o psicanalista, esses fenômenos são (1) os sonhos que revivem eventos traumáticos do passado, por exemplo, de risco de morte, de grande susto, etc., (2) os "jogos infantis" em que as crianças repetem eventos desagradáveis, como a partida da mãe, a abertura da garganta no médico, etc., (3)

[221] MONZANI, L. R.. Idem. P. 163-6.
[222] MONZANI, L. R.. *Freud: O movimento de um Pensamento*. Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1999. P. 144.

as neuroses de transferência em que há a repetição de eventos passados que nunca constituíram uma satisfação nem foram sentimentos reprimidos, e (4) os retornos obstinados de certos indivíduos a uma mesma situação de fracasso, por exemplo, o término de namoro com o mesmo tipo de pessoa, etc.. Após o exame minucioso desses fenômenos, Freud se pergunta o seguinte: se o princípio do prazer rege a vida anímica primordialmente e impõe ao aparelho psíquico a tendência em descarregar, com uma ação específica (princípio de realidade), todo excesso de excitação, o que levaria as pessoas a repetirem compulsivamente, nos quatro fenômenos citados, eventos que não constituem nem nunca constituirão qualquer fonte de alívio ou de prazer? Conforme o psicólogo, essa compulsão à repetição parece ligar-se a uma operação ainda mais primordial do que a do princípio de prazer, a saber, a de *ligação, fixação, bloqueio ou domínio (Bindung)* prévio da energia livremente móvel no aparelho psíquico. Essa carga de energia – perfila Freud – que parece abundar em nosso cérebro, advém, sobretudo, dos instintos inconscientes, e em muitos casos, só pode ser ligada, "adomesticada", para depois ser descarregada, de acordo com o pai da psicanálise, por meio dessa compulsão à repetição encontrada nos fenômenos anteriores. Munindo seu raciocínio de novas observações biológicas que não serão apresentadas aqui, pois já desviam-se demasiadamente de nosso foco, o psicólogo sugere que essa compulsão à repetição esconde, em última instância, uma tendência fundamental, constante, incessante, presente em toda a natureza orgânica, e aquém do princípio de prazer de repetir um estado originário ao ser vivente, mesmo que por meio da dissolução dos seus organismos atuais. Ainda mais categoricamente, Freud defende que essa compulsão à repetição parece atar-se a uma tentativa de vinculação de um certo instinto ou pulsão de morte, ou ser, mesmo, a expressão do que, nas palavras de Monzani, há de "mais pulsional na pulsão, seu caráter demoníaco, isto é, a pulsão de morte"[223]. Ante essa hipótese metapsicológica, Freud se diz obrigado a conjeturar a tese de que o ser orgânico elementar, provavelmente, não queria se transformar desde o princípio, e que a sua evolução ocorreu a partir de "influências exteriores, perturbadoras e desviantes"[224]. Conforme essa perspectiva, os seres vivos teriam recebido as "forçadas transformações do curso vital, conservado-as à repetição" e aparentado tenderem à evolução e ao progresso, quando, na realidade, o que sempre teriam buscado seria, seja por caminhos mais curtos ou

[223] MONZANI, L. R.. Idem. P. 181-2.
[224] FREUD, S.. *Jenseits des Lustprinzips*, in: StA. Bd. III, p. 246.

mais longos, o retorno ao inorgânico e a morte. Exprimindo essa hipótese com uma das sentenças mais fundamentais do pessimismo, Freud cunha que "o objetivo de toda a vida é a morte"[225]. Nas antípodas dos instintos de morte, porém, o autor recorda que ainda existem os poderosos instintos sexuais, que tendem "à fusão das células sexuais e à reprodução dos estados primitivos do ser animado, com o que prolongam a vida e lhe conferem uma imortalidade aparente"[226]. Ante a primazia, antagonismo e equilíbrio desses dois instintos fundamentais, Freud se pergunta pela pertinência de considerá-los como os dois instintos mais universais de toda a natureza viva; e nesse indagação, o psicólogo reconhece que o seu pensamento reencontra, mais uma vez, a filosofia de Schopenhauer, para a qual a sexualidade (*Eros*) e a mortalidade (*Tanatos*) são os dois grandes símbolos ou ápices das manifestações mais fundamentais da essência do universo, a Vontade. Com as seguintes palavras, Freud sugere esse dualismo derradeiro dos instintos de vida e de morte e admite, de bom grado, a sua concordância com o dualismo do metafísico da Vontade:

> Podemos atrever-nos a identificar nessas duas direções [uma construtiva ou "assimilatória", e a outra destrutiva ou "dessimilatória"] tomadas pelos processos vitais a atividade de nossos dois impulsos instintuais, os instintos de vida e os instintos de morte? Existe algo mais, de qualquer modo, a que não podemos permanecer cegos. Inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer. Para ele, a morte é o 'verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida', ao passo que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver[227].

Assim como a sexualidade, a centralidade da morte na motivação humana já tinha sido objeto da investigação freudiana em textos anteriores. Em *Totem und Tabu (Totem e Tabu,* 1912-13), que analisaremos detidamente no *Capítulo III – O Pensamento de Freud sobre a Religião*, o psicanalista defendera que a impressão, o anseio e a reação defensiva humana ante a morte desempenham um papel fundamental no desenvolvimento cultural antropológico, por ser a causa principal de dois dos maiores bens de sua fase primitiva: o animismo, que consiste na "primeira realização teórica"[228], "sistema de pensamento"[229] e visão de mundo (*Weltanschauung*) humanas, e os tabus, que constituem as suas "primeiras

[225] FREUD, S.. *Além do princípio de prazer*. In: V. XVIII da ESB. P. 49.
[226] FREUD, S.. Idem, p. 55.
[227] FREUD, S.. Idem. P. 60.
[228] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* In: OC, Vol. 11. 2012. P. 146.
[229] FREUD, S.. Idem. P. 148.

restrições morais"[230]. Nesse brilhante clássico da psicanálise aplicada, Freud também não se privara de utilizar o argumento de autoridade de que "Schopenhauer disse que o problema da morte se encontra no começo de toda filosofia"[231] – vale dizer, precisamente, a "*Weltanschauung*" do estágio mais avançado da civilização. Em sua psicologia social, desenvolvida, mormente, a partir da década de 1920, em textos como *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (*Psicologia de Grupo e Análise de Ego,* 1921), *Das Unbehagen in der Kultur (O Mal Estar na Civilização*, 1930), entre outros, o apoio freudiano em concepções pessimistas e schopenhauerianas brota nitidamente dessa sua teoria dos instintos apresentada em *Além do Princípio de Prazer*. Nesses escritos culturais, Freud argumenta que as relações sociais dos seres humanos entre si são a "fonte mais penosa"[232] do seu sofrimento, cita repetidas vezes a máxima do *"homo homini lupus"*[233] ("o homem é o lobo do homem") e concorda em que a criação do Estado e da cultura se devam, sobretudo, à necessidade humana de reprimir a "*bellum omnium contra omnes"* ("guerra de todos contra todos")[234]. Conforme G. Lebrun, Freud possui, inclusive, uma "obsessão" por concepções sociais trágicas como as anteriores, e isso, provavelmente, não se deve a uma possível influência de Hobbes, mas sim de Schopenhauer, já que o psicanalista "descreve essa guerra mítica pelo seu ângulo mais terrível"[235]. Segundo Lebrun, "as ideias de Schopenhauer já estavam na atmosfera da época, e apesar da declaração de Freud de só tê-lo lido muito tarde (...) a leitura foi frutífera"[236]. Em *Psicologia de Grupo e Análise de Ego* (1921), a inspiração schopenhaueriana nesse campo da psicanálise é claramente reconhecida por Freud quando ele adota como o modelo das relações sociais em geral o famoso símile do filósofo, segundo o qual as comunidades humanas parecem grupos de porcos-espinhos que, incomodados com o frio invernal, aproximam-se demasiadamente uns dos outros para se aquecerem, mas passam a se ferirem mutuamente com os seus espinhos, de modo que o

[230] FREUD, S.. Idem. P. 146.
[231] FREUD, S.. Idem. P. 139.
[232] Conforme Freud, "o sofrimento nos ameaça de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e dissolução (...) do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém desta última fonte talvez nos seja a mais penosa" (FREUD, S.. *O mal estar na civilização*, In: V. XXI da ESB, p. 84) – admite o autor.
[233] PLAUTUS, *Asinaria, 2.* Apud FREUD, S.. *O mal estar na civilização*, In: V. XXI da ESB, p. 116.
[234] HOBBES, T.. *De cive* I, 12, *Leviathan* I, p. 13.
[235] LEBRUN, G.. *Quem é Eros?.* In: LEBRUN, G.. *Passeios ao Léu.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983. Apud CACCIOLA, M. L.. Op. Cit., 2008. P. 134.
[236] LEBRUN, G.. Op. Cit., 1983. Apud CACCIOLA, M. L.. Op. Cit., 2008. P. 134.

encontro do meio termo entre a distância e a proximidade faz-se necessário e urgente. Essa nova referência ao pai do pessimismo filosófico é apresentada por Freud com as seguintes palavras nesse texto:

> Mantenhamos perante nós a natureza das relações emocionais que existem entre os homens em geral. De acordo com o famoso símile schopenhaueriano dos porcos-espinhos que se congelam, nenhum deles pode tolerar uma aproximação demasiado íntima com o próximo[237].

Em poucas palavras, S. Gardner afirma que ambos os autores compartilham "a convicção de que o melhor de que as pessoas são capazes conjuntamente é algo mínimo"[238]. Em *O Mal Estar na Cultura,* o pessimismo social freudiano é aprofundado por meio da investigação do "irremediável antagonismo entre as exigências dos instintos e as restrições necessárias da civilização"[239] – nas palavras de J. Strachey. Mais precisamente ainda, Freud aborda o modo como o desenvolvimento da cultura humana pressupõe a renúncia a parte dos poderosos desejos sexuais, agressivos e antissociais do ser humano, e como que a tensão que isso origina alcança o seu "ponto culminante" de mal-estar anti-civilizatório, precisamente, em sua época e continente[240]. "Salvar as mais profundas verdades" da "batalha de gigantes" dos instintos de vida, comandantes do processo civilizatório, contra os de morte, cujo "principal representante" é "o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um (...) oposta a esse programa da civilização"[241] é, nas palavras de Freud, o grande objetivo desse livro. Embora não haja nenhuma citação a Schopenhauer nele, o pessimismo que impregna todo o seu espírito encontra, novamente, no filósofo um poderoso aliado e referencial. A última citação que Freud faz de Schopenhauer em sua obra ocorre, por fim, em *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (*Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise,* 1933). Nessa comunicação, o psicólogo retoma o

[237] FREUD, S.. *Psicologia de grupo e análise de ego*. In: V. XVIII da ESB. P. 112. O símile de Schopenhauer, apresentado no §396 de *Parerga e Paralipomena – Tomo II,* conclui-se com a seguinte observação: "Assim também a necessidade da sociedade, nascida do vazio *(Leere)* e da monotonia de cada ser humano, move-os ao agrupamento; mas as suas diversas características repugnantes e defeitos insuportáveis repelem-nos uns dos outros. A distância média que eles finalmente encontram e com a qual podem compor um conjunto é a polidez e as boas maneiras" (SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 765).
[238] GARDNER, S.. Op. Cit., 1999. P. 379.
[239] STRACHEY, J.. Notas do editor inglês. In: FREUD, S.. *O mal estar da civilização*, In: V. XXI da ESB, p. 68.
[240] FREUD, S.. *O Mal-Estar na Civilização*. In: OC.. Vol. 18. Capítulos 2-5.
[241] FREUD, S.. Idem. Capítulos 6-8.

reconhecimento das semelhanças entre o seu dualismo e o do filósofo da morte e da sexualidade, mas enfatiza, agora, mais as distâncias do que as semelhanças entre ambas as concepções. À diferença da metafísica schopenhaueriana – sinaliza o autor – a psicanálise não defende o primado do instinto de morte sobre o de vida, e além disso, Schopenhauer também foi precedido por outros autores que já haviam dito coisas semelhantes anteriormente – acrescenta Freud – e embora o filósofo tenha o mérito de ter "entrevisto ousadamente" os futuros resultados da psicanálise, apenas a última logrou demonstrá-los em uma pesquisa científica, "séria e laboriosa"[242]. Com as seguintes palavras essas advertências são ressaltadas pelo psicólogo nessa comunicação:

> Os instintos, nos quais acreditamos, dividem-se em dois grupos - os instintos eróticos, que buscam combinar cada vez mais a substância viva em unidades cada vez maiores, e os instintos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte.
>
> Talvez os senhores venham a sacudir os ombros e dizer: 'Isso não é ciência natural, é filosofia de Schopenhauer!' Mas, senhoras e senhores, por que um pensador ousado não poderia ter entrevisto algo que depois se confirma por intermédio de uma pesquisa séria e laboriosa? Ademais, não há nada que já não tenha sido dito, e coisas parecidas foram ditas por muitas pessoas antes de Schopenhauer. Por fim, o que estamos dizendo não é nem mesmo Schopenhauer autêntico. Não estamos afirmando que a morte seja o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte[243].

Tanto as concordâncias quanto as diferenças ante Schopenhauer apontadas por Freud em seus textos derradeiros são mais obscuras e polêmicas do que as circundantes à primeira tópica, analisadas anteriormente. Essa, entre outras causas, levaram os comentadores a se debruçarem mais sobre as últimas do que sobre as primeiras, muito embora também não faltem textos de grande qualidade que comparem os pessimismos, as concepções da morte e os dualismos de Eros e Tânato em ambos os autores[244]. Como esse

[242] FREUD, S.. *Ansiedade e Vida Instintual – XXXII – Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise.* In: V. XXII da ESB, p. 109.
[243] FREUD, S.. Ibidem.
[244] Cf. CACCIOLA, M. L.. A Morte, Musa da Filosofia. In: Grupo de Filosofia Crítica e Modernidade (Org.). *Cadernos De Filosofia Alemã*. Nº 9. São Paulo: Editora da FFLCH / USP. Jan-Jun 2007. P. 91 – 107. Disponível em: www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/64771/67388. ATZERT, S.. Zwei Aufsätze über Leben und Tod: Sigmund Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und Arthur Schopenhauers *Transscendente Spekulation über die Anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen.* In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G.

tema também já foi explorado muito competentemente pela literatura secundária, não o disporemos no centro gravitacional de nossa tese, mas apenas comentaremos alguns dos conceitos fundamentais da filosofia schopenhaueriana que embasam as comparações freudianas apresentadas previamente, em vistas da inserção de Freud na discussão da "escola de Schopenhauer".

Freud tem toda razão, novamente, quando afirma, em *Além do Princípio de Prazer,* que a sua teoria dos instintos de vida e de morte coincide com a concepção schopenhaueriana de que "a morte é o 'verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida', e que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver"[245]. Como já comentamos nesse capítulo a concepção do filósofo da sexualidade, não repetiremos, aqui, os argumentos que levaram o pensador a defender que a sexualidade é "o cerne, o compêndio do mundo"[246]. No que concerne ao tema da morte, deve-se atentar a que o filósofo aborda-a em dois sentidos muito diferentes. A morte, para o pensador, é ou a morte do fenômeno, isto é, a do indivíduo conforme o *principium indivisuationis* (tempo, espaço e causalidade), ou a da essência, vale dizer, a da Vontade de viver. A primeira delas, conforme o autor, não passa de uma ilusão, pois uma vez que o fenômeno não pode ser confundido com a coisa em si mesma, e a morte individual só existe a partir da forma do fenômeno (tempo, espaço e causalidade), não há sentido em estendê-la à coisa em si, à Vontade de viver, de modo que "a morte ceifa infatigavelmente"[247] sobre os indivíduos – distingue o metafísico – "mas como se isso não fosse absolutamente o caso, tudo está sempre de novo em seu lugar imperecivelmente. O inseto assobia. O animal e o homem permanecem em indestrutível juventude. E em todo verão temos para nós as mesmas cerejas que já foram saboreadas milhares de vezes"[248]. Segundo o pensador, os indivíduos passam ininterruptamente e são devorados pelos goles do tempo. A essência dos mesmos,

---

(Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004. P. 179-194. CLEGG, J. S.. Freud and the Issue of Pessimism. In: HÜBSCHER, A.. *Schopenhauer-Jahrbuch – Für das Jahr 1980.* Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1980. P. 37-50. DIENSTAG, J. F.. Part II – Chapter III: 'The Evils of the World Honestly Admitted': Metaphysical Pessimism in Schopenhauer and Freud. In: DIENSTAG, J. F.. *Pessimism.* Princeton: Princeton University Press, 2006. P. 84-118.

[245] FREUD, S.. *Além do princípio de prazer*. In: V. XVIII da ESB. P. 60.

[246] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

[247] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 611. Cf. SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. *Capítulo 41 – Sobre a Morte e sua Relação com a Indestrutibilidade de nossa Natureza Inata*. P. 590 - 650.

[248] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 611. Cf. SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. *Capítulo 41 – Sobre a Morte e sua Relação com a Indestrutibilidade de nossa Natureza Inata*. P. 590 - 650.

porém, isto é, os gêneros, as Ideais e a Vontade de viver, permanecem imortais e eternos. Assim, é ao segundo sentido que Schopenhauer dá à morte que se dirige, preferencialmente, a comparação freudiana. Desse segundo significado o filósofo da Vontade se aproxima quando admite, por exemplo, em *O Mundo...*, que concorda com a intuição de Jacob Böhme de que "todos os corpos humanos e animais, todas as plantas, estão de fato parcialmente mortos"[249]. O "pressentimento" do místico – agrega o pensador – é corroborado pelo fato da vida humana ser, do ponto de vista empírico, "um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada"[250], até que um dia nós temos que nos capitular à triste senhora negra, pois a ela estamos destinados essencialmente e "ela apenas brinca alguns instantes com a sua presa antes de devorá-la"[251]. A centralidade da morte nos desígnios da vida humana, porém, é destacada da maneira mais explícita pelo pensador no *Capítulo 49 – O Caminho à Salvação* de *O Mundo... – Tomo II,* quando ele a descreve com as seguintes palavras:

> Não há dúvida de que a morte deve ser considerada como o verdadeiro objetivo da vida. Em seu momento, tudo que no completo curso da vida foi apenas preparado e introduzido é finalmente decidido. A morte é o resultado, o resumo da vida. Ela é a soma que expressa de uma só vez a lição inteira que essa dá esporádica e paulatinamente, e essa lição soa assim: todo o esforço de cujo fenômeno é a vida é vão, frívolo e autocontraditório, e o seu retorno só pode ser encarado como uma salvação. Como a lenta vegetação das plantas está para o fruto, que realiza, de um só golpe, cem vezes o que aquela faz aos poucos e gradativamente; a vida, com seus obstáculos, esperanças ilusórias, planos frustrados e sofrimento constante também está para a morte, que destrói tudo em um único baque. Tudo, o que foi ansiado pelo ser humano. E com isso, coroa a lição que a vida dá em partes e espaçadamente. O olhar retrospectivo sobre o curso completo da vida que ocorre no momento da morte exerce um efeito sobre a Vontade que se objetiva como um todo nesse indivíduo em declínio, completamente análogo ao que um motivo desempenha sobre o agir humano: esse olhar lhe confere uma nova direção, a qual, agora, se harmoniza com o resultado moral e essencial da vida (...) Uma vez que esse olhar retrospectivo e a antevisão clara da morte dependem da razão, eles só são possíveis no ser humano e não nos demais animais. Sendo assim, apenas o homem esvazia realmente o cálice da morte. A humanidade é o único degrau em

[249] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 217. *MVR*, p. 211.
[250] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 427. *MVR,* p. 401.
[251] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 427. *MVR,* p. 401.

> que a Vontade se nega a si própria e vira as costas para a vida. À Vontade que não se nega, cada nascimento empresta um novo e distinto intelecto, – até que ela reconheça a verdadeira natureza (*Beschaffenheit*) da vida, e consequentemente, não mais deseje[252].

De acordo com Schopenhauer, a autonegação da Vontade de viver ocorre quando o conhecimento que ela adquire de si mesma no ser humano não a leva mais a afirmar-se, isto é, a perseguir a satisfação da autoconservação e da procriação incessantemente, mas pelo contrário, quando esse autoconhecimento se transforma em um quietivo à Vontade, de modo que essa última se retira do mundo sem nada modificar nele. O pensador também denomina essa autonegação de *mortificação da Vontade* (*Mortifikation des Willens*)[253], o que evidencia ainda mais o sentido principal que a morte possui em sua filosofia. A bem da verdade, Freud não é muito feliz quando escreve, nas *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise* (1933), que "a autêntica teoria de Schopenhauer (...) afirma que a morte é o único objetivo da vida e (...) despreza o fato de que existe vida, assim como existe morte"[254]. O comentário freudiano de *Além do Princípio do Prazer* é mais neutro e acurado, portanto, pois ele reconhece o que esperamos ter demonstrado aqui, a saber, que para o filósofo, "a morte é o 'verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida', e o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver"[255]. Em outras palavras, a filosofia schopenhaueriana não apresenta nenhum monismo mortuário, mas sustenta uma concepção dualista das manifestações fundamentais da Vontade – como o filósofo estampa no título do livro mais importante de *O Mundo...*, a saber, o quarto, destinado à metafísica dos costumes: "Ao alcançar o autoconhecimento, a Vontade de viver afirma-se e nega-se a si mesma"[256]. No *Capítulo 49 – O Caminho à Salvação* desse livro, o dualismo schopenhaueriano se torna claramente manifesto quando o pensador defende que *dois* propósitos opostos e fundamentais dilaceram a vida humana em duas direções contrárias, vale dizer, o da busca por uma felicidade individual, quimérica e instável (autoafirmação da Vontade) e o do destino, que nos leva à frustração e à renúncia dessa busca, e por conseguinte, à automortificação (*Mortifikation*) do querer (negação da Vontade). Com as

[252] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 817.
[253] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 820.
[254] FREUD, S.. *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise.* In: V. XXII da ESB, p. 109.
[255] FREUD, S.. *Além do princípio de prazer*. In: V. XVIII da ESB. P. 60.
[256] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 373.

seguintes palavras esse dualismo dos propósitos fundamentais da Vontade é explicitado pelo autor em sua metafísica dos costumes:

> O que, realmente, confere à nossa vida o seu caráter estranho e ambíguo (*zweideutigen*) é que nela dois propósitos fundamentais (*Grundzwecke)* e diametricamente opostos se entrecruzam constantemente: (1) o da vontade individual, direcionada a uma felicidade quimérica em uma existência efêmera, ilusória e onírica, onde se é indiferente a respeito da felicidade e infelicidade passadas, e o presente, para essa visão, se torna passado incessantemente. E (2) o propósito do destino, voltado com clareza suficiente à destruição da nossa felicidade, e por meio disso, à mortificação (*Mortifikation*) de nossa vontade e à supressão da ilusão que nos mantém aprisionados nas redes do mundo[257].

Todavia, por que Schopenhauer entende a felicidade como quimérica e o destino como determinado a frustrar a nossa busca eudmonológica? No *Capítulo II – O Pensamento de Schopenhauer sobre a Religião,* comentaremos mais detidamente as considerações pessimistas do filósofo sobre a "sorte da Vontade no mundo" [258]*,* que o levam a arribar na conclusão de que "a não-existência do mundo é preferível à sua existência"[259]. Na base dessa asserção, porém, e de modo intimamente relacionado com a perspectiva freudiana de que "o objetivo de toda a vida é a morte"[260], encontram-se, basicamente, duas concepções que também são mantidas pelo pai da psicanálise. A primeira delas é a tese da positividade da dor e da negatividade do prazer, que Schopenhauer apresentada da maneira mais categórica com as seguintes palavras no §58 de *O Mundo...*:

> Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem que ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo (...) Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento

[257] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 820. Enumeração nossa.
[258] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 394. *MVR*, p. 370.
[259] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 737.
[260] FREUD, S.. *Além do princípio de prazer*. In: V. XVIII da ESB. P. 49.

> precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer entram em cena[261].

O segundo fundamento da conclusão schopenhaueriana de que "a vida é uma empresa que não cobre os seus custos"[262] é a autodiscórdia da Vontade, isto é, a sua necessidade de cravar os dentes na própria carne, "já que nada existe exterior a ela e ela é uma Vontade faminta"[263]. Por causa dessa natureza autodestrutiva da essência da natureza – defende o filósofo – "a conduta geral dos homens entre si é caracterizada, via de regra, pela injustiça, deslealdade extrema, dureza e mesmo crueldade: o oposto disso aparece apenas como exceção"[264]. Conforme o pensador, o homem é a "fonte principal do mal mais sério que acomete ele mesmo"[265]: "'*Homo homini lupus'* (O homem é o lobo do homem)"[266] – como o filósofo cita diversas vezes em sua obra. Nessa natureza autodestrutiva do homem que "repousa a necessidade do Estado e da legislação, e não em outras besteiras"[267] – como ironiza o autor, em provável alusão a Hegel, que vê no Estado moderno o reino da liberdade conquistado pelo progresso necessário do "sujeito absoluto". Nas antípodas de todo e qualquer otimismo progressista e social, Schopenhauer afirma, entre outros argumentos, que dois fatos históricos selam o modo notável e lamentável com que os homens tratam de si mesmos, a saber, a escravidão e a exploração do trabalhador assalariado na revolução industrial. Essa verificação é apresentada pelo pensador com as seguintes palavras em *O Mundo... – Tomo II*:

> Como o homem lida com homens se evidencia, por exemplo, na escravidão do negro, cujo objetivo final é apenas açúcar e café. Mas nem precisa ir tão longe: entrar na idade dos cinco anos em uma fábrica de fiação, ou em qualquer outra, e nela permanecer primeiro dez, depois doze, e finalmente, quatorze horas diárias, realizando o mesmo trabalho mecânico incessantemente, apenas para comprar, muito caramente, o prazer de se respirar – esse, de fato, é o destino de milhões de seres humanos, e muitos outros milhões possuem um destino análogo[268].

---

[261] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 438. *MVR*, p. 411. Cf. JANAWAY, C.. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. GERMER, G. M.. Sobre a Tese Schopenhaueriana da Positividade da Dor e Negatividade do Prazer. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP).* Vol. 18, 2011, p. 137-159.
[262] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 429.
[263] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 227. *MVR*, p. 219.
[264] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 578.
[265] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 577.
[266] PLAUTUS, *Asinaria, 2, V. 495.* Apud SCHOPENHAUER, *WWV.* P. 219. *WWV II*. P. 740 e 762.
[267] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 740.
[268] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 740.

Destarte, "na consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana"[269] – assevera Schopenhauer – "o egoísmo, igual à dor e à alegria, também teve de atingir o grau mais elevado e, assim, o conflito dos indivíduos por ele condicionado entra em cena da forma mais terrível"[270]. No ápice do escalonamento da Vontade na natureza, a autodiscórdia da Vontade culmina na "'*bellum omnium contra omnes'* (guerra de todos contra todos), descrita primorosamente por Hobbes"[271] – conforme a apreciação do pensador. Esse conflito universal é constatável e deplorável tanto na história universal, como na particular, e pelo menos ela é exposta esteticamente na dramaturgia trágica e cômica, como o fazem Sófocles, Shakespeare, Göthe, Rochefoucauld, entre outros. Ante os escritos sobre ética, costumes e psicologia social de Schopenhauer e Freud apresentados previamente, concordamos, portanto, com Joshua F. Dienstag quando ele afirma que "embora as técnicas de ambas as figuras não sejam idênticas, em virtude das suas diferenças metafísicas subjacentes, as estruturas construídas sobre essas diferenças, por causa de seus pessimismos compartilhados, apresentam grandes e significativas semelhanças"[272]. Em concordância com o norte-americano, acreditamos que, mais ainda do que no caso dos conceitos circundantes à primeira tópica (inconsciente, repressão e loucura), o pessimismo freudiano – que pela análise de Dienstag, "forma a armação (*framework*) dentro da qual opera toda a dinâmica intrapsíquica"[273] psicanalítica – e o com ele relacionado dualismo dos instintos fundamentais apresentam uma concordância, uma complementação recíproca e recebem a influência dos escritos schopenhauerianos de modo ainda mais decisivo. A carta remetida para Lou Andreas-Salomé[274] em que Freud admite a leitura do filósofo pode ser considerada, portanto, como uma prova biográfica dessa nossa avaliação. Caso ela seja correta, portanto, poderíamos distinguir que as semelhanças e as antecipações schopenhauerianas nos temas da primeira tópica seriam, de fato, mais coincidentes como quer Freud, e as encontradas a partir da década de 1920, mais oriundas da influência direta do filósofo sobre o psicanalista.

[269] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 455. *MVR,* p. 427.
[270] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[271] HOBBES, T.. *De cive* I, 12, In: *Leviathan* I, 13. Apud SCHOPENHAUER, *WWV*, p. 456. *MVR*, p. 427.
[272] DIENSTAG, J.. Op. Cit., 2006. P. 116.
[273] DIENSTAG, J.. Op. Cit., 2006. P. 86.
[274] FREUD, S.. SALOMÉ, Lou Andrea. *Briefwechsel*. In: PFEIFFER, Ernst (Org.). Frankfurt am Main, 1966. Freud, 1/8/1919, p. 109.

Uma única referência de Freud a Schopenhauer em sua obra publicada não foi comentada anteriormente, a saber, a de *Selbstdarstellung* (*Autoapresentação,* 1925). Como esse texto contém o relato mais importante do autor sobre as raízes teóricas e práticas da psicanálise, reservamos a sua análise para o *Capítulo IV – Reflexões Conclusivas*, quando esperamos abordar a questão da relação de Freud com a "escola de Schopenhauer" de modo mais conclusivo. A partir do que investigamos até agora, somos levados a manter, em uma resposta parcial à questão do "caso Freud", a ambivalência da qual o psicanalista lança mão em praticamente todas as suas alusões ao filósofo: por um lado, somos forçados a concordar com Carlos Doin, quando ele assevera que Schopenhauer parece ser o "filósofo preferido de Freud"[275]. Afinal, Schopenhauer foi citado diversas vezes, em praticamente todos os clássicos da psicanálise, por Freud, e foi reconhecido por Freud como o precursor dos conceitos mais basilares seus (como os de inconsciente, repressão, afastamento da realidade, centralidade da sexualidade na vida humana, instintos de vida e de morte, pessimismo social e pulsional, etc.). Por outro lado, devemos confrontar essa aproximação com o fato de Freud também negar a influência direta do filósofo sobre a sua doutrina, alegar ter lido-o muito pouco e tarde em sua vida e distinguir que a psicanálise, à diferença da filosofia, não defende suas teorias sobre uma base abstrata, mas demonstra-as por vieses que "tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir atitudes em relação a seus problemas"[276]. A resposta, portanto, à pergunta de se Freud se apresentou legitimamente como schopenhaueriano é, até agora: sim e não! Devemos avançar, portanto, a uma segunda questão: Freud foi apresentado pelos comentadores especializados como schopenhaueriano? Vejamos alguns dos traços mais gerais da postura dos especialistas ante o "caso Freud", no horizonte da sua relação com a "escola de Schopenhauer".

***

[275] DOIN, C.. A Formação Cultural de Freud. In: PERESTRELLO, M. (Org.). *Literatos e Filósofos de Língua Alemã em Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 206.
[276] FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, 1917, p. 178.

Já no início do século XX, Freud foi comparado com Schopenhauer por alguns dos seus contribuintes mais importantes. Os dois autores mais originais que, primeiro, realizaram essa aproximação foram Otto Rank[277] e Otto Juliusburg[278]. O primeiro deles, como vimos, indicou as semelhanças existentes entre a explanação schopenhaueriana da loucura e a concepção psicanalítica da repressão e do afastamento da realidade, em *Schopenhauer sobre a Loucura* (1910), publicado na revista *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie* e elogiado por Freud em dois artigos[279]. Otto Juliusburg – conforme Vicenzo di Matteo – teria descrito, em *Weiteres Von Schopenhauer* (também publicado no *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*), *Die Bedeutung Schopenhauers für die Psychiatrie* (1913) e *Schopenhauer und die Psychiatrie der Gegenwart* (1927, ambos estampados no *Schopenhauer-Jahrbuch*), "como ele conseguira integrar, em sua prática psicanalítica, os dois pensadores, e insinuado que a psicanálise não passaria fundamentalmente de um schopenhauerianismo aplicado, tendo Freud apenas aprofundado as intuições de seu genial precursor"[280]. Em *Sigmund Freud: der Mann, die Lehre, die Schule* (1924)*,* o biógrafo de Freud Fritz Wittels também fez uma observação que reforça a nossa hipótese de que as concordâncias iniciais entre Schopenhauer e Freud tinham um caráter mais de coincidências, enquanto as semelhanças mais tardias resultaram da leitura direta do filósofo. Conforme Wittels, "Freud costumava dizer, anos atrás e zombeteiramente, que ele não lia os filósofos porque infelizmente não podia entendê-los. Contudo, agora que está ficando idoso, ele mete um volume de Schopenhauer no bolso sempre que sai de férias"[281].

---

[277] De nascimento Otto Rosenfeld, Otto Rank (1884 - 1939) foi o primeiro filósofo a trabalhar com a psicanálise, em colaboração com o próprio Freud. Membro do famoso "grupo das quartas-feiras" desde 1906, O. Rank foi o secretário geral da Associação Psicoanalítica de Viena entre 1912 a 1924 e membro do comitê editorial da *Imago*, a revista internacional de psicoanálise. A respeito de seu trabalho, Freud escreve, em *Selbstdarstellung,* que "a mitologia se tornou o domínio especial de Otto Rank. A interpretação dos mitos, a sua ligação com os complexos inconscientes familiares da primeira infância, a substituição das explanações astrais por uma descoberta dos motivos humanos, tudo isto" – escreve Freud – é aprofundado por esse autor com base nas observações da psicanálise (FREUD, S.. *Um Estudo Autobiográfico,* In: Vol. XX da ESB. P. 71).

[278] Médico e psicanalista alemão, Otto Juliusburger (1867 - 1952) esteve entre os fundadores da Associação Psicanalítica de Berlim e se caracterizou, em sua obra e vida, pela combinação da psicanálise com ideias filosóficos, naturalistas, socialistas e monistas.

[279] FREUD, S.. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, in: StA. Bd. III, p. 17. Nota de rodapé 2. FREUD, S.. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, in: G.W., Bd. 10, p. 53.

[280] MATTEO, V. di.. Schopenhauer e Freud: Afinidades Eletivas?. In: II COLÓQUIO SCHOPENHAUER, 2003, Salvador/BA. P. 4.

[281] WITTELS, F.. *Sigmund Freud, his personality, his teaching, and his school*. London: G. Allen & Unwin, 1924. P. 51.

Franz Mockrauer anotou a vizinhança dos dois autores em *Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart,* publicada no *Schopenhauer-Jahrbuch – 1923-25.* De acordo com D. Fazio, Mockrauer procurou fixar e delimitar, nesse artigo, "a posição do *Schopenhauerianismo* no âmbito da filosofia da época presente (...) A escolha do termo 'schopenhauerianismo' e não 'schopenhauerismo' – adotado em analogia ao que se faz na língua inglesa, para se distinguir, por exemplo, o pensamento de Aristóteles, chamado de aristotelismo, de todos seus desenvolvimentos sucessivos, chamados de aristotelianismo" – explana o italiano – "indica o fato de que, evidentemente, segundo Mockrauer, o 'schopenhauerianismo' não se exaure com o pensamento de Schopenhauer e constitui uma corrente rica e fecunda da filosofia moderna"[282]. Conforme D. Fazio, Mockrauer apresenta a primeira vinculação de Freud ao "schopenhauerianismo"[283] e se insere no debate da "escola de Schopenhauer" como uma "interessante contribuição", por sua original ampliação dessa tradição[284]. Embora a discussão sobre a escola de Schopenhauer "tenha conhecido uma longa pausa"[285] entre 1930 e o ano 2000, os estudos comparativos entre o pai da psicanálise e o filósofo da Vontade não encontraram um ostracismo análogo. A antecipação schopenhaueriana de concepções fundamentais da psicanálise foi reconhecida, por exemplo, por M. Scheler, em *Mensch und Geschichte* (1929), André Fauconnet, em *Schopenhauer, Précurseur de Freud* (1933) e Thomas Mann, em *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* (*A Posição de Freud na História do Espírito Moderno,* 1929), *Freud und die Zukunft* (*Freud e o Futuro,* 1936) e *Schopenhauer* (1938). Nesse último texto, o Nobel de literatura defendeu que não apenas Freud, como toda a "psicologia moderna", o que também inclui a psicologia "desmascaradora" de F. Nietzsche, tem como o seu ancestral mais imediato e direto Schopenhauer. Com as seguintes palavras essa homenagem ao pessimista é apresentada por T. Mann:

> Como psicólogo da Vontade, Schopenhauer é o pai de toda a ciência moderna da alma. Dele parte, através do radicalismo psicológico de Nietzsche, uma linha reta que chega até Freud e aqueles que têm completado a sua psicologia profunda e aplicado-a às ciências do espírito. A hostilidade de Nietzsche contra o intelecto, assim como o seu antissocratismo, não são outra coisa que a afirmação e a

[282] FAZIO, D.. Op. Cit.. 2006. P. 67.
[283] FAZIO, D.. Ibidem.
[284] FAZIO, D.. Idem. P. 68.
[285] FAZIO, D.. Idem. P. 70.

> glorificação filosóficas da descoberta schopenhaueriana do primado da vontade, da sua concepção pessimista acerca da relação secundária e servil do intelecto ante a Vontade. Essa concepção, isto é, a constatação – que não é precisamente humanista no sentido clássico – de que o intelecto está aí para agradar a Vontade, para justificá-la, para proporcionar-lhe motivos que são com frequência aparentes e autoenganosos, para racionalizar os instintos, essa concepção, digo, encerra uma psicologia cético-pessimista, uma ciência da alma de uma inexorabilidade e perspicácia tais, que não apenas prepararam o terreno para isso que nós chamamos de psicanálise, mas sim já é psicanálise[286].

Ulteriormente, também se debruçaram sobre a relação entre Schopenhauer e Freud W. Bischler, em *Schopenhauer and Freud: a Comparison* (1939), E. Cassirer, em *The Myth of the State* (1946), L. S. Granjel, em *Schopenhauer y Freud* (1950), F. W. Foerster, em *Erlebte Weltgeschichte*, Proctor-Greg, em *Schopenhauer and Freud* (1956), entre outros autores, que ora acentuaram mais as proximidades, ora mais as distâncias entre ambos os pensamentos. Em *Sigmund Freud: Life and Work* (1953-1957), Ernest Jones revelou que "Freud considerava abertamente Schopenhauer como um dos membros da meia dúzia ou um dos maiores homens que já existiram em todos os tempos"[287]. O grande mérito de ter indicado a congruência e a provável influência de Schopenhauer sobre Freud em um tema pouco abordado pelos comentadores, porém, a saber, o da religião, coube ao norte-americano Philip Rieff (1959). Conforme Rieff, *Die Zukunft einer Illusion (O Futuro de uma Ilusão,* 1927*)*, vale dizer, a principal obra de Freud sobre a religião, coincide intimamente, tanto em forma quanto em conteúdo, com o *§174 – Um Diálogo,* do *Capítulo 15 – Sobre a Religião* de *Parerga e Paralipomena – Tomo II* de Schopenhauer. No que concerne à forma, ambos os textos são integralmente marcados pelo diálogo entre um crítico iluminista e um defensor otimista da religião. No debate schopenhaueriano, ambos os interlocutores são personagens criados pelo filósofo e denominados, respectivamente, de "Philalethes" (que significa o "amigo da verdade") e "Demopheles" (que conota o "amigo do povo"). No livro psicanalítico, é Freud quem assume o papel de objetor da religião, contra quem ele imagina um oponente e defensor da religião que problematiza e precisa as suas críticas. No que atina ao conteúdo de ambos os diálogos, Rieff está correto quando resume que a questão

[286] MANN, T.. Schopenhauer. In: PASCUAL, A. S. (Trad. e Org.). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 5ta. Edição, 2008, p. 78.
[287] JONES, E.. *Sigmund Freud: Life and Work, Vol. II,* p. 461. Apud MAGEE, B.. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford/NewYork: Oxford University Press, 1983, p. 285.

central debatida nos mesmos é a de se a religião é necessária ou não ao controle dos instintos destrutivos da população. A despeito de sua originalidade e atenção nessa comparação, P. Rieff se posiciona de modo problemático ante esse debate, pois defende – contra Schopenhauer e Freud – que o papel da religião de domar a agressividade da multidão justifica, inclusive, que ela defenda algumas ilusões e falsidades ante o povo, como a verdade literal dos dogmas. Com as seguintes palavras o brilhante reconhecimento da influência de Schopenhauer sobre Freud nesse tema, seguido da parcial defesa da religião são apresentados por P. Rieff:

> Eu acredito que Freud leu os *Diálogos sobre a Religião* de Schopenhauer, pelo tão intimamente que o seu debate parece segui-lo em *O Futuro de uma Ilusão*. A disputa amigável criada por Schopenhauer [entre dois personagens fictícios, o 'Demopheles' e o 'Philalethes'] levanta exatamente o mesmo problema abordado pelo psicanalista. O argumento é o de se a crença (*belief*) é necessária ao controle da multidão não iluminada (essa é a posição de 'Demopheles') ou se o valor da religião, em todo caso em declínio, não foi superestimado e não é realmente uma força antagônica aos objetivos iluministas: a razão, o progresso e a verdadeira melhora do ser humano (essa é a posição de 'Philalethes') (...) A questão debatida por Schopenhauer é reaberta por Freud nos mesmos termos que permaneceram inalterados desde 1851 (...) No entanto, há uma importante diferença. No diálogo de Schopenhauer, 'Demopheles', que argumenta que as ilusões religiosas devem ser mantidas para a proteção da cultura, leva a melhor na argumentação (*has much the better of the argument*). Freud, porém, concede a vitória do debate à posição debilmente avançada por 'Philalethes' de que a religião deve ser superada. A defesa da religião como uma mentira sacerdotal, que Freud também coloca na boca do seu oponente imaginário, é reconhecida como convincente (*is acknowledged as compelling*)[288].

Que essa nova proximidade entre Schopenhauer e Freud no tema da religião não tenha sido reconhecida por Freud, nem pela maioria dos comentadores. Que o primeiro autor que descobrira esse vínculo tenha assumido um posicionamento tão particular como o anterior. E que nos demais campos de encontro de Schopenhauer e Freud já haja uma vasta bibliografia de comentário conquistada – tudo isso nos motiva a concentrar a nossa análise exatamente nesse campo: *no confronto dos pensamentos de Schopenhauer e Freud*

[288] RIEFF, P.. *Freud: The Mind of the Moralist*. Terceira Edição. Chicago: The University of Chicago Press, (1959) 1979, p. 295-296.

sobre a religião. Orientados pela indicação de Rieff e munidos do conhecimento da relação de Freud com Schopenhauer anteriormente exposto, nos propomos a dirigir-nos a *O Futuro de Uma Ilusão* e aos demais trabalhos freudianos sobre a religião e a comparar até que ponto eles merecem ser avaliados como "schopenhauerianos", e até que ponto não seriam eles, pelo contrário, originais em relação ao filósofo. Quem se encaminha com esse novo olhar para *O Futuro de Uma Ilusão*, pode supor, inclusive, a existência de uma "referência implícita" do psicanalista ao pensador, no *Capítulo VII* desse livro. Com as seguintes palavras essa "referência implícita" – que quase pode ser comparada a um "ato falho" do reconhecimento do vulto schopenhaueriano por trás desse livro – é apresentada por Freud nesse texto:

> Aqui [no tema da religião] (...) não disse nada que outros homens, melhores do que eu, já não tenham dito de modo muito mais completo, enérgico e impressivo. Seus nomes já são bem conhecidos e não vou citá-los porque não quero dar a impressão de estar procurando colocar-me entre eles. Tudo o que fiz – e isso constitui a única coisa nova em minha exposição – foi acrescentar uma certa base psicológica às críticas de meus grandes predecessores[289].

Como em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917) e no *Prefácio à quarta edição de Três Ensaios sobre a Teoria da sexualidade* (1920), Freud descreve a filosofia de Schopenhauer, precisamente, como "grandiosa (...) e de inesquecível impacto", e como ele distingue, nesses textos, que o seu intento foi, justamente, o de "acrescentar uma certa base psicológica"[290] às intuições filósofo – termos que ele repete, aqui, com todas as letras, no *Capítulo VII* de *O Futuro de Uma Ilusão* – é muito provável que Freud estivesse pensando em Schopenhauer quando escreveu, muito humildemente, que "outros homens, melhores do que eu"[291] também anteciparam seu pensamento sobre a religião. Além dessa possibilidade, já apresentamos que Freud cita o filósofo em *Totem em Tabu*, onde ele aborda, especificamente, as raízes animistas da religião. Assim, acreditamos que uma análise e interpretação profundas do vínculo de ambos os autores sobre a religião podem oferecer-nos novos elementos à reflexão sobre "o caso Freud", no horizonte interpretativo

[289] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, S. 139-189. FREUD, S..*O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, 1996. P. 44.
[290] FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, p. 178. FREUD, S.. *Prefácio à quarta edição dos Três Ensaios sobre a Teoria da sexualidade.* In: V. VII, p. 127.
[291] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, S. 139-189. FREUD, S..*O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, 1996. P. 44.

da “escola de Schopenhauer em sentido lato”. Antes de empreender essa abordagem, porém, prossigamos um pouco mais com a investigação da posição geral dos comentadores especializados ante a relação de Freud com o schopenhauerianismo.

Há um certo consenso em que Schopenhauer esteja entre os principais precursores filosóficos da psicanálise e que Freud tenha sido um intelectual bem sucedido na tarefa de fundamentar, ampliar e polemizar contra Schopenhauer, para além das suas coincidências. Alguns dos comentadores preferem enfatizar mais a cercania dessa relação, e inclusive, empreendem afirmações muito ousadas como as que se encontram no seguinte comentário de H. Ellenberg, em *The Discovery of the Unconcious* (1970):

> A premissa mais próxima da psicanálise se encontra nos filósofos do inconsciente, Carus, E. Von Hartmann e, particularmente, em Schopenhauer e Nietzsche. Para quem tem familiaridade com esses dois últimos filósofos, não pode haver a menor dúvida de que o pensamento de Freud é um eco dos deles. Thomas Mann escreve que os conceitos psicanalíticos eram as ideias de Schopenhauer ‘traduzidas da metafísica à psicologia’. F. W. Foerster chega a dizer que ninguém deve se ocupar de psicanálise antes de ter estudado Schopenhauer a fundo. Um tal estudo demonstraria aos psicanalistas que eles têm ainda mais razões do que acreditam ter[292].

Como visualizamos anteriormente, o medo de que a psicanálise seja entendida como um mero “eco” ou uma mera “tradução” da filosofia de Schopenhauer ou da de Nietzsche no campo da psicologia, ou de que ela pressuponha o conhecimento desses autores à sua compreensão também levaram Freud a enfatizar as diferenças dessas doutrinas e a reclamar autonomia e originalidade. Movido por essas últimas preocupações, outros autores preferiram assinalar as distâncias entre Freud e Schopenhauer, e como na postura ousada anterior, essa, que pode ser denominada de postura cautelosa, também não está livre de radicalismos. Ao discorrer sobre o instinto de morte no seminário sobre a *Ética da Psicanálise* (1959-60), Jacques Lacan aderiu, por exemplo, à postura cautelosa quando pediu

[292] FOERSTER, F. W.. Erlebte Weltgeschichte, 1869-1953, p.98. Apud. ELLENBERGER, H.. *La Scoperta dell’ Inconscio.* Trad.: W. Bertola, A. Cinato, F. Mazzone e R. Valla. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1976, p. 624. A apreciação exata de T. Mann é introduzida na forma da seguinte pergunta: “A descrição que Freud faz do ‘isso’ e do ‘eu’ não seria exatamente a descrição que Schopenhauer faz da ‘Vontade’ e do ‘intelecto’, isto é, não seria uma transposição da metafísica schopenhaueriana à esfera psicológica?” (MANN, T.. Freud y el Porvenir. In: PASCUAL, A. S. (Trad. e Org.). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 5ta. Edição, 2008, p. 180).

a seus alunos para "não darem absolutamente relevância ao termo da vontade. Qualquer que seja o interesse que a leitura de Schopenhauer, por sua ressonância, possa ter despertado em Freud"[293] – leciona Lacan – o instinto de morte "não se trata de uma *Wille (Vontade)* fundamental"[294]. Duas décadas e meia mais tarde, um grau extremo ao que chegou a repercussão da postura cautelosa lacaniana apareceu em *Freud e o Inconsciente (1985)*, onde L. A. Garcia-Roza defendeu que "qualquer que tenha sido (...) a noção de inconsciente elaborada antes de Freud, o fato é que ela não designa nada de importante ou de decisivo para a compreensão da subjetividade"[295].

Uma posição menos radical é defendida por Paul-Laurent Assoun em *Freud: a Filosofia e os Filósofos* (1976). Conhecedor exímio das raízes e dos pressupostos psicanalíticos, Assoun encerra o seu clássico com a defesa de que o vínculo de Freud com Schopenhauer é o "modelo ideológico da relação de Freud com a filosofia"[296]. Em *Freud and the Issue of Pessimism* (1980), Jerry S. Clegg já oscila entre a postura ousada e a cautelosa quando defende que "existem, certamente, importantes diferenças"[297] entre as estruturas de pensamento desses autores, mas "essas diferenças não são tão cruciais como parecem ser. Elas podem ser explicadas"[298] – aclara o autor – "como o resultado de uma transposição (*transposition*) de temas de um *ethos* metafísico a um empírico"[299]. Um pouco mais ousado é Bryan Magee, que em *The Philosophy of Schopenhauer* (1983), defende que "é impossível

[293] LACAN, J.. *O Seminário. Livro VII: A Ética da Psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 259. Apud MATTEO, V. di.. Op. Cit., 2003, p. 6.
[294] LACAN, J.. Ibidem.
[295] GARCIA-ROZA, L. A.. *Freud e o Inconsciente*, 2. Ed.., Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 170. Essa afirmação de L. A. Garcia-Roza, apresentada no capítulo *O Inconsciente* de *Freud e o Inconsciente (1985)*, é diametralmente oposta à asserção de H. Ellenberg, do quase homônimo *Capítulo - A Exploração do Inconsciente* de *A Descoberta do Inconsciente,* em que o canadense defende que na pré-história da descoberta freudiana do inconsciente é de enorme importância à *compreensão da subjetividade* as considerações dos "filósofos panteístas e místicos da Índia e da Grécia", os vedantas, Plotino, Dionísio Aeropagita, os "vários místicos da Idade Média", Jacob Böhme, Leibniz, Herbart, Schelling, os "filósofos da natureza", Schopenhauer, C. G. Carus, E. Von Harmann, Hering, S. Butler, R. Semon, H. Driesch, E. Bleuler, Fechner, Helmholtz, Chevreul, Galton, N. Ach, F. Myers, C. Richet, Charcot, Bernheim, Héricourt, Binet, Janet, Delboeuf, T. Flournoy, "Maury e Hervey de Saint-Denis", Korsakov, Galton, entre outros (ELLENBERG, H.. *La Scoperta dell' Inconscio.* Trad.: W. Bertola, A. Cinato, F. Mazzone e R. Valla. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1976, p. 366-374).
[296] ASSOUN, P-L.. *Freud: a Filosofia e os Filósofos.* Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 198.
[297] CLEGG, J. S.. Freud and the Issue of Pessimism. In: HÜBSCHER, A.. *Schopenhauer-Jahrbuch – Für das Jahr 1980.* Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1980. P. 42.
[298] CLEGG, J. S.. Ibidem.
[299] CLEGG, J. S.. Ibidem.

acreditar que Freud nunca lera nenhum escrito de Schopenhauer"[300]. Outro crítico incisivo da falta de reconhecimento de Schopenhauer entre os precursores da psicanálise foi Ludger Lütkehaus. Em *Schopenhauers und Freuds „Dritte Kränkung": Eine Verdrängungsgeschichte?* (*A 'Terceira Ferida' de Schopenhauer e de Freud: uma História de Repressão?,* 1987*)*, Lütkehaus argumenta que "a história do conceito e da descoberta do inconsciente e do 'id' é muito mais ramificada e complexa (...) do que a usualmente exposta"[301] pelos psicanalistas antifilosóficos. Conforme a sua leitura, uma série de autores tornou os seus trabalhos "extremamente respeitáveis apenas em parte"[302], porquanto não fizeram jus a essa complexidade e não reconheceram a importância de Schopenhauer nela. Segundo o alemão, "o pai, o patriarca Freud também foi um filho – a quem muito magoaria a veneração da parte dos seus filhos"[303]. Grandes expoentes da asserção ousada da influência direta de Schopenhauer sobre Freud foram ainda Christopher Young e Andrew Brook, que defenderam, em *Schopenhauer and Freud* (1994), que "os paralelismos encontrados entre Freud e Schopenhauer vão além da influência cultural (...) e colocam algumas dúvidas muito interessantes na afirmação de Freud de que ele nunca lera Schopenhauer até os seus últimos anos de vida"[304]. Independentemente do grau de verdade das declarações freudianas da leitura do filósofo, as raízes schopenhauerianas da psicanálise são bastante evidentes e foram aclaradas de maneira compenetrada em *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer* (1995), de M. Zentner, e em *Traditionslinien des 'Unbewußten'. Schopenhauer, Nietzsche* (1999), de Günter Gödde.

[300] Magee é muito atento também quando observa que há muitas outras semelhanças centrais entre Freud e Schopenhauer além das tradicionalmente destacadas. Alguns dos temas de encontro indicados por ele são o "da mulher, o do significado decisivo da infância precoce para o desenvolvimento da personalidade. Penetrando em todas as suas atitudes específicas" – agrega o autor – "uma completa visão geral da vida (*a whole outlook on life*), uma espécie de pessimismo estoico, é comum a ambos os homens", etc. (MAGEE, B.. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford/NewYork: Oxford University Press, 1983, p. 284).

[301] LÜTKEHAUS, L.. Schopenhauers und Freuds „Dritte Kränkung": Eine Verdrängungsgeschichte?. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch – 1987.* Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1987, p. 202-203.

[302] Ao lado de muitos elogios dirigidos a outros aspectos de suas obras, Lütkehaus critica a incompletude da abordagem de Robert Darnton, em *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich,* Alfred Lorenzer, em *Intimität und Soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse,* Helmut E. Lück, em *Geschichte der Psychologie*, Uwe H. Peters, em *Wörterbuch der Psychiatrie und Medizinischen Psychologie*, Josef Rattner, em *Vorläufer der Tiefenpsychologie*, Heinz Schott, em *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus* e o jornal de psicanálise *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Heft 2, 9 e 12,* porquanto não reconheceram a raiz schopenhaueriana da psicanálise (LÜTKEHAUS, L.. Ibidem, p. 202).

[303] LÜTKEHAUS, L.. Ibidem, p. 203. Como exemplo da postura contrária, pode-se citar Raikovic, que em *O Sono Dogmático de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud,* 1988), acusa Freud de plágio e se opõe à reclamação psicanalítica de originalidade.

[304] YOUNG, C., BROOK, A.. Schopenhauer and Freud. *Internation Journal of Psychoanalysis,* n. 75, 1994, p. 101.

Conforme Gödde, Zentner defende que "a caracterização de Schopenhauer da 'Vontade' concorda até nas expressões literais com o 'id' de Freud, e uma correspondência análoga entre o 'eu' de Freud e o 'intelecto' de Schopenhauer também foi mostrado"[305]. Em seu emérito clássico da filosofia de psicanálise, Gödde sustenta que a "tradição filosófica do inconsciente esteve integrada desde o início na metapsicologia freudiana como um importante elemento e pressuposto (*Voraussetzung*) seu, e nela habitou de modo latente por todo o seu desenvolvimento posterior"[306]. Conforme o autor, essa tradição filosófica do inconsciente comporta três vertentes principais: a "tradição de pensamento sobre um inconsciente cognitivo, que se finca a partir da era da ilustração"[307] e encontra os seus grandes representantes em "Leibniz, Kant, Herbart, Helmholtz, Fechner e Lipps"[308]; a "concepção de um inconsciente 'vital', que se aproxima dos românticos", e em especial, das obras do jovem Herder e de Schelling; e "a filosofia de um inconsciente 'irracional-instintivo', que possui as suas raízes na metafísica da Vontade"[309] schopenhaueriana. Embora Gödde acredite que Freud seja antecipado por essas três linhas de pensamento filosófico, é sobretudo a última que o antecede e a partir da qual Freud se origina[310]. Conforme o autor, a "separação entre a psicanálise e a filosofia insistida por Freud (...) não parece ser livre de contradição. Pelo contrário"[311] – sustenta Gödde – "me parece que a pergunta pela importância sistemática da filosofia na metapsicologia permaneceu até agora

[305] ZENTNER, M.. *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer.* Darmstadt: Wiss. Buchges.. 1995, p. 87. Apud GÖDDE, Günter. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011. P. 350.
[306] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 351.
[307] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 347.
[308] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 348.
[309] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 350.
[310] No que atina à primeira dessas tradições, Gödde afirma que "o inconsciente cognitivo ressurge em Freud com o nome de inconsciente descritivo ou pré-consciente (...) Contudo, o interesse principal de sua obra – e essa foi a sua genuína descoberta" (GÖDDE, G.. Idem, p. 348) – especifica – "se dirige ao inconsciente *dinâmico*, que possui um fundo motivacional completamente diferente e está separado do pré-consciente por uma barreira de censura ou de repressão" (GÖDDE, G.. Ibidem). Embora se aproxime mais do inconsciente vital dos românticos do que do descritivo dos iluministas – acrescenta Gödde – "foi em completa oposição aos românticos que Freud viu a potência do inconsciente nos instintos fundamentais de conservação de si próprio e da espécie, compartilhada pelo homem com os animais, e não representou-a com os anseios e sentimentos especificamente humanos" (GÖDDE, G.. Idem, p. 350). Assim, seja por sua "fundação biológica e científico-natural da forma (*Bild*) do homem", seja por essa sua "acentuação do demoníaco na natureza" (ausência de antropocentrismo) – conclui o autor – "Freud se apresenta antes como um filósofo vital proveniente de Schopenhauer do que como um filósofo romântico da natureza" (GÖDDE, G.. Ibidem).
[311] GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 351.

um tema periférico e que aqui existe uma necessidade de esclarecimento"[312]. Inspirados nesse comentador, nos propomos a debater detidamente a relação de Freud com a filosofia no *Capítulo IV – Reflexões Conclusivas.*

Bastante cauteloso também é Sebastian Gardner, que em *Schopenhauer, Will and Unconscious* (1999)*,* defende que "a profundeza e a extensão das antecipações de Schopenhauer das ideias psicanalíticas tornam apropriado considerá-lo o verdadeiro pai filosófico da psicanálise"[313]. Conforme o britânico, porém, "a negação de Freud de que ele foi inspirado desde cedo pela leitura de *O Mundo...* deve ser aceita sem grandes problemas *(taken at face value)*"[314]. Afinal – argumenta o autor – "Freud foi exposto a uma variedade de influências filosóficas, o que inclui perspectivas schopenhauerianas de pensamento, mas ele nunca abraçou a metafísica de Schopenhauer, nem buscou aplicá-la (como tampouco a de qualquer outro pensador)"[315]. Segundo Gardner, "o verdadeiro caminho da influência histórica é (...) tanto mais profundo quanto menos direto (...) Ele concerne às condições de '*background*' da psicanálise, isto é, à perspectiva geral que pôde propiciar o surgimento da sua concepção específica do ser humano"[316]. Com as seguintes palavras, essa defesa – que pode ser tomada como o modelo ideológico da postura cautelosa ante a relação de Freud com Schopenhauer – é apresentada pelo inglês:

> Para que as interpretações psicanalíticas façam sentido, um grande acordo deve estar em jogo. Mais especificamente, é necessário ter abandonado a expectativa – encorajada, senão engendrada pelo iluminismo – de descobrir unicamente estruturas racionais na mente. E para que essa mudança do ponto de vista psicológico ocorra, um câmbio ainda mais amplo deve ser pressuposto (...)
>
> Essa transformação é produto de várias tendências da cultura pós-iluminista, mas Schopenhauer a fornece em sua articulação mais clara e inatacável (*trenchant*). Georg Simmel decifra a questão quando fala em um 'rebaixamento do caráter racional da vida' efetuado por Schopenhauer. Freud nunca reconheceu essa ampla mudança de perspectiva como um pressuposto da psicanálise, e ela está tão profundamente encravada no humor da modernidade tardia que sequer aparece

[312] GÖDDE, G.. Ibidem.
[313] GARDNER, S.. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 379.
[314] GARDNER, S.. Ibidem, p. 379.
[315] GARDNER, S.. Ibidem, p. 379.
[316] GARDNER, S.. Ibidem, p. 403-4.

> como tal. Uma mudança análoga, contudo, é indispensável a qualquer visão do homem como a de Freud. A importância de Schopenhauer na pré-história da psicanálise consiste, portanto, nem tanto, ou não somente, por ele ter modelado um protótipo do inconsciente freudiano, mas por ter lançado os seres humanos, com a sua redescrição metafísica da existência, em uma luz que permitisse que os tipos de explanações da psicanálise fizessem sentido à autorreflexão do ser humano[317].

O tema da antecipação schopenhaueriana de Freud, e em especial, no concernente à descoberta do inconsciente foi abordado da maneira mais detida no *Schopenhauer-Jahrbuch – 2005. Die Entdeckung des Unbewussten. Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen* (*A Descoberta do Inconsciente. O Significado de Schopenhauer para a Imagem Moderna do Ser Humano*), editado por M. Kossler, D. Birnbacher e G. Baum. Conforme os organizadores desse anuário, "a influência que Schopenhauer teve na ocupação *(Beschäftigung)* com o inconsciente, na medida em que coloca o corpo e o irracional no centro, vai muito além do campo da psicanálise e invade os domínios da filosofia, das artes e das ciências"[318]. Em seu artigo *Formen des Unbewussten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur Philosophischen Tradition* (*Formas do Inconsciente em Schopenhauer em sua Relação com a Tradição Filosófica*), Matthias Kossler esclarece as distintas modalidades sob as quais o inconsciente é pensado na filosofia de Schopenhauer, e conclui que, em algumas delas, o filósofo apresenta perspectivas "completamente originais, enquanto que, em outros casos, ele dá um rumo moderno (*neuartig*) e voltado para o futuro (*zukunftsweisende*) a noções já existentes previamente na tradição"[319]. Conforme Kossler, "o fundamento da singularidade e modernidade (*Neuartigkeit*) do pensamento de Schopenhauer sobre o inconsciente repousa em que, na metafísica da vontade schopenhaueriana, elementos da metafísica tradicional são fundidos com uma atitude

[317] GARDNER, S.. Ibidem, p. 403-4. Em *Schopenhauer, Will and Unconscious,* S. Gardner ainda anotou uma série de "insights" psicanalíticos schopenhauerianos distintos dos já citados aqui. Conforme Gardner, há um vínculo estreito entre as concepções de ambos os autores sobre a "conexão entre a consciência moral e a irracionalidade, sobre a brutalidade potencial do superego", sobre a sublimação, os seus conservadorismos políticos, etc.. (GARDNER, S.. Ibidem, p. 378-379).

[318] KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004, p. 9.

[319] KOSSLER, M., Formen des Unbewussten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur Philosophischen Tradition. In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004, p. 54.

simultaneamente ateísta e crítico-racional"[320]. Se o ateísmo e a com ele relacionada crítica da razão fundamentam, portanto, segundo Kossler, a originalidade schopenhaueriana na tradição filosófica do inconsciente, temos uma nova razão para torná-lo o objeto central da nossa investigação.

Um grande marco nos estudos comparativos sobre Schopenhauer e Freud no Brasil foram, certamente, os trabalhos de Maria Lúcia Cacciola, entre os quais *Schopenhauer e o Inconsciente* (1991) e *Freud, Schopenhauer e a Questão da Consciência* (2008). Ao aprofundar a análise sobre o pensamento de ambos os autores sobre a consciência e o inconsciente, Cacciola defende, cautelosamente, ser "válido pensar Freud na vizinhança de uma certa filosofia, a de Schopenhauer"[321], e considera que essa comparação "já é, de certo modo, consagrada pelas várias menções que Freud faz, na sua obra, ao filósofo"[322]. Sob a inspiração da professora, apareceram, no século XXI, os primeiros trabalhos brasileiros que exploraram elementos específicos do vínculo entre Schopenhauer e Freud[323]. Em *Além do Princípio do Prazer: um Dualismo Incontornável* (2008), Oswaldo Giacoia Jr. anotou, não com menos moderação e exatidão hermenêutica, que "a partir do modelo de ciência a que Freud adere (...) e sob a pressão de questões apresentadas pela pesquisa derivada da prática clínica"[324], Freud "não pode deixar de incluir hipóteses ou construções auxiliares, de natureza especulativa – ou metapsicológicas"[325] – que, "por necessidade lógica e metodológica", devem "recorrer a uma base ontológica sólida e consistente. Ontologia para a qual concorrem até mesmo elementos extraídos do mito e da filosofia de Schopenhauer"

[320] KOSSLER, M.. Ibidem, p. 54.
[321] CACCIOLA, M. L.. Freud, Schopenhauer e a questão da consciência. In: SAFLATE, V.., MANZI, R.. (Org.). *A Filosofia após Freud*. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, V. 1, p. 129.
[322] CACCIOLA, M. L.. Schopenhauer e o Inconsciente. In: AUFRANC, A. L. (Org.). *O Inconsciente: Várias Leituras.* São Paulo: Escuta, 1991. P. 13.
[323] Cf. MATTEO, V. Di . Schopenhauer e Freud: Afinidades eletivas?. In: João Carlos Salles. (Org.). Schopenhauer & o idealismo alemão. Salvador-Bahia: Quarteto Editora, 2004, p. 241-273. BRANDÃO, E.. Inconsciente e coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud. In: SAFATLE, V., MANZI, R.. (Org.). A filosofia após Freud. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, v. 1, p. 111-123. SORIA, A. C. S. . Freud e Schopenhauer: algumas possíveis aproximações. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SCHOPENHAUER. Rio de janeiro: 2009. FONSECA, E. R. DA. *Psiquismo e Vida: Sobre a Noção de 'Trieb' nas Obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche.* Curitiba: Ed. da UFPR, 2012. 383p..
[324] GAICOIA, O.. *Além do Princípio do Prazer: um Dualismo Incontornável.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. P. 48.
[325] GAICOIA, O.. Ibidem.

– conclui Giacoia – "devidamente ressignificados nos quadros e marcos teóricos próprios da psicanálise"[326].

Muitos outros autores mereceriam ser citados em uma história mais completa sobre o confronto de Schopenhauer com Freud[327]. Como a apresentação dessa história extravasa os moldes de nosso trabalho, nos limitamos a perguntar se, com base nos comentadores apresentados, não podemos afirmar que Freud foi apresentado como "schopenhaueriano" pela tradição de especialistas? A resposta, porém, a essa pergunta é novamente dúbia: os comentadores "ousados" se inclinariam a respondê-la afirmativamente, enquanto os "cautelosos" a negariam ou proporiam uma espécie de meio termo entre ambas as posições. Como, após o exame das referências de Freud a Schopenhauer e da posição dos comentadores, continuamos sem uma resposta definitiva à questão da inclusão ou não de Freud na "escola de Schopenhauer em sentido lato", nos sentimos forçados a adentrar mais ainda em seus pensamentos e compará-los um pouco mais internamente. Dado que a posição de ambos os autores ante o tema da religião foi pouco confrontado pelos comentadores, e se apresenta como um palco promissor para novas interpretações. E como, além disso, a religião é um tema de investigação igualmente interno e externo à filosofia e à psicanálise, nos propomos nos concentrarmos, precisamente, nele: abordaremos, portanto, primeiramente, o pensamento de Schopenhauer, e depois, o de Freud sobre a religião. Posteriormente, passaremos às comparações finais entre ambos os autores e ao nosso humilde veredito sobre o "caso Freud". A princípio, a conclusão de que Freud pertence à *proximidade* da "escola de Schopenhauer" nos parece a mais adequada. Vejamos se uma comparação pormenorizada dos seus pensamentos sobre a religião endossa essa hipótese historiográfica.

---

[326] GAICOIA, O.. Ibidem.

[327] Cf. BECKER, A.. Arthur Schopenhauer – Sigmund Freud. In: HÜBSCHER, A. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch – 1971,* N. 52. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, p. 114-156, 1971. GUPTA, R. K.. *Schopenhauer and Freud*. New Jersey: Barnes and Nobles Books, 1980. GUPTA, R. K. Schopenhauer, Marx, and Freud on Literature. In: MALTER, R.. *Schopenhauer Jahrbuch – 1980*, N. 67, Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1986. P. 113-129. HAMLYN, D. W.. Schopenhauer and Freud. *Revue Internationale de Philosophie,* n. 42, p. 5-36, 1988. BIRNBACHER, D.. Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza - Schopenhauer – Freud. In: BIRNBACHER, D. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch – 1993,* N. 74, Würzburg: Verlag Waldemar Kramer, p. 87-102, 1993. DOIN, C.. A formação Cultural de Freud. In: PERESTRELLO, M. (Org.). Literatos e Filósofos de Língua Alemã em Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. BIRMAN, J.. Freud & a filosofia. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2003. 77 p..

II. O Pensamento de Schopenhauer sobre a Religião

Schopenhauer admite que foi profundamente influenciado por Immanuel Kant (1724-1804) também no tema da religião. De acordo com o pensador, a filosofia de Kant consiste no "ataque mais sério já realizado contra o teísmo"[328] e "o verdadeiro título da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica do Juízo*, reunidas, deveria ser *'Crítica do Teísmo Ocidental'*"[329]. Embora Schopenhauer tenha sido – escreve Nietzsche – "como filósofo, o *primeiro* ateu declarado e irremovível" da Alemanha, graças a cujo rigor nós somos "herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa"[330] – Kant é, sem dúvida, o grande mestre desse desbravador. Entre as principais concepções kantianas sobre a religião aprofundadas por Schopenhauer se encontram a sua refutação da teologia especulativa, a sua definição de Deus como uma ideia da razão, a sua separação entre a religião, a moral e a felicidade, e a sua distinção do lado moral e do lado estatuário da religião. Em respeito à enorme importância de Kant na compreensão da filosofia schopenhaueriana, nós introduzimos a abordagem do pensamento de Schopenhauer sobre a religião com um subcapítulo onde a herança kantiana será analisada.

Examinada desde *Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813), a religião é descrita por Schopenhauer, em *O Mundo...* (1818), como as "roupagens míticas (*mythische Einkleidungen*) da verdade [metafísica] inacessível ao rude senso comum dos seres humanos"[331]. Ainda nessa obra magna, o pensador afirma que a religião e as superstições se originam da dupla necessidade dos seres humanos por ajuda e amparo, por um lado, e por ocupação e passatempo, por outro. "Se, de um lado, o homem trabalha com frequência contra a primeira necessidade, na medida em que, na ocorrência de acidentes e perigos, em vez de empregar tempo e força preciosos para evitá-los, entrega-se a preces e sacrifícios" – explana o filósofo – "por outro, o ser humano serve tanto melhor à necessidade de passatempo mediante esse fantástico intercurso com um mundo onírico de espíritos [e deuses]: sendo este o ganho nada desprezível de todas as superstições" e

[328] SCHOPENHAUER, A.. *SG, p.*154. *Cuádruple*., p. 186.
[329] SCHOPENHAUER, A..*Parerga und Paralipomena*. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986, p. 45-170. Apud LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 68.
[330] NIETZSCHE, F.. Ibidem.
[331] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 485. *MVR*, p. 454.

religiões[332]. Posteriormente, o filósofo apresenta um complemento indispensável à sua análise crítica da religião no *Capítulo 17 – Sobre a Necessidade Metafísica dos Seres Humanos* de *O Mundo... – Tomo II* (1844). Nesse texto, o pensador define o homem como o "*animal metaphysicum*"[333], pois somente ele se surpreende, em toda a natureza, com a própria existência e com a identidade entre a Vontade (ou o corpo) e o sujeito do conhecimento. Mais importante ainda do que a necessidade explicativa do universo – assevera o pensador – são "o conhecimento da morte e a consideração do sofrimento, da miséria" e da vanide da vida que "dão o ímpeto mais fundamental à reflexão filosófica e à interpretação metafísica da existência"[334]. Conforme o filósofo, a perspectiva metafísica do mundo se divide em filosofia e religião, e as diferenças dessas duas modalidades repousam no fato da primeira possuir a sua "certificação em si mesma", na medida em que se baseia no pensamento e na convicção, e da segunda extrair a sua autenticação "fora de si mesma", uma vez que ela apela à fé, à revelação, às ameaças eternas ou terrenas e etc.. Com base nessa distinção, Schopenhauer defende que a filosofia tem "o compromisso de sustentar um discurso verdadeiro '*sensu stricto et proprio*'"[335], ao passo que o único dever da religião é o de "transmitir a verdade '*sensu allegorico'* (em sentido figurado)"[336], por meio de estórias, metáforas e etc.. Uma vez que a maioria da população não pode nem quer considerar a "mais rigorosa e profunda verdade '*sensu proprio'"*, na filosofia – distingue o pensador – a religião assume o papel de metafísica popular, e representa para o povo "um inestimável benefício (..) em parte, por sua função prática de estrela-guia da conduta (...) e em parte, por seu consolo indispensável aos duros sofrimentos da vida"[337]. O único pomo de discórdia – sintetiza o crítico – "é que a religião nunca pôde reconhecer a sua natureza meramente alegórica, mas sempre se apresentou como a verdade *sensu proprio*"[338]. Com esse comportamento, ela comete uma grave violação nos domínios da filosofia e das ciências e provoca as reações polêmicas das últimas. A explicação schopenhaueriana da religião como um produto humano das suas necessidades metafísicas será o tema do segundo subcapítulo dessa sessão.

[332] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, P. 416.
[333] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 208.
[334] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[335] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 215.
[336] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[337] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 217.
[338] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 216.

Ainda no *Capítulo 17* de *O Mundo... – Tomo II,* Schopenhauer afirma que o valor das diversas religiões depende, em primeiro lugar, "do maior ou menor conteúdo de verdade" que ela ensina sob o véu da alegoria, e em segundo, do maior ou menor grau de clareza com o qual esse conteúdo se torna visível através do véu"[339]. Com base nesses critérios, o filósofo avalia as principais religiões globais e conclui que o bramanismo e o budismo são as doutrinas mais profundas, ao passo que o judaísmo e o islamismo são as mais distantes da (sua) verdade filosófica. A principal diferença entre os dogmas religiosos – considera o pensador – repousa no fato deles serem otimistas ou pessimistas, isto é, respectivamente, no de exaltarem ou lamentarem o mundo e a existência. Entre as religiões pessimistas, o pensador inclui o bramanismo, o budismo e o cristianismo, e entre as otimistas, o paganismo greco-romano, o judaísmo e o islamismo. As descrições schopenhauerianas dessas duas classes de religião se encontram espalhadas por toda a sua obra, porém foram condensadas no *Capítulo 15 – Sobre a Religião* de *Parerga e Paralipomena – Tomo II* (1851). Elas serão abordadas por nós, aqui, em dois subcapítulos distintos. Posteriormente, nos concentraremos na exposição mais clara e direta do filósofo da sua ambivalência ante a religião, apresentada no *§174 – Um Diálogo* de *Parerga e Paralipomena – Tomo II.* Nesse aforismo, o autor simula um interessante debate entre dois personagens fictícios, o "Demopheles" (literalmente, o "amigo do povo"), que defende a religião com base na necessidade de uma metafísica popular, e o "Philalethes" (o "amigo da verdade"), que critica a instituição como uma alienação oposta à busca humana pela verdade. No termo do diálogo, ambas as personagens concordarão com algo que poderá ser tomado como a conclusão schopenhaueriana ante a religião, a saber, que ela é "como Yama, o deus da morte bramanista, dona de duas caras: uma muito amigável e outra muito obscura"[340]. Respeitar o valor popular da primeira e criticar e sublimar a segunda foram algumas das difíceis tarefas legadas pelo pensador ao pensamento contemporâneo sobre a religião. Finalmente, em um último subcapítulo, discorreremos sobre a questão de se o pai do "ateísmo alemão"[341], conforme F. Nietzsche, realmente combateu a religião como um todo

[339] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[340] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425.
[341] NIETZSCHE, F.. *La Gaia Scienza*, tradução: S. Giametta, Milano, 2000, § 357, p. 334-339. Apud: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti.* Lecce: Pensa Multimedia, 2009, p. 473.

ou não teria se oposto, antes, a uma mera modalidade sua, centrada na figura de Deus e substituída, por ele, pela metafísica da Vontade.

A Herança Kantiana: Fé x Conhecimento, Religião Estatuária x Moral

No *Prefácio* de *O Mundo...,* Schopenhauer afirma que entre as exigências à compreensão da sua filosofia se encontra "a familiaridade com o fenômeno mais importante ocorrido nos últimos dois mil anos na filosofia (...) a saber, os escritos capitais de Kant"[342] (1724-1804). Conforme sua interpretação, esses textos genuínos provocam em que os lê um efeito comparável à "operação de catarata em um cego"[343]. Além disso, como nada de significante aconteceu na filosofia desde Kant, segundo o ousado discípulo, a sua doutrina se liga diretamente à palavra do mestre como sua herdeira mais natural e direta. No que concerne ao tema da religião, Schopenhauer afirma que a crítica de Kant "consiste no mais sério dos ataques (*der ernsthafteste Angriff*) já realizados contra o teísmo"[344], e que "o verdadeiro título da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica do Juízo*, reunidas, deveria ser *'Crítica do Teísmo Ocidental'*"[345]. Ante essas declarações, é mister começarmos nossa análise do pensamento de Schopenhauer sobre a religião com uma breve introdução a alguns dos conceitos mais fundamentais kantianos que balizarão a reflexão schopenhaueriana nesse campo. Entre essas concepções, nos concentraremos na crítica de Kant ao realismo absoluto – que para Schopenhauer, compõe a essência das religiões otimistas e a do cristianismo –, em sua crítica à teologia racional e em sua definição da religião como "o conhecimento de todos os nossos deveres [morais] como mandamentos divinos"[346]. Não apenas Schopenhauer, mas todo o ateísmo alemão se inspirará em Kant em boa parte de suas críticas.

[342] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 10. *MVR*, p. 22.
[343] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 10. *MVR, p.* 22.
[344] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 154. Cuádruple, p. 186.
[345] SCHOPENHAUER, A..*Parerga und Paralipomena*. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986. Apud LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 68.
[346] KANT, *La Religion dans les limites de la simple Raison*. Trad.: Gibelin, Vrin, Paris, 1943, p. 101. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 198.

Georges Pascal leciona que o tema fundamental do kantismo é a "ideia de crítica"[347]. A primeira aparição "clara" desse conceito na obra do filósofo ocorre, segundo Pascal, na *Crítica da Razão Pura* (1781), em cujo *Prefácio*, Kant afirma ter chegado a ele motivado pela insatisfação com o fracasso da Metafísica em encetar o "caminho seguro de uma ciência"[348]. Conforme Kant, o conhecimento universal e necessário, exigido por toda e qualquer ciência, foi encontrado pelo homem na física e na matemática. Na Metafísica, porém – compara o iluminista – o homem se encontra, no final do Séc. XVIII, no mesmo estado de quando de suas mais remotas origens. Conforme o filósofo, a Metafísica consiste no "conhecimento especulativo da razão (...) que se eleva completamente acima do ensinamento da experiência"[349]. Seus objetos clássicos são as ideias da alma, de mundo e de Deus como incondicionados absolutos. E entre os maiores representantes desse domínio temos Wolff, Leibniz, Spinoza e Descartes. Embora seja um dos campos mais antigos e que mais incitam o interesse especulativo humano – escreve Kant – os resultados da Metafísica obtidos até agora foram de todo insuficientes do ponto de vista do conhecimento. Essa constatação se deve aos seguintes aspectos, conforme o autor:

> A *Metafísica (...)* não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência (...) Nela se precisa retomar o caminho inúmeras vezes, porque se descobre que ela não leva aonde se quer e, no tocante à unanimidade de afirmações de seus partidários, encontra-se de tal modo distante disso que é antes um campo de batalha aparentemente destinado ao exercício de suas forças no combate, onde ainda ninguém conseguiu conquistar para si o menor lugar e fundar a sua vitória sobre uma posse duradoura. Seu procedimento constitui até hoje, sem dúvida alguma, em mero tatear e, o que é pior, sobre simples conceitos
>
> Onde se acha a causa de não ter podido aqui encontrar ainda um caminho seguro para a ciência? É porventura impossível? De onde inculcou, pois, a natureza em nossa razão a aspiração incansável de investigá-lo como um de seus interesses mais importantes? Mais ainda, quão pouco motivo temos para confiar em nossa razão, quando ela não só nos abandona em um dos aspectos mais importantes de nossa ânsia de saber, mas ainda nos entretém com simulações e por fim nos engana! Ou

[347] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005. P. 29.
[348] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 9-11.
[349] KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974. P. 94.

> então terá ele falhado até agora? Em que informações podemos apoiar-nos para esperar ser, em uma renovada tentativa, mais felizes do que outros até agora o foram?[350].

O conjunto dessas questões orienta o esforço geral de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Em poucas palavras, esse livro consiste no exame das possibilidades, fontes e limites do conhecimento metafísico, ou o que dá no mesmo, do saber por razão pura, independente da experiência. Conforme Kant, as revoluções da matemática e das ciências naturais podem ser muito instrutivas à Metafísica. Resumidamente, a primeira pessoa "a demonstrar o triângulo equilátero (tenha-se ele chamado Tales ou tenha tido outro nome qualquer) teve uma revelação"[351] – provoca Kant – "pois achou que não devia indagar o que via na figura ou no simples conceito, para aprender através disso as suas propriedades, mas que devia produzir (por construção) o que segundo conceitos pensava e se representava a si próprio *a priori*, e que, para saber de modo seguro *a priori* não devia acrescentar à coisa a não ser o que resultasse necessariamente do que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito"[352]. Analogamente, o pensador compara que Galileu e Torricelli também empreenderam as mais completas revoluções na física quando, "em lugar de se guiarem docilmente pela experiência, acumulando observações esparsas, começaram a interrogar a natureza segundo as exigências da razão, logrando assim descobrir-lhes as leis"[353] – nos baseamos na síntese de Pascal desse texto. Conforme Kant, foi só então que a física compreendeu "que a razão só vê o que ela mesma produz segundo seu projeto"[354], e pôde elevar-se à altura de saber universal e necessário. Segundo Pascal, Kant observa que se a revolução da física e da matemática consistiu na transição da "investigação empírico-tateante" à "demonstração racional", não se poderia, acaso, generalizar esse princípio e admitir que "o nosso conhecimento dos objetos depende do sujeito cognoscente pelo menos tanto quanto depende do objeto conhecido?". A título de "tentativa", Kant realiza essa extensão do princípio reflexivo e racionalista, triunfante nas ciências, à Metafísica. Conforme sua interpretação, esse intento se assemelha, inclusive, à revolução empreendida por Copérnico na astronomia, quando ele solucionou o problema da mesma ao mudar o

[350] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* Tradução: Valerio Rohden. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. P. 12.
[351] KANT, I.. Idem. P. 10.
[352] KANT, I.. Idem. P. 10.
[353] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005. P. 35.
[354] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 11.

centro gravitacional da Terra ao Sol. Essa comparação, junto à justificação de sua tentativa de giro de perspectiva na Metafísica, é exposta pelo pensador com as seguintes palavras:

> Até agora se supôs que todo nosso conhecimento deveria regular-se pelos objetos; porém todas as tentativas de estabelecer algo *a priori* sobre ele através de conceitos, por meio dos quais o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da metafísica admitindo que os objetos devam regular-se pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento *a priori* deles, o qual deve estabelecer algo sobre os objetos antes de eles nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, depois de não ter conseguido ir adiante com a explicação dos movimentos celestes ao admitir que todo o corpo de astros girava em torno do espectador, tentou ver ser não seria melhor deixar que o espectador se movesse em torno dos astros imóveis[355].

Entre os caracteres mais importantes da "revolução copernicana" operada por Kant na Metafísica está o que Pascal denomina por "substituição, em teoria do conhecimento, da hipótese realista pela hipótese idealista"[356]. Conforme o comentador, "o realismo admite que uma realidade nos é dada, quer seja de ordem sensível (para os empiristas), ou de ordem inteligível (para os racionalistas), que o nosso conhecimento deve modelar-se sobre essa realidade. Conhecer, nessa hipótese, consiste simplesmente em registrar o real" – precisa Pascal – de modo que o espírito, nessa operação, é meramente passivo. O idealismo supõe, ao contrário, "que o espírito intervém ativamente na elaboração do conhecimento e que o real, para nós, é resultado de uma construção. O objeto, tal como o conhecemos, é, em parte, obra nossa e, por conseguinte, podemos conhecer *a priori,* em relação a todo objeto, as características que ele recebe de nossa própria faculdade cognitiva". Nas palavras de Kant: "Não conhecemos nas coisas senão aquilo que nós mesmos nelas colocamos"[357]. Longe de qualquer idealismo absoluto, isto é, que reduz a realidade a um mero sonho ou fantasmagoria do sujeito congnoscente, Kant distingue que em nosso conhecimento objetivo existem "duas classes de elementos: os que dependem do próprio objeto e constituem a *matéria* do conhecimento; e os que dependem do sujeito, e constituem a

[355] KANT, I.. Idem. P. 12.
[356] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005. P. 36.
[357] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B 18, TP 19. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 36.

forma do conhecimento"[358]. O primeiro deles, para Kant, é variável conforme o objeto e conhecido *a posteriori*, isto é, a partir da experiência sensível. O segundo elemento, por sua vez, é invariável em relação a todos os objetos e sujeitos, ou seja, é universal, necessário e *a priori,* no sentido de independente da experiência particular e pertencente à forma geral da experiência. Outra distinção central do kantismo ocorre entre os juízos sintéticos e analíticos. Conforme o autor, os juízos analíticos são aqueles nos quais o predicado "pertence ao sujeito como algo contido (ocultamente)"[359] nele; em outras palavras, os juízos onde a conexão do sujeito e do predicado é pensada por identidade; por exemplo: "todos os corpos são extensos". Segundo Kant, esse juízo não faz senão "desmembrar o conceito do sujeito, quer dizer, torna-me consciente de seu múltiplo". Ele explana o sujeito, sem estendê-lo para algo que não esteja já nele. A segunda classe de juízos, a saber, a dos sintéticos, são, para Kant, aquela nos quais o predicado "jaz completamente fora do conceito" do sujeito, de modo que a conexão entre ambos ocorre sem identidade. Por exemplo: "todos os corpos são pesados". Nele, o predicado é algo "bem diverso do que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético"[360]. Conforme o filósofo, "todo o objetivo último do nosso conhecimento especulativo *a priori"*[361] repousa, precisamente, nessa segunda classe de juízos. "Os princípios analíticos são, na verdade, altamente importantes e necessários, mas somente para chegar àquela clareza dos conceitos exigida para uma síntese segura e vasta, como para uma aquisição realmente nova". Em outras palavras, Kant afirma que o "problema verdadeiro e próprio da razão pura" está contido na pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, e é na perseguição dessa possibilidade que ele exporá, na *Crítica da Razão Pura,* o que Pascal denomina como o mais completo "inventário das formas *a priori* do espírito, enquanto faculdade de conhecimento"[362].

Como já sabemos, essa exposição será inspirada no sucesso da física e da matemática. De acordo com Kant, esse sucesso se baseia apenas no fato dessas ciências conterem juízos sintéticos *a priori;* por exemplo, as proposições da física "todo fenômeno possui uma causa" e "em todo devir fenomênico, a matéria permanece" são sintéticas, pois

[358] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B 34, TP 53. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 37.
[359] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 27.
[360] KANT, I.. Idem. P. 27.
[361] KANT, I.. Idem. P. 28.
[362] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005. P. 41.

"causa" e "permanência da matéria" não são pensadas, de modo algum, nos conceitos de "fenômeno" e de "devir fenomênico". Além disso, essas proposições também são *a priori*, pois não podem ser demonstradas universalmente pela experiência, a qual só dá o particular, mas, antes, se fundamentam na própria condição de possibilidade da experiência. Conforme Kant, os juízos "7+5=12", da aritmética, e "a linha reta é a mais curta entre dois pontos", da geometria, também exemplificam os juízos expansivos, sintéticos, antecedentes e condicionais da experiência (*a priori*). Para o autor – repetimos – isso se deve ao fato deles também se fundamentarem na *forma a priori* do conhecimento e da experiência humana. Formas *a priori* que, como comenta Pascal, são os "quadros universais e necessários através dos quais o espírito humano percebe o mundo; são como outros tantos óculos sem os quais nada conseguiríamos ver"[363]. Nas matemáticas, para Kant, os juízos sintéticos *a priori* se fundamentam na forma da *sensibilidade*, isto é, em nossa capacidade de receber objetos, a qual não é senão o tempo e o espaço puros ("previamente" a seus preenchimentos pela matéria). Nas ciências da natureza, os juízos sintéticos *a priori* se baseiam, para o autor, na forma do entendimento, vale dizer, em nossa espontaneidade de completar a intuição empírica e objetiva a partir de conceitos puros *a priori,* as chamadas categorias do entendimento, que são as seguintes: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância e acidente, causalidade e dependência, comunidade, possibilidade e impossibilidade, existência e não existência, necessidade e contingência. À exposição da doutrina *a priori* e – por outra palavra – *transcendental* da forma do entendimento, Kant reserva a primeira parte da *Crítica da Razão Pura,* a *Estética Transcendental*. A segunda parte desse livro, a *Lógica Transcendental,* é dividida pelo autor em *Analítica Transcendental*, onde ele demonstra as propriedades da forma *a priori* do entendimento, e *Dialética Transcendental,* onde ele critica a extensão dos princípios puros anteriores ao domínio do além da experiência, a saber, a Metafísica. Nessa exposição, a ideia de que o conhecimento tem por princípio inviolável a experiência é absolutamente central, como Kant defende claramente a seguir:

> Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio de que deveria o poder de conhecimento ser despertado para o exercício senão através de objetos que impressionam os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a

[363] PASCAL, G.. Idem, p. 41.

> atividade do nosso entendimento a fim de compará-las, conectá-las ou separá-las, e deste modo trabalhar a matéria bruta das impressões sensíveis com vistas a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento precede em nós a experiência, e todo o conhecimento começa com ela[364].

Uma importante consequência dessa dedução é a distinção entre o fenômeno[365] e a coisa em si mesma. Conforme Kant, os fenômenos são as coisas como as conhecemos, a partir das formas de nossa faculdade intuitiva, a saber, o entendimento e a sensibilidade. A coisa em si mesma, pelo seu turno, isto é, aquilo que possa existir independente e para além de nossas formas de experiência e conhecimento, não pode ser conhecido. Pode, no máximo, ser pensado sem entrar em contradição com o conhecimento fenomênico, caso seja acompanhado de uma crítica da razão pura, isto é, da distinção entre (a perspectiva de) o fenômeno e (a perspectiva de) a coisa em si. A partir dessa crítica, os domínios do *conhecível* e o do meramente *pensável ou crível (sem conhecimento)* ficam bem delimitados, de modo que Kant pode afirmar o seguinte no *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

> Tive, portanto, de suprimir o saber para obter lugar para a fé[366].

Kant entende que o problema dos filósofos metafísicos foi o de confundir os domínios do saber e o da fé, e assim, tentar passar especulações próprias do segundo pelo primeiro. À crítica desses "filosofemas" dogmáticos, o autor dedica a *Dialética Transcendental*, como já dissemos. À diferença da *Analítica Transcendental*, onde o pensador estabelece os princípios *a priori* do entendimento, forma da experiência fenomênica, na *Dialética Transcendental,* o filósofo critica as extensões dogmáticas desses mesmos princípios transcendentais para o além da experiência, isto é, para a Metafísica. Consequentemente, Kant define a *Analítica Transcendental* como a "lógica da verdade", e a *Dialética*, como a "lógica da aparência". Conforme seu pensamento, a origem dessas aparências é a razão pura. Se o entendimento completa a experiência ao dar à

[364] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 23.
[365] Fenômeno vem de *Φαινομενον* (*fainomenon*), que é o particípio do verbo grego *Φαινομαι* (*fainomai*). Esse verbo significa *aparecer*, mas seu sentido forte naquela forma originaria uma palavra inexiste em português: "aparecente". A tradução de *Φαινομενον* por "aparição" ou "o que aparece", isto é, *fenômeno*, é a que menos se desvia do original.
[366] KANT, I.. Op. Cit., 1974. P. 17.

multiplicidade da intuição sensível, com suas categorias *a priori*, uma *unidade,* a razão já opera sobre essas mesmas regras, conduzindo-as "à mais alta unidade do pensamento"[367]. Esse procedimento racional é definido por Kant como a busca pelo incondicionado, isto é, pelo pensamento que completa o conhecimento condicionado do entendimento e da sensibilidade. Conforme Pascal, "o incondicionado é a recusa do inacabado, da dependência; é a exigência de uma conclusão, de uma perfeição, de um ideal"[368]. Se o entendimento é a faculdade dos conceitos, a razão, portanto, é a faculdade das ideias incondicionadas, que assim, muito naturalmente, induzem o conhecimento a caminhos que extrapolam o seu domínio (a experiência possível), para que devem receber o antídoto da crítica da razão pura. Com as seguintes palavras Kant define a razão como a faculdade das ideias e anota a necessidade de suas ilusões e de sua autocrítica:

> Assim como o entendimento necessitava das categorias para a experiência, assim contém a razão em si o fundamento das ideias, com isto quero significar conceitos necessários, cujo objeto não pode ser dado, porém, em nenhuma experiência. Estas últimas estão na natureza da razão, como as primeiras estão na natureza do entendimento e, se comportam em si uma ilusão, que facilmente pode levar ao caminho errado, essa ilusão é inevitável, embora seja perfeitamente possível evitar 'que ela seduza'[369].

Kant concebe que as ideias da razão consistem nos três objetos incondicionados e totalizantes da Metafísica: alma, mundo e Deus[370]. A ilusão à qual eles "seduzem" consiste, por sua vez, na "consideração do fundamento subjetivo de seus juízos como algo objetivo"[371]. E o antídoto dessa sedução ao qual ele faz referência é a crítica da razão pura. Conforme Kant, os sofismas que afirmam conhecer a ideia da alma são os *paralogismos* da razão pura, que compõem a *Psicologia Racional.* Os que pretendem demonstrar a ideia do mundo absoluto consistem nas *antinomias* da razão pura, que incorporam a *Cosmologia racional*. E aqueles que aspiram ao conhecimento dos atributos divinos são os sofismas clássicos da *Teologia Racional*[372]. A respeito da ideia de Deus, Kant afirma que ela "dá matéria ao mais importante uso da razão, mas que, se exercido apenas especulativamente,

[367] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B 355; TP 254. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 91.
[368] PASCAL, G.. Idem, p. 92.
[369] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 154.
[370] KANT, I.. Idem, p. 155.
[371] KANT, I.. Idem, p. 154.
[372] KANT, I.. Idem, p. 155.

torna-se exaltado (transcendente), e por conseguinte, dialético"[373]; isto é, contraditório e aparente. Conforme sua visão, a teologia racional consiste no "tentame supremo da razão em demanda da unificação e, de certo modo, à passagem do uno ao único. O movimento que vai das intuições aos conceitos e, a seguir, dos conceitos às ideias, deve ir, enfim, das ideias ao ideal" – comenta Pascal. Com as seguintes palavras, Kant define essa unidade máxima, pensada no ideal de Deus:

> O que chamo de ideal parece distanciar-se ainda mais da realidade objetiva do que a ideia, e com isso entendo a ideia não apenas *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, considerada como coisa singular que só a ideia pode determinar ou determina de fato[374].

Pascal exemplifica que, para Kant, "o ideal é o ser individual, conforme a ideia; assim, a sabedoria é uma ideia, o sábio um ideal. Não se trata aqui de uma criação da imaginação" – comenta Pascal – "como seria a de um romancista, sempre sujeita a condições sensíveis; trata-se de uma exigência da razão, pela qual nos representamos um modelo cuja perfeição não poderia ser igualada"[375]. Essa unidade máxima exigida pela razão no ideal, como se percebe, embora ilusória à perspectiva teórica, exerce um importante papel no domínio prático e moral – como Kant argumenta a seguir:

> Assim como a ideia dá a regra, assim o ideal, em tal caso, serve de protótipo para a determinação integral da cópia, e não temos outra medida para as nossas ações senão a conduta deste homem divino em nós, ao qual nos comparamos e segundo o qual nos julgamos e corrigimos embora não possamos atingi-la jamais[376].

Como se nota, ao aprofundar-se na crítica da Teologia racional, Kant se aproxima do limite último entre a sua filosofia teórica e prática. O ideal da razão, para Kant – comenta Pascal – é "o *ens realissimum,* ou ser originário, no sentido de não residir senão na razão, ou ser supremo, por não haver outro ser acima dele, ou ser dos seres, porque tudo lhe está subordinado como à sua condição. Mas todas essas denominações não exprimem uma existência"[377]. Pois, para Kant:

---

[373] KANT, I.. Idem, p. 168.
[374] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B 596, TP 413. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 104.
[375] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 104.
[376] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B597; TP 414. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 104.
[377] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 105.

> Elas designam meramente a relação da ideia a conceitos, deixando-nos em completa ignorância quanto à existência de um ser de tão eminente superioridade[378].

Kant afirma que a teologia racional tenta provar a existência de Deus, basicamente, por meio de três argumentos: a prova físico-teológica, a cosmológica e a ontológica. Como as duas primeiras, porém, conforme o filósofo, dependem da última, nos concentraremos mais na última aqui. O argumento ontológico possui esse nome porque pretende extrair a existência da essência: não posso pensar um ser perfeito e absolutamente necessário sem pensá-lo simultaneamente como existente; afinal, um ser perfeito é, por excelência, um ser cuja não existência é impossível. No entanto, Kant afirma que embora seja contraditório pressupor o sujeito (ser perfeito) e negar seu predicado (existência), não há contradição alguma em negar o sujeito e predicado (Deus que existe) ao mesmo tempo. Assim, o argumento ontológico adquire uma nova fórmula que tenta inferir a existência objetiva de Deus do pensamento de sua mera possibilidade. Essa demonstração é sintetizada por Pascal com as seguintes palavras:

> Se concebo um Deus, os seus predicados lhe pertencem necessariamente; mas se digo que Deus não existe, todos os seus predicados desaparecem. Seria necessário provar, pois, que não posso não conceber a existência de Deus. Por outras palavras, seria preciso provar que é contraditório pensar que Deus não existe. É por isso que o argumento ontológico toma a seguinte fórmula: eu posso conceber a possibilidade do ser absolutamente real; ora, em toda realidade está compreendida também a existência; logo, a existência está contida no conceito de um possível. *Si Deus est Deus, Deus est*, dizia Santo Agostinho, e o argumento é comumente apresentado assim: eu tenho a ideia de um ser perfeito; ora, ele seria imperfeito se não existisse; logo, ele existe. É nesta forma que se pode encontrá-lo, por exemplo, em Descartes[379].

Pascal escreve, porém, que para Kant, o sofisma dessa demonstração repousa na passagem da possibilidade de um conceito à realidade objetiva do mesmo. De acordo com o comentador, Kant objeta que "no conceito nada há que nos permita distinguir o real do possível; é a experiência e tão somente ela, que nos faz saber que o objeto que concebemos

[378] KANT, I.. *Crítica Da Razão Pura*, B 607, TP 419. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 105.
[379] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 106.

existe"[380]. Conforme o filósofo, o real e o simplesmente possível (o conceito) de certo objeto são correspondentes no sentido, por exemplo, de que "um não contém mais do que o outro" em relação à sua esfera. No entanto, o real não pode ser extraído analiticamente do segundo, mas é apenas a experiência que pode ligá-los sinteticamente; como ele distingue a seguir:

> O real nada mais contém do que o simplesmente possível. Cem táleres reais nada contêm a mais do que cem táleres possíveis. Pois, como os táleres possíveis exprimem o conceito, e os táleres reais o objeto e sua posição em si mesmo, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito já não exprimiria o objeto inteiro e, por conseguinte, já não lhe seria conforme. Mas com cem táleres reais eu sou mais rico do que o seria com o mero conceito deles (isto é, com sua possibilidade). Com efeito, o objeto na realidade não está contido apenas analiticamente no meu conceito, mas junta-se sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) [pela experiência], sem que os cem táleres concebidos sejam de forma alguma aumentados por esta existência fora do meu conceito[381].

De acordo com Kant, pode-se demonstrar a existência de algum objeto dos sentidos oculto atualmente ao indicar sua relação, conforme leis empíricas, com outros objetos atualmente percebidos. No que concerne aos objetos do pensamento puro, porém, o filósofo afirma não haver "meio algum de conhecê-los inteiramente *a priori*"[382]. Segundo sua concepção, "nossa consciência de toda existência (quer resulte imediatamente da percepção, quer de raciocínios ligando alguma coisa à percepção) pertence inteiramente à unidade da experiência e, embora não se possa declarar por absolutamente impossível uma existência fora desse domínio, ela não deixa contudo de ser uma suposição que nada nos permite justificar"[383]. Conforme uma célebre frase sua: "Pensamentos sem matéria são vazios"[384]. Ou por meio de uma metáfora não menos fecunda:

> Por meio de simples ideias, não se fica mais rico em conhecimentos do que ficaria um mercador em dinheiro se, pensando aumentar sua fortuna, acrescentasse alguns zeros ao seu livro-caixa[385].

---

[380] PASCAL, G.. Ibidem.
[381] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B 627; TP 429. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 106.
[382] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B 629; TP 430. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 107.
[383] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B 629; TP 430. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 107.
[384] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B 75, TP 76. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 62.
[385] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* B 630; TP 431. Apud PASCAL, G.. Idem, p. 107.

Kant afirma que o mesmo procedimento dogmático persiste nas outras duas tentativas da teologia racional de demonstrar a existência de Deus. Com a prova cosmológica, os metafísicos não procedem mais da perfeição à existência necessária, mas inversamente, da existência necessária à perfeição. Seu primeiro postulado é o seguinte, diz Kant: "Se alguma coisa existe, deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, eu mesmo, pelo menos, existo; logo, um ser absolutamente necessário existe"[386]. Ante esse raciocínio, porém, Kant objeta que apenas a experiência, novamente, pode oferecer a síntese entre o elemento contingente e sua causa necessária. Além disso, sequer essa causa deve ser necessariamente Deus, pois pode ser também, por exemplo, a matéria. Caso essa segunda objeção seja replicada pela teologia racional com o seguinte complemento: "O conceito do ser realíssimo é pois o único pelo qual se pode conceber um ser necessário, isto é, existe necessariamente um ser supremo"[387]. Kant responde com o argumento de que a busca pelo estabelecimento da identidade do ser necessário com o ser supremo não é senão o argumento ontológico; de modo que a prova cosmológica pressupõe a "infeliz prova ontológica", anteriormente refutada[388]. No que concerne à prova físico-teológica, sua formulação mais clássica é a seguinte: "Constatamos, nas coisas, a ordem e a harmonia; mas a causa desta ordem e desta harmonia não se encontra nas próprias coisas; logo, é necessário concluir que existe um ordenador sapientíssimo"[389] – valemo-nos, aqui, novamente, da síntese de Pascal. Contra esse prisma, Kant afirma que ele sustenta apenas a ideia de um arquiteto, e não a de um criador do mundo. Para transformar o arquiteto em criador deve-se recorrer, novamente, ao "infeliz" argumento ontológico. Assim, a conclusão kantiana é a mesma ante as três modalidades da teologia racional: seus raciocínios são ilusórios porque não respeitam a distinção entre o fenômeno e a coisa em si mesma, e portanto, estendem, dogmaticamente, à última as regras válidas *a priori* apenas àquele. Conforme Kant, somente a distinção entre o fenômeno e a coisa em si pode evitar o dogmatismo, seja em sua forma metafísica, que estende as regras do fenômeno para além do domínio da experiência, seja em sua forma realista, que pretende transformar o mundo fenomênico no único possível, absoluto e em si mesmo. Nas primeiras palavras do capítulo

[386] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* B 632; TP 432. Apud PASCAL, G.. Idem, p. 107.
[387] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* B 633-632; TP 433. Apud PASCAL, G.. Idem, p. 108.
[388] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* B 632; TP 432. Apud PASCAL, G.. Idem, p. 108.
[389] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*, B 649-652; TP 441-443. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 108.

Conclusões da determinação dos limites da razão pura, de *Prolegômenos*, Kant objeta ambas as formas de dogmatismo com as seguintes palavras:

> Depois das mais claras provas que fornecemos acima, seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que o que pertence à experiência possível dos mesmos, ou de uma coisa qualquer, da qual admitimos não ser ela um objeto de uma experiência possível, a fim de determinar como é em si mesma, segundo sua constituição. Pois, como queremos conseguir esta determinação, se o tempo e o espaço e todos os conceitos do entendimento, [e] com maior razão os conceitos derivados da intuição empírica, ou *percepção* do mundo sensível, não têm nem podem ter outro uso a não ser o de tornar possível a experiência, e se nós mesmos deixamos esta condição fora dos conceitos de entendimento puro, estes não determinam mais nenhum objeto, nem tem qualquer sentido.
>
> Mas, de outro lado, seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, por conseguinte, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas[390].

Onde a razão teórica se cala, portanto, é o limite a partir do qual pode-se cultivar a fé e a moral. Mais precisamente, Kant entende que se os princípios do entendimento são constitutivos, isto é, possuem valor objetivo na medida em que os objetos da experiência só se constituem de acordo com eles; os princípios da razão já são reguladores, isto é, embora necessários apenas subjetivamente, são os únicos capazes de representar a totalidade da experiência como uma unidade ou um sistema perfeito, o que se corresponde com o "fim supremo do uso especulativo da razão"[391] e possui uma finalidade prática crucial. No campo teórico – afirma Kant – são as ideias racionais que exigem um aperfeiçoamento incessantes dos conceitos, "considerando todas as condições como se devessem depender de um incondicionado"[392]. No plano prático, o resultado negativo da crítica – isto é, o fato de que não podemos demonstrar a imortalidade da alma, a liberdade no mundo e a existência de

[390] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 170. É importante notar que a *Crítica da Razão Pura* não se endereça apenas contra o dogmatismo da metafísica, mas também contra o ceticismo que, segundo Kant, se opõe à última necessariamente.
[391] KANT, I.. Op. Cit., 1974, p. 170. KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* B 647 e 694; TP 440 e 465. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 110.
[392] KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* TP 647. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 110.

Deus, tão pouco quanto podemos negar suas possibilidades – abre o campo à razão prática e à fé. Mais precisamente, se os campos da responsabilidade, imputabilidade e esperança divina dependem dos conceitos, respectivamente, de liberdade e de Deus, e se esses não podem ser obstruídos à coisa em si mesma, a possibilidade desses pensamentos metafísicos pode ser mantida sem entrar em contradição com o reino da natureza fenomênica, regido pela causalidade e pela necessidade e habitado apenas por seres imperfeitos. Na sequência, apresentaremos, muito sucintamente, pois já colidem com as ideias de Schopenhauer e Freud sobre a religião, a concepção kantiana do papel da ideia de Deus e da religião moral no campo prático.

***

Que as ideias da razão possuam, para Kant, um papel "regulador" está intimamente conectado com a sua definição de Filosofia moral. Como apresenta no *Prefácio* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785)*,* Kant entende que a Filosofia moral, ao contrário da Filosofia natural, que determina as "leis segundo as quais tudo acontece"[393], se ocupa das "leis segundo as quais tudo *deve* acontecer, embora ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que deveria acontecer"[394]. De acordo com o pensador, a sabedoria popular possui uma compreensão muito mais razoável das leis morais do que das naturais, de modo que, no primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* Kant se propõe analisar como o princípio supremo da moral se apresenta na consciência humana em geral, sob o domínio de todos. No início dessa análise, o filósofo distingue que, nesse mundo, "nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade"[395]. Segundo sua interpretação, todos os talentos do espírito, como o discernimento, a argúcia de espírito e etc., tanto quanto as qualidades do temperamento, como a coragem, a constância de propósito, entre outras, "podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, (...) cuja constituição particular se chama caráter, não for boa. O mesmo acontece com os

[393] KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974. P. 197.
[394] KANT, I.. Idem. P. 197.
[395] KANT, I.. Idem. P. 203.

dons da fortuna"[396] – acrescenta Kant – como "poder, riqueza, saúde, e todo o bem estar e contentamento com a sua sorte", que "sob o nome de felicidade, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade". Conforme o filósofo, o conceito de boa vontade está contido no de dever, dos quais se excluem todas as ações egoístas, como também as praticadas conforme o dever, mas não por dever, isto é, as ações motivadas por inclinações imediatas e sensíveis. Segundo o pensador, o domínio da sensibilidade é regido pela necessidade natural, o que não deixa espaço à liberdade. Por isso mesmo, o campo prático e moral deve ter por sede apenas a razão. A distinção entre o amor prático, livre e por dever, de um lado, e o amor patológico e necessitado, por outro, compõe, para Kant, o cerne dos mandamentos das Escrituras; como ele escreve a seguir:

> Assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que poder ser ordenado[397].

Uma segunda distinção capital da ideia de dever apresentada por Kant é a seguinte: "uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas apenas no *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo-se de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada"[398]. Em outras palavras, o pensador defende que a ação moral deve ser determinada não por um móbil *a posteriori* e material do querer, mas pelo princípio *a priori* e formal da vontade. Donde se conclui o seguinte: "Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei"[399]. De acordo com Kant, as duas condições anteriormente apresentadas implicam que, em toda ação moral, a vontade seja determinada pela lei prática *a priori* objetivamente, e subjetivamente, pelo puro respeito à mesma. Uma vez que a vontade, ao agir moralmente, deve ser despojada "de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a

[396] KANT, I.. Ibidem.
[397] KANT, I.. Idem, p. 208.
[398] KANT, I.. Ibidem.
[399] KANT, I.. Ibidem.

conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*"[400].

Já nesse primeiro passo da exposição da filosofia prática de Kant, se percebe sua caracterização pelo que Pascal denomina "rigorismo kantiano", a saber, a "recusa" do filósofo de "todo compromisso entre a moralidade e a experiência (...) O dever não é um conceito empírico"[401] – ensina o comentador – "é uma ordem *a priori* da razão"; é um ideal que a razão nos propõe *a priori* e que deve ser despojado de todo elemento empírico *a posteriori.* Conforme Pascal, no âmago dessa elaboração está a insistência de Kant de não apoiar a moral em uma antropologia ou psicologia dos costumes ou do caráter do homem, mas apenas "numa metafísica, isto é, num estudo *a priori* das condições da moralidade. A *Crítica da Razão Prática* (1788) irá lançar as bases para uma tal metafísica"[402]. Antes disso, porém, Kant completará a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com outros dois capítulos que conduzem da análise da consciência comum ao fundamento *a priori* racional dos mesmos. Como, porém, essa elaboração receberá as mais duras críticas de Schopenhauer e não se relacionam diretamente com o tema da religião, não percorreremos toda a sua exposição, mas nos transportaremos para o fim da *Crítica da Razão Prática*, a um capítulo denominado por *Dialética da Razão Prática,* onde a ideia de Deus assume um papel mais significativo do que o recebido na *Crítica da Razão Pura*.

Um comentário muito instrutivo do tema capital da *Dialética da Razão Prática*, a saber, o de bem supremo, é oferecido por Paul Ricœur em *A Hermenêutica Bíblica.* Conforme o autor, o bem supremo consiste na síntese transcendental da razão prática – isto é, ele é necessário e universal, em virtude da natureza da razão, embora não possua qualquer valor de conhecimento objetivo – entre a virtude (a boa vontade, o agir moral por dever, como vimos) e a obtenção da felicidade (o interesse, a recompensa, que como vimos, deve ser excluído do conceito de dever). Com as seguintes palavras Ricœur apresenta essa distinção:

[400] KANT, I.. Idem, p. 209.
[401] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 126.
[402] PASCAL, G.. Idem.

> O tema principal da dialética da Razão prática de Kant é o conceito de bem supremo. Essa ideia clássica recebe, na dialética kantiana, uma significação nova: não é uma segunda versão do objeto absoluto que foi excluído da esfera da razão teórica, é uma exigência prática, a do cumprimento da vontade. Essa vontade requer uma espécie de totalidade incondicionada que não é cumprida pelo conceito de dever, ou de lei moral, mas somente pela síntese da virtude e da felicidade: essa exigência abre uma nova antinomia, porque devemos acrescentar ao conceito de virtude uma noção que tínhamos de excluir da definição do princípio moral. Essa antinomia entre a integralidade do objeto completo da razão prática e a pureza da vida moral tem o mesmo tipo de fecundidade que as antinomias cosmológicas que separam a razão dela mesma no nível especulativo. Essa antinomia prática nos impede de introduzir uma espécie de interesse, em nome da felicidade. Por minha parte, considero essa antinomia da razão prática como um quadro significativo para outras críticas pós-hegelianas da religião, por exemplo, para a crítica freudiana que desmascara uma certa necessidade infantil de segurança e de proteção por trás da pregação da recompensa e da consolação. Kant ensina-nos que a reconciliação entre a pureza dos motivos e a exigência da felicidade não está à nossa disposição como algo que pudéssemos adquirir por nós mesmos ou possuir. Essa conexão (*Zusammenhang*) deve permanecer uma síntese transcendental entre o trabalho do homem e o cumprimento do desejo que constitui a existência.[403]

A referência de Ricœur a Freud se tornará mais clara no capítulo que dedicaremos ao pensamento de Freud sobre a religião. O que podemos antecipar dela, aqui, exige, porém, algumas novas informações. Conforme Ricœur, "os 'famosos postulados da razão prática' aparecem como um simples comentário da síntese prática" entre virtude e felicidade. Elas "exprimem nossa experiência em um total cumprimento das exigências da razão". Seus objetos são os mesmos da Dialética da *Crítica da Razão Pura:* alma, mundo e Deus. No entanto, agora, eles são examinados do ponto de vista das exigências necessárias da razão prática. Como ensina Ricœur, Deus se torna, agora, o fundamento ideal (e hipotético) da esperança na reconciliação entre a virtude e a felicidade; como ele escreve a seguir:

> O Deus dos postulados não é uma entidade sobre a qual pudéssemos especular: Deus é concebido como a origem de um dom, o dom dessa reconciliação de que falamos antes, entre a pureza do coração e a necessidade de felicidade. A significação aqui implicada permanece a de uma crença; no entanto, é uma crença

[403] RICŒUR, P.. A Esperança e a Estrutura dos Sistemas Filosóficos. In: RICŒUR, P.. *A Hermenêutica Bíblica.* Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006. P. 112.

> racional, tanto mais que essa conexão pode compreender-se e ser pensada como necessária do ponto de vista prático[404].

Assim, para o Kant da *Crítica da Razão Prática,* Deus é uma ideia criada pela razão a partir da sua necessidade de reconciliação entre "recompensa e consolação", por um lado, e o agir moral e desinteressado, por outro. Por trás dessa necessidade de "recompensa e consolação", pregada enfaticamente pela religião – como escreve Ricœur anteriormente – é que Freud desmascarará a necessidade infantil de segurança e proteção, como adiante investigaremos. Intimamente conectada com a ideia de Deus se encontra a da religião moral, que Kant aborda em sua última obra, *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (1791). Analisemos, sumariamente, as articulações desse conceito no interior da filosofia prática kantiana.

Kant pretendia que *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* contivesse quatro dissertações; no entanto, ele pôde publicar em vida apenas a primeira delas, *Da inerência do princípio mau junto ao bom, ou do mal radical*. Conforme Pascal, Kant permaneceu "fortemente apegado aos princípios religiosos recebidos de sua progenitora, e sua *Religião dentro dos Limites da Simples Razão* é uma tentativa de conciliar esses princípios com as teses do seu racionalismo moral"[405]. Essa conciliação, porém, é desigual para o filósofo – escreve o comentador – pois ele defende "o primado da razão prática, legisladora suprema, à qual a religião deve subordinar-se"[406]. Essa precedência da razão sobre a religião pode ser entrevista já no *Prefácio* desse livro, onde Kant estabelece a independência entre a moral e a religião com as seguintes palavras:

> A moral, que assenta no conceito do homem enquanto ser livre, obrigando-se por isso mesmo, por sua razão, a leis incondicionadas, não necessita nem a ideia de outro Ser, superior a ele, para tomar conhecimento do seu dever, nem a de outro móvel que não seja o da própria lei, para observá-la[407].

Kant entende, porém, que embora a religião e a ideia de Deus sejam desnecessárias para fundamentar a moral filosoficamente e praticá-la socialmente, há um entrelaçamento

[404] RICŒUR, P.. Op. Cit., 2006, p. 114.
[405] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 188.
[406] PASCAL, G.. Idem, p. 200.
[407] KANT, I.. *La Religion dans les limites de la simple Raison*. Trad.: Gibelin, Vrin, Paris, 1943, p. 21. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 188.

significativo desses três conceitos. De acordo com sua filosofia, a lei moral é perfeitamente representável, miticamente, pela ideia de Deus como um legislador moral supremo do mundo; como ele reconhece a seguir:

> A moral conduz infalivelmente à religião, estendendo-se assim até à ideia de um legislador moral poderoso e exterior ao homem, em cuja vontade o fim (da criação do mundo) é aquilo mesmo que pode e deve ser igualmente o fim último do ser humano[408]

Na primeira dissertação sobre o mal radical, Kant interroga pelo fundamento *a priori* do mal moral. Como bem destaca Pascal, o pensador entende que se o homem tem uma "disposição originária para o bem"[409], que consiste em seu pressentimento necessário e universal da lei moral, o conhecimento de sua "propensão ao mal"[410] já é tão velho quanto "a mais velha entre todas as poesias, a religião dos sacerdotes"[411]. Com as seguintes palavras Kant explica a origem da sábia proposição "o homem é mau por natureza":

> A proposição: o homem é mau, outra coisa não pode querer dizer, consoante o que ficou exposto, senão que ele tem consciência da lei moral e, contudo, acolheu em sua máxima um afastamento (eventual) dessa lei. É mau por natureza significa que isto vale para ele, considerado em sua espécie[412].

Já vimos que o mal moral, assim como o bem, não pode provir, para Kant, nem da sensibilidade, nem das inclinações naturais. Além disso, o pensador defende que ele tampouco pode se originar de uma perversão da razão, pois essa não pode "extirpar em si a autoridade da lei"[413]. Segundo Pascal, resta a Kant concluir que o mal moral nasce de um "conflito entre a sensibilidade e a razão. Mais exatamente, ele é fruto de um desequilíbrio, de uma inversão da 'ordem moral dos motivos'. O homem é mau quando subordina a lei moral aos motivos da sensibilidade"[414] – ensina – "fazendo dos móveis do amor de suas intenções a condição da obediência à lei moral"[415]. De acordo com Oswaldo Giacoia Jr., Kant

[408] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 24. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 188.
[409] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 45. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 189.
[410] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 48. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 189.
[411] KANT. I.. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução: Tânia M. Bernkopf., São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 367.
[412] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 52. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 189.
[413] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 56. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 190.
[414] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 57. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 190.
[415] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 57. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 190.

recorre, em sua explicação do mal moral, a uma "hierarquia ou ordenação natural ou saudável, refletida aqui sob o ponto de vista da forma de disposição ou organização das máximas do agente racional"[416]. Mais precisamente, bom e mal moral, para Kant, "não se predica dos motivos acolhidos nas máximas dos arbítrios – isto é, na matéria das máximas –, mas na forma das mesmas, em especial na forma que adquire a ordenação entre as máximas possíveis do arbítrio"[417] – esclarece Giacoia. "A ordem moral originariamente boa consiste naquela cuja forma é a subordinação das máximas cujo objeto é determinado pelas motivações sensíveis àquelas cujo motivo é dado pela lei moral (...) A maldade originária da natureza humana"[418], pelo seu turno, consiste na "propensão dos 'filhos de Adão' a inverter ou perverter a ordem moral dos móveis ao acolhê-los como objeto de suas máximas. Essa maldade, Kant a denomina metaforicamente de perversão do coração humano"[419]. Segundo Giacoia, Kant é plenamente consciente de que o mal radical põe o homem numa encruzilhada, pois por um lado, ele pouco ou nada pode fazer, enquanto indivíduo, para mudá-lo, já que o mau repousa no fundamento último da eleição de máximas do agir, mas por outro, esse fundamento é resultado de seu ato de liberdade enquanto coisa em si, e assim, não só pode como *deve* ser alterado, em vista da lei moral. Com as seguintes palavras Giacoia descreve esse paradoxo, e reflete sobre suas consequências ético-teológicas e filosóficas:

> Este, pois, é o mal radical que deve ser imputado ao homem, enquanto adâmico: radical porque corrompe o fundamento supremo de todas as máximas; e na medida em que se encontra inextrincavelmente entrelaçado com a natureza humana, não pode ser extirpado por suas próprias forças, posto que isso não poderia ocorrer senão pela transformação da máxima suprema do arbítrio no contrário dela mesma, isto é, na reversão, em virtude de esforços humanos, à disposição original para acolher a lei moral como motivo incondicional da escolha das máximas do arbítrio.
>
> Mas, na medida em que a corrupção afetou justamente o fundamento subjetivo supremo de escolha das máximas, nenhum homem, enquanto indivíduo, se encontra em condições de fazê-lo. Trata-se, naturalmente, de um paradoxo, porque essa impossibilidade não exonera do dever de eliminar o mal radical, posto que este

[416] GIACOIA, O.. Reflexões sobre a Noção de Mal Radical. In: HAMM, C. (Org.). *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998, p. 190.
[417] GIACOIA, O.. Idem, p. 190.
[418] GIACOIA, O.. Ibidem.
[419] GIACOIA, O.. Ibidem.

> se encontra no homem em relação à sua liberdade, única razão pela qual pode ser-lhe imputado. Tal paradoxo que abre o horizonte de possibilidade para a justificação ético-teológica da confiança no auxílio da graça, tanto quanto o horizonte filosófico de reflexão sobre o sentido da história como consistindo no progresso infinito em direção ao bem e à constituição de uma comunidade ética universal, regida pela lei suprema da virtude[420].

Esses últimos temas apontados por Giacoia são aprofundados por Kant na sequência do texto e, posteriormente, são observados por Schopenhauer a partir de sua própria filosofia. De acordo com ambos os pensadores, o ideal da perfeição moral é representado, pelo cristianismo, com o Filho de Deus. A nós, filhos de Adão (e assim, impotentes ao bem), cabe a alegoria de que aquele "arquétipo desceu até nós do céu, e revestiu a humanidade"[421]. Por outro lado, ambos os filósofos também entendem que, do ponto de vista ético e numênico, nós somos inteiramente responsáveis e livres em nosso agir. Na linguagem de Kant: "Nós devemos conformar-nos àquele arquétipo do bem, e por conseguinte, é necessário também que o possamos"[422]. Do ponto de vista da razão prática, reza sempre a seguinte ordem: "Procede como se toda reforma interior e toda mudança para melhor dependessem tão somente da aplicação do seu próprio esforço"[423]. Ante esse paradoxo entre dever (poder) transcendente e não poder empírico, Kant elogia a solução do cristianismo de reconhecer a impotência humana e a necessidade da graça divina, por um lado, com os mitos de Adão e Jesus Cristo, respectivamente; sem abandonar a perspectiva ético-numênica da possibilidade de autorreforma por nossas próprias forças, por outro. Com as seguintes palavras, Kant apresenta essa homenagem:

> Segundo a religião moral (e, de todas as religiões públicas que jamais existiram, só a religião cristã tem este caráter), é um princípio fundamental que cada qual deve fazer o possível, na medida de suas forças, para tornar-se um homem melhor; e só se não tiver enterrado o seu talento congênito (Lc 14, 12-16), e se não houver empregado a sua disposição originária ao bem para tornar-se melhor, é que poderá esperar uma colaboração do alto para completar o que não está em seu poder[424].

[420] GIACOIA, O.. Idem, p. 191.
[421] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 85. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 192.
[422] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 87. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 193.
[423] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 119. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[424] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 76. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 192.

Com o fim de se auxiliarem na busca da moralidade, Kant afirma ser "indispensável que os homens bons se unam numa sociedade constituída segundo as leis da virtude"[425] – ensina Pascal. "Uma tal sociedade merece o nome de sociedade ética. Suas leis visam à moralidade dos atos, e não à sua legalidade, e não admitem outros legisladores fora de Deus"[426]. Nas palavras de Kant: "O conceito de uma comunidade ética é o de um povo de Deus, regido por leis éticas"[427]. Essa sociedade ideal, para o filósofo, constitui a "igreja invisível"; e na medida em que é realizada de modo imperfeito pelos homens, configura a "igreja visível"[428]. Os caracteres daquela igreja são a universalidade, a pureza, a isenção da "insensatez da superstição e da loucura do fanatismo"[429], a liberdade de seus adeptos e a imutabilidade de sua constituição. Segundo Kant, essa Igreja não deve ser "monárquica (sujeita a um papa ou a um patriarca), nem aristocrática (sujeita a bispos e prelados), nem democrática (como a de iluminados secretários)"[430]; mas uma associação puramente moral, "cordial, voluntária, universal e duradoura"[431]. Segundo sua concepção, à religião moral, porém, o ser humano impuro e corrupto une a "religião cultual ou estatuária"[432]. Se na primeira, o homem reconhece a moral imediatamente – na linguagem de Kant, pela razão ou "fé verdadeira" – na segunda, ele o faz por intermédio da ideia de revelação, das leis estatuárias, da fé histórica e eclesiástica, da ideia dos milagres, das superstições, etc.. Segundo Kant, deve-se estar sempre atento para que essa segunda religião conduza à primeira, e não simplesmente a substitua. Para tanto, o filósofo defende ser necessário que haja nessa religião a "liberdade pública de consciência"[433] e de interpretação dos dogmas bíblicos à luz da razão. Como ele defende a seguir:

> Um esforço como o que aqui se empreende, de procurar na Escritura o sentido que se harmonize com o ensinamento mais sagrado da razão, não só pode considerar-se como lícito, mas até mesmo como um dever[434].

[425] PASCAL, G.. Idem, p. 196.
[426] PASCAL, G.. Ibidem.
[427] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 133. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[428] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 169. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[429] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 157. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[430] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 157. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[431] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 137. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 197.
[432] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 139. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 197.
[433] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 152. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 198.
[434] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 114. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 195.

Kant defende que, do ponto de vista subjetivo, religião significa "o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos"[435]. De acordo com seu entendimento, existe a religião revelada e a natural. "Na primeira, reconheço como dever o que sei ser um mandamento divino; na segunda, ao invés, reconheço como mandamento divino o que sei ser um dever (...) É natural enquanto tem como princípio os ditames da razão natural; é doutrinal (*gelehrte Religion*), ou revelada, enquanto apoia os mesmos ditames em certos livros revelados"[436] – sintetiza Pascal. Conforme Kant, a substituição da religião natural e moral pela revelada e estatuária só pode implicar o "culto falso" e a "superstição religiosa", a saber, "a loucura de crer que, pelos atos religiosos do culto, se possa fazer algo pela própria justificação perante Deus"[437]. Conforme o filósofo, o caminho à moralidade é completamente independente de qualquer auxílio externo, de modo que a "tarefa de uma 'religião nos limites da simples razão' está em elaborar a condição de possibilidade dessa regeneração, sem alienar a liberdade nem a uma concepção mágica da graça e da salvação nem a uma organização autoritária da comunidade religiosa"[438] – como sintetiza P. Ricœur. Nas palavras de Kant:

> Aquilo que nos deve ser imputado como boa conduta moral não deveria ocorrer como efeito de uma influência estranha, mas unicamente pelo melhor uso possível de nossas próprias forças[439].

Esses são alguns dos rasgos gerais da concepção de Kant da religião, de Deus e de outros conceitos afins. Como essa tese não se propõe especializar-se na filosofia kantiana, mas apenas introduzir-nos à doutrina de Schopenhauer com essa supervisão prévia, passaremos agora ao comentário da apreciação geral desse segundo pensador das perspectivas kantianas apresentadas.

***

[435] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 101. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 198.
[436] PASCAL, G.. Idem, p. 198.
[437] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 229. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 199.
[438] RICŒUR, P.. Op. Cit., 2006, p. 115.
[439] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 249. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 199.

Schopenhauer declara sentir a mais profunda "reverência e gratidão"[440] pela filosofia de Kant. Conforme o filósofo, o melhor do seu pensamento se deve à impressão deixada pela última, além da instrução recebida das obras de Platão, dos escritos sagrados hindus e do mundo intuitivo[441]. Se ele se vê forçado a criticar o que considera serem as grandes imperfeições do pensamento kantiano, isso é feito apenas com o fim de que a verdade kantiana "brilhe tanto mais clara e se mantenha tanto mais firme"[442]. De acordo com Schopenhauer, o "maior mérito" de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si. Esse grande avanço é conquistado, conforme o discípulo, "com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas"[443]. O desrespeito desse princípio, como vimos, conduz ao dogmatismo realista ou metafísico, que por sua vez, produz a objeção imediata do ceticismo. Embora o idealismo de Kant, oposto ao realismo e ao ceticismo, já tivesse sido antecipado, em parte, por Berkeley, Malebranche, Locke, Descartes e Platão[444] – enuncia Schopenhauer – foi Kant quem soube extrair as melhores consequências das formulações parciais dos últimos e alçar, assim, o idealismo à mais elevada estatura na filosofia moderna. Conforme o discípulo, esse mérito kantiano não é pequeno, e sobretudo quando se considera que o realismo é predominante praticamente em toda a "filosofia antiga, medieval e moderna"[445], como também nas religiões do judaísmo, islamismo e cristianismo. Segundo o autor de *O Mundo*, coube a Kant o papel de "auxiliar a visão idealista fundamental a obter o domínio" no mundo ocidental, "pelo menos em filosofia", visão essa que já é semeada há milênios em toda a Ásia não islamizada, pelo budismo e o bramanismo. "Antes de Kant estávamos *no* tempo" – ilustra o discípulo – "agora, o tempo está em nós, e assim por diante"[446]. O segundo ponto de vista capital kantiano, segundo o pessimista, é a exposição da "inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo esse, mas como algo que toca imediatamente a coisa em si"[447]. Por fim, a terceira revolução kantiana na história do pensamento, conforme Schopenhauer, consiste em sua "completa demolição da filosofia

[440] SCHOPENHAUER, A.. *KKP*, p. 563. *CFK*, p. 526.
[441] SCHOPENHAUER, A.. *CFK*, p. 525.
[442] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[443] SCHOPENHAUER, A.. *KKP,* p. 564. *CFK,* p. 526.
[444] Cf. SCHOPENHAUER, A.. CFK, p. 526-534.
[445] SCHOPENHAUER, A.. *CFK*, p. 534.
[446] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[447] SCHOPENHAUER, A.. *CFK*, p. 531.

escolástica"[448], com cujo nome se "designa em geral todo o período que se inicia com o pai da Igreja Agostinho e termina logo antes de Kant"[449] e cuja característica principal é a "tutela da religião nacional predominante sobre a filosofia, à qual em realidade nada resta senão provar e adornar os principais dogmas que lhe são prescritos por aquela"[450]. Após a publicação da *Crítica da Razão Pura* – escreve Schopenhauer – "a teologia especulativa e a psicologia racional a ela conectada receberam (...) seu golpe de morte, e desde então, desapareceram da filosofia alemã"[451], inobstante alguns "charlatões" tenham tentado manter a palavra após ter-se abandonado a coisa. Quem verdadeiramente apreendeu a influência "perniciosa"[452] e tirânica que a religião exerceu sobre os textos das "ciências naturais e filosofia, mesmo os melhores, dos séculos XVII e XVIII", não hesitará em aplaudir a "mudança de tom e do fundo metafísico" que entrou em cena, na Alemanha, desde Kant. Mais do que isso, Kant fundou uma "nova era mundial na filosofia"[453] – exalta-se o discípulo – e simultaneamente, dispôs a religião e a teologia em seus próprios domínios, a saber, o da fé e do incognoscível. Como já apresentamos, Schopenhauer concebe a crítica kantiana como o "ataque mais sério (*der ernsthafteste Angriff*) já realizado contra o teísmo"[454], e afirma que "o verdadeiro título da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica do Juízo*, reunidas, deveria ser *'Crítica do Teísmo Ocidental'*"[455]. Essa interpretação, a rigor, é bastante pessoal e polêmica, pois Kant apresenta sua crítica do conhecimento como dirigida à filosofia metafísica, e não propriamente, às religiões. Além disso, Kant entende que as ideias sagradas das Escrituras, e em especial a ideia de Deus, embora não possuam funções constitutivas, não podem ser refutadas pelo pensamento e exercem as funções de princípios reguladores da vontade, auxiliando a última a subordinar-se à lei moral. No entanto, é inegável que Kant prepara consideravelmente o terreno para o florescimento do ateísmo alemão, cujo pai será Schopenhauer. Na filosofia kantiana, deus foi admitido, pela primeira vez na Alemanha, como uma ideia da razão sem qualquer valor objetivo. A moral e a religião

[448] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[449] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[450] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[451] SCHOPENHAUER, A.. *CFK*, p. 533.
[452] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[453] SCHOPENHAUER, A.. *CFK*, p. 535.
[454] SCHOPENHAUER, A.. *SG, p.*154. *Cuádruple*., p. 186.
[455] SCHOPENHAUER, A..*Parerga und Paralipomena*. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986, p. 45-170. Apud LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 68.

foram devidamente separadas, e a última foi descrita como "a mais velha das poesias"[456]. Por esses e outros motivos Schopenhauer tem razão quando nomeia Kant como o ancestral mais direto de sua escola ateísta. Apresentaremos, sumariamente, algumas das críticas que Schopenhauer endereça à moral kantiana, antes de passarmos à abordagem do lado positivo do seu pensamento sobre a religião.

Além de elogiar o "mérito" do mestre de ter vinculado o domínio da necessidade com o fenômeno, e o da responsabilidade, com a coisa em si, Schopenhauer também o aplaude por ter sido o primeiro a desvincular a moralidade do *eudemonismo*[457], e ter apresentado a "última e mais significativa fundamentação da moral que aconteceu na ética"[458]. No entanto, Schopenhauer apresenta três críticas fundamentais à filosofia prática kantiana: à falta de fundamento real e efetivo de sua lei moral na motivação humana, a seu caráter prescritivo e a seu raciocínio circular. Conforme o pensador, a definição kantiana da Ética como o campo das leis segundo as quais as ações humanas *devem ser* é uma "*petitio principii*" (petição de princípio), como o filósofo objeta com as seguintes palavras:

> O "πρωτον ψЄυδος" [primeiro passo em falso de Kant] está no seu conceito da própria ética, que encontramos exposto do modo mais claro (p. 62): 'Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*'. Isto já é uma '*petitio principii*' [petição de princípio] decisiva. Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece?* O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje[459].

---

[456] KANT. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução: Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 367.

[457] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 19. Ευδαιμονια, em grego, é composto por ευ = bom, e δαιμονια = demônio. Como no politeísmo grego, "demônio" não tem uma conotação necessariamente maligna, ευδαιμονια significa ser possuído por um bom demônio, isto é, pela "felicidade". Conforme Schopenhauer, a ética antiga se caracteriza pela identificação da virtude com a felicidade, e a moderna, pela lição de que a primeira produz a segunda. Apenas a partir de Kant – afirma o filósofo – a virtude pôde ter sido exposta e analisada isoladamente.

[458] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p.15.

[459] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 23.

De acordo com Schopenhauer, *lei* provém, originariamente, de lei civil ("lex", "νομος")[460]; mas posteriormente, ela adquiriu um segundo sentido, "tropológico (figurativo) e metafórico", relacionado aos "modos de proceder da natureza (...) que se mantêm sempre constantes"[461]. Nesse novo sentido, se inclui uma lei correspondente à vontade humana, a lei de motivação, que consiste em uma modalidade da lei da causalidade, que por sua vez, rege a natureza de modo universal e necessário ao estabelecer que todo e qualquer fenômeno deve possuir uma causa. Mais precisamente, Schopenhauer afirma que *causa* consiste na "transformação (*Veränderung*) anterior que produz a exterior com necessidade. No entanto, nenhuma causa produz seu efeito completamente a partir de si só ou a partir do nada"[462] – esclarece o pensador. "Pelo contrário, sempre preexiste algo sobre o que a causa age, e ela apenas ocasiona uma transformação nesse tempo, nesse lugar e nesse ser determinado, conforme a natureza do último, portanto, no qual deve residir uma *força* predisposta à transformação"[463]. Sinteticamente, todo fenômeno pressupõe uma causa – que o filósofo denomina "fator externo" – e uma *força natural*, primordial e inexplicável – denominada "fator interno", que "empresta à causa a causalidade, isto é, sua capacidade transformadora"[464]. Isso é o que estabelece a lei da causalidade. Como lei de motivação – isto é, no caso dos fenômenos do reino animal, mediados pelo conhecimento, a causa se chama motivo, e a força natural, vontade[465]. Conforme Schopenhauer, a lei da motivação é "a única lei demonstrável da vontade humana, à qual essa, como tal, está submetida"[466] necessariamente. Segundo o pensador, a lei moral kantiana se encontra nas antípodas dessa lei *a priori* da motivação, pois enquanto essa vale necessária e universalmente aos fenômenos animais (enquanto animais), aquela quase sempre não vigora, como o próprio Kant reconhece. Que origem ou fundamento pode ter essa lei moral, portanto – questiona Schopenhauer – além do conceito abstrato da revelação divina? Com as seguintes palavras o discípulo ateu apresenta esse ataque:

> As leis *morais,* independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova. Kant

[460] SCHOPENHAUER, A.. *GM*, p. 645-7. *FM*, p. 23.
[461] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[462] SCHOPENHAUER, A.. *FW*, p. 566.
[463] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[464] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[465] Cf. SCHOPENHAUER, A.. *FW*, p. 566-583.
[466] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 24.

> comete, portanto, com essa pressuposição uma '*petitio principii*' [petição de princípio]. Ela se apresenta muito mais ousadamente quando ele (...) acrescenta que uma lei moral deve trazer consigo *necessidade absoluta.* Mas tal coisa tem sempre como marca característica a inevitabilidade do resultado. Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais – como exemplo, ele cita o 'tu não deves ('*sollt*') mentir' – já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes e mesmo via de regra, não têm êxito? Para que se possa admitir numa ética científica leis para a vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las segundo toda a existência delas (...) Até que se proceda àquela prova, não reconheço nenhuma outra origem para a introdução na ética dos conceitos de *lei*, *prescrição*, *dever*, a não ser o Decálogo Mosaico. A ortografia '*du sollt*' [tu deves] revela até ingenuamente esta origem também no primeiro exemplo de Kant de uma lei moral, acima citado[467]

Schopenhauer afirma que, além do conceito de lei moral, Kant também tomou o de *dever* como algo "dado, indubitável e existente"[468] e introduziu-o na ética "sem prova posterior que o sustentasse". Conforme sua leitura, lei, dever e mandamento incondicionados só podem ter as suas "origens na moral teológica", e assim, permanecer "um estranho na filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo"[469]. Mais precisamente, o autor defende que todo dever tem "seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa (...) É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo" – escreve o pensador. "Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral"[470]. Essa contradição intrínseca ao dever incondicionado, segundo o filósofo, vem à tona da maneira mais nítida na ideia do *bem supremo* da *Crítica da Razão Prática*. Como apresentamos, Kant defende que a razão prática produz a ideia necessária do *bem supremo,* que consiste na síntese da recompensa e da virtude desinteressada, com a garantia da felicidade e da imortalidade por Deus. Conforme o autor de *O Mundo*, nesse postulado da razão prática se evidencia a contradição existente entre um "dever

[467] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[468] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 25.
[469] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[470] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 26.

incondicionado" e a necessidade de sua conexão com a promessa da recompensa ou à ameaça de um castigo. Embora seja o primeiro filósofo a separar claramente a doutrina ética da felicidade, Schopenhauer avalia que, ao apoiar a sua ética no conceito de dever, Kant assume inevitavelmente o pressuposto teológico da identificação da virtude com a felicidade. A forma *prescritiva* da ética kantiana e sua fundação necessária na teologia e no eudemonismo são criticados pelo pensador com as seguintes palavras:

> O caráter totalmente inconcebível e contraditório de *dever incondicionado* que está na base da ética de Kant surge no seu sistema, mais tarde, a saber, na *Crítica da Razão Prática*, do mesmo modo que um veneno que não pode permanecer mascarado no organismo, mas que tem de finalmente irromper, vindo à luz. Ou seja, aquele dever incondicionado postula a seguir ainda uma condição, e mesmo mais do que uma, a saber, uma recompensa e, para tanto, a imortalidade do que é recompensado e alguém que recompensa. Isto é certamente necessário quando se tomou antes obrigação e dever como conceitos fundamentais da ética, já que estes são essencialmente relativos e só adquirem significado por meio da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa. Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem,* que é a unificação da virtude e felicidade. Isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos. Assim, é que se vinga a admissão do *dever incondicionado* e *absoluto*, que oculta uma contradição (...)
>
> A redação da ética, numa forma *imperativa*, como *doutrina dos deveres*, e o julgar o valor ou o não-valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provêm, junto com o *dever*, inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo. De acordo com isso, repousam essencialmente sobre a pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se[471].

Em última instância, Schopenhauer assevera que Kant arruinou seu pensamento moral com um raciocínio circular, que dá por resultado o que, na realidade, tem como princípio. Em outras palavras, a crítica schopenhaueriana é a de que Kant buscou libertar a

[471] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 27.

ética da teologia e do eudemonismo, mas ao manter a forma das últimas, a saber, a do dever, Kant não apoia a teologia moral na ética, como acredita fazer, mas sim a ética na teologia. Essa objeção é apresentada pelo filósofo com as seguintes palavras:

> Depois que Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e portanto a teologia, estão no fundamento dela e, de fato, unicamente como aquilo que lhe dá sentido e significado, sendo dela inseparáveis, já que nela estão implicitamente contidas, tornou-se fácil para ele desenvolver de novo, a partir de sua moral, no fim de sua exposição, uma teologia, a conhecida teologia moral. Pois para isto ele só precisou extrair expressamente conceitos postos por meio do *deve* que, escondidos, alicerçavam sua moral, estabelecendo-os explicitamente como postulados da Razão Prática. Foi assim que apareceu, para grande edificação do mundo, uma teologia apoiada apenas sobre a moral, que até mesmo dela provinha. Mas isto porque esta própria moral repousa sobre pressupostos teológicos ocultos (...) O procedimento de Kant é o de ter dado como resultado aquilo que na verdade foi o princípio ou pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento). Porém, depois que ele virou a coisa de ponta-cabeça, ninguém, nem mesmo ele, a reconheceu como sendo aquilo que ela era, a velha e bem conhecida moral teológica[472].

Paul Ricœur concorda com Schopenhauer quando escreve que a "parte morta do sistema kantiano é sua ética do dever"[473]. Segundo sua interpretação, Hegel "a pintou corretamente dizendo que é a maneira abstrata de pensar, isto é, segundo a noção rigorosa de abstração, um pensamento que separa, que isola, que divide; nesse caso, separa a forma de seu conteúdo" – precisa Ricœur. "O dever, do desejo; a coerência, da vida; a universalidade, da historicidade; a legalidade, da eficácia; a racionalidade da realidade". Embora parte dessa crítica seja mantida, em outras palavras, na objeção de Schopenhauer, foi esse último filósofo quem destacou a origem teológica da moral kantiana e propôs que a ética deveria tomar o caminho empírico para libertar-se dessa submissão. Com as seguintes palavras, Oswaldo Giacoia Jr. assinala o mérito da crítica schopenhaueriana a Kant e esclarece a metodologia proposta pelo "metafísico imanente":

[472] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 29.
[473] RICŒUR, P.. Op. Cit., 2006, p. 108.

> Precisamente o resultado mais importante de sua crítica [de Schopenhauer] à Ética kantiana consiste na demonstração de que o conceito do dever, isto é, o conceito que dá à Ética sua forma e conteúdo prescritivos, só pode pretender sustentar alguma validade no campo da teologia, fora de cujo âmbito perde completamente todo sentido e significação. A ética é, para ele, a disciplina filosófica que tem por finalidade interpretar os modos do agir humano, sob o ponto de vista de sua diferença fundamental, explicá-los e reconduzi-los a seu derradeiro fundamento. Por conseguinte, não resta a Schopenhauer nenhum outro caminho ou método legítimo além do empírico, que consiste em investigar se existem ações, em geral, às quais tenhamos que reconhecer um autêntico valor moral e explicar como estas são possíveis[474].

Nas antípodas do método formal, prescritivo e teológico de Kant, Schopenhauer defende que a ética, assim como a psicologia, deve seguir o caminho empírico, e ter por fio condutor de suas explanações somente a *lei da causalidade*, em sua modalidade da *lei da motivação.* Conforme o filósofo, o fim da ética deve ser o de "interpretar e explanar o agir humano e suas diversas e até opostas máximas, das quais ele é a expressão viva, de acordo com sua essência mais íntima"[475]. Posteriormente, esse mesmo caminho e metodologia empírica será tomado por quase todos os pensadores que se consagraram nos campos da ética e da psicologia, como Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Sigmund Freud, entre outros. Embora David Cartwright tenha um ponto quando afirma que "Schopenhauer considera a filosofia prática de Kant uma verdadeira catástrofe intelectual"[476], mantemos a nossa defesa de que há elementos da moral kantiana que foram mantidos por Schopenhauer, Freud, e os demais pensadores. Entre esses elementos encontram-se, por exemplo, a consideração kantiana de Deus como um produto da mente humana, a tentativa da emancipação da filosofia moral dos domínios da teologia e da religião, a inclusão dos escritos sagrados no âmbito da poesia, etc.. No que concerne ao primeiro desses avanços, Schopenhauer afirma, em sua tese doutoral, que Kant, na realidade, "nunca tomou à sério" a razão prática e o seu imperativo categórico, sobre os quais "descansa toda sua filosofia moral". Afinal, "um dogma teórico de exclusiva validez prática" – ironiza o discípulo – "é como uma escopeta de madeira, que se põe na mão de crianças sem perigo algum. Ao mesmo gênero pertence o

[474] GIACOIA, O.. Op. Cit., 1998, p. 195.
[475] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 355.
[476] CARTWRIGHT, David. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 254.

dito: 'lave-me a pele, mas sem molhá-la"[477]. Naturalmente, essas últimas comparações são bastante polêmicas e particulares e não serão desdobradas aqui.

Uma última divergência de Schopenhauer com Kant que deve ser mencionada aqui concerne à definição do campo da metafísica. Segundo Schopenhauer, Kant erra ao apartar a metafísica de toda e qualquer experiência, e por isso mesmo, acaba por completar sua "metafísica negativa" (a crítica da razão pura) com uma filosofia moral apoiada na metafísica popular bíblica. Conforme o crítico, o "pensamento fundamental em que repousa o intento de toda a crítica da razão pura"[478] se encontra nos seguintes pressupostos, compartilhados por Kant com seus predecessores:

> 1) Metafísica é a ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2) Uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos hauridos da experiência (*Prolegômenos*, §1): só aquilo que sabemos antes, portanto independente de toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo, sob o nome de conhecimento a partir da razão pura[479].

De acordo com Schopenhauer, a diferença de Kant com os escolásticos repousa em que enquanto os primeiros entendiam os princípios por razão pura como "*aeternae veritates"* (verdades eternas)*,* Kant demonstrara que essas verdades são meras formas de nosso intelecto, e que assim, não podem ser estendidas a "*aeternae veritates*"*.* Conforme Kant, a única metafísica possível seria a negativa, isto é, a de crítica da extensão dogmática desses princípios. Embora não haja dúvida de que Kant jarretara o antigo dogmatismo com a sua crítica – considera Schopenhauer – sua admissão dos três princípios anteriores implica, novamente, uma "*petitio principii*" (petição de princípio). Conforme sua interpretação, o argumento etimológico da palavra metafísica utilizado por Kant para a segregação da metafísica da experiência (primeira proposição) é insuficiente para privar o campo de investigação do "enigma do mundo" (a metafísica) da mais rica e única fonte do conhecimento (a experiência). Se Kant tivesse completado sua crítica do dogmatismo com uma metafísica *imanente* – isto é, centrada na experiência – argumenta Schopenhauer – ele

[477] SCHOPENHAUER, A.. *SG, p.*146. *Cuádruple*, p. 177.
[478] KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 108. Apud SCHOPENHAUER, A..*KKP, p*. 576. *CFK, p.* 536.
[479] KANT, I.. Idem. Apud SCHOPENHAUER, A..*KKP, p*. 576. *CFK, p.* 536.

não teria sentido a necessidade de subordinar a sua filosofia prática à teologia, em uma atitude contrária ao espírito da sua primeira crítica. Essa objeção derradeira schopenhaueriana à origem da incompletude metafísica kantiana, seguida de sua defesa da necessidade humana por uma metafísica imanente, é apresentada pelo pensador com as seguintes palavras:

> O mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido [por Kant] que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de 'para além da possibilidade de toda experiência'); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo *imediato* (pois esse é o significado de experiência possível, tanto interna quanto externa). A solução do enigma tem antes de ser procurada somente naquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções a partir de princípio universais *a priori* (...) No entanto, em vista disso, teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, mas tem de ser procurado só exteriormente ao mundo (...) Enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimir todos os seus problemas ulteriores. Portanto, *est quadam prodire tenus* [É correto ir até o limite – se adiante não há caminho nenhum], e meu caminho se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana[480].

[480] SCHOPENHAUER, A.. *KKP, p*. 578. *CFK, p.* 538.

Jean Lefranc concorda com Schopenhauer quando afirma que "a influência do teísmo sobre a filosofia ocidental é tão profunda que Kant se viu quase totalmente absorvido por uma tarefa negativa, e com isso até o sentido de sua empreitada ficou comprometido (...) O próprio Kant não teria confundido os preconceitos dos europeus com as ilusões da razão pura?"[481] – questiona o francês. "Não tomou o fantasma de Deus da *Bíblia* pelo idealismo transcendental? Fosse qual fosse o arrojo do seu gênio, Kant não realizou a crítica que acreditava fazer". E essa sua carência metafísica desagradou uma das mais poderosas necessidades humanas – concebe, agora, Schopenhauer – a saber, a necessidade metafísica. Contra Kant e em espírito schopenhaueriano, valeria o conselho de Vaz Ferreira de que "fazer boa metafísica é a única prevenção conhecida para não se fazer má metafísica"[482]. Para além do mestre, portanto, Schopenhauer se propõe apresentar uma metafísica imanente, centrada na experiência e distinta das metafísicas populares religiosas, que são, na maioria das vezes, dogmáticas e transcendentes. Nos próximos capítulos, comentaremos o pensamento do filósofo sobre a religião, desenvolvido, mormente, em sua metafísica dos costumes. E posteriormente, abordaremos a posição que Freud apresenta sobre o tema, igualmente a partir do caminho empírico. No que concerne à sua postura antimetafísica, porém, veremos que Freud se distancia de Schopenhauer e até se aproxima mais de Kant, pois o caminho de Schopenhauer, como ele próprio assume, "se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana"[483]. No entanto, o imperativo categórico de Kant também será objeto de crítica por Freud, que o comparará aos tabus dos primitivos e às proibições obsessivas dos neuróticos, com o que o psicólogo se reaproxima da "metafísica imanente" schopenhaueriana.

A Necessidade Metafísica dos Seres Humanos

Além do ser humano – ensina Schopenhauer – nenhum outro animal, em toda a natureza, possui uma disposição metafísica. O homem é, portanto, o único "*animal*

[481] LEFRANC, J.. Op. cit, 2005, p. 67.
[482] FERREIRA, Vaz. *Ciencia y Metafísica*, p. 1. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCcQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.uruguayeduca.edu.uy%2FUserFiles%2FP0001%255CFile%255CCIENCIA%2520Y%2520METAF%25C3%258DSICA.doc&ei=kvLTVIvXJYLqggS_8YD4DA&usg=AFQjCNEWK2ETckvxT_ThAtffU6Mn86N9uQ&bvm=bv.85464276,d.eXY
[483] SCHOPENHAUER, A.. *KKP,* p. 578. *CFK,* p. 538.

metaphysicum. Templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os tempos e regiões, revelam, com esplendor e grandeza, a necessidade metafísica do homem. Essa necessidade, forte e inextirpável" – acrescenta o filósofo – "segue os passos da necessidade física"[484], e de modo algum, dispensa esforços menores do que a fome e a sexualidade. De acordo com o filósofo, a surpresa com a existência, a admiração ante a identidade da vontade (ou o corpo) com o sujeito do conhecimento, e sobretudo, o desespero ante a morte, a finitude e a vanidade de nossos esforços compõem o núcleo de nossa necessidade metafísica. Essa necessidade não existe nos demais animais porque, neles, a existência não é um mistério, mas sim uma obviedade. Neles, a vontade e o intelecto ainda não se separaram tão radicalmente como no homem; e para eles, a morte só existe na hora da morte, nunca antes, nem depois. Com as seguintes palavras, o nascimento do "*animal metaphysicum*" do ventre da calma e sábia "mãe natureza" é descrito pelo poético filósofo:

> Com exceção do ser humano, nenhum outro ser se admira com a própria existência (*Dasein*). Afinal, essa se faz entender tão a partir de si mesma em todos os demais, que eles simplesmente não a percebem (*ihnen allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, dass sie es nicht bemerken*). Na paz do olhar dos animais se expressa toda a sabedoria da natureza. Isso se deve ao fato de que, neles, a vontade e o intelecto ainda não se encontram muito separados, a ponto de poderem se espantar um com o outro em seus reencontros novamente no intelecto. Nas antípodas disso, toda a manifestação animal se apoia, ainda firmemente, sobre o tronco da natureza, da qual nasce; e participa, portanto, da sabedoria inconsciente da grande mãe (*ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter theilhaft*). Apenas depois da essência interna da natureza (a Vontade de viver em sua objetivação) elevar-se pelos dois reinos de seres inconscientes; vigorosa e de bom grado (*rüstig und wohlgemuth*), acentuar-se pela longa série dos animais; e finalmente, alcançar, com o advento da razão, e portanto, somente no homem, a reflexão (*Besinnung*), é que ela pode então espantar-se (*wundert*) com sua própria obra; e perguntar-se, propriamente, o que ela é. Essa admiração torna-se ainda mais séria quando a natureza se defronta, pela primeira vez, com plena consciência, com a morte. Junto à finitude da existência, ela se depara ainda com a vanidade de todo esforço, que lhe é imposta ora com mais, ora com menos clareza. Dessa reflexão (*Besinnung*) e surpresa (*Verwunderung*), por fim, nasce, apenas no homem,

[484] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 208.

> uma necessidade metafísica: o homem é, por conseguinte, o *'animal metaphysicum'*[485].

Schopenhauer assevera que, no início dos tempos, também para o homem a realidade era algo claro e compreensível. No entanto, isso "não perdurou muito, mas já bem cedo, com a primeira reflexão" – acrescenta o autor – "apareceu-lhe aquele espanto, que pode ser considerado como o pai da metafísica"[486]. Conforme o pensador, Aristóteles já havia indicado essa origem da metafísica, em *Metafísica* (I, 982), quando escreveu: "Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι χαι νυν χαι το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν" (Em virtude da surpresa os homens, tanto agora como nas origens, começaram a filosofar). Em concordância com o grego, Schopenhauer assevera que a "disposição propriamente filosófica repousa em que o homem seja capaz de admirar-se com o regular, o comum e o cotidiano (*das Gewöhnlich und Alltäglich*), e que isso o conduza, precisamente, a tornar o *universal* (*Allgemeine*) dos fenômenos o seu problema"[487]. De acordo com o filósofo, "quanto menos envergadura intelectual um indivíduo possua, menos misteriosa a existência lhe parece ser: tudo que é, e tal como é, lhe resulta ser muito claro e compreensível"[488]. Isso se explica pelo fato de que o filisteu só enxerga nas coisas suas relações de interesse com sua própria vontade. Em outras palavras, ele é incapaz de "encarar o todo do mundo, como que se retirando dele" – elucida o pensador –; ele não pode considerar o mundo de modo "puramente objetivo", ao mesmo tempo em que crava nele a sua existência. O espanto filosófico ante o mundo e a existência, conforme o autor, é "condicionado por um alto grau da inteligência. No entanto, não apenas por ela, mas, mais ainda, é o conhecimento da morte e a consideração do sofrimento e da miséria da vida que dão o ímpeto mais fundamental à reflexão filosófica e à interpretação metafísica do mundo"[489]. De acordo com Schopenhauer, "se nossa vida fosse sem dor e sem fim não ocorreria a ninguém perguntar porque o mundo existe e possui tais e quais propriedades. Pelo contrário, todos entenderiam tudo a partir de si mesmos"[490]. Assim, o autor conclui que "o interesse inspirador de todo sistema filosófico e religioso tem, como seu ponto de apoio principal, o dogma de alguma continuação da vida após a morte; e isto é verdade ainda que os religiosos pareçam tornar a existência dos deuses o mais

[485] SCHOPENHAUER, A..*WWV II*, p. 206.
[486] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 207
[487] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[488] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[489] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[490] SCHOPENHAUER, A..Idem, p. 208.

essencial de suas doutrinas e defendê-los do modo mais zeloso possível"[491]. Conforme o pensador, esse capricho se deve, porém, ao fato das religiões atarem, definitivamente, seus dogmas da imortalidade nos deuses. Contudo, é sobretudo pela primeira que os religiosos se interessam, "não tanto pelos segundos. Caso a imortalidade possa ser garantida por algum outro caminho aos crentes, os intensos fervores que esses dispensam aos mesmos arrefeceriam imediatamente"[492]. Ante alienações metafísicas desse tipo, Schopenhauer considera que a "aptidão à metafísica nem sempre anda de mãos dadas com a sua necessidade"[493]. Segundo seu pensamento, as criações humanas na metafísica variam não apenas em termos quantitativos, mas também em sentido qualitativo. Embora seja muito difícil comparar a qualidade das doutrinas filosóficas e religiosas, o pensador acredita haver uma diferença significativa entre, por exemplo, os mitos mais antigos da literatura sânscrita, que segundo seu juízo, são "quase sobre-humanos, (...) sensíveis e afinados com a voz originária da natureza"; e as catequeses dos "padrecos de todos os tempos", caracterizadas pela hipocrisia interesseira e pela castração do livre pensamento. Essa diversidade religiosa, testemunha da heterogeneidade valorativa das espécies de metafísica, é constatada pelo pensador com as seguintes palavras:

> Parece que nos tempos mais antigos da atual superfície da Terra as coisas eram de fato distintas, de modo que quem esteve consideravelmente mais próximo do que nós do nascimento da estirpe humana e da fonte originária (*Urquell*) da natureza orgânica – em parte, por suas maiores energias quanto à faculdade de conhecimento intuitivo, e em parte, por suas mais acuradas afinações de espírito (*richtigere Stimmung der Geist*) – pôde elaborar uma interpretação (*Auffassung*) mais pura e imediata da essência da natureza, e com isto, satisfazer suas necessidades metafísicas de modo mais digno. Precisamente nesse contexto nasceram, com os pais originários do bramanismo – os Rishis – as concepções quase super-humanas (*die fast übermenschlichen Konzeptionen*), que mais tarde foram expostas nos *Upanixades* dos *Vedas*.
>
> Por outro lado, nunca faltou gente que tentou instituir seu sustento na necessidade metafísica do homem, e esforçar-se por explorá-la o máximo possível. Assim, sempre existiram, em todos os povos e lugares, os monopolizadores e arrendatários gerais dessa instituição, a saber, os padres (*die Priester*). Seus ofícios devem ser

[491] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[492] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[493] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 209.

> assegurados, necessária e universalmente, pelo direito de ensinarem seus dogmas às crianças de modo bastante precoce, isto é, antes que a faculdade do juízo tenha se despertado neles do sono matutino. Em outras palavras, na primeira infância: pois somente nessa fase é que todo dogma bem inserido pode fixar-se para sempre, por mais absurdo que seja. Se, pelo contrário, os padres tivessem que esperar pelo amadurecimento da faculdade do juízo, seus privilégios certamente não perdurariam[494].

Metafísica é, para Schopenhauer, "todo 'assim chamado' conhecimento que vai além da possibilidade da experiência. Em outras palavras, todo saber que extravaza a natureza ou o fenômeno dado das coisas, de modo a esclarecer aquilo pelo que essas coisas são condicionadas em todos os sentidos. Para expressá-lo de uma maneira mais popular" – simplifica o autor – a metafísica se dirige "ao que se esconde por trás da natureza, ao que a torna possível"[495], o que pode, assim, ser reduzido a duas espécies: filosofia e religião. Segundo sua interpretação, a filosofia se distingue, principalmente, pela posse da "certificação em si mesma", na medida em que depende do pensamento e da convicção. A religião, pelo seu turno, possui sua autenticação apenas "fora de si mesma", uma vez que apela à fé, à revelação, às ameaças eternas ou terrenas, etc.. Essa importante distinção entre a filosofia e a religião é apresentada pelo autor com as seguintes palavras:

> Nós sempre encontramos entre os povos mais civilizados dois tipos diversos de metafísica, que se diferenciam pelo fato de uma possuir sua certificação *(Beglaubigung) em si mesma* e a outra *fora de si mesma*. Como o sistema metafísico da primeira espécie exige reflexão, educação, ócio e discernimento, para que sua legalidade seja reconhecida, ela é acessível apenas a um número relativamente pequeno de pessoas e só surge e é cultivada nas civilizações mais significativas da história. A grande maioria dos seres humanos, porém, não têm talento para o pensar, mas apenas para o acreditar. E tampouco é suscetível a razões, mas apenas a autoridades externas. Assim, para ela, existe somente o sistema do segundo tipo, que pode ser considerado, portanto, como a metafísica popular (em analogia à poesia e à sabedoria popular, sob as quais se compreendem os ditados). Esses segundos sistemas são conhecidos com o nome de religião. Eles são encontrados em todos os povos, com exceção dos mais rudes. Sua certificação, como foi dito, é externa e conhecida como revelação. Essa, por sua vez, é autenticada com os sinais e os milagres. Seus argumentos são, principalmente, as ameaças de males eternos,

[494] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[495] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 212.

> assim como a de temporais, dirigidas contra os incrédulos, ou inclusive, contra os simples questionadores da religião. Como *'ultima ratio theologorum'* [o argumento final teológico] nós encontramos, em muitos povos, também a fogueira, e outras punições semelhantes[496].

Com base nessa diferenciação das duas espécies de metafísica, Schopenhauer afirma que a filosofia tem a "reivindicação (*Anspruch*), e por isso, o compromisso de sustentar um discurso verdadeiro '*sensu stricto et proprio*', pois ela recorre ao pensamento e à convicção"[497]. A religião, pelo contrário, como se destina à maioria da população que não pode ou não quer entender a "mais rigorosa e profunda verdade '*sensu proprio'"* – distingue o autor – tem o único compromisso de "transmitir a verdade '*sensu allegorico'* (em sentido figurado)"[498], por meio de metáforas e alegorias. Com esse compromisso, ela se aproxima consideravelmente das artes poéticas, âmbito no qual se transmite a sabedoria, justamente, intuitiva e alegoricamente. Embora o filósofo não se aprofunde no comentário dessa proximidade, apresentaremos um breve esclarecimento, com base no autor, das diferenças e especificidades da literatura religiosa e da artística, para compreendermos melhor os limites nos quais Schopenhauer situa a religião. No *Livro III* de *O Mundo,* o filósofo defende que toda arte tem por finalidade a exposição da beleza, cujo sentido objetivo consiste no conhecimento imediato dos arquétipos modelares das coisas, análogos às Ideias eternas de Platão, e cujo sentido subjetivo pressupõe o puro e contemplador sujeito do conhecimento destituído de Vontade e sofrimento[499]. Conforme seu pensamento, a arte ou a bela natureza alcançam esse fim na medida em que exprimem, de modo puro e em um objeto isolado, "a Ideia de sua espécie mediante proporções bem claras, puramente determinadas e inteiramente significativa de suas partes; reunindo em si todas as exteriorizações da Ideia de sua espécie e manifestando-a com perfeição"[500]. Quando a Ideia que se exprime com perfeição nesse objeto "é de um grau superior de objetividade da Vontade" – por exemplo, as Ideias do reino animal são superiores às do reino vegetal e mineral, pois são mais

[496] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 212.
[497] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 215.
[498] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[499] Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo.* Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003. Cf. GERMER, G. M.. *O Belo e o Bom em Schopenhauer* (Dissertação de Mestrado). Campinas: Editora da Unicamp, 2010. Disponível em http://cutter.unicamp.br/document/?code=000776088 . GERMER, G. M.. O Conhecimento do Belo em Schopenhauer. In: DEBONA, V. (Org.). *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer,* 2010, Vol. 1, Nº 2, pp. 89-97. Disponível em http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v1-n2-6-germer_guilherme.pdf.
[500] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 298. *MVR*, p. 284.

complexas[501] – ela "diz muito mais, é mais significativa", e assim, seu objeto se torna ainda mais belo para o autor. Por outro lado, a transição do conhecimento dos objetos efêmeros (do acidental, heterogêneo ou corrompido) às Ideias eternas – afirma o filósofo – exige uma mudança correspondente no sujeito do conhecimento, que deve se libertar da servidão a seus interesses volitivos e particulares e tornar-se o puro e atemporal sujeito do conhecimento, livre de Vontade e dor[502]. Com base nessa concepção, Schopenhauer defende que a fruição estética e desinteressada se baseia no "mero conhecimento, exclusivo e puro"[503]. Como a sua duração nunca é tão longa a ponto de libertar o contemplador definitivamente da Vontade – ressalva o autor – mas a Vontade sempre retorna com suas múltiplas necessidades e carências, o belo não passa de um "sonho passageiro", de modo que a redenção completa do sofrimento não é alcançado por essa via, mas apenas pela santidade e pelo ascetismo, que serão abordados no capítulo das religiões pessimistas. Mais adiante retornaremos ao conceito de salvação conforme o pensador.

"Todo pensar originário se dá em imagens"[504] – escreve Schopenhauer. "Por isso a imaginação é um instrumento tão necessário desse pensamento, e os homens carentes de imaginação nunca obterão grandes logros, a não ser na matemática"[505]. Conforme o filósofo da intuição, a imaginação é mais fundamental ainda na poesia e na literatura, pois diferentemente das outras artes, que expõem as representações intuitivas (visuais, sonoras, etc.) diretamente em suas obras, a poesia trabalha com conceitos, "e o passo seguinte é ir desse ao intuitivo, cuja exposição tem de ser executada na fantasia do ouvinte"[506]. Conforme o autor, o conceito, em si, é abstrato, discursivo, racional, atado à palavra, "completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinável apenas segundo os seus limites" e "inteiramente esgotável em sua definição"[507]. As Ideias eternas de Platão, cuja exposição toda arte intenta, é intuitiva, imediata, e embora abarque uma infinidade de fenômenos em si, é inteiramente determinada. A Ideia é o *universalia* ou *unitas ante rem* (o universal ou a unidade antes das coisas) – distingue o filósofo – os conceitos, o *universalia*

[501] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[502] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 257. *MVR*, p. 246.
[503] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 490.
[504] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 65,3.
[505] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 65,3.
[506] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 317.
[507] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 328. *MVR,* p. 310.

ou *unitas pos rem* (o universal ou a unidade depois das coisas)[508]. A Ideia é conhecida pelo puro sujeito do conhecimento que se elevou sobre os interesses volitivos e intuiu, em um objeto determinado, o seu arquétipo, seu "elemento puramente objetivo", a "expressão completa de sua essência", independente de todas as relações, ou mesmo, "a soma (...) o ponto raiz de todas as relações"[509]. O conceito, por sua vez, é o que a razão produziu com a eliminação da riqueza intuitiva dos objetos e sua consequente subordinação à palavra, seu denominador comum. Consequentemente, a Ideia "desenvolve em quem a apreendeu representações novas em relação ao conceito que lhe é homônimo: se assemelha a um organismo vivo, desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que não estava lá contido"[510] – compara o pensador. O conceito, porém, parece um "receptáculo morto no qual o que se põe fica efetivamente lado a lado, do qual, contudo, nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que nele se pôs (por reflexão sintética)". Por sua maleabilidade e portabilidade, Schopenhauer descreve que o conceito é útil à vida prática e às ciências; contudo, sua carência de "perceptividade e, assim, definibilidade e dintinguibilidade gerais"[511] impedem-no de "conceder vida interior própria a uma obra"[512]; de modo que ele é infrutífero na arte. Somente a poesia logra extrair a contemplação das Ideias de conceitos – adverte o pensador. No entanto, ela obtém esse resultado apenas com a remissão do conceito ao mundo intuitivo na fantasia do leitor. Conforme o filósofo, essa exposição ideal via conceitos depende das qualidades estéticas da poesia, entre as quais o pensador inclui a composição por conceitos, a construção intuitiva do exposto, a inerência e propriedade e a brevidade da expressão[513]. Por ser uma arte imaginativa, Schopenhauer

[508] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 472.
[509] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 470.
[510] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 230. *MVR, p.* 311.
[511] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 472.
[512] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 330. *MVR*, p. 313.
[513] Segundo o filósofo, a *composição por conceitos* consiste na exploração da intersecção de dois ou mais conceitos, na medida em que um deles é cortado pelo outro, que embora diminua sua extensão, o conduz à riqueza intuitiva. Por exemplo, em Homero: "Afrodite se chama 'φιλομμειδης', a que ri de bom grado; as palavras se chamam 'επη πτεροεντα', aladas; o mar 'πολυφλοισβος', o sussurrante bravo; a Terra se chama 'ζηδωρος αρουρα', a que dá vida, a todos alimentando; a morte 'θανατος τανηλεγης', a que distende lentamente, os deuses se chamam 'ρεια ζωοντες', os que vivem facilmente, sem esforço; e, ao contrário, os mortais se chamam 'δειλοι βροτοι', os que vivem duramente" (SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, Op. Cit., 2003, p. 195). A *construção intuitiva do exposto* consiste, para o filósofo, na narração e descrição vívida, "colorida" e determinada das ocorrências e personagens literárias. Por exemplo, Göthe não escreve simplesmente "anoiteceu", mas: "O entardecer já embalava a terra / E nas montanhas pendia a noite / Já vestido de neblina estava o carvalho, / Um gigante robusto, lá / Nos arbustos, de onde a escuridão / Com cem olhos negros fitava" (GÖTHE. Apud SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, Op. Cit., 2003, p. 196). A *inerência e propriedade de expressão*, "*proprietas verborum*", pelo seu turno, denota, para o autor, o "acerto na

defende que a poesia tem a vantagem de adequar-se "a cada um em conformidade com sua individualidade e esfera do conhecimento, formação e humor"[514]. Outro privilégio dessa arte é a de que, nela, uma série de pensamentos não concretos podem ser trazidos à intuição por meio de uma "metáfora, comparação, parábola ou alegoria, as quais se diferenciam entre si apenas pela extensão e pelo detalhamento de sua exposição. Eis porque alegorias e comparações nas artes discursivas são de efeito esplêndido"[515] – admira-se o autor. Como precisa na sequência: "Uma alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que o exposto nela"[516]. Seu uso nas artes plásticas significa uma perda, por exemplo, pintar um peixe apenas para simbolizar o cristianismo é regredir de algo intuitivo a um elemento que exerce uma mera função de conceito e que poderia ser substituído por uma simples sentença. Na poesia, porém, as "metáforas, comparações, parábolas e alegorias" encontram o seu verdadeiro domínio – insiste o pensador – porque conduzem do conceito à Ideia intuitiva. Assim, se Kant tem razão em chamar "a religião dos sacerdotes" da "mais velha entre todas as poesias"[517], Schopenhauer já aprofunda essa concepção ao defender que a religião tem o compromisso de "transmitir a verdade '*sensu allegorico*'", e assim, apresentar-se como boa literatura, isto é, dotada dos recursos estéticos anteriormente apresentados. No entanto, Schopenhauer julga que muito pouco da religião possui essa vocação, de modo que o grosso da sua produção sempre andou de mãos dadas com o filistinismo.

O que impede, tradicionalmente, que os textos religiosos sejam assimilados por inteiro à literatura é que sobre eles pairam a esperança e a ambição de que seus dogmas

---

designação", isto é, a apreensão verbal do específico, da essência íntima da coisa, e a sua expressão sem "interferência do casual e inessencial". Enquanto os poetas ruins "tateiam entre milhares de palavras e imagens, acumulam expressões, e no entanto, não encontram o termo correto" – distingue o pensador – o bom poeta evita a vacuidade das expressões comuns, cunha cada palavra com seu próprio estilo e expressa toda a coisa "com uma única palavra". Por exemplo, o ciúme de Thersites ante a paixão de Cressida e Diomedes, em *Troilus and Cressida*, é descrita por Shakesperare por meio do seguinte murmúrio de Thersites: "Como o demônio da luxúria, com seu ventre gordo e dedos / De batata, afaga esses dois". Finalmente, a *brevidade de expressão* conota, para o pensador, o cuidado com a economia das palavras e a escolha de poucos conceitos, "que despertem, contudo, muitas e vivazes imagens intuitivas". Por exemplo, apenas três palavras são necessárias para Sófocles exprimir "o fatalismo inteiro, o submeter-se ao destino irresistível: 'Εοτω το μελλον' [É o que tem de ser]" (SÓFOCLES. *O Filocteto*, p. 787. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Metafísica do Belo*, p. 194-202).

[514] SCHOPENHAUER, A.. *Metafísica do Belo*, p. 202.

[515] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

[516] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 332. *MVR*, p. 314.

[517] KANT. I.. A Religião nos limites da Simples Razão. Tradução: Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 367.

expressem a verdade "sensu proprio", ou que pelo menos, sejam grandes e insolúveis mistérios. Aos olhos de Schopenhauer, os mistérios das religiões são as maiores evidências de que seus discursos não devem ser compreendidos em sentido literal, pois o que seriam eles senão pensamentos enigmáticos e mesmo contraditórios, que só podem ser aclarados por meio de interpretações simbólicas? Com as seguintes palavras, o pensador defende o '*sensu allegorico'* que acredita esconder-se por trás dos mistérios religiosos:

> Um sintoma da natureza *alegórica* das religiões são os *mistérios,* que são encontráveis talvez em todas as religiões. Os mistérios são certos dogmas seus que não se deixam esclarecer uma única vez, e quanto menos, serem tomados pela verdade literal. Pode-se talvez afirmar, de fato, que alguns completos contrassensos, alguns repletos absurdos sejam ingredientes essenciais de uma autêntica religião. Afinal, eles são justamente a estampa da natureza *alegórica* das religiões, e a única maneira conveniente (*passende*) de tornar *sensível (fühlbar)* à mente comum e ao entendimento tosco o que lhes é bastante incompreensível, a saber, que a religião trata, fundamentalmente, de uma ordem de todo distinta, da ordem da *coisa em si mesma*, ante a qual desaparecem as leis desse mundo dos fenômenos, em conformidade com o qual ela deveria falar. Além disso, não somente os dogmas absurdos, mas também os propriamente compreensíveis nunca deixam de ser apenas alegorias e acomodações à faculdade humana de compreensão. Neste espírito me parece que Agostinho e o próprio Lutero insistiram nos mistérios do cristianismo; em oposição ao pelagianismo, que quis reduzir tudo ao mais plano (*platten*) entendimento. A partir desse ponto de vista, torna-se compreensível como Tertuliano pôde dizer sem escárnio o seguinte: '*Prorsus credibile est, quia ineptum est: ... certum est, quia impossibile*' ('Isso é completamente autêntico, porque é absurdo: ... é certo, porque é impossível') (*De Carne Christi*, Cap. 5)[518].

À diferença da filosofia, Schopenhauer afirma que a religião não possui a necessidade de "demonstrações (*Beweisen*), e sobretudo, de comprovações (*Prüfung*)"[519] às suas proposições, em virtude, justamente, da sua natureza alegórica. De acordo com o pensador, as religiões exigem "fé, isto é, uma aprovação voluntária (*freiwillige Annahme*), o que é bastante típico no trato com essas questões". No *§175* de *Parerga e Palipomena – Tomo II*, intitulado *Fé e Saber,* o filósofo precisa que fé é uma modalidade do pensamento

[518] SCHOPENHAUER, A..*WWV II*. P. 215.
[519] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

dirigida a um domínio muito mais amplo do que o das ciências e o da filosofia, vale dizer, o domínio do incognoscível. Em relação ao cognoscível, porém – adverte o autor – a fé já é completamente inútil, e caso venha a invadir e se opor polemicamente ao saber, não se pode esperar grandes chances de vitória à fé (salvo se o saber for levado violentamente às chamas). Pois como o saber é de uma natureza mais forte e resistente do que a fé – compara o filósofo – quando ambos colidem, a fé se despedaça; como o pensador defende a seguir:

> A filosofia, enquanto ciência, não tem nenhum interesse naquilo que deve ou pode ser objeto da fé, mas apenas no que pode ser conhecido. Seu objeto deve ser algo completamente diferente do da fé; portanto, algo que não será de modo algum prejudicial (*Nachtheil*) à fé. Afinal, é justamente por isso que o objeto da fé é objeto de fé: pois essa ensina tão somente o que não pode ser conhecido. Caso ele pudesse sê-lo, então a fé lhe seria inútil e ridícula. Seria como relacionar uma doutrina de fé com a matemática, por exemplo.
>
> A partir disso, pode-se objetar que a fé sempre pode ensinar mais, muito mais do que a filosofia. No entanto, ela não pode instruir sobre nada que não seja compatível com os resultados da última. Afinal, uma vez que o conhecimento é composto de uma matéria mais dura (*hart*) do que a fé, quando ambos colidem, a última se estilhaça.
>
> Em última instância, a fé o saber são coisas fundamentalmente distintas, que, para o mútuo benefício seus, devem permanecer rigorosamente divorciadas uma da outra, de modo que cada uma possa seguir o seu caminho sem ter senão alguma notícia da outra[520].

A oposição da religião aos resultados obtidos por e à prática das disciplinas do conhecimento – a filosofia e as ciências – é, para o pensador, um de seus comportamentos mais nocivos e censuráveis. Conforme seu entendimento, quando a religião não se contenta em apresentar seus mitos como alegorias ou meros mistérios, mas ambiciona vendê-los como a verdade literal, sua obscuridade adquire os contornos mais terríveis. Quando isso não é realizado, mas pelo contrário, a religião se limita a ensinar alegorias em um viés fundamentalmente prático, ela oferece o melhor de si à cultura. Mais precisamente, Schopenhauer enuncia que "como a fé conduz a ação, e a alegoria religiosa é sempre

[520] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425-6.

emoldurada, em relação ao prático, de modo a conduzir, justamente, aonde a verdade '*sensu proprio*' também dirige, então a religião promete com razão (*mit Recht*) a eterna bem-aventurança (*die ewige Seligkeit*) a seus fiéis"[521]. Segundo o pensador, o papel prático da religião como "estrela-guia da conduta", estandarte da virtude e consolo da morte e do sofrimento à grande população foi elogiado merecidamente por Kant, como apresentamos anteriormente. Não menos kantianamente, Schopenhauer também adverte que esse lado benéfico da religião é, frequentemente, contrabalanceado pelo maléfico, a saber, pelo da invasão religiosa da esfera do conhecimento, com a assunção da verdade absoluta de seus dogmas. Esses dois polos de mérito e demérito entre os quais oscila a religião são registrados pelo pensador com as seguintes palavras:

> Nós vemos que as religiões preenchem com bastante direito (*recht gut ausfüllen*) o lugar da metafísica, cuja necessidade é sentida pelo homem de modo impetuoso e nas coisas mais fundamentais, mormente, pela grande multidão, que não pode cumprir com as exigências do pensamento. Assim, em parte com a função prática de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade (*Rechtlichkeit*) e da virtude (*Tugend*), como é expresso primorosamente por Kant; e em parte, como consolo indispensável aos duros sofrimentos da vida, a religião representa completamente (*vollkommen verttreten)* o lugar de uma metafísica objetiva e verdadeira, na medida em que eleva (*hinausheben*) o espírito sobre si mesmo e sobre a existência meramente temporal das coisas talvez tanto quanto possa fazê-lo a filosofia. Ademais, "φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι" ("*vulgus philosophum esse impossibile est"*) [o vulgo não pode ser filósofo], como afirma Platão com sobriedade (*República*, VI, *p.*89, *Bip.*). O único pomo de discórdia é que a religião nunca pôde reconhecer sua natureza meramente alegórica, mas sempre se apresentou como a verdade '*sensu proprio*'. Com isso, ela comete uma grave violação no domínio da metafísica propriamente dita, e, salvo quando pode acorrentá-la com grilhões, sempre provocou a sua reação polêmica[522].

Schopenhauer defende, portanto, que "as religiões são necessárias e, mesmo, um inestimável benefício para o povo. No entanto, quando elas tentam se opor ao avanço da humanidade no conhecimento da verdade, devem ser postas de lado com a maior detenção *(Schonung)*"[523]. De acordo com seu pensamento, como as religiões estão calculadas

[521] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 215.
[522] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 216.
[523] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 217.

(*berechnet*) para se adequarem à capacidade de consideração da grande população, elas não podem apresentar a verdade "*sensu stricto et proprio*", pois isso exigiria que a massa fosse inteiramente filosófica. Pelo contrário – esclarece o pensador – a religião pode apenas transmitir a verdade indireta, que ela comunica com as alegorias. Ante essa natureza simbólica da religião, Schopenhauer afirma que o seu valor "depende do maior ou menor conteúdo de verdade portado por ela sob o véu da alegoria. Depois disso"[524], o autor acrescenta que "seu valor se baseia na maior ou menor clareza com a qual esse conteúdo de verdade se torna visível através do véu, isto é, depende de sua transparência"[525]. Com base nesses critérios, Schopenhauer avalia as alegorias mais fundamentais das principais religiões globais, e conclui que com as religiões parece ocorrer o mesmo do que com as línguas, a saber, as mais antigas são, justamente, as mais perfeitas (*vollkommensten*). De acordo com sua doutrina, o bramanismo e o budismo possuem as mitologias mais sábias, profundas e verdadeiras. Por outro lado, o judaísmo e o islamismo são as religiões que, para ele, se encontram mais distante da verdade filosófica. Conforme essa concepção, as duas últimas doutrinas, mais o cristianismo, incorrem no erro do realismo dogmático ou absoluto, que como vimos no capítulo anterior, foi refutado pela crítica da razão pura kantiana. Por outro lado, o idealismo transcendental encontra o seu correlato religioso, intuitivo e estético, segundo o filósofo, justamente, na mitologia budista e bramanista, que em breve comentaremos. Conforme Schopenhauer, a diferença fundamental entre as religiões, porém, não repousa no fato delas serem monoteístas, politeístas ou ateias, nem no de serem realistas ou idealistas, mas no de serem otimistas ou pessimistas; como o autor distingue a seguir:

> Eu não posso situar a *diferença fundamental* de todas as religiões, como ocorre correntemente, no fato delas serem monoteístas, politeístas, panteístas ou ateias, mas apenas no de serem otimistas ou pessimistas. As primeiras representam a existência do mundo como algo justificado em si mesmo, e portanto, como algo louvável e exaltável. As segundas encaram o mundo como algo que só pode ser compreendido como consequência de nossa culpa, e portanto, que, propriamente, não deveria ser. De modo conectado a isso, elas reconhecem que a dor e a morte não podem repousar na ordem eterna, originária e indelével das coisas, que, por todas as considerações, deve ser *(was in jedem Betracht sein sollte)*. A força a partir

[524] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 218.
[525] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

> da qual o cristianismo pôde superar, primeiro, o judaísmo, e depois o paganismo greco-romano, repousa completamente em seu pessimismo; isto é, em sua confissão de que o nosso estado de ser é altamente miserável e pecaminoso, ao passo que o judaísmo e o paganismo são otimistas. Aquela verdade sentida dolorosa e profundamente por todos venceu, e teve a necessidade da salvação como sua consequência[526].

Schopenhauer entende que o judaísmo, o islamismo, o paganismo greco-romano e praticamente todos os panteísmos (com exceção do de Jacob Böhme, por exemplo) são otimistas e realistas absolutos. Em suas antípodas, segundo o filósofo, se encontram o budismo e o bramanismo, que são pessimistas e idealistas. O cristianismo – afirma o autor – é uma estranha mistura do realismo, herdado do judaísmo, com o pessimismo, aprendido diretamente da vida e provavelmente instruído pelas religiões orientais. Os traços principais das considerações do filósofo das religiões otimistas e pessimistas serão abordados detidamente nos dois próximos capítulos.

As Religiões Otimistas: os Politeísmos, o Judaísmo e o Islamismo

No interior das assim denominadas "necessidades metafísicas" humanas, muitos são os motivos que concorrem com o espanto com a existência e o desamparo ante a morte e a dor, na gênese das religiões. Em *O Mundo...,* Schopenhauer também alerta, por exemplo, para o papel fundamental exercido pelo sentimento do tédio na criação, sobretudo, dos primeiros politeísmos. De acordo com sua interpretação, o tédio é um motivo que, de modo algum, deve ser desprezado. "Ele pinta verdadeiro desespero no rosto" – descreve o autor – "faz seres que se amam tão pouco como os homens, frequentes vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se assim a fonte da sociabilidade"[527]. Desde suas mais remotas origens, o pessimista afirma que a cultura humana precisa implementar uma série de medidas contra o tédio, como contra outras calamidades universais. "Afinal, esse mal, tanto quanto seu extremo oposto, a fome, pode impulsionar o homem aos maiores excessos: o povo precisa de *panem et circenes* (pão e circo) (...) A necessidade é a praga do povo, o tédio, a praga do

[526] SCHOPENHAUER, A..Idem. P 220.
[527] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

mundo abastado"[528] – sintetiza o pensador. No seio dessa batalha contra o "vazio e a superficialidade da existência"[529], as religiões e as superstições sempre foram de suma importância. Foi, em grande parte, contra o fastio da vida – assevera o pensador – que o espírito humano criou "um mundo imaginário na figura de milhares de superstições, as mais variadas, dispensando desse modo tempo e força tão logo o mundo real lhe concedia repouso, já que de modo algum estava preparado para o repouso"[530]. Conforme essa interpretação, especialmente os povos cuja vida era "facilitada pela benignidade do clima e do solo: antes de tudo os hindus, depois os gregos e os romanos, mais tarde os italianos e os espanhóis etc."[531] lançaram mão dos paliativos religiosos e supersticiosos contra o vazio. Se essas práticas primitivas são condenadas hoje como ilusões, o autor afirma que, ao menos, elas são bastante compreensíveis e naturais ante o tédio existencial humano. Teremos nós abandonado esses lenitivos ou apenas trocado as suas roupagens? Eis uma pergunta que surge à luz da genealogia schopenhaueriana da religião. Um passo significativo à resposta dessa questão é conferido por Schopenhauer quando ele remete o fantástico universo do politeísmo à necessidade antropológica de preencher o tempo ocioso, com as seguintes palavras:

> Demônios, deuses e santos são criados pelos homens segundo sua própria imagem e semelhança. A eles são oferecidos, incessantemente, sacrifícios, preces, decorações de templos, homenagens, adornos e etc.. Seu culto se confunde em toda parte com a realidade, até o ponto de eclipsá-la. Quaisquer acontecimentos da vida são considerados como intervenções daqueles seres. O comércio com eles ocupa metade do tempo de vida, e mantém constantemente a esperança, tornando-se, pela excitação do engano, amiúde, mais interessante do que o comércio com os seres reais. Trata-se aí da expressão, do sintoma relacionado à dupla necessidade humana, uma por ajuda e amparo, outra por ocupação e passatempo. Se, de um lado, com frequência o homem trabalha contra a primeira necessidade, na medida em que, na ocorrência de acidentes e perigos, em vez de empregar tempo e força preciosos para evitá-los, entrega-se a preces e sacrifícios, por outro, serve tanto melhor à segunda necessidade mediante aquele fantástico

[528] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[529] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 415.
[530] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, P. 416.
[531] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

> intercurso com um mundo onírico de espíritos: sendo este o ganho nada desprezível de todas as superstições[532].

O único politeísmo que é comentado por Schopenhauer é o paganismo greco-romano. De acordo com o filósofo, o paganismo greco-romano, porém, "mal pode receber o nome de religião, pois do ponto de vista metafísico, ele foi um fenômeno altamente insignificante, destituído de uma dogmática definida e própria, de uma ética expressa decididamente, de uma tendência moral verdadeira e de quaisquer documentos (*Urkunde*) sagrados"[533]. Conforme o pensador, o paganismo greco-romano se reduziu mais a um "jogo da fantasia, uma 'obrinha' dos poetas de contos de fada populares (*Machwerk der Dichter aus Volksmährchen*); ou, na melhor das hipóteses"[534] – ele cumpriu a função de todo politeísmo, a saber, a de ser "uma evidente personificação das forças e partes particulares da natureza"[535]. De acordo com Schopenhauer, "nós mal podemos imaginar como o paganismo greco-romano pode ter sido alguma vez encarado com seriedade pelos seres humanos"[536]. A sua superficialidade se encontra nas antípodas da gravidade com a qual "o cristianismo, o budismo, o bramanismo e mesmo o islamismo" foram experimentados nos tempos modernos – compara o autor; o que pode ser percebido claramente no "último livro de Heródoto, capítulo 65, e no primeiro de Valerius Maximus"[537]. Para citar um único exemplo da jocosidade pré-religiosa greco-romana – enuncia o pensador – veja-se como Aristófanes "louva" o deus Dionísio em ocasião de seu próprio festival: com a encenação de *Os Sapos,* onde o deus "aparece como o mais deplorável janota e poltrão", e é dado ao preço do ridículo. Antes de ser propriamente uma metafísica, a "religião grega, para chamá-la de alguma maneira", foi mais um "assunto de estado (*Polizeisache)"*[538]. Sua existência repousa no fato de que "alguns dos '*deorum maiorum gentium'* [os deuses das grandes linhagens] possuíam templos ora aqui, ora ali, e sobretudo, nas grandes cidades (...) Nesses templos, realizavam-se cultos e orações em nome do estado. Era, por conseguinte, um assunto de estado"[539] – resume o filósofo. No universo greco-romano clássico,

[532] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[533] SCHOPENHAUER, A.. *PPII*. P. 427
[534] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[535] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[536] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[537] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[538] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 391.
[539] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 391.

praticamente inexistiu a ideia de religião como um "aperfeiçoamento ético do indivíduo" ou como uma doutrina de "dogmas e obrigações". No entanto, essa pré-religiosidade não abandonou esses povos no caos, mas pelo contrário, "não teria sido a lei e a ordem civil, justamente, as grandes realizações dos gregos e romanos, de modo que ainda hoje elas constituem o fundamento da nossa própria justiça e legislação?"[540]. Conforme o pensador, o nascimento da organização social em um solo tão irreligioso como o greco-romano é a maior "*instantia in contrarium*" (contraexemplo) do argumento religioso de que a lei, o Estado e a segurança não são nada sem o apoio da religião[541].

Schopenhauer escreve que a "ode a Orfeu do primeiro livro das *Éclogas*, de Estobeu, é panteísmo indiano adornado levemente (*spielend verziert*) com o sentido plástico dos gregos"[542]. De acordo com sua interpretação, é "tentador considerar essa ode como um documento de transição da religião indiana (*indischen*) ao politeísmo grego". Conforme o filósofo, a constatação da possibilidade de uma raiz hindu na mitologia greco-romana complementa a assaz assinalada proximidade grega do judaísmo. Segundo o pensador, não é muito correto confundir Zeus ou Júpiter com Jeová – como já foi feito tantas vezes – uma vez que o paganismo greco-romano é evidentemente politeísta, e o judaísmo, monoteísta[543]. Longe de qualquer ideia de um criacionismo espontâneo – compara o autor – "o mundo e os deuses eram para os gregos a obra de uma necessidade impenetrável (*unergründlichen*). Concepção essa que é suportável (*erträglich*)"[544]. No judaísmo primitivo, Schopenhauer distingue que o mundo já é o resultado da luta de dois deuses: Ormuzd, que depois se tornará Jeová, e Ahriman, o antecessor do Satã. Essa dualidade teísta – julga o filósofo – "ainda se deixa escutar (*das läßt sich hören*). No entanto, "que um Deus Jeová, *animi causa* [porque sentiu-se inclinado] e *de gaieté de coeur* [de modo puramente gratuito], tenha criado esse mundo de miséria e lamento, e tenha aprovado-se a si próprio com o '*πάντα καλὰ λίαν*' ['(E Deus falou) tudo (que ele fez e contempla) é maravilhoso' (*Gêneses*, 1:31)]", como prega o monoteísmo judaico – afirma o pensador – isso é

[540] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 391.
[541] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[542] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 479.
[543] SCHOPENHAUER, A.. *Cuádruple*, p. 183.
[544] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, Afor. 156. SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena, Vol. II*. Tradução: J. Payne, Oxford: Oxford Univesrity Press, 2000, p. 301.

"inadmissível (*Das ist nicht zu ertragen*)"[545]. De acordo com seu pensamento, a verdadeira semelhança entre o paganismo greco-romano e o judaísmo não repousa em suas concepções da divindade, mas nos *otimismos* de suas doutrinas.

Que a quintessência do paganismo greco-romano repouse em seu otimismo se constata, de acordo com Schopenhauer, em inúmeras manifestações e características suas. Para citar um exemplo, o pensador indica as imagens de casamentos, e inclusive, de acasalamentos expostos sem qualquer censura com as quais os antigos adornavam os seus sarcófagos. Quão distante esse hábito não está do obscuro caixão do cristianismo com o símbolo da cruz em cima! No seio dessa oposição, o metafísico afirma que se encontra o confronto dos dois atos mais fundamentais da essência humana, a saber, a de autoafirmação e autonegação da Vontade de viver. Com seus adornos fúnebres festivos – explana Schopenhauer – o paganismo greco-romano consola a morte sabiamente com a visão da imortalidade da Vontade de viver na natureza, garantida mormente via sexualidade. Com a opção pelo luto, pelo sofrimento e pelo sacrifício, simbolizados com a cruz e a cor negra – distingue o autor – o caixão cristão já aponta para o verdadeiro caminho soteriológico ante as dores do mundo, a saber, o da autonegação da Vontade, que adiante será comentada. Com as seguintes palavras, Schopenhauer apresenta essa oposição entre a perspectiva otimista e a pessimista com as quais o paganismo greco-romano e o cristianismo encaram e resolvem, respectivamente, o grande problema da morte:

> Um forte contraste intuitivo é obtido quando visualizamos os sarcófagos belos e antigos da galeria de Florença, cujos relevos apresentam a mais completa série de cerimônias de casamentos, desde o primeiro pedido até a iluminação do caminho a Torus pela tocha de Hymen. E quando pensamos, em seguida, no caixão cristão, coberto de negro, em sinal de luto, com o crucifixo em cima. A oposição de ambos os objetos é altamente significativa. Ambos querem consolar a morte por caminhos opostos. E ambos possuem razão. Os antigos mostram a afirmação da Vontade de viver, sob cuja forma a vida permanece firme (*gewiß bleibt*) ao longo do tempo, por mais que as formas passageiras queiram alternar-se em grande velocidade. A perspectiva cristã exibe, por meio do símbolo do sofrimento e da morte, a negação da Vontade de viver e a salvação de um mundo regido pela finitude e pelo diabo. '*Donec voluntas fiat noluntas*' (Até que o querer torna-se não querer).

[545] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

> Entre o espírito do paganismo greco-romano e o do cristianismo se encontra a verdadeira oposição entre a autoafirmação e a negação da Vontade de viver – ante a qual, em última instância, o cristianismo fica, fundamentalmente, com a razão *(recht behält)*[546].

Como já comentado, Schopenhauer entende que a verdadeira oposição entre as religiões se encontra no fato delas serem otimistas, como o paganismo greco-romano[547], o judaísmo e o islamismo, ou pessimistas, como o bramanismo, o budismo e o cristianismo. Agora, o filósofo assevera que ambas as tendências metafísicas consolam a morte "com razão" e "por caminhos opostos": as primeiras evidenciam que, por mais que os indivíduos passem, a *espécie* homem, ou mais fundamentalmente, a Vontade de viver permanece. E as segundas ensinam, ainda mais radicalmente, que a autoafirmação da Vontade é um "caminho equivocado" e que a única salvação da dor, da morte e da vanidade da existência se encontra na autonegação da Vontade de viver. Concentremo-nos, primeiro, na primeira dessas duas espiritualidades. Que a "alma" das religiões otimistas não esteja de todo equivocada quando consola a morte individual com a recordação da imortalidade da Vontade é reforçado por uma série de perspectivas, entre as quais, por exemplo, as condensadas pelo filósofo em sua seguinte ode à eternidade da vida na natureza:

> Tudo persiste apenas por um instante e logo apressa-se à morte. A planta e o inseto morrem no final do verão, o animal e o ser humano depois de alguns anos. A morte ceifa infatigavelmente. Contudo, como se isto não fosse o caso, tudo está sempre lá, de novo e imperecivelmente, em seu lugar e posição. A planta verdeja e floresce eternamente. O inseto assobia. O animal e o homem permanecem em juventude indestrutível. Em todo verão temos para nós as mesmas cerejas que já foram saboreadas milhões de vezes. Os povos também persistem, ali, como indivíduos imortais; e se por ventura trocam de nome, seu agir, seu esforço e sofrimento continuam os mesmos (...) Assim, a espécie é o que sobrevive em todos os tempos; e na consciência de sua perenidade e na identidade com o seu ser os indivíduos vivem agradavelmente. A Vontade de viver se manifesta no presente infinito, pois essa é a forma de vida da espécie, que, portanto, não envelhece, mas permanece sempre jovem. A morte é, para ela, o que o sono é para o indivíduo (...) Do mesmo modo que o mundo desaparece com a chegada da noite [no sono

[546] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 370.
[547] Cabe notar que o pensador reconhece que, "embora se colocassem decididamente do ponto de vista da autoafirmação da Vontade, os gregos também foram profundamente comovidos com a miséria da existência", o que irrompeu, sobretudo, com a poesia trágica (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 749).

> individual], mas em nenhum instante deixa de existir por isso, os homens e animais também expiram apenas aparentemente com a morte, muito embora seus verdadeiros seres perdurem imorredouramente[548].

Schopenhauer escreve que "o otimismo é, em última instância, o autoelogio do verdadeiro autor do mundo, a Vontade de viver"[549]. Conforme seu pensamento, o primeiro grau de autoafirmação desse criador é o esforço para a conservação do indivíduo. A autoconservação individual, porém, segundo o filósofo, é "apenas um degrau para o esforço pela conservação da espécie, que em última instância, deve ser mais violenta, já que a vida da espécie supera a do indivíduo em duração, extensão e valor"[550]. Em outras palavras, Schopenhauer entende que "a natureza tem apenas *um* propósito, a saber, o da manutenção de todas as espécies (...) O indivíduo tem para ela somente um valor indireto, na medida em que é um meio à manutenção das espécies"[551]. No mundo animal e vegetal, o pensador escreve que o desejo básico de reprodução se sobrepõe, portanto, metafisicamente, ao da alimentação e conservação. A Vontade "quer a vida absoluta e eternamente", e isso ela só obtém com a sexualidade, "que tem em vista uma série infinita de gerações"[552]. A sexualidade é, para Schopenhauer, "a concentração, o foco da Vontade de viver"[553] – como já apresentamos no *Capítulo I*. No entanto, como essa Vontade de viver é, essencialmente, cega, faminta e autodiscordante[554] – predica o pensador – *Eros* é a fonte dos maiores prazeres, como também dos piores tormentos, desenganos e perfídias dos seres humanos. Se a autoafirmação da Vontade se manifestasse apenas como impulso por autoconservação, os problemas do homem "não seriam tão graves, e a sua existência seria fácil e alegre"[555]. No entanto, como a Vontade também se apresenta como pulsão sexual, o autor considera que toda possibilidade de "despreocupação, inocência e felicidade" se vai, e o que antra em seu lugar é apenas "inquietude, dificuldade e melancolia". Ante a complexidade da sua sexualidade e individualidade – afirma Schopenhauer – o ser humano é corretamente adjetivado como o "mais necessitado de todos os seres"[556]. O homem é

[548] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 611.
[549] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 748.
[550] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 656.
[551] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 453.
[552] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 726.
[553] SCHOPENHAUER, A..*WWR II*, p. 570.
[554] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 227. *MVR*, p. 219.
[555] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 568.
[556] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 428. *MVR*, p. 403.

"querer concreto, necessidade absoluta". Ele é a "concretização de milhares de necessidades"[557]. Quando sua milagrosa vivência é protegida dos perigos, conservada e assegurada, contudo – complementa o autor – as pessoas "não sabem o que fazer com ela", e são assaltadas pelo "empenho em livrar-se do lastro da existência, torná-la não sensível, 'matar o tempo', isto é, escapar do tédio"[558]. De acordo com o pensador, a vontade humana oscila "como um pêndulo" entre a dor e o tédio, que são os seus componentes mais básicos. O anseio humano pela "felicidade", entendida como a "satisfação sucessiva de todo o querer", não passa da perseguição pela menor quantidade de dor e tédio possíveis. Em outras palavras, o pessimista entende que o decurso da vida é o mais feliz possível "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"[559]. Resumidamente, a felicidade é, para o pensador, volátil, inapreensível e *negativa*. Ela não passa da *negação* da dor, da carência e da insatisfação, que enquanto tais, são os únicos sentimentos originais e positivos. Com base nessa concepção, Schopenhauer assevera ser totalmente incompreensível como as pessoas gastam tantos esforços e lutam contra tantos inimigos em busca da felicidade. De modo conectado a isso, não é menos insólito, conforme o autor, que os homens considerem a alegria um direito legítimo seus, e acreditem que ela apenas não é obtida por uma mera questão de azar ou injustiça. Somente uma Vontade *cega* pode motivar o homem nessa perseguição – conclui o autor. Conforme seu entendimento, o projeto humano da felicidade, é, em geral, uma causa perdida; e por isso, a salvação só pode existir no revés da autoafirmação da Vontade, a saber, em sua autonegação. A constatação da inviabilidade da felicidade é apresentada pelo pensador, entre outras palavras, com as seguintes:

> Tudo na vida proclama que a felicidade terrena está destinada a ser frustrada e reconhecida como uma ilusão. Os fundamentos disso dormem nas profundezas da natureza das coisas (...) A felicidade comparativa é geralmente apenas aparente, ou então, como a longevidade, uma exceção. A sua própria possibilidade deveria ser abandonada, como um mero chamariz (...) A felicidade repousa sempre no futuro, ou em todo caso no passado, e o presente pode ser comparado a uma pequena nuvem negra conduzida pelo vento sobre a planície ensolarada: atrás e na frente dela tudo é brilhante, apenas abaixo dela sempre há somente sombra

[557] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 428. *MVR*, p. 403.
[558] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 429. *MVR*, p. 403.
[559] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

> (...) É difícil conceber como que alguém pode (...) ser persuadido de que (...) o homem existe para ser feliz. Pelo contrário, suas decepções e desilusões contínuas, como a natureza geral da vida, apresentam-se, antes, como que destinadas e calculadas para despertar nossa convicção de que (...) a vida é uma empresa que não cobre os seus custos. E que a nossa vontade deveria virar as costas para ela[560].

De acordo com Schopenhauer, o "fundamento" último da ilusão da felicidade, que segundo seu entendimento, "dorme nas profundezas da natureza das coisas", repousa, sobretudo, no fato da felicidade e o prazer serem *negativos*, e a dor e o sofrimento, apenas, *positivos*. Mais precisamente, o filósofo defende que a felicidade e o prazer *não podem apresentar-se por si sós e originariamente*, mas constituem sempre a libertação de um desejo, de uma carência, de uma necessidade, ou do tédio[561]. Nas antípodas da alegria – distingue o autor – o desejo, a dor, o vazio e o tédio que somente são originais e positivos. De modo bastante categórico, Schopenhauer estabelece essa diferença com as seguintes palavras em *O Mundo*:

> Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas *negativa*, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem que ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada mais é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo (...) Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer entram em cena[562].

Schopenhauer afirma que essa concepção da negatividade do prazer e da positividade da dor encontra "a sua confirmação naquele fiel espelho da essência do mundo e da vida, a saber, na arte, em especial na poesia"[563]. A poesia idílica, cujo objetivo é a exposição da felicidade – escreve o pensador – nunca passa de um "épico insignificante,

[560] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 429.
[561] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 438. *MVR*, p. 411.
[562] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 438. *MVR, p.* 411.
[563] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 439. *MVR*, p. 412.

composto de pequenos sofrimentos, pequenas alegrias, pequenos esforços" que são sempre solucionados no final. Além disso, o idílico também se apresenta como a descrição da bela natureza, isto é, como a contemplação desinteressada do puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade. Conforme o filósofo, essa dificuldade de todo poeta em apresentar a felicidade por si só, autêntica e permanentemente, ocorre porque essa última é impossível como um fato positivo. Por isso mesmo, todas as grandes realizações poéticas, à parte a poesia idílica, isto é, as epopeias, os dramas e as tragédias, expõem, do início ao fim, apenas "luta, esforço, combate, nunca a felicidade permanente ou consumada (...) Os poetas conduzem seus heróis por milhares de dificuldades e perigos até o fim almejado" – assevera o pensador – "porém, assim que esse fim é alcançado, de imediato elas deixam a cortina cair, pois a única coisa ainda a ser mostrada seria que o fim glorioso no qual o herói esperava encontrar a felicidade foi em realidade um ludíbrio, de modo que após atingi-lo ele não se encontra num estado melhor que o anterior"[564]. Analogamente, o filósofo defende que, na música, a voz mais elevada, isto é, a melodia – comparável à vontade do homem na natureza – sempre consiste em um desvio da tônica, "por milhares de vias tortuosas e surpreendentes, até a dissonância mais dolorosa, para ao fim reencontrar o tom fundamental, que expressa a satisfação e o repouso da Vontade, depois do qual, entretanto, nada mais pode ser feito e cuja continuação produziria uma monotonia insípida e arrastada, correspondente ao tédio"[565]. Muito sinteticamente, Schopenhauer afirma que a vida de todo indivíduo, quando vista no seu todo e em geral, corresponde a uma pequena tragédia, mas "como se o destino quisesse adicionar à penúria de nossa existência a zombaria, nossa vida tem que conter todos os lamentos e dores da tragédia, sem, no entanto, podermos afirmar a nossa dignidade de pessoas trágicas; ao contrário, nos detalhes da vida, desempenhamos inevitavelmente o papel tolo de caracteres cômicos"[566]. Em poucas palavras, a vida é uma grande tragicomédia para o filósofo da Vontade. Tudo ao nosso redor cheira a enxofre. "Tudo é imperfeito e decepcionante. Todo agradável está mesclado com algo de desagradável. Todo prazer é apenas meio-prazer. Toda satisfação introduz sua própria perturbação. Todo alívio engendra novas moléstias"[567], e assim por diante. Conforme o pensador, dois remédios foram recomendados contra o sofrimento

[564] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 440. *MVR,* p. 413.
[565] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 440. *MVR,* p. 413.
[566] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 442. *MVR*, p. 415.
[567] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 739.

humano: “a prudência, a precaução e a astúcia”, por um lado, e a equanimidade estoica, por outro[568]. No entanto, ambos se revelaram insuficientes, e “a verdade é que nós devemos ser infelizes, e assim o somos”. De acordo com o filósofo, é apenas um elemento adicional da grande “tragicomédia” da vida o fato de que a “fonte principal do mal mais sério que acomete o homem” seja, justamente, ele mesmo: *“‘Homo homini lupus’ (O homem é o lobo do homem)”*[569]. Conforme Schopenhauer, “a conduta geral dos seres humanos entre si se caracteriza, via de regra, pela injustiça, deslealdade extrema, dureza e mesmo crueldade: o oposto disto aparece apenas como exceção”[570]. Outra grande evidência da infelicidade que impera sobre nossa sociedade, segundo o filósofo, é a perniciosa inveja que nela se esconde sob os mais diversos disfarces. Se as pessoas não fossem tão insatisfeitas consigo próprias – raciocina o autor – elas não necessitariam contaminar com tanta prontidão e ligeireza os méritos alheios, como o fazem. Ante todas essas considerações pessimistas, Schopenhauer conclui algo que, para ele, seria um grande truísmo se a Vontade que nos move não fosse *cega*, a saber, que “toda vida é sofrimento”[571] e que o melhor seria que nós nunca tivéssemos sido. Finalmente, ainda sequer mencionamos o que, conforme o filósofo, é a maior estampa do caráter equivocado da vida, vale dizer, a morte. De acordo com o pensador, a morte é “o resultado, o resumo da vida. Ela é a soma que expressa em um só golpe toda a lição que a vida dá em partes e isoladamente; lição essa que ensina que todo o esforço vital é vão, frívolo e autocontraditório; e que o retorno dele só pode ser encarado

[568] SCHOPENHAUER, A. *WWV II*, p. 577. No *Livro I* de *O Mundo...*, Schopenhauer elogia a sabedoria estoica como o “ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão” (SCHOPENHAUER, A. *WWV*, p. 147. MVR I, p. 148) na busca da felicidade. Segundo sua interpretação, o estoicismo parte da concepção de que a felicidade e o sofrimento provêm, respectivamente, da proporção e da desproporção entre o querer-ter e o ter. E assim, ele conclui com a lição de que, nas palavras de Epicteto: “Não é a miséria que dói, mas a cobiça” (SCHOPENHAUER, A. *WWV II*, p. 577). Em outas palavras, que a felicidade repousa menos no ter – que em última instância, sempre é acidental, volátil e insuficiente – e mais no não querer ter – que só depende de nós. A despeito dessa consideração, Schopenhauer não comunga do otimismo estoico no poder racional de autocontrole. Conforme sua interpretação: “Falta muito para que (...) a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança. Antes, verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer (...) Contradição que se manifesta naquela ética da razão pura [estoica] já no fato do estoico ser forçado a incluir em seus preceitos para uma vida feliz (...) uma recomendação de suicídio (...) A sabedoria estoica nunca pôde ganhar vida ou verdade poética interior, mas permaneceu um boneco de madeira com o qual não se pôde fazer nada (...) Como contrastam com ele os penitentes voluntários que ultrapassam o mundo e que a sabedoria indiana nos apresenta e efetivamente produziu!, Ou mesmo o salvador do cristianismo, aquela figura resplandecente, cheia de vida profunda e magnânima verdade poética do mais alto significado, que, com virtude perfeita, santidade e sublimidade, encontramos perante nós em estado de supremo sofrimento” (SCHOPENHAUER, A.. *WWV*., p. 147. *MVR*, p. 148).

[569] PLAUTUS, *Asinaria, 2.* Apud SCHOPENHAUER, *WWV II*, p. 577.

[570] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 578.

[571] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 426. *MVR*, p. 400.

como uma salvação"[572]. Do ponto de vista empírico – considera o autor – o corpo humano "não é senão um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada", até que, por fim, a triste morte vence, pois a ela estamos destinados e ela apenas "brinca um pouco com sua presa antes de devorá-la"[573]. Do ponto de vista metafísico – acrescenta o pessimista – a morte e o envelhecimento são a "sentença de condenação dada pelas mãos da própria natureza à Vontade de viver"[574], e o tema dessa lição é o seguinte: "O que você desejou termina assim: deseje algo melhor". Conforme o pensador, é com grande sensibilidade que Rochester delata o caráter errático da vida em seus seguintes versos:

> *Then old age and experience, hand in hand,*
> *Lead him to death, and make him understand,*
> *After a search so painful and so long,*
> *That all his life he has been in the wrong*[575].

Ante todas essas considerações, pode-se entender melhor a avaliação de Schopenhauer de que o pessimismo tem mais razão do que o otimismo. Conforme sua compreensão, "o *otimismo*, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensar não apenas absurdo, mas realmente *vil* (*ruchlose*): ele é um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade. Não se pense que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo"[576] – adverte o filósofo – "ao contrário, nos evangelhos as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimos". Como filosofia sistemática, o otimismo foi elevado às últimas consequências por Leibniz, que acreditou poder demonstrar que o mundo em que vivemos é o melhor dos mundos possíveis[577]. Com menos originalidade filosófica, mas não com menos desvario – sustenta o pensador – o otimismo também foi comungado por Hegel, Shaftesbury, Bolingbroke, Pope, entre outros[578]. Em suas mais remotas origens – ensina o erudito – Anaxágoras foi quem iniciou-o na filosofia, quando "adotou como elemento primeiro e originário um *voũç*, uma inteligência, um sujeito de

[572] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 817.
[573] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 427. *MVR*, p. 401.
[574] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 734.
[575] "*Assim a velhice e a experiência, de mãos dadas / Ensinam-no, conduzindo-o ao fim de sua estrada / Depois de uma busca tão longa e tão sofrida / Que toda a sua vida esteve equivocada"* (ROCHESTER. Apud SCHOPENHAUER, A.. *WWV II.* P. 734. Tradução nossa).
[576] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 447. *MVR,* p. 419.
[577] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 745.
[578] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 748.

representação no princípio de tudo"[579]. Conforme o pessimista, o otimismo surgiu, portanto, da crença "segundo a qual a maneira mais perfeita para as coisas nascerem exige um intelecto"[580], pois só a partir desse intelecto ou espírito supremo o otimista pode afirmar a "existência do mundo como justificável, e consequentemente, como louvável e recomendável"[581]. Contudo, quem melhor simbolizaria esse espírito ou essa inteligência suprema, autora e justificadora de todo o universo, senão Deus? Com base nesse raciocínio, o filósofo conclui que "o otimismo é uma consequência do monoteísmo judaico"[582]. O que nas palavras de J. Lefranc implica que "derrubar o otimismo significa derrubar, ao mesmo tempo, toda a mitologia de criação que servia de apoio para o sistema leibneziano"[583]. Nas antípodas do otimismo e do teísmo, o pensador elogia as críticas de Hume e Voltaire contra os mesmos – que segundo seu entendimento, foram expostas, em seu essencial, em *Candide*, *Le désastre de Lisbonne*, *Natural History of Religion* (*Seções 6-8 e 13*) e *Dialogues on Natural History* (*Livros 10 e 11*). Além disso, Schopenhauer afirma que se deve "reconhecer e, inclusive, transcrever-se em detalhes o lugar na *Apologia de Sócrates,* onde Platão leva o mais sábio dos mortais a dizer que a morte, mesmo quando nos priva para sempre da consciência, deve consistir em um proveito maravilhoso (*wundervoller Gewinn*), pois um sono profundo e sem sonho é bastante preferível a qualquer dia, mesmo da vida mais agraciada"[584]. Embora parcialmente antecipado por Sócrates, Hume, Voltaire, entre outros autores[585], J. Lefranc defende que "Schopenhauer descobriu, propriamente falando,

[579] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 348-351. Apud LEFRANC, J.. Op. Cit., 2005, p. 34.
[580] Contra o argumento *físico-teológico* de que deve haver um intelecto criador como o princípio do universo, Schopenhauer reafirma que o intelecto é um mero produto, artefato, ou mesmo, parasita da Vontade, restrito aos seus fenômenos do mundo animal. Por essa condição subordinada e particular, o pensador defende que o intelecto não pode ser imposto à condição da existência; como ele defende a seguir: "Tão facilmente como agrada ao entendimento inculto o pensamento *físico-teológico* de que deveria ser um intelecto (*a mind*) o que modelou e ordenou a natureza, tão radicalmente equivocado ele é. Pois o intelecto só nos é conhecido a partir da natureza animal, de onde se segue que um princípio inteiramente secundário e subordinado do mundo, produto de origem tardio, não pode haver sido nunca sua condição de existência. Pelo contrário, em todas as partes se apresenta como o ser originário a Vontade, que preenche tudo e se anuncia de forma imediata em cada coisa, designando-a, desse modo, como o seu fenômeno. Por isso, todos os fatos teleológicos podem explicar-se a partir da mesma vontade do ser em que são encontrados" (SCHOPENHAUER, A.. *SCHOPENHAUER, A.. Senilia*, p. 5,3).
[581] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 219.
[582] SCHOPENHAUER, A.. *PP*, p. 61. Apud JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 320.
[583] LEFRANC, J.. Op. Cit., 2005, p. 38.
[584] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 750.
[585] Cf. SULLY, J.. *Pessimism. A History and a Criticism*, Londres: *Henry S. King and Co.*, 1877. DIENSTAG, J. F.. *Pessimism.* Princeton: Princeton University Press, 2006.

o pessimismo"[586]. Conforme o comentador, o alemão "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"[587]. "Caso se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas"[588] – enuncia o crítico do otimismo. "Caso ainda o levassem, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abríssemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso. Se, ao fim" – argumenta Schopenhauer – "lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, o otimista certamente veria de que tipo é o seu '*meilleur des mondes possibles*' [melhor dos mundos possíveis]"[589]. Quem quer que tenha "despertado dos primeiros sonhos de juventude e mirado a própria experiência e a alheia (...) Quem observou a vida na história passada e na própria época. Quem, por fim, considerou as obras dos grandes poetas" e escritores certamente reconhecerá que "o mundo dos homens é o reino do acaso e do erro"[590]. Do ponto de vista epistemológico – precisa o pensador – o mundo é a morada do absurdo e do confuso (*Verkehrte*). Do ponto de vista estético, ele é a casa do "rasteiro (*Platte*) e do mau gosto". E do ponto de vista moral, o mundo é o refúgio do "mal (*Böse*) e da felonia (...) Jamais existiu um homem que não tivesse desejado mais de uma vez não viver o dia seguinte"[591] – como já escrevera Heródoto. *Nesse sentido*, o pessimista conclui que nós "não devemos louvar, mas antes, lamentar a existência do mundo. A não-existência do mundo é preferível à sua existência. O mundo é algo que, em última instância, não deveria não haver sido, e assim por diante"[592]. Ante todas essas observações, não se pode esperar muita aprovação do filósofo às religiões otimistas.

***

[586] LEFRANC, J.. Op. Cit., 2005,, p. 29.
[587] LEFRANC, J.. Ibidem.
[588] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 445. *MVR*, p. 418.
[589] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 445. *MVR*, p. 418.
[590] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 444. *MVR*, p. 417.
[591] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 445. *MVR*, p. 418.
[592] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 737.

"Assim como o politeísmo é a personificação das partes e forças particulares da natureza, o monoteísmo é a de toda a natureza em um único golpe"[593] – escreve Schopenhauer. De acordo com seu pensamento, "o judaísmo e o teísmo *(Theismus)* são idênticos"[594]; e desde esse ponto de vista, o cristianismo e o islamismo podem ser interpretados como ramificações ou "seitas do judaísmo"[595]. No *§179 – Antigo e Novo Testamento* de *Parerga e Paralipomena – Tomo II,* Schopenhauer enuncia que "as características fundamentais do judaísmo são o *realismo* e o *otimismo*, que se comutam intimamente e compõem as condições propriamente do *teísmo (Theismus)*"[596]. De acordo com o filósofo, ambos os caracteres consistem na "definição (*ausgeben*) do mundo material como algo absolutamente real, e da vida como um presente agradável (*angenehmes*) que nos foi endereçado"[597]. Conforme seu entendimento, o judaísmo apresenta essa última perspectiva, sobretudo, em sua concepção de que Jeová criou o universo, "aplaude (*Beifall klatscht*) a sua criação e acha que tudo saiu de modo primoroso (*vortrefflich*), *πάντα καλὰ λίαν* ['(E Deus falou) tudo (que ele fez e contempla) é maravilhoso' (*Gêneses*, 1:31)]"[598]. Segundo o pensador, o judaísmo possui um forte elemento pessimista em suas origens, pois se originou da religião Zend[599], que apresentava um forte contraponto a Ormuzd, o criador do universo, em Ahriman, seu rival e representante do mal e da destruição. Mais remotamente ainda, o autor especula que Ormuzd "veio do bramanismo (...) e não é senão Indra, um deus (...) que regia o firmamento e a atmosfera e entrava frequentemente em competição com os homens"[600]. Posteriormente, Ormuzd se transformou em Jeová, no judaísmo – ensina o filósofo – e Ahriman, em Satã. "Esse último, contudo, assumiu um papel muito subordinado, e na realidade, quase desapareceu completamente nessa religião". Por causa disso, o autor afirma que "o otimismo prevaleceu no judaísmo, e apenas o mito da

[593] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 446.
[594] SCHOPENHAUER, A.. *SG,* p. 154. *Cuádruple*, p. 186.
[595] SCHOPENHAUER, A.. *SG,* p. 151. *Cuádruple*, p. 183. É importante lembrar que o valor filosófico da avaliação schopenhaueriana do judaísmo, do islamismo e das demais religiões aqui citadas repousa, estritamente, em sua consideração *metafísica* dessas doutrinas, e de modo algum, se estende a quaisquer juízos de valor étnicos, políticos e etc. dos respeitados povos e pessoas que se identifiquem com essas religiões.
[596] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 447.
[597] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 447.
[598] Essa tradução de "πάντα καλὰ λίαν" e sua referência a *Gêneses*, *1:31*, foi indicada pelo tradutor inglês de Schopenhauer, E. F. Payne (SCHOPENHAUER, A..*The World as Will and Representation, Vol. II.* Tradução: E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1958, p. 644. SCHOPENHAUER, A.. *Parerga and Paralipomena*, Vol. II. Tradução: E. F. Payne, Oxford: Oxford Univesrity Press, 2000., p. 301). Conforme Schopenhauer, o otimismo judaico também está exposto essencialmente em *Eclesiástico IX, 7-10.* (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 827).
[599] Cf. SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 447-448.
[600] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 624.,

queda permaneceu nele como um elemento pessimista. Esse mito, naturalmente (como na fábula de Meshian e Meshiane) também foi recebido da religião Zend, mas igualmente caiu no esquecimento, junto com o Satã, até serem recuperados pelo cristianismo"[601]. De acordo com o pensador, o mito da queda é a contribuição mais importante que o judaísmo oferece ao cristianismo, e consiste, em última instância, no ponto de conexão fundamental entre ambas as doutrinas. Nessa sua antecipação, "em gérmen (*Keim)*", da alegoria cristã do pecado original – considera Schopenhauer – o judaísmo encontra o seu "*redeeming feature*"[602] (lado bom, que salva-o). Assim, "apenas o paganismo grego e o islamismo são completamente otimistas" – distingue o autor – "ainda que no primeiro a tendência oposta deva desabafar (*sich Luft machen*) pelo menos na tragédia", enquanto que no islamismo, o pessimismo aparece com o *Sufismo,* "que é um fenômeno muito belo, de espírito e origem completamente indianos, e que já perdura por milhares de anos"[603]. A heterogeneidade dessas grandes religiões, sem dúvida, atrapalha o olhar filosófico, que busca sempre as tendências mais universais. Nem por isso, porém, o pensador renuncia à tarefa de encontrar as noções mais gerais das religiões, que ele define como os seus conteúdos, almas e essências.

Schopenhauer entende que um enorme avanço ético conquistado pela religião judaica ante a greco-romana consiste em sua lição do "primeiro grau" da moralidade, a saber, o da justiça. De acordo com o filósofo, a injustiça foi "conhecida distintamente em todos os tempos" [604] como a invasão ou a "negação da afirmação da vontade de outro indivíduo", o que ocorre quando se "fere ou se destrói o corpo de outrem", se "compele suas forças a servirem" à nossa vontade, se ataca sua propriedade, produto de seu trabalho e etc.. Conforme seu pensamento, o conceito de injustiça, portanto, é "originário e positivo"[605], e o de justiça, o "derivado e negativo (...) O conceito de justiça contém meramente a negação da injustiça" – precisa o filósofo. "A ele será subsumida toda ação que não (...) seja a negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da própria vontade"[606]. Por sua natureza negativa, Schopenhauer assevera que a justiça possui a

[601] SCHOPENHAUER, A.. *WWR II*, p. 624.,
[602] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 775.
[603] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 776.,
[604] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 429.
[605] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 434.
[606] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

seguinte máxima: "'*Neminem laede*' (Não prejudiques a ninguém)"[607]. Se "a religião greco-romana tinha uma tendência moral extremamente reduzida, limitada quase que só ao juramento"[608] – compara o pensador – o judaísmo e o islamismo já superam a sua lição ao pregarem aquilo que envolve o juramento e vai mais além, a saber, a justiça. "A justiça é o conteúdo ético total do *Antigo Testamento*"[609] – define o autor; assim como a "caridade é o conteúdo moral do *Novo Testamento*". No próximo capítulo, adentraremos o pensamento do filósofo sobre essa segunda religião. Para finalizar a abordagem da avaliação schopenhaueriana das religiões otimistas, ainda é necessário investigar a sua crítica de outros dois elementos das últimas, a saber, o realismo absoluto e a fundação na revelação. Comecemos pelo primeiro:

Schopenhauer entende que o realismo absoluto consiste na concepção de que a realidade material e objetiva, conhecida no espaço e no tempo e submetida à lei da causalidade, possui uma "existência externa a toda representação e por completo independente do sujeito do conhecimento"[610]. Em termos sintético – escreve o pensador – o realismo acredita que nós conhecemos o mundo "absolutamente objetivo e tal como é em si mesmo"[611]. Esse prisma, porém – contrapõe o filósofo – se esbarra na verdade fundamental de que "o mundo é minha representação *(Vorstellung)*"[612], demonstrada minuciosamente por Kant na *Crítica da Razão Pura,* como vimos anteriormente. Conforme Schopenhauer, o mundo por nós conhecido é inevitavelmente um produto mental, cerebral, objeto ou fenômeno de um sujeito cognoscente. Como ensina Berkeley: "Nenhum objeto sem sujeito"[613]. De modo que, conforme o filósofo, o mundo está marcado pelo "selo da idealidade"[614], e isso não pode ser desprezado por nenhuma filosofia sob a pena de incorrer em dogmatismo. Uma das evidências mais importantes das condições idealistas do mundo – defende o autor – é o fato de nós podermos conhecer as condições *a priori* da realidade, isto é, as formas mais universais e necessárias da experiência possível, atendo-nos tão somente à estrutura do aparato cognitivo *subjetivo*. Conforme o pensador, essa estrutura

[607] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 140
[608] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 168.
[609] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 164
[610] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 12.
[611] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 12.
[612] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 31. *MVR,* p. 43.
[613] SCHOPENHAUER, A.. *KKP,* p. 586. *CFK,* p. 546.
[614] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 12.

subjetiva *a priori* delimita o que ele denomina por *principium individuationis*, a saber, o tempo, o espaço e a causalidade entrelaçados, como elementos puros do entendimento animal. A forma mais universal e fundamental dessa "fronteira comum" e *a priori* do sujeito e do objeto é expressa, segundo o autor, justamente, pela sentença "o mundo é minha representação". De acordo com Schopenhauer, certeza alguma é mais simples, "certa, independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova" do que essa, "ainda que ela não seja uma proposição que qualquer um entenda tão logo a escute"[615]. A incompreensibilidade do idealismo, contudo, segundo seu entendimento, repousa, em parte, no fato do realismo absoluto ter sido gravado na mente de tantas pessoas desde a primeira infância, pelo cristianismo, judaísmo e islamismo; e em parte, por essa proposição exigir o complemento metafísico de uma segunda perspectiva, "*toto genere"* distinta da representação e voltada apenas à coisa em si mesma. Essa segunda perspectiva pouco aprofundada por Kant, que em última instância, situou a essência do homem na razão, e assim, em algo acidental – defende Schopenhauer – é indicada em sua filosofia pelo conceito de Vontade, e por três ângulos distintos: o da metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes. O que unifica essas três perspectivas, porém – enuncia o pensador – é que, em todas elas, o mundo não é mais encarado a partir do *principium individuationis*, e assim, daquilo que depende apenas das formas do fenômeno, como a multiplicidade, a finitude e a necessidade. À mirada metafísica última – argumenta o filósofo – a Vontade é, portanto, radicalmente una, imortal e livre[616]. Retornando, porém, ao realismo absoluto das religiões monoteístas e politeístas, Schopenhauer afirma que a sua refutação repousa, resumidamente, no conhecimento *a priori* de que "entre nós e as coisas sempre ainda está o intelecto, pelo que as coisas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas"[617]. Apesar de Kant ter precedido-o nessa refutação do realismo, o pensador mantém algumas divergências capitais ante o mestre sobre a estrutura subjetiva e *a priori* da realidade. Entre essas diferenças se encontra, por exemplo, o fato de que, para Schopenhauer, a *intuição* ocorre no entendimento e não na sensibilidade, como quer Kant. Além disso, Schopenhauer simplifica a forma do entendimento, reduzindo-a apenas à lei de causalidade, e não às doze categorias kantianas, que entre outros motivos, jamais poderiam

[615] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 11.
[616] Cf. SCHOPENHAUER, A.. *Über den Willen in der Natur.* SCHOPENHAUER, A.. *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Livro II.
[617] SCHOPENHAUER, A.. *KKP, p*. 564. *CFK*, p. 526.

ser estendidas aos demais animais (do que se resultaria o absurdo que eles não possuem entendimento). A concepção de que a realidade objetiva é intuída pelo entendimento, imediatamente, a partir da lei da causalidade, diversamente à teoria kantiana e nas antípodas do realismo absoluto judaico é defendida por Schopenhauer com as seguintes palavras:

> Somente ajudado pela mão de todos os deuses pode-se figurar que o mundo visível que existe aí fora (...) está, de fato, aí fora, de modo totalmente objetivo e real, e que sem o nosso intercurso e pela mera sensação dos sentidos, chega ao nosso cérebro para existir outra vez nele, identicamente a como existe fora dele (...) Pelo contrário, apenas quando *o entendimento* – que é uma função do cérebro – (...) entra em atividade e aplica a sua forma única, a *lei da causalidade*, é que se opera uma poderosa transformação, e da sensação subjetiva, nasce a intuição do mundo objetivo. Em virtude de sua forma peculiar, e portanto, *a priori*, isto é, *anterior* a toda experiência (pois essa até agora não é possível), o entendimento apreende a dada sensação do corpo como um *efeito* (palavra que só ele entende), efeito que como tal deve ter necessariamente uma *causa*. Ao mesmo tempo, o entendimento chama para seu auxílio a forma do sentido *externo*, que reside igualmente predisposta no intelecto, isto é, no cérebro: o *espaço*, para colocar essa causa *fora* do organismo; pois somente desse modo é que nasce para o intelecto o exterior, o de fora, cuja possibilidade é, precisamente, o espaço. Nesse processo, o entendimento toma da sensação todos os dados, inclusive os mais minuciosos, para construir no espaço e de acordo com os últimos a causa dessa sensação (...) Essa operação não é discursiva, reflexiva, que se realiza *'in abstracto'* por meio de conceitos e palavras, mas uma operação intuitiva e completamente imediata. Afinal, ela, por si só, isto é, no entendimento e para o entendimento, representa o mundo corpóreo objetivo, real, que preenche o espaço em suas três dimensões e que, depois, se transforma no tempo e se move no espaço de acordo com essa mesma lei de causalidade[618].

Conforme Schopenhauer, "nada é tão mal entendido como o idealismo"[619]. Isso ocorre porque sob esse conceito se entende, muitas vezes, o idealismo empírico ou absoluto, como o de Fichte ou de Jacobi, que reduzem a realidade do mundo externo a uma mera questão de fé ou crença do sujeito[620]. De modo muito mais razoável – opõe o filósofo

[618] SCHOPENHAUER, A.. *SG,* p. 68. *Cuádruple*, p. 91.
[619] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 16.
[620] Cf. SASSEN, B.. *Kant's Early Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 169-175.

– o idealismo transcendental não nega, de maneira alguma, a realidade *empírica* do mundo externo, mas deixa-a "intocada, e apenas atém-se ao fato de que todo *objeto* e, portanto, a realidade empírica em geral, é condicionada pelo *sujeito*"[621]. Conforme o pensador, esse último idealismo chama-se transcendental; e um correlato religioso e mítico seu pode ser encontrado no bramanismo e no budismo. Embora o cristianismo tenha superado o otimismo do judaísmo – avalia o autor – ele ainda se manteve preso ao realismo absoluto do último, o que lhe trouxe uma série de dificuldades que a seguir serão objetadas. Em especial, a concepção de que Deus criou o homem do nada, e que assim, nós não fomos nada por toda uma eternidade antecedente à criação, embora sejamos imortais a partir dela, é completamente inacreditável à compreensão do filósofo. Essa concepção monoteísta, baseada em uma visão realista, temporal e "semi-retilínia" do absoluto, que doravante chamaremos de criacionismo espontâneo divino, é criticada com as seguintes palavras pelo pensador:

> Quando eu tento me representar que me dirijo a um ser individual ao qual digo: 'Meu criador! Eu não era nada um dia, mas você me criou, e então agora eu sou algo, e justamente isso, exatamente eu'. E além disso, agrego: 'Eu te agradeço por todo esse benefício'. E no final das contas, concluo: 'Quando eu não valer nada, isso, porém, é minha culpa'. Então, devo confessar que em consequência de meus estudos filosóficos e hindus, minha cabeça tornou-se completamente incapaz de sustentar (*aushalten*) tais pensamentos. Além disso, eles são a contraparte (*Seitenstück*) do que Kant nos apresentou na *Crítica da Razão Pura* (na seção *Da Impossibilidade de uma Prova Cosmológica*) com as seguintes palavras: 'Nós não podemos nos defender contra (*sich erwehren*), mas tampouco conseguimos suportar (*ertragen*) a ideia de que um ser que imaginamos como o mais elevado de todos os possíveis, como que diz a si próprio: 'Eu sou da eternidade à eternidade. Fora de mim não há nada a não ser aquilo que é meramente a partir da minha vontade. *Mas a partir de onde eu sou, portanto*?'[622].

Ante o mistério do monoteísmo, será Freud que, sob a influência de Schopenhauer, explicará essa espiritualidade como a repetição do mecanismo infantil de criação de um super-pai, que além de nos ter criado e de nos educar, nos protege contra todo e qualquer mal – aos olhos da criança – oriundo da natureza e da sociedade. Diante do enigma do Deus

[621] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 17.
[622] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 446.

único, Schopenhauer responde com o silêncio ou com a ironia, como quando escreve, em *Senillia,* que "tão pronto falam de Deus, não sei do que estão falando"[623]. Entre os principais ingredientes do monoteísmo, o pensador indica estarem a conformação com "a servidão, a obediência e a adoração"[624] e a preferência escrava por "fiar-se na graça alheia do que nos próprios méritos"[625]. "Em que se baseia propriamente o *teísmo*" – provoca o autor, em outro momento – "1.º na revelação; 2.º na revelação; 3º. na revelação, e se não é nisso, então em nada do mundo"[626]. No *§176 – A Revelação* de *Parerga e Palalipomena – Tomo II,* o pensador contrapõe a esse pilar basilar teísta a concepção de que não há nenhuma revelação além da dos pensamentos dos sábios. A essa revelação, porém – distingue Schopenhauer – vale o mesmo que a todo produto humano, a saber, ela é falível, composta de conceitos hauridos do mundo fenomênico, e que, caso aplicados ao mundo numênico, só se poderá compor um pensamento metafórico, enigmático e amiúde contraditório. Conforme o filósofo, quando os sacerdotes afirmam que os dogmas foram transmitidos diretamente por numes "transmundanos", eles agem de maneira muito astuta, mesmo que sem sabê-lo. Afinal, os clérigos perceberam a gravidade das necessidades metafísicas humanas – defende o crítico da religião – e então, pretendem fundar suas empresas na satisfação rápida, fácil, mas falsa dessas carências com suas revelações. Com essa pretensão, contudo, o pensador avalia que eles invadem frequentemente a esfera do conhecimento, representada pela filosofia e pelas ciências, e assim, se sujeitam às críticas das últimas. Com as seguintes palavras, a revelação sacerdotal, base de todos os monoteísmos e pilar das suas falsidades, é desmascarada e repudiada pelo pensador ateu:

> As efêmeras gerações dos seres humanos nascem e perecem em rápida sucessão, enquanto os indivíduos, rodeados de angústia, necessidade e dor, dançam nos braços da morte. Os homens perguntam insaciavelmente pelo significado de toda essa farsa tragicômica. Eles rogam aos céus por uma resposta. Mas o céu permanece calado. Por outro lado, os padrecos *(Pfaffen)* aparecem com as suas revelações.
>
> Entre as muitas coisas duras e deploráveis do fato humano, não é a menor delas o fato de existirmos sem sabermos de onde, para onde e para quê. Quem considerou

[623] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 34,1.
[624] ALEXANDRIA, C. DE. *Stromata*, Cap. 7. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 74,1.
[625] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 97,1.
[626] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 61,2.

> e adentrou esse mal de modo sensível e profundo, dificilmente deixará de exasperar-se contra aqueles que afirmam ter notícias especiais sobre o assunto, e que desejam comunicar-nos com o nome de revelação (...)
>
> Ainda é uma grande criança quem consegue, seriamente, representar-se que seres não humanos teriam dado à nossa raça explicações sobre a existência e a finalidade sua e do mundo. Não há nenhuma outra revelação além da do pensamento dos sábios. De acordo com o lote de todo o humano, esses pensamentos, todavia, também se sujeitam a erro, e são, amiúde, revestidos de estranhas alegorias e mitos, que são assim chamados de religiões (...)
>
> O segredo e a astúcia fundamentais dos padrecos *(Pfaffen)* de todos os tempos e regiões (...) são o seguinte. Eles conheceram e compreenderam muito acertadamente a força e inesgotabilidade da necessidade metafísica humana. Agora, almejam possuir a sua satisfação, afirmando que a palavra do seu grande enigma vai ao encontro dessa necessidade por um caminho extraordinariamente direto. Tendo convencido os homens *uma única vez*, eles podem conduzi-los e dominá-los à vontade. Posteriormente, os soberanos mais prudentes entram em aliança com os sacerdotes, e os demais são dominados por eles. No entanto, se na mais rara das exceções, um filósofo sobe ao trono, então é que surge o distúrbio mais embaraçador em toda a comédia[627].

Em virtude da originalidade do monoteísmo judaico, Schopenhauer escreve "não haver outro deus além de Deus, e o *Antigo Testamento* é a sua revelação – em especial o livro de Josué"[628]. Embora utilizado por filósofos e místicos nos sentidos mais diversos possíveis, "em seu sentido reto e próprio, a palavra Deus é utilizada pela sinagoga, pela igreja e pelo islamismo"[629]. Nessa última religião, o pensador afirma "encontrar-se a forma mais sofrida e rústica do teísmo. Muito deve ter se perdido com a tradução", pois "eu não pude descobrir um único pensamento valioso nela"[630]. Que essa espiritualidade tenha sido suficiente para satisfazer a necessidade metafísica de milhões de pessoas há mais de mil e duzentos anos e iniciar uma guerra religiosa infinita – afirma o autor – é uma grave evidência da força da necessidade metafísica humana e do fato dela nem sempre andar de

[627] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 427.
[628] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 5,6.
[629] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 97,1.
[630] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 208. Vale lembrar que nós apenas expomos o pensamento de Schopenhauer e de modo algum nos identificamos com suas asserções valorativas. Além disso, é ressaltável o reconhecimento do filósofo da sua incapacidade de entender o islã e o judaísmo a partir dos seus contextos linguísticos, e a sua tentativa de analisar ambas as metafísicas, mas de modo algum, desrespeitar as honradas etnias árabes, muçulmanas e judaica.

mãos dadas com o instinto filosófico clássico[631]. Agora, investigaremos a concepção do pensador das religiões mais aparentadas à sua doutrina, a saber, as pessimistas.

As Religiões Pessimistas: o Cristianismo, o Bramanismo e o Budismo

Schopenhauer afirma que o cristianismo, o budismo e o bramanismo são as religiões pessimistas, no sentido em que "encaram o mundo como algo que só pode ser compreendido como consequência de nossa culpa, e portanto, que não deveria ser", e no sentido em que "reconhecem que a dor e a morte não podem repousar na ordem eterna, originária e indelével das coisas, que, em todas as considerações, deve ser"[632]. Conforme o filósofo, o budismo é a religião mais insigne e próxima da verdade filosófica, da qual se pode esperar, portanto, a maior longevidade, como já demonstra a sua antiguidade e a sua dissolução no mundo. O cristianismo, pelo seu turno – argumenta o autor – "pôde superar, primeiro, o judaísmo, e depois o paganismo greco-romano", precisamente, pelo seu pessimismo. No entanto, a acomodação histórica do cristianismo ao monoteísmo judaico – considera o pensador – legou a essa religião uma série de absurdos e contradições, como o realismo absoluto, a fundação na revelação, a carência de uma ética animal, entre outras perspectivas. Nesse capítulo, analisaremos e interpretaremos os traços mais essenciais do pensamento schopenhaueriano sobre as três principais religiões pessimistas.

Schopenhauer afirma que a correta avaliação do cristianismo pressupõe a sua comparação com o que "existia antes dele e foi suprimido por ele"[633], a saber, o paganismo greco-romano e o judaísmo. De acordo com o pensador, o cristianismo superou ambas as religiões tanto por sua *moral* quanto por sua *dogmática*. Como *moral,* o cristianismo vai além do paganismo, que carecia de "uma ética claramente formulada"[634], e do judaísmo, que estacionou a sua doutrina no primeiro grau da moralidade, pelas suas "doutrinas da *caritas*, a conciliação, o amor aos inimigos, a resignação e a renúncia à própria vontade"[635]. Como dogmática – defende o pensador – essa religião "sublima e alegoriza tacitamente o

[631] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[632] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[633] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética.* Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012, p. 237. Esse livro compreende os capítulos da metafísica dos costumes de *Parerga e Paralipomena – Tomo II.*
[634] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[635] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 238.

rude (*plumpes)* dogma judaico"[636], uma vez que é "de natureza inteiramente alegórica, pois o que se denomina alegoria nas coisas profanas, nas religiões se chama mistérios"[637]. Segundo o filósofo, embora toda religião se atalhe por não reconhecer o sentido alegórico de suas verdades, pelo menos os expositores mais fecundos do cristianismo, a saber, Agostinho e Lutero, parecem ter compreendido a restrição dessa religião ao mito, quando definiram-na como um mistério. Com as seguintes palavras, o pensador defende o valor metafísico do cristianismo, desde que tomado como alegoria, e critica a sua apreciação *sensu proprio* da parte do pelagianismo*:*

> Caso se entenda a dogmática cristã *sensu proprio*, então [a crítica de] Voltaire tem toda razão. Considerada alegoricamente, porém, a dogmática cristã é um mito sagrado, um veículo por meio do qual são levadas verdades ao povo que de outro modo lhe seriam absolutamente inacessíveis. Poder-se-ia compará-la com os arabescos de Rafael, ou também com os de Runge, que representam aquilo que é manifestamente antinatural e impossível, mas nos quais se exprime um sentido muito profundo (...) Essa grande alegoria não se constitui senão aos poucos, por ocasião de circunstâncias externas e casuais, mediante a interpretação das mesmas sob a silenciosa marcha de uma profunda verdade que não se havia feito claramente consciente até ser completada por Agostinho, que penetrou mais profundamente em seu sentido e pôde então compreendê-la como um todo sistemático e preencher o que faltava. Por conseguinte, é antes a doutrina agostiniana, reforçada por Lutero, o cristianismo acabado, e não o cristianismo primitivo como pensam os protestantes hodiernos, que tomam a 'revelação' *sensu proprio* e por isso limitam tudo a um indivíduo. Afinal, não é a semente, mas o fruto que é comestível. O ponto mais grave para todas as religiões permanece sendo o fato de que elas não podem ser alegóricas de forma reconhecida, mas apenas de maneira oculta e, por isso, têm que apresentar as suas doutrinas do modo mais sério, como se fossem verdadeiras *sensu proprio*; o que origina, devido aos absurdos essencialmente necessários nelas, um engano contínuo e uma grande inconveniência[638].

Schopenhauer afirma que um exemplo de absurdo decorrente da interpretação *sensu proprio* do cristianismo é a doutrina da predestinação e da graça de Agostinho,

[636] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 428.
[637] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética.* P. 238.
[638] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 239.

tomada por Lutero como a sua "estrela-guia"[639]. De acordo com o filósofo, esse dogma cristão ensina que certas pessoas possuem "uma vantagem especial sobre as outras na graça, que vem a ser um privilégio adquirido no nascimento e trazido ao mundo de forma acabada, e por certo, na mais importante ocasião"[640]. Segundo o pensador, essa "injustiça divina" é acompanhada de um segundo absurdo, a saber, o de que da massa humana, que como tal, está "votada à danação eterna, somente pouquíssimos, e de fato, em consequência da eleição da graça e da predestinação, se acham justificados e são abençoados. O restante, porém, encontra a merecida ruína, isto é, o tormento eterno do inferno"[641]. Caso esses dois dogmas sejam lidos literalmente – configura o autor – o que nos surge é não apenas insólito, mas verdadeiramente cruel. Afinal, Deus, portanto, conforme essa leitura, (1) admite um castigo eterno (o inferno), a crimes cometidos por indivíduos que vivem, em média, pouco mais de meio século? (2) Indivíduos que, por sinal, não são livres, pois agem sob a necessidade do pecado original e (3) a partir de suas criações do nada pelo próprio Deus, que como o autor onisciente do universo, deve também ser o autor de cada pecador. Ademais, (4) se esse Deus é onisciente, isto quer dizer que Ele sabia que a sua obra não estaria à altura das suas exigências. Mas, então, por que não criou-a melhor do que o fez? Por fim (5), esse mesmo Deus ainda é infinitamente bondoso e pregador do perdão. Se isso é verdade, por que autorizaria então uma punição tão cruel e esdrúxula a seus amados filhos como a mencionada? Esse conjunto de objeções endereçadas à interpretação literal dos mitos aferidos é apresentada por Schopenhauer com as seguintes palavras:

> Tomado *sensu proprio,* o dogma aqui é revoltante. Pois não somente em virtude de (1) sua danação eterna ao inferno, os deslizes ou até a incredulidade de uma vida que muitas vezes não ultrapassa os vinte anos são expiados por meio de tormentos infinitos. Mas a isso se acrescenta ainda o fato de que (2 e 3) essa danação quase universal é, na realidade, efeito do pecado original, e portanto, consequência necessária da queda. (3 e 4) Mas isso, em todo caso, deveria ter sido previsto por Aquele que, em primeiro lugar, não criou os homens melhores do que eles são, e depois, preparou-lhes uma cilada, na qual Ele teria que saber que os homens cairiam, pois tudo, afinal, era sua obra e nada lhe permanecia oculto. Por conseguinte, Deus teria lançado à existência, a partir do nada, uma espécie fraca e sujeita ao pecado para então entregá-la ao tormento infinito. Por fim, ocorre ainda

[639] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 240.
[640] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 240.
[641] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

> que (5) o Deus que prescreve a indulgência e o perdão de toda culpa, e até mesmo o amor ao inimigo, não pratica essas ações e ainda incorre no contrário, pois uma pena que sobrevém, no fim das coisas, quando tudo já passou e se acabou para sempre, não pode ter por propósito nem a melhora nem a dissuasão, e assim, só pode ser vingança. Considerando, de fato, as coisas por esse prisma, toda a espécie humana parece ter sido destinada diretamente e criada expressamente para o tormento eterno e a danação – com exceção daquelas poucas pessoas que são salvas pela graça, sabe-se lá por quê. Mas colocando elas de lado, é como se o bom Deus tivesse criado o mundo para que o diabo o carregasse. E nesse caso, teria sido bem melhor se Ele não tivesse criado nada[642].

Schopenhauer reconhece que a sua perplexidade ante os dogmas anteriormente citados aumenta ainda mais quando ouvimos ressoar até hoje, sem uma resposta apaziguadora, a objeção de Giulio Cesare Vanini (1585-1619). Destituída da roupagem retórica com a qual o italiano pretendia escapar à Inquisição, sua dúvida era a seguinte: se Deus "fez tudo o que teve vontade", mas ainda assim há o pecado e o mal no mundo, seria Deus, portanto, "fraco, impotente ou cruel", ou possuiria o homem a liberdade de opor-se à vontade divina e ser, portanto, "mais potente do que o próprio Deus"[643]? De acordo com Schopenhauer, era muito "mais fácil queimar Vanini do que refutá-lo"[644], de modo que a Igreja preferiu a primeira opção depois de ter cortado sua sacrílega língua. "A segunda possibilidade, ainda permanece aberta para todos nós" – ironiza o pensador – "mas que se tente fazer isso seriamente e com pensamentos, e não com verborragia oca"[645]. A conhecida solução de Agostinho de que Deus criara o homem mas lhe concedera o livre-arbítrio é, para o filósofo, "fácil de se dizer com palavras, suficiente para o pensamento que não vai além delas e ao menos *pensável* [kantianamente] à consideração séria e densa. Mas como devemos nos representar, verdadeiramente, a ideia de um ser cuja completa existência e essência consiste na obra de outro ser" – questiona o autor – "e que pode, ainda assim, determinar-se a si próprio de modo primordial e fundamental e ser responsável por toda a eternidade por suas ações e omissões?"[646]. Se a resposta de Agostinho tivesse realmente calado a dúvida de Vanini – avalia o filósofo – a Igreja não precisaria ter usado

[642] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 241. Enumeração nossa.
[643] VANINI, G. C.. *Amphitheatrum*, Esercitazioni XLIV. Apud SCHOPENHAUER, A. *PP II*, p. 433. Cf. FAZIO, D.. *Giuliu Cesare Vanini nella Cultura Filosofica Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer.* Lecce: Congedo Editore, 1995, p. 148-9.
[644] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 244.
[645] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 244.
[646] SCHOPENHAUER, A.. *FW*, p. 595.

contra ele a *"ultima ratio theologorum"* (o argumento final teológico), a saber, a fogueira. A bem da verdade, o pensador esclarece que tantos problemas assim não existiriam se os dogmas em questão não fossem lidos "*sensu proprio"*, mas apenas "*sensu allegorico".* Conforme Schopenhauer, a alegoria do "pequeno número dos escolhidos" é muito mais razoável, por exemplo, quando interpretada à luz da filosofia, como uma metáfora da constatação de que "só uns poucos alcançam a autonegação da Vontade e a redenção desse mundo"[647], na santidade, no ascetismo ou no desprendimento do mundo pelo sofrimento. Por outro lado, o mito do número estarrecedor dos eternamente condenados conota, segundo o autor, "apenas esse nosso mundo mesmo: é a *ele* que estão votados todos os restantes", os egoístas, maldosos e afirmadores cegos da vontade. Esse mundo é "suficientemente ruim" – descreve o pensador. "Ele é o purgatório, o inferno e também nele não faltam demônios. Considere-se apenas o que os homens infligem aos outros ocasionalmente, com quais martírios refinados alguém tortura lentamente o próximo até a morte e se pergunte se o demônio poderia fazer mais. Da mesma forma"[648] – acrescenta Schopenhauer – "a estadia nesse mundo também é infinita para todos aqueles que, por não se apagarem no nada, permanecem na afirmação da Vontade de viver"[649]. Conforme o filósofo, a Vontade é a essência da vida, anterior à forma do fenômeno, o *principium individuationis*. Por conseguinte, ela é eterna, indivisível e livre, mas ela também é uma Vontade faminta, e como não há nada de exterior a ela, ela crava os dentes na própria carne. "Daí a caça, a angústia e o sofrimento"[650].

Schopenhauer sustenta que o "indecente (*Anstößigkeit*) e o absurdo"[651] da doutrina agostiniana da predestinação dos poucos agraciados e do inferno à maioria decorre, sobretudo, do "pressuposto de que o homem é a obra de uma vontade alheia e foi criado por ela do nada"[652]. "Se um homem da Alta Ásia me perguntasse o que é a Europa" – escreve o filósofo – "eu teria que responder-lhe: ela é a parte do globo que está tomada pela inaudita visão de que o nascimento do homem é o seu começo absoluto, e que ele saiu completamente do nada"[653]. Conforme o pensador, essa crença se torna ainda mais

[647] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 245.
[648] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[649] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[650] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 227. *MVR*, p. 219.
[651] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 430.
[652] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 245.
[653] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 435.

fantástica quando acrescida do prisma de que, embora não tenhamos sido nada por uma eternidade, devamos ser imortais pelo futuro infinito. Ambas as concepções do cristianismo, conforme o pensador, são incompatíveis entre si, e a desarmonia deles resultante lhe obstrui no "principal objetivo de todas as filosofias e religiões"[654], a saber, o de serem um antídoto, um "remédio ou ao menos uma compensação" contra o medo da morte. De acordo com Schopenhauer, sofre-se com o pavor da morte muito mais na Europa do que na Alta Ásia, pois nesse grande continente "o bramanismo e o budismo ensinam a todos a se considerarem como Brahman, o ser original em si mesmo (*das Urwesen selbst)*, a quem qualquer nascimento e perecimento são alheios"[655]. Os budistas e os bramanistas - ensina o pensador - sabem que o criacionismo espontâneo do judaísmo, do cristianismo e do islamismo implica, necessariamente, a ideia da extinção absoluta "post-mortem"; conclusão essa que Henry T. Colebrooke testemunha com as seguintes palavras: "Contra o sistema dos Bhagavatas [os veneradores de um único Deus], considerados hereges, a objeção sobre a qual é depositada a ênfase de Vyasa é a de que a alma não será eterna se ela for um produto, e consequentemente, possuir um início"[656]. Essa mesma objeção também é encontrada por Edward Upham no budismo – como cita Schopenhauer em *Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente*: "A porção no inferno reservada para as pessoas ímpias chamadas '*Deitty*' é a mais severa: elas são aquelas que, desacreditando na evidência de Buda, aderem à doutrina herética de que todos os seres vivos possuíram os seus inícios no ventre da mãe, e possuirão os seus fins na morte"[657]. Ante o antagonismo existente entre a crença no criacionismo espontâneo divino e na eternidade da vida, Schopenhauer argumenta que a fé ocidental vem sendo cada vez mais dominada pela crença oposta na "física absoluta, que conduz ao seguinte resultado: *'Edite, bibite, post mortem nulla voluptas'* [Comam e bebam, depois da morte não tem mais gozo algum]. Dogma esse que pode ser considerado como a pura bestialidade (*Bestialismus*) do pensamento"[658] – como define o filósofo. Nas antípodas da convicção do budismo e do bramanismo na perenidade do ser – compara o autor – "não se pode negar que, ao menos na Europa, a opinião dos homens, e frequentemente a de um mesmo indivíduo, oscila entre

[654] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 591.
[655] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 591.
[656] CELEBROOKE, H. T. Geschichte der indischen Philosophie. In: *Transactions of the Asiatic London Society*, Vol. I, p. 577. Apud SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 624.
[657] UPHAM, E.. *History of the Doctrine of Buddhism*, p. 110. Apud SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 624.
[658] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 592.

a consideração da morte como o aniquilamento absoluto e a suposição de que nós seremos imortais, por assim dizer, com essa mesma pele e cabelo"[659]. Conforme o pensador, ambas as crenças são igualmente inacreditáveis e se encontram nas duas extremidades entre as quais o hinduísmo semeia sua "confiança e desprezo pela morte, dos quais a Europa não possui ideia alguma"[660].

Schopenhauer também avalia que o cristianismo não expõe a mais perfeita moralidade uma vez que não apresenta uma ética animal. De acordo com sua interpretação, o cristianismo é omisso quando, novamente desviado pelo *Antigo Testamento*, arrancou "de modo antinatural o homem do mundo animal, ao qual o homem pertence essencialmente, e esforçou-se por valorizar apenas o homem e considerar todos os demais animais como simples coisas"[661]. Conforme o filósofo, uma série de passagens bíblicas evidenciam essa deleção, por exemplo, a circuncisão de João Batista, em que ele aparece "vestido em peles de animal", a "pescaria de Pedro, abençoada pelo Salvador com um milagre, o sobrecarregamento de peixes no bote a ponto de ele ir a pique (*Lucas 5*)"[662], a cena em que "o criador (veja os capítulos 1 e 9 do *Gênesis*) confiou ao homem o conjunto dos animais, como se fossem objetos, sem lhe recomendar, porém, que os tratassem bem"[663], etc. Segundo o pensador, essa omissão judaica repercute até os dias de hoje, "pois foi transmitida ao cristianismo, que, por essa razão, devemos deixar de elogiar como se fosse a moral mais perfeita de todas"[664]. Contra essa última valoração, o filósofo ressalta que o cristianismo tem "uma grande e essencial deficiência, que repousa, precisamente, na atitude de limitar os seus preceitos ao homem e deixar todo o mundo animal sem direitos"[665]. É culpa do cristianismo – enfatiza o pensador – o fato de que, no ocidente, a polícia tem que assumir o papel da religião na proteção dos animais, e "já que nem isso basta, sociedades protetoras de animais terem que surgir por todos os lados na Europa e na América, o que seria bastante desnecessário na Ásia"[666] bramanista e budista, onde as

[659] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[660] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 591.
[661] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 437.
[662] A propósito, o filósofo escreve que essa estória está no avesso da anedota de Pitágoras, que "iniciado na sabedoria egípcia, comprou dos pescadores sua rede enquanto ela ainda estava na água, para dar aos peixes aprisionados sua liberdade" (APULEIO. *De Magia,* Ed. Bipontini, p. 36. Apud SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 179).
[663] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 247.
[664] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 248.
[665] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 248.
[666] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

religiões ensinam o respeito por nossos "irmãos irracionais", suas proteções e "tornam-nos inclusive objeto de beneficência positiva"[667]. Com as seguintes palavras, o filósofo denuncia a irresponsabilidade cristã pela grosseira antiética animal da "civilização" ocidental:

> Observem a revoltante perversidade com que nossa plebe cristã trata os animais. Como ela matam-nos, mutilam-nos e torturam-nos de modo completamente gratuito e sorridente. Inclusive seus sustentadores, os nobres cavalos, são submetidos por ela à mais extrema fadiga, e mesmo quando já velhos, são explorados até o fim da medula de seus pobres ossos, de modo que sucumbem sob golpes humanos. Poder-se-ia dizer sem nenhuma injustiça: os homens são os demônios da Terra e os animais as almas atormentadas. Essa triste verdade é consequência daquelas cenas de instalação no jardim do Paraíso; afinal, a plebe só pode ser abordada pela violência ou pela religião, e nesse ponto, o cristianismo nos deixa vergonhosamente na mão (...) Darei outra prova dessa omissão: no circular de 27 de novembro de 1852, a louvável sociedade protetora dos animais de Munique se esforçou, com a melhor das intenções, por encontrar na *Bíblia* 'preceitos que rogam por considerações pelos animais'. Com esse intento, ela citou os seguintes trechos: *Provérbios* 12,10, *Eclesiásticos* 7,24, *Salmos* 147,9 e 104,14, *Jó* 38,41 e *Mateus* 10,29. No entanto, isso foi apenas uma fraude pia, calculada para que as passagens citadas não fossem consultadas. Quem o fizesse, veria que apenas a primeira delas, por sinal muito conhecida, diz algo pertinente, embora ainda tênue, sobre os animais. As outras até falavam de animais, mas não da preservação deles. O que diz aquela passagem? Que 'o justo considera (*erbarmt*) sua besta'. – 'Considera' (*Erbarmt*) sua besta, mas que expressão! Se é misericordioso inclusive com um pecador ou um criminoso, mas não com um inocente animal, que amiúde, é seu próprio sustentador e que não ganha mais do que a sua forragem básica. 'Considera'(*Erbarmt*) sua besta! Que não se considere, mas que se deva justiça aos animais, algo em que se está em grande dívida, sobretudo, na Europa, esse continente em que (...) a simples e evidente verdade 'o animal é essencialmente a mesma coisa que o homem' constitui um chocante paradoxo[668].

Schopenhauer sustenta que não é por "consideração" ou "misericórdia" (*Erbarmen*), mas por "dívida, obrigação e culpabilidade (*Schuldigkeit*) em relação ao ser eterno", uno e livre, "que vive em todos os animais como em nós mesmos"[669], que nós precisamos respeitar, sermos justos e caridosos com os nossos irmãos irracionais. De modo bastante

[667] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[668] BIBLIA. *Provérbios,* 12:10. Apud SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 438.
[669] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 444.

original, o filósofo elogia o que faz a esse respeito o vegetarianismo[670], propõe que o abate animal à alimentação seja "inteiramente imperceptível, com o uso do cloroforme e com um rápido golpe no ponto letal"; defende que os animais sejam utilizados em pesquisas científicas apenas em "investigações muito importantes e de utilidade imediata", com a menor frequência e a maior publicidade possíveis, e acompanhados, sempre, da cloroformização do animal (salvo quando isso realmente impossibilitar o experimento); e exorta ao controle e à punição severa dos maltratos contra os animais na indústria, na ciência e na vida privada. A propósito, a responsabilização pelas "estúpidas crueldades" da criação de pássaros em gaiolas e cães de guarda, da caça e da pesca "esportiva", entre outras práticas, também se encontra entre as principais preocupações do defensor dos animais[671]. O "tratamento inescrupuloso dos animais têm de acabar também na Europa" – proclama o filósofo. "A visão do mundo animal do *Antigo Testamento* deve ser suprimida pela sua imoralidade. O que pode ser mais evidente do que o fato de que nós somos idênticos aos animais no principal e no essencial?"[672].

***

Schopenhauer afirma que o *Novo Testamento* "há de ter alguma procedência hindu: isso atesta a sua ética plenamente hindu, cuja moral conduz ao ascetismo, da mesma forma que o seu pessimismo e o seu avatar. Mas, justamente por isso" – avalia o pensador – "o cristianismo está em decidida e íntima contradição com o Antigo Testamento, de modo que somente a estória do pecado original fornece um ponto que poderia conectá-los. Quando aquela doutrina hindu pôs o pé na Terra Prometida"[673] – considera o filósofo – "surgiu a tarefa de unir o conhecimento da corrupção e da miséria do mundo, sua necessidade de redenção e salvação mediante um avatar e sua moral da autonegação e da penitência com o monoteísmo judaico e o seu *πάντα καλὰ λίαν* ['(E Deus falou) tudo (que ele fez e contempla) é maravilhoso' (*Gêneses*, 1:31)]"[674]. Essa acomodação – afirma Schopenhauer – entre ambas doutrinas "tão inteiramente heterogêneas e até mesmo opostas" foi obtida na medida do

[670] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[671] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 440-444.
[672] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 445. SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 255.
[673] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética*, p. 259.
[674] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

possível, o que não impediu, porém, que a conexão do *Novo* com o *Antigo Testamento* se tornasse, "em última instância, apenas externa, acidental e forçada"[675]. Com as seguintes palavras, o autor indica algumas das principais transformações e acomodações que ele entende que foram empreendidas pelo cristianismo ante o judaísmo, e conclui que a primeira religião se distancia demasiadamente da segunda e se aparenta bem mais com o budismo com o bramanismo:

> O criador que, separado do mundo, criou do nada, é identificado [no cristianismo] com o Salvador e, através dele, com a humanidade que representa, pois essa foi redimida nele, uma vez que ela havia caído com Adão e se encontrava, desde então, enredada no pecado, na corrupção, no sofrimento e na morte. Tal como no budismo, o mundo se apresenta, como sendo tudo isso – não mais à luz do otimismo judaico, que encontrou 'tudo muito bem' (*πάντα καλὰ λίαν*): agora o diabo é o 'príncipe deste mundo' (*ὁ ἀρκῶν τὸν κόσμον τούτον*. *João* 12,32), literalmente, o 'regente do mundo'. O mundo não tem mais um fim em sim mesmo, mas é apenas um meio: o reino da paz eterna se encontra além do mundo e da morte. Renúncia neste mundo e orientação de toda esperança em um mundo melhor constituem todo o espírito do cristianismo. Mas o que abre uma via para tal mundo é a reconciliação, isto é, a redenção do mundo e de seus caminhos. Na moral, no lugar do direito à vingança, aparece o mandamento do amor ao inimigo; no lugar da promessa de uma numerosa descendência surge a da vida eterna; e no posto da transmissão dos pecados até a quarta geração entra em cena o Espírito Santo que tudo abraça.
>
> Vemos assim as doutrinas do *Antigo Testamento* retificadas e reinterpretadas por aquelas do *Novo Testamento*, com o que se logra uma concordância no mais íntimo e essencial com as antigas religiões da Índia[676].

Do ponto de vista moral, Schopenhauer afirma que "a justiça é o conteúdo ético total do *Antigo Testamento*, e a caridade, o do *Novo Testamento*. A caridade é a 'χαινη ἐντολη' [O novo mandamento] (*João* 13, 34), na qual, de acordo com Paulo (*Romanos* 13, 8-10), estão contidas todas as virtudes cristãs"[677]. Como apresentamos no capítulo anterior, o pensador entende que quem "jamais, na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que se expõe em outro indivíduo, é justo"[678]. Para um semelhante homem, o

[675] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.,
[676] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética*, p. 260.
[677] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 164
[678] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 471.

principium individuationis [tempo, espaço e causalidade] não é mais "uma barreira absoluta". À diferença do homem injusto, que afirma sua própria vontade com tamanha veemência, a ponto de que ele precisa negar a das demais pessoas "como se fossem simples máscaras com essência totalmente diferente da sua"[679] – compara o filósofo – o justo "mostra que reconhece a sua essência, a Vontade de viver como coisa em si, também no fenômeno do outro dado como representação, e assim, reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar injustiça e infligir injúrias"[680]. Conforme o pensador, esse olhar para além do *principium individuationis* ocorre em graus ainda mais elevados quando não apenas nos privamos de praticar a injustiça, mas praticamos a "benevolência, a beneficência positiva e a caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica seja em si mesma a vontade que aparece"[681] no indivíduo. Enquanto a justiça tem por máxima: "'*Neminem laede'* (Não prejudiques a ninguém)" – compara o filósofo – a caridade possui como fórmula: "*'Imo omnes, quantum potes, iuva!'* [Ajudas a todos que puderes]"[682]. Conforme Schopenhauer, "a caridade existiu prática e faticamente em todos os tempos; mas foi trazida à linguagem teoricamente e estabelecida como a maior de todas as virtudes, estendendo-se até mesmo aos inimigos, em primeiro lugar, pelo cristianismo, cujo maior mérito consiste nisso, embora só em relação à Europa (...) Na Ásia, porém, já há milhares de anos"[683] – recorda o autor – "o amor ilimitado ao próximo é objeto tanto da doutrina e prescrição quanto da prática, pois os *Vedas* e *Dharma-Sastra*, *Ithihasa* e *Purana*, como também a doutrina de Buda Sakiamuni não cansam de pregá-lo"[684]. Apenas as ações movidas por livre justiça e caridade genuína possuem, para o filósofo, valor moral. "Como o que é próprio e característico delas, vemos a exclusão daquela espécie de motivos por meio dos quais, ao contrário, procedem a maioria das ações humanas, a saber, o interesse próprio, no sentido mais amplo da palavra"[685]. Mais precisamente, o pensador defende que uma ação moral tem, por critério, "a ausência de toda motivação egoísta"[686], por característica "íntima e não tão evidente, o fato de deixar um certo contentamento conosco mesmos, chamado de aplauso de

[679] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[680] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[681] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 505. *MVR*, p. 472.
[682] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 140
[683] SCHOPENHAUER, A.. *GM*, p. 760. *FM,* p. 159.
[684] SCHOPENHAUER, A.. *GM,* p. 759. *FM,* p. 159.
[685] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 131.
[686] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 131.

consciência", e por "marca externa e acidental (...) o aplauso e o respeito das testemunhas que não participaram dela". Conforme o filósofo, ações puramente éticas e desinteressadas existem, "como também existem realmente trevos de quatro folhas"[687]. Elas se encontram no fenômeno diário da compaixão (*Mitleid*) – argumenta o pensador – "quer dizer, na participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento do outro e, portanto, no impedimento ou supressão desse sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade"[688]. Segundo o autor, "essa compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não possui nenhum valor moral"[689]. A base de quase todos os nossos atos, a saber, o amor-próprio – distingue o pensador – é "ερως (eros)". A compaixão, pelo seu turno, é "αγαπη (ágape)"[690]. *Bom* (*gut*) e *mau* (*böse*), que originalmente foram utilizados apenas pelo lado passivo, para designar os homens e as coisas que, respectivamente, eram favoráveis ou desfavoráveis a nossas volições, passaram a ser aplicadas, com o tempo, também em seus sentidos ativos, com o que se identificaram, respectivamente, com os conceitos da compaixão e da invasão injusta da esfera do corpo alheio, movida por egoísmo ou maldade gratuita. Esse novo sentido, fundamentalmente associado ao crisianismo no ocidente, é aclarado pelo pensador nos seguintes termos filosóficos:

> O homem bom (...) *estabelece menos diferença do que a usualmente estabelecida entre si mesmo e os outros* (...) O *principium individuationis,* a forma do fenômeno não mais o enreda tão firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu. Ele procura, então, restabelecer o equilíbrio: renuncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio. O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em si do seu fenômeno é também o Em si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de viver constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela

[687] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 115.
[688] SCHOPENHAUER, A.. *FM,* p. 136.
[689] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[690] SCHOPENHAUER, A.. *MVR,* p. 478.

> se estende até mesmo aos animais e à toda natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum[691].

Schopenhauer enuncia que São Francisco de Assis, cuja "transição voluntária do bem-estar econômico à vida de mendigo tem a maior semelhança com a transformação de Buda Shakyamuni"[692], é uma exceção na desconsideração cristã pelos animais irracionais. De acordo com sua leitura, São Francisco manifestou seu "espírito índio por meio de seu grande amor pelos animais e de seu frequente trato amoroso com eles, com o qual os chama sempre de seus irmãos e irmãs (Cf. *Franz Von Assis*, de Karl Hase, 1856, capítulo 10; e São Boaventura, *Vita Sancti Francisci*, cap. 8). Do mesmo modo" – considera o filósofo – São Francisco exprimiu seu sentimento holístico "em seu lindo Cântico com o louvor ao sol, à lua, às estrelas, ao vento, à água, ao fogo e à terra (*I Cantici S. Francesco d'Assisi,* editados por Schlosser e Stinle, Frankfurt am Main, 1842)"[693]. Que "a essência eterna que vive em nós viva também em todos os animais"[694]; ou mais universalmente ainda, que "a Vontade seja o Em si de todo fenômeno, porém ela mesma seja livre das formas dele, portanto também da pluralidade" – assevera o pensador – não poderia ter uma melhor expressão em relação à conduta, porém, do que a encontrada nos *Vedas*, esse "fruto do mais elevado conhecimento, cujo núcleo finalmente nos chegou, via *Upanixade,* como o mais valioso presente do século XIX"[695]. Conforme o filósofo, a exposição direta dessa sabedoria é "realizada de diversas formas, mas em especial em se fazendo desfilar em sucessão, diante do noviço, todos os seres do mundo, vivos ou não vivos, sobre cada um dos quais é pronunciada a palavra tornada fórmula e, como tal, chamada '*Mahavakya: Tatoumes'* [a Grande Palavra], ou mais precisamente, '*Tat Twam Asi'* (Isso és tu). Ao povo, entretanto"[696] – adverte o autor – "essa grande verdade, até onde ele, em sua limitação, é capaz de a apreender, foi traduzida no modo de conhecimento que segue o princípio de razão; modo esse que, segundo sua natureza, não pode assimilar essa verdade de maneira pura e em si, mas até mesmo se encontra em contradição direta com ela"[697]. Essa tradução da intuição da unidade do ser em alegoria popular à qual se refere o filósofo consiste no mito da

[691] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 474.
[692] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 102,4.
[693] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[694] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 253.
[695] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 251. MVR, p. 476.
[696] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 476. *Sobre a ética,* p. 251.
[697] SCHOPENHAUER, A.. *MVR,* p. 454.

transmigração das almas ou da metempsicose, que Schopenhauer descreve com as seguintes palavras:

> O mito da metempsicose ensina que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo homem a outros seres têm de ser expiados numa vida posterior neste mundo e precisamente pelos mesmos sofrimentos. Tal ensinamento vai tão longe que, quem apenas mata um animal, nascerá no tempo infinito exatamente como esse animal, sofrendo a mesma morte (...) Por outro lado, ele promete como recompensa o renascimento em figuras mais excelentes e mais nobres, como brâmanes, sábios, santos. A recompensa suprema, que espera os atos mais meritórios e a plena resignação, e que também espera a mulher que em sete vidas sucessivas morreu voluntariamente na pira funeral do esposo, e a pessoa cuja boca nunca pronunciou uma mentira – a recompensa suprema, ia dizer, o mito só pode expressar negativamente na linguagem deste mundo, por meio da promessa tantas vezes renovada de não voltar a renascer: '*Non adsumes iterum existentiam apparentem*' (Não assumireis de novo a existência aparente'): ou como os budistas, que não admitem nem vedas nem castas, exprimem-se: 'Tu deves atingir o nirvana, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas, a saber, nascimento, velhice, doença e morte'[698].

De acordo com o filósofo, o mito da metempsicose é "natural, de certa maneira evidente por si mesmo, e por isso mesmo, aceito por quase todo o gênero humano, em todas as épocas, com exceção dos judeus"[699]. "Nunca houve, nem nunca haverá um mito

[698] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 454. *MVR*, p. 454.

[699] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 242. Com as seguintes palavras Schopenhauer apresenta uma detalhada enumeração de crenças intimamente análogas à metempsicose hindu em outras religiões: "A metempsicose também foi a crença dos egípcios (Cf. Heródoto, II, 123), dos quais foi recebida com entusiasmo por Orfeu, Pitágoras e Platão. Particularmente os pitagóricos acreditaram nela rijamente. Que ela também tenha sido ensinada nos mistérios dos gregos vê-se claramente no nono livro das *Leis* de Platão (p. 38 e 42, Ed. Bip.) (...) Os *Eddas,* especialmente o *Völuspá*, também ensinam a metempsicose. Não menos certo esteve ela presente na fundação da religião dos druidas (César, *De Bello Gallico*, VI. A. Pictet, *Le Mystère des Bardes de l'île de Bretagne,* 1856). Analogamente, uma seita de muçulmanos da Índia, os Bohras, dos quais Colebrooke faz uma descrição detalhada em *Asiatic Researches* (Vol. VII, p. 336 adiante), acreditam na metempsicose, e consequentemente, se abstêm de comer carne. Entre os índios americanos e as tribos negras, assim como entre os nativos da Austrália, traços dessa crença podem ser encontrados, como aparece em uma descrição exata desse assunto em *The Times*, 29 de janeiro de 1841 (...) e no livro de Urgewitter, *Der Weltheil Australien* (1853) (...) Muitos dos hereges também comungavam desse credo primitivo, como os simonianos, os basilidianos, os valentianos, os marcionistas, os gnósticos e os maniqueístas. Os próprios judeus chegaram a essa crença até certo grau, como é narrado por Tertuliano e Justino (em seus diálogos). No *Talmude,* é contado que a alma de Abel passou pelo corpo de Seth e também por de Moisés. Inclusive, a passagem bíblica em *Mateus* 16*,* 13-15, só adquire algum sentido quando se entende que se fala da aceitação do dogma da metempsicose. Lucas também escreveu as seguintes palavras: "Um dos antigos profetas ressuscitou" (*Lucas,* 9, 18-20). No entanto, o evangelista empurrou para os judeus a crença de que um profeta podia reviver com a

tão intimamente ligado à verdade filosófica" – exalta-se o autor de *O Mundo...* – "quanto essa doutrina ancestral do povo mais nobre e antigo, no qual, por mais que esteja agora fragmentada e dissolvida em muitos pedaços, ainda é predominante como crença universal popular, e exerce uma influência decisiva na vida das pessoas, tanto hoje quanto quatro mil anos atrás"[700]. Enquanto a compreensão da '*Mahavakya'* [a Grande Palavra] '*Tat Twam Asi'* (Isso és tu) se restringe às castas superiores – distingue Schopenhauer – o mito da metempsicose se apresenta como um substituto religioso e popular seu, "suficiente como regulador da conduta, na medida em que torna concebível a significação ética daquela sabedoria pela descrição figurada e adaptada ao conhecimento conforme o princípio de razão, que no entanto, é eternamente alheio àquela significação"[701]. Paralelamente a essa dupla expressão hindu da mesma sabedoria, o filósofo afirma existir, no budismo, uma doutrina exotérica e outra esotérica, em relação à subsistência "post-mortem": a primeira consiste na doutrina da *metempsicose*, idêntica à do bramanismo e anteriormente apresentada. A segunda, pelo seu turno, envolve uma "'*palingenesia'* muito mais difícil de entender, mas que apresenta uma coincidência muito íntima com a minha [de Schopenhauer] doutrina da consistência metafísica da Vontade, oposta à sua manifestação meramente física e à correspondente caducidade do intelecto"[702]. Conforme o pensador, "παλιγγενεσια" (palingenesia) reaparece também, e muito curiosamente, no *Novo Testamento;* e embora não signifique a "transmigração das almas ou a indestrutibilidade da Vontade"[703], conota algo muito próximo disso, a saber, "a ressurreição dos mortos" (*Mateus,* 19,28) e a "transformação dos velhos homens em novos homens" (*Tito* 3,5). No concernente à metempsicose, por fim, o filósofo defende que o cristianismo apresenta dois dogmas que, até certo ponto, substituem-na, e assim, corrigem o absurdo de sua crença no criacionismo espontâneo divino e no abandono teísta da maioria dos filhos no inferno. O primeiro desses dogmas é o do purgatório, que segundo sua leitura, foi "sabiamente" incorporado à fé eclesiástica no século VI pelo papa Gregório I, e que "já se encontrava no

---

mesma pele e cabelo, por assim dizer, o que é um absurdo palpável, já que como o profeta permanecia na cova há seis ou sete séculos, há muito já teria virado mera poeira" (SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 648).

[700] SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 455.

[701] SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 454.

[702] Schopenhauer afirma apoiar-se em "*Manual* de Spence Hardy, em Sangermano e em *Buchanan Asiatic Researches VI*" em tais afirmações (SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 65,4).

[703] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 65,4.

essencial em Orígenes (cf. Bayle, no artigo *Origenes,* nota B)"[704]. Com esse dogma – afirma Schopenhauer – o "revoltante" dogma do inferno já foi bastante atenuado, e a metempsicose de algum modo foi introduzida no cristianismo, pois ambas as alegorias simbolizam a existência de um processo infinito de purificação. O segundo mito cristão que, segundo Schopenhauer, possui alma hindu é o do pecado original, que merece uma abordagem mais detida.

***

No capítulo anterior, apresentamos que Schopenhauer defende "que o mundo dos homens é o reino do acaso e do erro"[705]. Como foi exposto, o filósofo argumenta que o mundo é a morada do "absurdo e do confuso (*Verkehrte*)" no plano do conhecimento, do "rasteiro (*Platte*) e do mau gosto" no domínio estético, e da "imoralidade (*Böse*) e da abjeção" nos assuntos éticos. A vontade humana – defende o autor – oscila como um pêndulo entre a dor e o tédio, e a satisfação ocorre apenas nos intervalos passageiros entre esses dois elementos básicos. Da preponderância universal da carência e do tédio sobre o prazer e a felicidade, o filósofo infere a conclusão de que a vida é uma empresa que não cobre os seus custos. Com as seguintes palavras a tese da positividade da dor e da negatividade do prazer é constatada novamente pelo pessimista em uma série fenômenos psicológicos, sobre os quais ele sustenta a consideração de que nós devemos lamentar muito mais do que louvar a existência:

> Nós sentimos a dor, mas não sentimos a falta de dor. Sentimos a preocupação, mas não a falta de preocupação. Sentimos o medo, mas não a segurança. Sentimos o desejo, como sentimos a fome e a sede; mas tão logo eles são satisfeitos, ocorre o mesmo do que com o bocado de comida: no instante em que é devorado, desaparece aos nossos sentidos (...) Nós não somos conscientes dos três maiores bens da vida – a saúde, a juventude e a liberdade, quando os possuímos, mas somente depois que os perdemos; pois eles também são meras negações (...) As horas se vão mais rápido quanto mais prazenteiras são, e mais devagar quanto mais penosas. Isso ocorre porque a dor, e não o prazer, é positiva e torna o seu presente sensível. Do mesmo modo, com o tédio nos tornamos conscientes do tempo, com o divertimento e o passatempo, não. Ambos os fenômenos

[704] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 242.
[705] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 444. *MVR*, p. 417.

> demonstram que a nossa existência alcança o máximo de felicidade quando a sentimos o mínimo possível, do que se segue que o melhor seria não existir[706].

A Vontade – enuncia o autor – pulsão cega e, em si, destituída de fundamento e fim, persegue a felicidade infatigavelmente. A noção de que nós existimos para sermos felizes "coincide com a nossa própria existência" – reconhece o filósofo. "Todo nosso ser é apenas a sua paráfrase, assim como nosso corpo é o seu monograma (...) A cada passo de nossa vida, porém" – ressalva o autor – "seja nas pequenas, seja nas grandes coisas, experimentamos que o mundo e a vida estão arranjados de modo a não conterem uma existência feliz"[707]. Em última instância, o pensador entende que "uma vida feliz é impossível: o máximo que pode alcançar um homem é um curso de vida heroico, isto é, um decurso tal como recorre aquele que, de alguma maneira e por alguma empresa, luta contra enormes dificuldades tendo em vista algo que resulta ser o bem de todos, mas, finalmente, quando ele triunfa, é mal recompensado ou não o é em absoluto"[708]. Do ponto de vista objetivo – descreve Schopenhauer – a busca da felicidade parece ser "uma grande tolice, e do ponto de vista subjetivo, uma perene desilusão"[709]. Ante todas essas considerações, o autor conclui que o mundo é sabiamente representado no *Novo Testamento* como "um vale de lágrimas, a vida como um processo de purificação, e um instrumento de martírio é escolhido para ser o símbolo do cristianismo"[710]. Herdeiro do judaísmo, no qual o "muito filosófico 'Koheleth' (pregador salomônico) ensina que 'a tristeza é melhor do que a risada, pois melhora o coração' (*Eclesiastes,* 7,3)"[711]; e provável herdeiro do bramanismo e do budismo – como aposta o autor – o cristianismo define o sofrimento como "um processo de purificação, unicamente por meio do qual, na maioria dos casos, os homens são curados (*geheiligt*), isto é, são reconduzidos do caminho equivocado (*Irrweg*) da Vontade de viver"[712]. Após uma longa vida de contínua decepção na busca do prazer, o filósofo resume que a Vontade descobre, na velhice, que o verdadeiro objetivo da vida não é o prazer, mas o desprazer, pois somente o desprazer nos cura do ludibrio de que nós obteremos um dia uma felicidade positiva e duradoura. O efeito desse objetivo superior da vida sobre a

[706] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 575.
[707] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 813.
[708] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 25,1.
[709] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 462.,
[710] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 816.
[711] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 816.
[712] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

Vontade no ancião é descrito por Schopenhauer, em contornos intimamente cristãos, budistas e bramanistas, com as seguintes palavras:

> No curso natural da vida, a mortificação do corpo vem ao encontro da mortificação da Vontade na velhice. A busca pelos prazeres desaparece facilmente junto à capacidade de fruí-los. O impulso sexual, que é o motivo do mais violento querer e o foco da Vontade, é o primeiro a se extinguir (...) O egoísmo também é suplantado pelo amor às crianças, por meio do que o homem logo começa a viver mais no eu dos outros do que no de si próprio. Pelo menos, esse é o estado mais desejável: a eutanásia (*Euthanasie*) da Vontade. Na esperança de sua obtenção, o bramanista é ordenado a deixar as suas propriedades e a sua família após a consumação dos melhores anos de sua vida e instruído a levar uma vida de eremita (*O Código de Manu, Livro 6[2]*). Quando, pelo contrário, a cobiça e a capacidade de gozar os prazeres sobrevivem, e então se lamenta os prazeres perdidos na vida, ao invés de se compreender o vazio e a nulidade disso tudo; quando no lugar dos objetos dos prazeres, aos quais os sentidos já estão mortificados, entra em jogo o representante abstrato de todos esses objetos, a saber, o dinheiro, que de ora avante excita as mesmas paixões violentas que antes eram despertadas, de modo mais perdoável (*verzeihlich*), pelos objetos dos prazeres reais; e agora, com os sentidos mortificados, mas com a mesma cobiça indestrutível, se deseja então esse objeto inânime (*lebloser*), mas igualmente indestrutível (...) Então a Vontade sublimou-se (*sublimiert*) e espiritualizou-se (*vergeistigt*) em avareza e ambição, e com isso, atirou-se à última fortaleza, ao redor da qual apenas a morte o sitia. O objetivo da existência foi então perdido nesse último caso[713].

Uma vez que a felicidade não existe positivamente, Schopenhauer entende que sua busca consiste em nosso "erro inato", cuja cura só pode ser alcançada com a purificação, a salvação e a viragem da autonegação da Vontade. De acordo com o pensador, esse "δεύτερος πλοῦς (*zweitbest Fahrt*, o segundo melhor caminho)"[714] pode ser compreendido como o verdadeiro objetivo da existência. Na maioria das vezes, o filósofo admite que ele só é alcançado pelo caminho do sofrimento, "pois esse é o caminho dos pecadores, como somos todos nós"[715]. Além dele, o autor esclarece que ainda há o caminho excepcional dos santos, "que conduz ao mesmo fim por meio do mero conhecimento, e de acordo com isso, por meio da apropriação do sofrimento de todo o mundo"[716]. Conforme o pensador, a

[713] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 818.
[714] SCHOPENHAUER, A.. Idem, 819.
[715] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[716] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

santidade e o ascetismo nascem “da mesma fonte da qual brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter”, a saber, a supressão do *principium individuationis,* seguida do conhecimento de que a Vontade é una, pois a multiplicidade, e portanto, o egoísmo só podem fazer sentido a partir do *principium individuationis*. Segundo o filósofo, o virtuoso está, portanto, bem mais próximo da viragem radical da Vontade do que o maldoso, muito embora essa salvação seja possível, a princípio, a ambos, já que a Vontade é radicalmente livre. Seja pelo caminho do sofrimento, seja pela vereda dos “eleitos”, a santa, ascética ou penosa autonegação da Vontade é uma só e a mesma. Com as seguintes palavras o filósofo descreve esse mistério cabal metafísico, até onde se sente capaz de fazê-lo:

> Se aquele Véu de maia, o ‘*principium individuationis’*, é de tal maneira retirado dos olhos de um homem de modo que esse não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, mas compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios (...) Então, disso, se segue automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro em si mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos que vê e raramente consegue aliviar, todas as torturas das quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus (...) Ele conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto a sua própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos de Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la vigorosamente? (...) Ao contrário, esse conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se quietivo (*Quietiv*) de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade (...) O acontecimento pelo qual isto se anuncia é a transição da virtude à ascese. Por outros termos, não adianta mais amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer,

> uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias[717].

Como ensinam sabiamente o cristianismo, o budismo e o bramanismo – escreve Schopenhauer – os primeiros passos à ascese são a voluntária e a completa privação da sexualidade e da nutrição. Conforme o filósofo, o jejum e a castidade negam "a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anunciam que, com a vida desse corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime"[718]. De modo conectado a isso, o pensador ensina que o asceta pratica a "pobreza voluntária e intencional, nascida não somente '*per accidens'*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesmo, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade"[719]. Como o asceta não pode abandonar o seu corpo, que é um fenômeno concreto da Vontade, o filósofo enuncia que ele deve lutar contra a "tendência natural à volição de todo tipo", e assim, fugir conscientemente de tudo que possa agradar o corpo e reanimar a Vontade; e inclusive, submeter-se de bom grado ao sacrifício e à mortificação da Vontade. Daí o sentido das práticas do autoflagelo, penitência, virgindade, entre outras – de acordo com Schopenhauer. Conforme essa interpretação, a morte, que extingue esse fenômeno tênue da Vontade que ainda é o asceta, "cuja essência há muito expirou nele pela livre autonegação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo (...) é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada"[720]. Diferentemente do que ocorre com as demais pessoas, o filósofo distingue que a morte não extingue apenas o fenômeno do asceta, mas sua própria essência, "que ainda possuía tão só uma existência débil em e através do fenômeno (...) O último e delgado laço é rompido (...) Para quem assim se retira, finda ao mesmo tempo o mundo"[721]. Sujeito e objeto se anulam e como o ser humano é o fenômeno mais radical da Vontade em toda a natureza, essa deve esperar a sua completa redenção no homem, que é o "sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo"[722].

Schopenhauer escreve que para se compreender mais a fundo o que ele expressa sob o conceito filosófico da autonegação da Vontade é preciso "conhecer os exemplos da

[717] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 515. *MVR, p.* 481.
[718] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 517. *MVR, p.* 483.
[719] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 518. *MVR*, p. 484.
[720] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 519. *MVR*, p. 485.
[721] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[722] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 517. *MVR*, p. 483.

experiência e da realidade"[723]. Como poucos acabam vivenciando esse assunto por dentro – admite o pensador – os demais podem contemplar o mistério do ascetismo pela consideração da literatura cristã, budista e bramanista, que são "bastante ricas em descrições da vida dos santos e penitentes"[724]. Entre os textos referidos pelo filósofo, encontram-se *Vita S. Francisci a S. Bonaventura Concinnata* (Soest, 1847), *Histoir de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan* (1845), a autobiografia de Madame Guion, as "na maioria das vezes, pessimamente escritas biografias das assim denominadas almas santas ou pietistas, quietistas, entusiastas pios, etc."[725]. Nos evangelhos, os diversos graus entre a compaixão e a santidade aparecem nas prescrições do "amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com o amor e a boa ação, a paciência, a candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação para sofrear o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando for possível)"[726], a "abnegação de si e o carregar a própria cruz (*Mateus* 16, 24-25; *Marcos* 8, 34-35; *Lucas* 9, 23-24 e 14, 26-27. 33)"[727]. Em parte alguma – porém, destaca o autor – "encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento como nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard e na sua com justeza famosa *Teologia Alemã* (...) Textos admiráveis no mesmo espírito, embora não iguais em valor"[728] – indica o autor – "são a *Imitação da vida pobre de Cristo* de Tauler, ao lado de sua *Medulla Animae*"[729]. Nas antípodas dos filósofos panteístas, como os eleatas, Scotus Erigena, Giordano Bruno, Spinoza e Schelling, que usam a palavra "Deus" para designar o "ἓν χαὶ πᾶν (um e tudo)"[730] no sentido da autoafirmação da Vontade – distingue Schopenhauer – esses místicos cristãos chamam de "Deus" a autonegação da Vontade. "*Re intellecta, in verbis simus faciles* [Se temos entendido nos com a coisa, não disputemos sobre palavras]"[731] – reconhece o pensador, assinalando assim a concordância essencial entre o seu conceito de negação da Vontade e o Deus desses místicos cristãos. Conforme Schopenhauer, Agostinho foi o filósofo que penetrou "profundamente no sentido

[723] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 487.
[724] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[725] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 488.
[726] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 490.
[727] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 490.
[728] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[729] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[730] SCHOPENHAUER, A..*WWV II*, Epiphilosophie.,
[731] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 115,2.

do cristianismo e pôde compreendê-lo como um todo sistemático e preencher o que faltava"[732]. Em sua teologia, a negação da Vontade é representada pela doutrina da graça e da redenção, e a afirmação, identificada ao pecado original. Nesse último mito – ensina o filósofo – Agostinho corporifica a afirmação da Vontade, via natureza, em Adão, que não simboliza os indivíduos "considerados segundo o princípio de razão"[733], mas a Ideia homem em sua mais perfeita unidade. Nessa alegoria, o autor explana que "o pecado é pecado e punição ao mesmo tempo (...) Ele já se encontra na criança recém-nascida, porém, se revela apenas quando ela nasce. Tal pecador foi Adão, no entanto todos nós existimos nele. Adão, por sua vez, foi infeliz, e nele todos nós nos tornamos infelizes (*Opus Imperfectum I*, *47*)"[734]. Conforme o "*philosophus christianissimus*"[735], a autonegação da Vontade é simbolizada, por sua vez, por Agostinho, na doutrina da graça e da redenção, que apresentam "Deus tornado homem, que, livre de toda pecaminosidade, a saber, de todo querer-viver, também não pode, como nós, ter-se originado da mais decisiva afirmação da Vontade, e nem, como nós, pode ter um corpo que é inteiramente vontade concreta, fenômeno da Vontade. Mas nascido da jovem e pura virgem, Ele possui um corpo só aparente"[736]. Com base nessa interpretação agostiniana lançada para além do *principium individuationis*, o filósofo defende que:

> Devemos conceber Jesus Cristo sempre no universal, como símbolo ou como personificação da negação da Vontade de viver; não no particular de acordo com a história mítica dos evangelhos ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento deles, pois nem em um caso nem no outro ficaremos inteiramente satisfeitos. Trata-se aí somente de um veículo para o povo, que sempre exige algo fático, daquela primeira concepção[737].

Nas antípodas da alegoria agostiniana do pecado original e apoiado na interpretação literal e de fácil compreensão, Schopenhauer afirma que se encontra o pelagianismo cristão. Por sua platitude e popularidade, o filósofo afirma que o pelagianismo "sempre prevalece"; por isso, a Igreja católica é pelagiana "desde o Concílio Tridentino", e a igreja ortodoxa grega

[732] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[733] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 511.
[734] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 512.
[735] DEUSSEN, P.. Schopenhauer und die Religion. In: P. Deussen (Org.). Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915. Colônia: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft, 1915, p. 8, 13-15.
[736] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 511.
[737] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 511.

também é "moderadamente pelagiana (...) Não menos semipelagianos são os jesuítas"[738] – qualifica o autor. A igreja protestante, por sua vez, uma vez que é oposta ao celibato e, de modo geral, ao "verdadeiro ascetismo, assim como a seus representantes, os santos, se converteu em um cristianismo embotado, ou melhor dizendo, quebrado, ao qual falta o cimo: não dá em nada"[739]. Conforme Schopenhauer, as seitas religiosas anteriores são amiúde desviadas da verdade cristã pelo fato da mitologia cristã ser tão "intrincada, enredada e até mesmo bulbosa"[740]. Segundo sua concepção, à ascese cristã falta "um motivo propriamente claro, nítido e imediato" além da mera imitação de Cristo. Além disso, "Jesus não praticou propriamente a ascese; não obstante, ele aconselhou a pobreza voluntária (Mateus, 10, 9). A imitação do outro, quem é que seja"[741] – adverte o autor – "não é motivo suficiente para explicar o sentido e o fim" do autonegação da Vontade. Em última análise, o filósofo acredita que "o conhecimento da natural pecaminosidade e corrupção do gênero humano, da miséria do mundo, junto à esperança e salvação da realidade e da liberação do pecado e da morte (...) têm um âmbito muito mais amplo, quer dizer, estão presentes de forma melhor e mais clara nas religiões asiáticas [mais precisamente, no bramanismo e no budismo], que, por sua vez, são muito mais antigas e guiam a maioria do gênero humano"[742]. Algumas das características da ética hindu, que é mais "desenvolvida e multifacetada" do que a ética cristã, são apresentadas pelo pensador com as seguintes palavras:

> Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua literatura) como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Vedas*, nos *Puranas*, em obras poéticas, em mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos prescritos: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os seres viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda

[738] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 268.
[739] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[740] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 128,1.
[741] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 103,1.
[742] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 33,2.

> e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzir à morte voluntária mediante jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto do Himalaia ou ser sepultado vivo, e também mediante o lançar-se sob as rodas do carro colossal que passeia as imagens de deuses entre o canto, o júbilo e a dança das bailadeiras[743].

Após deixar de lado as "variadas, confusas e complicadas (...) ficções mitológicas"[744] do bramanismo, Schopenhauer ensina que "Buda reconheceu apenas o Samsara e o Nirvana", que simbolizam, respectivamente, a autoafirmação e negação da Vontade de viver. De acordo com o filósofo, o Samsara budista é "o mundo dos eternos renascimentos, dos desejos e apetites, da ilusão dos sentidos, das formas inconstantes, do nascimento, envelhecimento, adoecimento e falecimento"[745]. O nirvana, pelo seu turno, é representado, "honestamente, e portanto, de forma meramente negativa"[746], como o "estado no qual não existem quatro coisas: nascimento, velhice, doença e morte"[747]. No lugar em que os budistas situam essa imagem negativa – enuncia o pensador – "os bramânicos colocam algo positivo, e portanto, meramente mítico, a saber, *moksha*, a reunificação com o Brahman"[748] ou a redenção final[749]. Assim, "os janistas, aparentados com os budistas, chamam os crentes nos *Vedas* bramânicos de *sabdaprama*, um mote que tem o objeto de indicar que eles creem de ouvido o que não sabem nem podem demonstrar"[750]. Analogamente, o pensador entende que os místicos que chamam o Nirvana de Deus também "narram acerca dele mais do que podem saber, coisa que os budistas não fazem"[751]. "No fundo e deixando de lado suas respectivas mitologias"[752], o filósofo ressalva que o Samsara e o Nirvana budistas são, respectivamente, "idênticos às duas *civitates* de Agostinho, a *civitas terrena* e a *coelestis* que dividem o mundo, tal como ele as apresenta no livro *De civitate Dei*, especialmente livro

[743] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 492. Em nota de rodapé, Schopenhauer apoia essa descrição em *Bhagavad-Gita*, em especial nos *Diálogos entre Krishna e Arjuna*; *Moha-Mudgava*; em comentários de Anquetil du Perron, Mad. de Polier, Klaproth, Wm. Jones e em "várias passagens" dos *Asiatic Researches.*
[744] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 95,1.
[745] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 651.
[746] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 64,5. Schopenhauer cita o *Asiatic Researches Vol. 6*, p. 474, como fonte desse comentário.
[747] SCHOPENHAUER, A..*MVR*, p. 455 e 519.
[748] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 64,5.
[749] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 244.
[750] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 64,5.
[751] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 115,2.
[752] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 245.

14, cap. 4 *et ultimum*; livro 15, caps. 1 e 21; livro 18 *in fine*; livro 21, cap. 1"[753]. Mais clara e amplamente do que o cristianismo, porém, no budismo – compara o pensador – "toda melhora e conversão parte do reconhecimento das quatro verdades, que são: *1) dolorem, 2) doloris ortum, 3) doloris interitum, 4) octopartitam viam ad doloris sedationem* [1) Dor, 2) Surgimento da dor, 3) supressão da dor, 4) óctuplo sendeiro que conduz à sedação da dor]: *Dhammapada, p. 35 et 34*"[754]. No ápice da sua confiança na capacidade soteriológica do budismo, Schopenhauer chega a prescrever-se um hábito tipicamente religioso em nome dessa doutrina, confessado por ele com as seguintes palavras:

> Nada pode servir mais para a paciência na vida e para o suportar os males e os homens com serenidade do que uma recordação budista deste tipo: 'Isso é o Samsara: o mundo do prazer e do desejo, e portanto, o mundo do nascimento, da doença, do envelhecimento e da morte. É o mundo que não deveria ser. E essa aqui é a população do Samsara. O que você pode esperar de melhor? Queria prescrever que cada um se repetisse isso com consciência quatro vezes por dia[755].

Diante de todas as concordâncias anteriormente assinaladas entre o budismo, o bramanismo e o cristianismo, Schopenhauer afirma que "nós não podemos nos surpreendermos suficientemente sobre a coincidência encontrada ao lermos a vida de um penitente ou santo cristão, e a de um penitente indiano"[756]. De acordo com sua interpretação, "a aspiração e a vida interior de ambos os penitentes é em absoluto a mesma, a despeito de seus dogmas, costumes e regiões de origem serem tão fundamentalmente distintas"[757]. Uma diferença, porém, que conforme o pensador, distancia o budismo e o bramanismo do cristianismo é o fato dessa última religião defender uma espécie de realismo absoluto, como comentamos anteriormente, e aquelas comungarem de um idealismo muito aparentado à doutrina transcendental kantiana. Conforme o filósofo, a sentença *a priori* idealista já citada, "o mundo é minha

[753] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[754] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 74,1. Mais claramente, as quatro verdades budistas são: 1) a vida é sofrimento, 2) há uma origem desse sofrimento, 3) há um fim para esse sofrimento, e 4) há um caminho que leva da origem ao fim do sofrimento, a saber, o "nobre caminho óctuplo", composto das oito seguintes virtudes: "Entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta" (*Samyutta Nikaya, LVI*. P. 11).
[755] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 82,2.
[756] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 493.
[757] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 493.

representação"[758], consiste no "princípio básico da filosofia védica atribuída a Vyasa", cujo testemunho é dado por W. Jones no "último de seus ensaios" com as seguintes palavras:

> O dogma fundamental da escola védica consiste não em negar a existência da matéria, vale dizer, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria insensatez), mas em corrigir a noção popular dela e em afirmar que a matéria não possui essência alguma independente da percepção mental, visto que existência e perceptibilidade são termos intercambiáveis[759].

Schopenhauer acredita que essas religiões orientais expressam o idealismo, sobretudo, ao predicarem a realidade com a metáfora de Maia, a saber, "o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-os vendo um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado à distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele considera uma serpente"[760]. Conforme o pensador, sob a doutrina de Maia se transmite, miticamente, "aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa em si: pois a obra de Maia é apresentada justamente como esse mundo no qual estamos", a saber, "uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser", cuja forma é o *principium individuationis* (tempo, espaço e causalidade). Assim, uma vez que a prática da virtude procede, exatamente, do conhecimento imediato da dor alheia para além do *principium individuationis,* a sabedoria oriental leciona que "ser curado da ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Essas últimas obras, portanto, são sintomas inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento"[761] – assim como essa sabedoria é sintoma, reciprocamente, da moralidade – como expressa Schopenhauer em sua ética.

Que "a religião se comporte em relação ao teísmo como o gênero em relação a apenas uma de suas espécies"[762], por fim, é uma última lição sublinhada pelo autor de *Quadrúplice* em respeito às religiões orientais. Conforme Schopenhauer, "ninguém pensará em confundir o Deus Todo-poderoso [do cristianismo, judaísmo e islamismo] com o Brahma dos hindus, que vive em mim, em você, em meu cavalo e em seu cachorro; nem ao Brahma que nasceu e morreu para dar lugar a outros Brahmas, e ao qual se censura por culpa e

[758] SCHOPENHAUER, A.. *MVR,* p. 43.
[759] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 32. *MVR,* p. 44.
[760] SCHOPENHAUER, A.. *KK*, p. 567. *CK*, p. 528.
[761] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 474.
[762] SCHOPENHAUER, A.. *SG,* p. 154. *Cuádruple*, p. 186.

pecado pela criação do mundo"[763]. Segundo o autor, o bramanismo é, em poucas palavras, panteísta, e o budismo ateísta. Não menos ateístas – acrescenta o pensador – são as outras duas religiões que convivem com o budismo na China, a saber, o taoismo e o confucionismo. A ideia de um "Ser divino, eterno, incriado, único, existente antes de todos os tempos e engendrador de todo o visível e o invisível"[764] – defende o filósofo com base em uma ampla gama bibliográfica – é completamente estranha a todas as religiões da Alta Ásia. As concepções do budismo e do bramanismo da formação do mundo, que segundo o pensador, muito se distanciam dos criacionismos espontâneos das religiões monoteístas, são desdobradas e elogiadas com as seguintes palavras:

> Brahma forma o mundo por meio de uma espécie de pecado original, ou engano, e permanece nele, porém, para expiá-lo, até que dele se redima. Muito bem! No budismo, o mundo surge como consequência de um turvamento inexplicável, após um longo período de paz, na claridade celeste do bem-aventurado estado de nirvana, alcançado por meio da penitência; surge, portanto, através de uma espécie de fatalidade, que contudo, deve ser entendida moralmente, embora possua uma imagem física correspondente e análoga, com o surgimento inexplicável de uma nebulosa originária que se transforma em sol. Por isso o mundo se torna gradualmente, e por consequência de falhas morais, pior fisicamente, e vai sempre piorando até assumir o aspecto triste que tem no presente. Excelente![765].

"Se eu quisesse tomar os resultados de minha filosofia pelo critério (*Maßstab*) da verdade" – admite o pensador – "então deveria competir ao budismo a prioridade sobre as demais religiões"[766]. Conforme Schopenhauer, o budismo é pessimista, idealista e ateísta, e ademais, representa com uma alegoria clara e compreensível o que a sua filosofia ensina *sensu strictu e proprio* e abstratamente. Se as ideias, porém, são intuitivas e anteriores ao *principium individuationis*, e os conceitos, dos quais se vale toda filosofia, são abstratos e posteriores ao *principium individuationis,* não caberia aceitar uma certa superioridade do budismo sobre a filosofia na exposição da essência do mundo? Nas últimas palavras de *O*

[763] Schopenhauer apoia essas afirmações em *Prabodh Chandro Daya*, traduzida por J. Taylor, p. 23 (SCHOPENHAUER, A.. *Cuadruple*, p. 183).
[764] Muitos testemunhos da incompatibilidade do teísmo judaico, cristão e muçulmano com a religiosidade das religiões da Alta Ásia são apoiados pelo filósofo em *Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese*, de E. Upham, London, 1833; nos *Asiatic Researches, Vol. 6, Description of the Burmese Empire*, de Sangermano, *Investigações no campo da história da antiga cultura da Ásia Central* e *A afinidade das doutrinas gnósticas com o budismo,* de J. J. Smith (SCHOPENHAUER, A.. *Cuadruple*, p. 184).
[765] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a ética,* p. 158.
[766] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 218.

Mundo..., Schopenhauer parece responder negativamente a essa dúvida quando não poupa sequer o budismo de crítica. Nesse contexto conclusivo, o filósofo afirma que nós "devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido (*Bedeutungsleere Worte*)"[767] – reprocha o autor – "como a reabsorção em Brahma ou o Nirvana dos budistas. Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente" – adverte o pensador – "para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada". Essa crítica derradeira schopenhaueriana às duas religiões mais insignes do globo abre o caminho à compreensão da veia antirreligiosa que coabita com o respeito do valor popular das religiões, na doutrina do pessimista. A ambivalência do filósofo ante as religiões é evidente da maneira mais clara no *§174 – Um Diálogo sobre a Religião*, que investigaremos na sequência.

Amor ao Povo ou à Verdade?

Schopenhauer expõe a sua ambivalência ante a religião da maneira mais patente e dinâmica no *§174 – Um Diálogo sobre a Religião*, de *Parerga e Paralipomena – Tomo II.* Nesse extenso e fecundo aforismo, o filósofo simula um debate entre dois personagens fictícios que condensam as duas extremidades de seu próprio pensamento sobre a religião: o "Demopheles", que literalmente, significa o "amigo do povo", e o "Philalethes", que conota o "amigo da verdade". De acordo com o primeiro, a religião é uma interpretação do mundo indispensável à grande população que não pode ser filósofa e que necessita, assim, de uma metafísica "*sensu allegorico"* que ajude-a a guiar a sua conduta e consolá-la ante o sofrimento e a morte. Conforme "Philalethes", uma vez que a religião não admite que o seu discurso exprime a verdade apenas "*sensu allegorico"* e pretende vendê-lo como a verdade "*sensu proprio",* ela incorre em um "prejuízo irremediável e uma desvantagem permanente"[768], tanto a nível teórico como prático. Afinal, "mentira e falsidade são meios

[767] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 558. *MVR*, p. 519
[768] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 388.

muito impróprios de se fomentar a virtude"[769], de modo que se deve ter muito cuidado antes de se exaltar o valor moral da religião porque, como diz um provérbio espanhol, *"detrás de la cruz está el diablo"*[770]. Ao termo da discussão, Schopenhauer leva ambas as personagens a concordem com que a religião possua "duas faces: uma muito amigável e outra muito obscura"[771], e que cada um desses semblantes tenha sido incorporado de modo unilateral pelas duas personagens. Conforme Flamarion C. Ramos, esse diálogo tem o importante sentido de identificar os limites da crítica filosófica da religião e da autodefesa esclarecida da última, pois, nele, o pensador trata de "colocar cada discurso em seu lugar, delimitando seu papel, sem o que se teria uma mistura dos [dois] domínios que traria prejuízo tanto para um como para outro"[772]. Uma vez que, como já mencionado, o pensador reprova como infrutífera a invasão da religião ou da filosofia no domínio da outra, esse sentido apontado por F. Ramos certamente está entre os mais fundamentais desse aforismo. Alguns dos argumentos mais essenciais dos discursos de ambas as personagens neste debate fictício são os seguintes:

"Demopheles" defende que o discurso antirreligioso de "Philalethes" é "limitado e de cabeça fechada", pois desconsidera que o povo necessita de uma "interpretação metafísica da vida", que seja positiva e "apropriada ao seu poder de compreensão"[773]. Conforme a personagem, essa interpretação não pode ser a filosofia, pois o seu entendimento requer tempo, aptidão e energia desprovidos pela maioria das pessoas[774]. Segundo seu entendimento, essa metafísica só pode ser a religião, a qual consiste no "caminho alegórico de expressão da verdade. Quanto aos assuntos práticos e conectados aos sentimentos" – argumenta "Demopheles" – a religião também se apresenta como um importante guia à conduta e um consolo decisivo ao sofrimento e à morte. Assim, por esse viés fundamentalmente prático, a personagem conclui que a religião alcança o mesmo resultado que alcançaria a verdade filosófica, caso essa pudesse ser apreendida diretamente pelo povo. "Quem não possui uma perna natural, uma de madeira é de grande valor"[775]. Por outro lado, "Demopheles" também sustenta que a religião "não se opõe propriamente à

[769] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 403.
[770] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 415 e 466.
[771] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425.
[772] RAMOS, F. C.. Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, D. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil.* João Pessoa: Ideia, 2010. P. 106
[773] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 383.
[774] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 395.
[775] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 383 e 395.

verdade, pois ela também ensina a verdade"[776], apenas que de modo intuitivo, simbólico e "digerível à maioria da humanidade". Segundo sua concepção, "as pessoas não podem encarar a verdade pura e isoladamente, assim como não podem viver no pleno oxigênio, mas exigem a adição de quatro vezes a sua quantia em nitrogênio"[777]. Desse modo, há de se reconhecer algum valor de verdade à religião, uma vez que ela ensina perspectivas metafísicas capitais sob a roupagem da alegoria, sem confundi-las, porém, com a verdade literal – argumenta "Demopheles" – já que ela sempre reconhece que os seus dogmas são eternos mistérios. Propriamente falando, "o que são os mistérios senão dogmas obviamente absurdos, que, no entanto, ocultam sublimes verdades sob os seus véus?"[778]. Mais importante ainda, "Demopheles" argui que o interesse fundamental da religião é o prático, e que em seu discurso, a finalidade moral precede a teórica "em todos os sentidos"[779]. Conforme sua interpretação, o fim cardinal de toda religião é o de "domar as disposições brutas e nocivas da massa, de modo a prevenir seus possíveis atos injustos, cruéis, animalescos e deploráveis"[780]. À personagem amigável do povo, as fantasias religiosas sempre foram adversários decisivos do crime, e isso, sobretudo, porque elas são calcadas nas cabeças das pessoas desde a primeira infância; e as impressões mais tenras são, justamente, as mais inabaláveis[781]. Embora a autêntica bondade de caráter seja, em última instância, inata, "Demopheles" reconhece que ela "raramente produz algum efeito na grande população quando destituída do vestuário religioso (...) Os homens devem possuir algo a que atar os seus sentimentos e compromissos morais" – exorta o debatedor. "Na linguagem de Kant, esses apoios são as hipóteses com fins práticos, são os princípios reguladores (...) As estrelas-guia da conduta e a serenidade na ponderação"[782]. Esses bens imprescindíveis à humanidade só podem ser conquistados pela religião – prossegue o entusiasta – nunca na filosofia. Assim, "caso consideres que os fins da religião são predominantemente práticos e só subordinadamente teóricos, ela se tornará digna do mais alto respeito"[783] – conclama a personagem – "de modo que essa solene importância autoriza, inclusive, a necessidade religiosa de não admitir o sentido meramente alegórico de

[776] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 393.
[777] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 393.
[778] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 394.
[779] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 390 e 403.
[780] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 389.
[781] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 415.
[782] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 403.
[783] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 403.

seus dogmas". Essa concepção kantiana de que o valor prático da religião precede o teórico é colocado na voz de "Demopheles" por Schopenhauer com as seguintes palavras em meio à discussão:

> A religião tem duas faces. Se ela tiver que ser vista pelo lado meramente teórico, e portanto, intelectual, não logrará ter, de fato, muita razão. Pelo lado moral, porém, a religião aparece como um meio de condução, domesticação e apaziguamento únicos desta raça de animal dotada da razão, cujo parentesco com o macaco não exclui o do com o leão (...) Se as religiões tivessem que admitir que apenas o sentido alegórico de suas lições são nelas o verdadeiro, elas perderiam toda a sua efetividade e inestimável influência sobre a moral e o espírito humano. Assim, ao invés de insistir nisto com um obstinado pedantismo, por que não vislumbras as suas elevadas realizações no domínio prático, na moral, na felicidade *(Gemütlichen)*, como guia da conduta e apoio e consolo à sofrida humanidade[784]?

No entanto, Schopenhauer concorda com Kant em não estacionar a análise no elogio prático e popular da religião e em opor a "Demopheles" a voz de "Philalethes", que exerce a função fundamentalmente crítica, em nome do conhecimento. Ante o argumento da permissão prática do ocultamento religioso da sua natureza alegórica, "Philalethes" contesta que ele se baseia na lógica dos "fins justificam os meios", que autoriza, por exemplo, as vendas de indulgências, lugares no céu, entre outras hipocrisias eclesiais condenadas por Lutero. Afinal, "pensa no grau de insubstituível consolo e completa tranquilidade que esses esses '*tickets*' de indulgência não trazem a quem os obtém!" – ironiza a personagem. No entanto, "em que ajudam motivos de alívio e de paz se sobre eles paira a espada de Dâmocles do desengano e da desilusão?"[785] – contrapõe o debatedor. "A verdade, meu amigo, é a única coisa que permanece firme *(hält Stich)*, que persevera e se mantém fiel. O seu consolo é o único sólido. Ela é o indestrutível diamante". De acordo com "Philalethes", se as religiões reconhecessem o "*sensu allegorico"* das suas mitologias, elas seriam muito mais "razoáveis"[786]. Embora elas admitam que seus dogmas são eternos mistérios – ressalva o crítico – elas nunca reconhecem as incoerências e as improbabilidades da interpretação "*sensu stricto et proprio*" dos mesmos. Essa omissão elas realizam, sobretudo – adverte a personagem – porque não querem abrir mão de seu poder exercido

[784] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 403-4.
[785] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 405.
[786] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 394.

sobre a multidão. Com semelhante astúcia, porém – adverte "Philalethes" – elas incorrem em um "prejuízo irremediável e uma desvantagem permanente para si próprias, pois atalham o mais nobre e imparcial impulso pela busca pela verdade". Conforme a personagem, não há nada que possa ser mais contrário ao "progresso do conhecimento da verdade"[787] do que o monopólio metafísico e o limite de pensamento imposto pela religião a seus fieis, com tamanha autoridade, desde a primeira infância e sob a custódia de governos e monarquias, que raramente sobra margem para o livre questionamento dos seus dogmas e preceitos. Segundo seu entendimento, essas características tornam a religião bem mais um obstáculo do que um meio de libertação ao desenvolvimento intelectual do homem, do qual dependem tanto a sua teoria quanto a sua prática; como ele denuncia a seguir:

> O que pode ser mais adverso ao genuíno esforço filosófico, à mais sincera investigação da verdade, a esse que é um dos mais nobres ofícios da humanidade – do que aquela metafísica convencional, investida do monopólio pelo estado, cujos dogmas são gravados em todas as cabeças desde a mais precoce infância, de modo tão sério, profundo e enraizado que, salvo quando essas são dotadas de uma miraculosa elasticidade, nelas se fixam indelevelmente? Com essa intromissão, a razão sadia só pode ser confundida e transtornada para sempre. A sua capacidade já bastante frágil de pensar por conta própria e emitir juízos imparciais sobre as questões metafísicas é paralisada e corrompida irreversivelmente[788].

"Philalethes" assevera, portanto, que a autodefinição da religião como o "território limite da investigação humana e guia de todo pensamento"[789] é muito nociva ao desenvolvimento do pensamento necessário à filosofia e às ciências. Conforme o seu discernimento, inclusive a disposição natural do homem para o bem e para a compaixão pode ser inibida pela religião, como quando se vê que um certo fanatismo religioso conduz à prática de crimes hediondos com base em dogmas metafísicos não menos esdrúxulos do que cruéis. Assim, antes de se louvar a "inestimável e benéfica influência" da religião sobre a "moral e o espírito humano" – redargui a personagem – é necessário meditar sobre a sua influência *desmoralizante* sobre os mesmos. Segundo a sua análise, essa influência, lamentavelmente, não é nada inferior àquela. Em matéria de ética, o crítico ironiza que se

[787] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 388.
[788] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 384.
[789] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 384.

pode afirmar, em geral, que as dívidas pagas a Deus "são subtraídas daquelas com a humanidade. Em outras palavras, sempre é mais cômodo substituir a ausência da boa conduta por adulações a Deus. Assim, em todos os povos e regiões, a grande maioria sempre preferiu pedinchar o céu com orações do que merecê-lo por suas próprias ações"[790]. Ante essa faceta negra da religião, "Philalethes" assevera que os sacerdotes "nunca tardam em declarar que os objetos principais da vontade de Deus, inclusive acima das ações morais, são as cerimônias eclesiásticas com os seus modos mais exóticos de adoração"[791]. Segundo o "amigo da verdade", o "pior lado das religiões"[792], porém, consiste na terrível violência com a qual elas se lançam, sob o capuz da eticidade, contra as demais religiões e modos de metafísica. Conforme a personagem, esse comportamento religioso é uma exclusividade dos monoteísmos, que assim, necessitarão de muita prática efetiva de caridade e justiça genuínas caso queiram reparar, um dia, todo o sangue por elas derramado na história humana em nome de Deus. Essa abjeção religiosa é condenada por "Philalethes" com as seguintes e trágicas palavras:

> Quão grande e certa deve ser a influência moralizante da religião para que ela possa indenizar toda a crueldade e miséria que traz ao mundo, sobretudo, com o cristianismo e o islamismo. Pensa no fanatismo, nas perseguições sem fim. Nas guerras religiosas, essas loucuras sanguinárias, das quais os antigos sequer poderiam ter alguma noção. Considera as cruzadas, que foram uma verdadeira carnificina de dois séculos, absolutamente imperdoável, cujo grito de frente soava: 'Eis a vontade de Deus'. E cujo fim consistia em conquistar a cova do homem que pregou o amor e a indulgência. Medita também sobre a cruel expulsão e exterminação dos mouros e judeus na Espanha. E não menos nos banhos de sangue, nas inquisições e tantas outras cortes contra os hereges. Na grande e sangrenta expansão dos muçulmanos nos três continentes. Reflita ainda sobre a invasão cristã da América, onde a maioria dos nativos foi exterminada maciçamente. De acordo com Las Casas, doze milhões de seres humanos foram assassinados em apenas quarenta anos; e isto, claro, '*in maiorem Dei gloriam*' [Para a maior glória de Deus], e com o propósito de disseminar o Evangelho, pois tudo o que não era cristão também não podia ser visto como ser humano (...) Não nos esqueçamos ainda do povo escolhido de Deus, que (...) partiu para o saque homicida da 'Terra Prometida', com o assassino Moisés à frente, e com o fim de arrancá-la de seus donos por

[790] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 418.
[791] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 418.
[792] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 421-3.

> direito, sob a ordem expressa e constantemente repetida de Jeová. Nesse ataque, não houve espaço para qualquer compaixão. Pelo contrário, cometeram-se os assassinatos mais impiedosos e exterminaram-se todos os habitantes do local, entre os quais, também, mulheres e crianças (Josué, Cap. 10 e 11). Tudo isto porque eles não eram circuncidados e não reconheciam Jeová (...) A bem da verdade, devo ressaltar que as crueldades fanáticas provindas deste princípio fundamental são conhecidas, propriamente, apenas nas religiões monoteístas; portanto, somente no judaísmo e nos seus dois dissidentes, o cristianismo e o islamismo (...) Um só Deus é por natureza um Deus ciumento, que não quer deixar nenhum outro viver. Os deuses politeístas, por outro lado, são naturalmente tolerantes. Eles vivem e deixam viver[793].

À parte essa compleição bárbara e cruel dos monoteísmos, "Philalethes" também se opõe ao argumento de "Demopheles" de que a religião é imprescindível à manutenção da ordem, da legalidade e da justiça na sociedade. Conforme sua interpretação, a mais evidente refutação desse argumento é representado pela cultura greco-romana, que sem nenhuma religião em nosso sentido atual do termo (como um conjunto de dogmas e prescrições que todos deveriam ser obrigados a acatar), não apenas não sucumbiu em anarquia, como pariu os fundamentos de nossa própria legislação atual e justiça. Que semelhante avanço civilizatório tenha sido alcançado pelos antigos a expensas de qualquer religiosidade é defendido pela erudita personagem com as seguintes palavras:

> É falso dizer que o Estado, o direito e a lei *(Staat, Recht und Gesetz)* não conseguem se sustentar sem o auxílio da religião e de seus artigos de fé. Do mesmo modo, é incorreto que a justiça e a polícia exigem a religião como seu complemento indispensável à preservação da ordem legal. Tudo isto é inverdade ainda que o repitam um milhão de vezes. Pois uma factual e convincente "*instantia in contrarium"* (contraexemplo) nos é fornecido com grande clareza pelos antigos; e em especial, pelos gregos. Esse povo não possuiu, de modo algum, o que nós hoje entendemos por *religião*. Ele não teve nenhum documento sagrado ou dogma cuja aceitação fosse exigida universalmente (...) Tampouco a moral era pregada pelos reverendos da sua 'religião': os sacerdotes não tratavam de moralidade, muito menos da ação e da omissão das pessoas. Nada disto. Seus deveres se estendiam apenas às cerimônias nos seus templos, cantos, sacrifícios, procissões, libações [depurações com fogo], etc., o que era tudo menos a noção de um aperfeiçoamento moral do indivíduo. A 'religião' grega, para chamá-la de alguma maneira, consistia

[793] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 421-3.

> apenas em que alguns dos '*deorum maiorum gentium'* [os deuses das grandes linhagens] possuíam templos ora aqui, ora ali, e sobretudo, nas cidades. Nestes templos se realizavam cultos e orações em nome do estado; era, por conseguinte, um assunto de estado (*der also im Grunde Polizeisache war)*. Não se exigia de ninguém além dos funcionários efetivos dos templos de estarem ali presentes ou de acreditarem nisto ou naquilo. Em toda a antiguidade, não há o menor vestígio de uma obrigação a se acreditar em um dogma (...) E no entanto, foram os gregos dominados pela anarquia e pela desordem social? Ou não teria sido a lei e a ordem civil, pelo contrário, as suas grandes realizações, de modo que elas constituem ainda hoje o fundamento de nossa própria legislação e justiça? Não foi a propriedade privada perfeitamente assegurada nestes tempos (...) ? Esse estado de coisas não perdurou, justamente, por mais de cem anos?
>
> Portanto, eu não posso conceder, e devo, inclusive, protestar contra os desígnios práticos e a necessidade da religião neste sentido indicado por você e tão em voga hoje em dia, a saber, o de que a religião é o fundamento imprescindível a toda ordem social[794].

Caso comparemos a cultura greco-romana com o período auge da religiosidade europeia, "por exemplo, a época de Péricles com o século XIV" – confronta "Philalethes" – "nós mal podemos acreditar que temos diante dos olhos seres de uma mesma espécie. De um lado, se nos fulgura o mais elevado desdobramento da humanidade, a excelência das instituições estatais, uma legislação sábia, conselhos municipais inteligentes, a liberdade regulada racionalmente, todas as artes, e entre elas a poesia e a filosofia, no cume de suas realizações"[795]. Do outro lado – volve-se o iluminista – "aparece uma época em que a religião aprisionou a mente e violentou o corpo dos seres humanos. Um período que cavaleiros e padrecos (*Pfaffen*) despejaram todo o fardo (*Bürde*) da vida nas costas de suas bestas de carga (*Lasttiere*) em comum, a saber, o terceiro estado. Um tempo em que surgiu o direito do mais forte, o feudalismo e o fanatismo em estreita união. Em seus séquitos, vislumbramos a horrível ignorância e a obscuridade" – descreve a personagem – "suas correspondentes intolerâncias, discórdias de fé, guerras religiosas, cruzadas, perseguições dos heréticos, inquisições e etc.. (...) Como é possível que os cenários tenham mudado desta maneira?" – pergunta-se o crítico da religião, e o responde na sequência: "Por meio da

[794] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 391.
[795] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*. P. 391.

migração (*Völkerwanderung*) e do cristianismo (*Christentum*)"[796]. Conforme a personagem, "as religiões são como vagalumes, precisam de escuridão para brilhar. Um certo nível de ignorância é, de fato, a sua condição necessária"[797] – afirma o filósofo. "O único elemento no qual elas podem viver. Por outro lado, tão logo a astronomia, a ciência natural, a geologia, a história, o conhecimento dos países e dos povos espalharam as suas luzes por todos os lados, e até mesmo a filosofia pôde ter uma palavra" – reflete o amante do saber – "então toda a fé fundada em milagres e em revelações sentiu-se obrigada a desaparecer e ceder o lugar à filosofia"[798]. Essa aposta no fim da religião, própria dos discursos iluministas sobre o tema, é sustentada por "Philalethes" com as seguintes palavras:

> Fé e conhecimento se relacionam entre si como dois pratos de uma balança: na medida em que um deles se eleva, o outro se abaixa imediatamente (...) Com a paz atual de mais de trinta anos, o ócio e a prosperidade promoveram um cultivo das ciências e uma expansão do conhecimento sem precedentes, de modo que a sua consequência foi a dissolução e a iminente decadência da religião (*wovon die Folge der besagte Auflösung drohende Verfall der Religion ist).* De fato, talvez o momento (*Zeitpunkt*) tão frequentemente profetizado em que a religião se despedirá da civilização europeia, como uma ama de leite, cujos cuidados foi superado pela criança (*deren Pflege das Kind entwachsen ist)* que, doravante, será incumbida a um tutor privado (*Hofmeister*), esteja apenas por chegar. Afinal, não há a menor dúvida de que doutrinas de fé baseadas somente em autoridades, milagres e revelações seja um auxílio apropriado apenas à infância da humanidade. Que uma raça cuja completa existência não comporte mais do que, aproximadamente, cem vezes a vida de um homem de sessenta anos, se encontre ainda em sua primeira infância será admitido, porém, por qualquer um com grande facilidade[799].

No decorrer desse diálogo, tanto "Philalethes" como "Demopheles" concordam em que o caráter moral último dos seres humanos seja inato e imutável; e que assim, ele não possa ser ensinado ou alterado por qualquer religião ou filosofia (tão pouco como os textos de estética podem imprimir a genialidade artística em seus leitores). Na conclusão do discurso do "amigo do povo", vê-se a defesa de que o "cume" da religião consiste em sua

[796] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*. P. 412.
[797] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 408.
[798] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*. P. 408.
[799] SCHOPENHAUER, A.. *PPII*, p. 409.

"concessão, desde fora, de uma importante autenticação e suporte à consciência moral"[800]. Embora aceite esse argumento, "Philalethes" ironiza que "mentira e falsidade são meios muito impróprios de se fomentar a virtude"[801], de modo que ele conclui a sua suposição ante a religião com a citação do seguinte provérbio espanhol: *"Detrás de la cruz está el diablo"*[802]. No termo desse debate, Schopenhauer também leva ambas as personagens a aceitarem que "a religião é como Jano, – ou melhor dizendo, como Yama, o deus da morte bramanista, dono de duas caras: uma muito amigável e outra muito obscura. Cada um de nós manteve os olhos em apenas um desses semblantes"[803] – reconhece "Philalethes", humildemente. A compreensão do pensamento global schopenhaueriano sobre o assunto, portanto, deve levar em consideração ambos os polos representados unilateralmente pelas duas personagens. Como nós já apresentamos a defesa do filósofo da importância da religião ante as necessidades metafísicas humanas, cabe agora aprofundarmos na veia antirreligiosa do pensador, que ele avança, sobretudo, nos aforismos finais do *Capítulo 15 – Sobre a Religião* de *Parerga e Paralipomena – Tomo II.*

A Morte de Deus ou da Religião?

O ateísmo e a antirreligiosidade de Schopenhauer adquirem graus bastante agudos em muitos de seus textos. No entanto, ambas as posturas não são sustentadas com a mesma intensidade pelo pensador, pois se o ateísmo é mantido "exasperadamente"[804] – nas palavras de Paul Deussen – pelo filósofo, sua antirreligiosidade, embora alcance um teor crítico muito agudo em certas passagens, já é equilibrada pelo respeito da religião como metafísica popular, anteriormente comentado. O *§174 – Um Diálogo sobre a Religião* há pouco examinado evidenciou nitidamente esse descompasso entre o ateísmo e a antirreligiosidade schopenhaueriana. Inobstante o filósofo simule, nesse aforismo, uma defesa esclarecida da religião com a personagem "Demopheles", não houve um único argumento em favor do teísmo posto pelo pensador na voz do "amigo do povo". Em face dessa diferença, Nietzsche tem toda razão quando distingue que, na filosofia

[800] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 396
[801] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 403.
[802] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 415 e 466.
[803] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425.
[804] DEUSSEN, P.. Schopenhauer und die Religion. In: P. Deussen (Org.). *Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915*. Colônia: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft, 1915, p. 8.

schopenhaueriana, Deus morreu quiçá pela primeira vez na Alemanha, mas o espírito religioso se manteve nela talvez até com mais força do que lobrigou o metafísico. Nesse capítulo, alguns dos elementos principais da antirreligiosidade do autor serão comparados com o seu ateísmo; e em seu termo, defenderemos que se o filósofo é o pai do que pode ser chamado de ateísmo alemão, a sua posição geral ante a religião já é ambivalente.

Não ainda como antirreligiosidade, mas já nessa direção se encontra a concepção de Schopenhauer de que a religião é incapaz de produzir, por si só e efetivamente, a virtude em seus fiéis. De acordo com seu pensamento, essa incapacidade se deve ao fato da virtude não se basear em um conhecimento "abstrato, comunicável em palavras"[805], mas apenas no conhecimento intuitivo, imediato, que supera as diferenças do *principium individuationis* e participa diretamente da vontade alheia. Conforme o filósofo, os sermões morais são tão inábeis na transmissão desse conhecimento como "todas as estéticas desde Aristóteles" são ineficientes na impressão da genialidade artística em seus leitores. "'*Velle non discitur*' (A Vontade não se ensina)" – argumenta o autor. Os dogmas religiosos, conforme seu entendimento, têm valor moral apenas na medida em que o virtuoso "possui neles um esquema, uma fórmula segundo a qual informa à própria razão, na maioria das vezes apenas de maneira fictícia (*fingierte*), sobre seus atos não egoístas, cuja essência – isto é, ele mesmo – não concebe. E com tal informação ele se habituou a contentar-se"[806]. Quando os dogmas, pensamentos e abstrações decidem o rumo da atitude de uma certa pessoa – afirma o pensador – o que muda são apenas os meios com os quais a pessoa persegue seus fins particulares, inalteráveis e últimos. Que esses fins sejam imutáveis no comércio dos meios, e que no entanto, a imputabilidade recaia apenas sobre os fins, e não sobre dogmas que decidem o caminho mas não o alvo, é o que o pensador defende com as seguintes palavras:

> Os dogmas podem ter uma forte influência sobre a conduta, sobre os atos exteriores, assim como o têm o hábito e o exemplo (nesse último caso porque o homem ordinário não confia em seu juízo, de cuja fraqueza está consciente, seguindo a experiência própria ou de outrem); mas com isso a disposição de caráter não mudou. Todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos. Motivos, por sua

[805]SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 468.

[806] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 501. *MVR*, p. 469. Preferimos aqui a tradução de "*fingierte*" por "fictícia" e não por "fingida", como opta Jair Barboza, pois acreditamos que "fingida" limita o procedimento aos atos conscientes e "fictícia" estende-o também aos inconscientes.

> vez, (...) podem apenas mudar a direção da vontade, não ela mesma. Todo conhecimento comunicável só pode fazer efeito sobre a vontade exclusivamente como motivo. E por mais que os dogmas guiem a vontade, o que o homem quer verdadeiramente e em geral sempre permanece o mesmo. Se adquirir outros pensamentos, foi apenas sobre as vias para alcançar esse fim; motivos imaginários podem guiá-lo como se fossem reais. Eis porque é indiferente em relação ao valor ético de uma pessoa se ela faz grandes doações a pessoas carentes na firme convicção de ser reembolsada dez vezes mais numa vida futura, ou se emprega a mesma soma num investimento que, embora mais tarde, lhe renderá com certeza juros seguros e substanciais; um homem que, em nome de sua ortodoxia, entrega um herético às chamas é tão assassino quanto o bandido que mata para roubar[807].

Consequentemente, Schopenhauer afirma que, "apesar das grandes diferenças de religião na Terra", o grau de moralidade entre os povos "não apresenta uma diferença correspondente, e é, no essencial, razoavelmente o mesmo em toda parte"[808]. De acordo com essa visão, o avanço das religiões pessimistas na moralidade se limita apenas aos "esquemas racionais" que seus seguidores aplicam aos atos morais nascidos de outra fonte. Isso, porém, não implica nenhuma superioridade efetiva no exercício da moralidade por parte dessas religiões. "Quando se compara a prática dos fiéis do cristianismo com a excelente moral que ele, e mais ou menos, toda religião prega"[809] – escreve o autor; ou mais radicalmente ainda, quando "se imagina o que aconteceria caso o braço secular não segurasse os criminosos, e por conseguinte, o que teríamos de temer se apenas por um dia as leis fossem suprimidas, então teríamos que reconhecer que o efeito das religiões sobre a moralidade é realmente mínimo"[810].

Se em termos morais, "raramente se pode demonstrar uma efetividade decisiva" dos dogmas religiosos, e muito se deve lastimar pelo que já foi feito em nome de Deus, Schopenhauer acredita que também do ponto de vista estético o insucesso não é menor às religiões. "Nos escritores inspirados do *Novo Testamento"* – avalia o exímio conhecedor de grego – "é uma pena que a inspiração não tenha se estendido igualmente à língua e ao

[807] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 469.
[808] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 168.
[809] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 169.
[810] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 169.

estilo: é piada!"[811]. De acordo com o filósofo, a beleza artística repousa, como já dissemos, na comunicação das Idéias eternas de Platão, os arquétipos imorredouros dos fenômenos efêmeros do princípio de razão (lado objetivo), e no puro e contemplador sujeito do conhecimento destituído de Vontade e dor (lado subjetivo)[812]. Essa intuição excepcional das Ideias – especifica o filósofo – é facilitada pela arte poética por meio dos quatro recursos já citados: a composição por conceitos, a construção intuitiva do exposto, a inerência e propriedade e a brevidade da expressão. Conforme o pensador, as belas artes são a obra do gênio, que por sua vez, possui aptidão para o conhecimento puro e objetivo das Ideias. A genialidade – escreve o autor – é a "objetividade *(Objektivität)* mais perfeita, ou seja, a orientação objetiva do espírito, em oposição à orientação subjetiva, que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade"[813]. "Quem conheceu só a Ideia e não mais a efetividade" e expos em sua obra, puramente, a Ideia, isto é, "separadamente da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras"[814] é genial. No entanto, esperar que um espírito assim, cuja "medida da faculdade de conhecimento ultrapassa em muito aquela exigida para o serviço de uma vontade individual"[815], "creia seriamente na religião cristã ou em qualquer outra" – lamenta o filósofo – "é como pretender que um gigante calce um sapato de um anão"[816]. Poucos foram os exemplos de gênios citados por Schopenhauer que souberam expor as perspectivas do cristianismo de modo artístico, ideal e objetivo. Na alvorada da modernidade, o sacerdote e dramaturgo Calderón de la Barca (1600-1681) teve a sua obra elogiada pelo pensador. Em especial, sua peça *La Vida es Sueño* (1635) foi definida pelo alemão como um "drama metafísico"[817], que expõe, em três atos, os conteúdos do mito cristão do pecado original e dos conceitos filosóficos de idealismo e justiça eterna. Além da obra do espanhol, as pinturas dos "imortais"[818] Rafael, Correggio, Domenichino e Carlos Dolce também foram enaltecidas pelo autor como exemplos de sublimação artística da mitologia e moralidade cristã. Contudo, o grosso dessa, como da maioria das religiões, segundo o filósofo, anda de mãos dadas com a pobreza estética.

[811] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 12,4
[812] Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo.* Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003.
[813] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 266. *MVR*, p. 254.
[814] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 278. *MVR*, p. 265.
[815] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 266. *MVR*, p. 254.
[816]SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 41,1.
[817] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 50.
[818] SCHOPENHAUER, A.. *Metafísica do Belo*. Op. Cit., 2003, p. 172.

No que concerne, por fim, à relação da religião com as ciências e a filosofia, Schopenhauer assevera que se aquela julga que essas "podem seguir progredindo e se propagando continuamente, sem obstruir a eterna conservação e o florescimento da religião, ela se encontra obscurecida em um grande erro"[819]. Conforme o pensador, "a física e a metafísica são as inimigas naturais da religião, de modo que essa também se torna a inimiga daquelas. Assim, a física e a metafísica são continuamente reprimidas pela religião e se esforçam, inversamente, por dominar a sua adversária (...) Querer falar de paz e harmonia entre religião e ciência"[820] – considera o pensador, acidamente – "é o cúmulo do ridículo. Há, antes, uma '*bellum ad internecionem'* (uma guerra de vida ou morte) entre ambas"[821]. Se o avanço do conhecimento demonstrou a inverdade e a improbabilidade da maioria dos mitos religiosos, de modo que a fé, agora, não logra mais aderir a eles, a religião já "amordaça a razão há mil e oitocentos anos"[822] com a sua proibição do livre pensamento e a sua intromissão dos dogmas na cabeça das crianças desde a mais precoce infância. Os milagres da Bíblia, que "deveriam demonstrar a sua veracidade, atuam em sentido contrário"[823] – argumenta o pensador – e os teólogos buscam se libertar deles "ora alegorizando-os, ora explicando-os naturalmente"[824], pois pressentem que "'*miraculum sigillum mendacii*' (milagre é signo de mentira)"[825]. Com o encolhimento da dogmática religiosa, a fé não logra mais dirigir-se a ela – considera Schopenhauer – de modo que o "tão frequentemente profetizado"[826] fim da religião se aproxima intimamente da humanidade. Conforme F. C. Ramos, Schopenhauer "chega até a supor uma eventual eutanásia da religião, pela qual ela deixaria de ter lugar num futuro próximo deixando espaço para um discurso baseado apenas e tão somente na argumentação racional"[827]. Embora Schopenhauer não chegue a endossar completamente esse projeto iluminista, F. Ramos é bastante feliz quando designa a hipótese schopenhaueriana do fim da religião com o termo "eutanásia da religião". Afinal, uma vez que o pensador defende a aguda separação dos

[819] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 462.
[820] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 462.
[821] SCHOPENHAUER, A..*PP II*, p. 462.
[822] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 133,4.
[823] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 68,4.
[824] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 53,5.
[825] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 53,5.
[826] SCHOPENHAUER, A.. *PPII*, p. 409.
[827] Cf. RAMOS, F. C.. Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, D. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil.* João Pessoa: Ideia, 2010. P. 125.

domínios do saber (ciência e filosofia) e da fé (religião), ele acredita que o conhecimento filosófico e científico não podem simplesmente aniquilar a fé religiosa por si sós, mas apenas convidá-la a se suprimir por ela mesma. Além de ser uma previsão e uma espécie de provocação contra a religião, a "eutanásia da religião" não deixa de ser uma constatação para o filósofo, pois segundo o seu entendimento, desde que o saber pôde disseminar-se mais ampla e livremente, a fé religiosa empreendeu um movimento diretamente proporcional de autossupressão. Com as seguintes palavras, a parcial eutanásia da religião é registrada pelo autor ante a proliferação do conhecimento filosófico e científico moderno:

> Hoje em dia vê-se a religião como pessoas querendo apagar a luz para roubar. Assim, é evidente que os povos estejam tratando de sacudir, pouco a pouco, o jugo da fé. Os sintomas dessa mudança estão espalhados por todos os lados, ainda que, em cada parte, se apresente com uma modificação particular. Sua causa é bastante clara: excesso de conhecimento. Saberes de todos os tipos, que se expandem cotidianamente a todas as direções, que se propagam progressivamente, que ampliam o horizonte de todos, tanto, e de acordo com a esfera de cada um, que os mitos que constituem o esqueleto do cristianismo se encolhem, a ponto da fé não conseguir mais aderir a eles. A humanidade supera a religião como uma roupa de criança, e nisso não há interrupção: ela simplesmente arrebenta (*da ist kein Halten: es platzt*). Fé e conhecimento não combinam bem em uma mesma cabeça. Elas são como o lobo e a ovelha em uma mesma jaula, e claro que o conhecimento é o lobo, que está prestes a devorar a sua vizinha. Em sua agonia de morte, a religião ambiciona aferrar-se à moral e vender-se como sua mãe. No entanto, elas não o lograrão! (*In ihren Todesnöthen sieht man die Religion sich an die Moral anklammern, für deren Mutter sie sich ausgeben möchte: — aber mit Nichten!*). A ética e a moralidade genuínas são independentes de toda e qualquer religião, ainda que essa as sancione e lhes garanta, assim, um certo apoio. Expulso, primeiro, da classe média, o cristianismo se refugia nas camadas mais baixas, aonde ainda aparece como uma instituição convencível, e também nas mais altas, onde sempre foi assunto político. Nesse último caso, porém, o seguinte verso de Göthe encontra uma boa aplicação: 'Quando se sente a intenção, tudo se melindra' (*"So fühlt man Absicht und man ist verstimmt"*)[828].

Como já mencionado, o discurso iluminista e antirreligioso de Schopenhauer culmina nos aforismos finais do *Capítulo 15 – Sobre a Religião* de *Parerga e Palipomena – Tomo II.* Neles, o filósofo defende que as religiões são "filhas da ignorância, e como sua mãe não

[828] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 463-4.

sobreviverá por muito tempo"[829], não se pode esperar grande longevidade às filhas. "Continuamente minado pelas ciências" – admite o pensador – "o cristianismo caminha gradualmente para o fim. Todavia, essa religião pode extrair alguma esperança da consideração de que apenas as religiões sem documentos naufragaram"[830] – atenua o pensador, sabiamente. "A religião dos gregos, romanos, (...) gauleses, escandinavos e germânicos" desapareceram, o judaísmo, a religião "do povo zende, com os guebros (...) o bramanismo e o budismo (...) donas de documentos minuciosos"[831], pelo contrário, sobrevivem e ainda florescem. Caso abandonem a "astúcia sacerdotal" de se definirem como a verdade "*sensu strictu et proprio*" e reconheçam sua natureza meramente alegórica, o filósofo julga que as religiões poderão fazer as pazes com o conhecimento e sobreviverem de modo restrito ao incognoscível. Uma consequência dessa admissão pouco indicada por Schopenhauer é a de que a religião se aproximará, significativamente, por essa vereda, da arte, e em especial, da poesia, pois é na poesia que reside a aplicação mais genial da alegoria[832]. O distintivo da religião ante a última, contudo, sempre será, raciocinando com base no pensador, o de que ela além de uma exposição alegórica da verdade, nunca deixará de ser um mistério. Se, por fim, a religião empreender uma autocrítica schopenhaueriana e conseguir elevar-se à altura das exigências filosóficas modernas e contemporâneas, talvez lhe apareçam, inclusive, outros caminhos além do da própria eutanásia. Até agora, porém, as facetas antignosiológicas e anticivilizatórias da religião são alvos naturais da crítica schopenhaueriana, que entre outros termos, se apresenta com as seguintes palavras no parágrafo derradeiro de *Sobre a Religião*:

> Que a civilização esteja no seu cume nos povos cristãos atualmente não vem do fato do cristianismo ser-lhe propício, mas sim do de essa religião encontrar-se, essencialmente, atrofiada (*abgestorben*) e pouco influente neles. Afinal, por todo o tempo em que o cristianismo gozou de poder, a saber, na Idade Média, a civilização ficou bem para trás (...) De modo geral, todas as religiões são antagônicas à cultura. Nos séculos anteriores, elas pareciam uma selva na qual a multidão se abrigava e podia resistir (…) Após muitas quedas sucessivas, a religião agora é uma moita atrás da qual alguns gatunos ocasionais (*gelegentlich Gauner*) buscam se esconder. Devemos, portanto, proteger-nos de todos aqueles que tentam comprometer

[829] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 463-4.
[830] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 465.
[831] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 465.
[832] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 338. *MVR*, p. 319.

(*hineinziehen*) tudo com a religião, e confrontá-los com o seguinte ditado: '*Detras de la cruz està el diablo*'[833].

Em última instância, Schopenhauer reconhece que "as religiões são necessárias e são um inestimável benefício para o povo, em parte, por sua função prática de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade e virtude (...) e em parte, por seu consolo indispensável aos duros sofrimentos da vida"[834]. Embora acredite que ambas as coisas também possam ser obtidas na filosofia, "*sensu strictu et proprio*" – argumenta o autor – e na arte, "*sensu allegorico*" e esteticamente, o pensador concorda com Platão em que "φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι" ("*vulgus philosophum esse impossibile est"*) [o vulgo não pode ser filósofo] (*República*, VI, *p.*89, *Bip.*) – o que também pode ser estendido à arte. No entanto, em que medida a proliferação das luzes já não teria permitido uma iniciação maior do povo na filosofia e na arte do que nos tempos de Platão? E em que medida essa disseminação já não teria promovido, em parcelas cada vez maiores da sociedade contemporânea, a eutanásia e a sublimação filosófica e artística da religião? Essas indagações à parte, a conclusão schopenhaueriana parece se encontrar na comparação de "Philalethes", segundo a qual a religião possui "duas caras, uma muito amigável e outra muito obscura"[835]. A busca da distinção de ambos os semblantes, e assim, do respeito do primeiro e da eutanásia e sublimação do segundo devem constar entre as principais lições legadas pelo filósofo legou ao pensamento contemporâneo sobre a religião.

***

Friedrich Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a apontar o descompasso existente entre o ateísmo e a antirreligiosidade de Schopenhauer. De acordo com o "discípulo herege", o "grande mestre"[836] foi o "primeiro ateu declarado e irremovível" da Alemanha, a cujo rigor "somos gratos por sermos bons europeus e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa"[837]. Essa homenagem ao filósofo da Vontade é

[833] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 466.
[834] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 217.
[835] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 466.
[836] NIETZSCHE, F.. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 11.
[837] NIETZSCHE, F.. *La Gaia Scienza*, tradução: S. Giametta, Milano, 2000, § 357, p. 334-339. Apud: FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 473.

apresentada pelo assumido anticristo com as seguintes palavras, no *§357 – Sobre o Velho Problema 'o que é alemão'?,* de *Die fröhliche Wissenschaft* (*A Gaia Ciência,* 1882):

> 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 hesitar ou fazer redemoinhos com palavras sobre o assunto. Nisto 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 a partir de uma bimilenar educação para a verdade, que em seu fim se veta o apelo à fé em Deus (...) Vê-se *o que* propriamente vence o Deus cristão: a mesma moralidade cristã, o conceito da verdade apanhado em modo cada vez mais rigoroso, a sutileza dos padres confessores da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em limpeza intelectual a todo custo. 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; interpretar as vicissitudes da própria vida assim por tanto tempo como interpretaram-na os homens religiosos, como se tudo fosse a vontade, tudo fosse o aceno, tudo excogitado e enviado ao homem para a salvação da sua alma: isto enfim pertence ao *passado*, isto tem a consciência contra si, isto parece à consciência sutil indecoroso, desonesto, mentiroso, efeminação, debilidade, covardia – é graças a esse rigor que nós somos precisamente *bons* europeus e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa[838].

Ao indagar-se sobre as origens do ateísmo de seu tempo, em *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do Bem e do Mal,* 1886), Nietzsche escreve que "o 'pai' em Deus está inteiramente refutado; assim também o 'juiz', o 'recompensador'. Do mesmo modo, o seu 'livre-arbítrio': ele não ouve – e se ouvisse, não saberia como ajudar. O pior de tudo é: ele parece incapaz de se comunicar com clareza: será obscuro?"[839] – questiona o filósofo-psicólogo. Conforme seu entendimento, essas são as causas principais por ele encontradas, "através de muitas conversas (...) para o declínio do teísmo europeu; parece-me que o instinto religioso está em pleno crescimento"[840] – agrega o pensador – "mas que a

[838] NIETZSCHE, F.. Ibidem.
[839] NIETZSCHE, F.. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. 2005. §53. P. 53.
[840] NIETZSCHE, F.. Ibidem.

satisfação teísta é rejeitada por ele com profunda desconfiança". Sem poder aprofundar-nos na análise que Nietzsche oferece desse fenômeno e nos concentrando apenas no testemunho dessa mudança que nos dá a filosofia schopenhaueriana, concordamos com Nietzsche em que um forte ateísmo convive, nessa filosofia, com uma profunda disposição metafísica, intimamente aparentada ao espírito religioso. As evidências da religiosidade schopenhaueriana apontadas por Nietzsche no *§357* de *A Gaia Ciência* foram a "moralidade cristã, o conceito da verdade apanhado em modo cada vez mais rigoroso, e a sutileza dos padres confessores da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em limpeza intelectual a todo custo"[841]. Como vimos anteriormente, todas essas características podem ser encontradas na filosofia schopenhaueriana. A seguinte declaração de Schopenhauer no inédito *Senilia*, por exemplo, evidencia claramente a áurea de religiosa que ainda paira sobre a sua doutrina*:*

> 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*[842].

Outra evidência do compadrio íntimo existente entre a filosofia schopenhaueriana e o espírito religioso se encontra no fato de que, para o pensador, a filosofia e a religião possuem um único e mesmo fim, e divergem somente quanto aos meios com os quais perseguem esse fim. Conforme Schopenhauer: "A filosofia procura aprender a conhecer de perto (*näher kennenzulernen*) a coisa em si mesma"[843]. A religião – reconhece o pensador em outro momento – "trata, fundamentalmente, de uma ordem de todo distinta [do fenômeno], da ordem da coisa em si mesma"[844]. Ambas as modalidades de pensamento se unificam, portanto, em poucas palavras, sob o gênero da metafísica, e as suas diferenças repousam apenas no fato de que a filosofia busca conhecer a coisa em si com um discurso "*sensu stricto et proprio*", e a religião, com um "*sensu allegorico"*[845]. Nessa última diferença o autor indica se encontrar a superioridade da filosofia sobre a religião, e não na finalidade

[841] NIETZSCHE, F.. *La Gaia Scienza*, Op. Cit., 2000, p. 334-339. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 473.
[842] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 18,2.
[843] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 27.
[844] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 215
[845] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem. P. 215.

última de ambas. A ascendência medial, mas não propriamente final da filosofia sobre a religião é descrita pelo pensador com a seguinte metáfora:

> Minha filosofia representa ante as religiões o que uma linha reta representa a várias linhas curvas que discorrem a seu lado. Com efeito, ela expressa '*sensu proprio'* e, portanto, alcança diretamente aquilo que as religiões só mostram sob véus e dando rodeios – e o cristianismo, descrevendo rodeios muito amplos e curiosamente sinuosos[846].

Inobstante haja uma diferença metódica assumida pela filosofia schopenhaueriana ante a religião, as paridades finais de ambos os bens culturais autorizam comparações tais como a de Paul Deussen, de que Schopenhauer é o "*philosophus christianissimus*, 'o mais cristão de todos os filósofos'"[847]. Conforme o fundador da *Sociedade Schopenhauer,* a doutrina schopenhaueriana abriga, em seu âmago, "quatro lições fundamentais" que também compõem a essência do cristianismo, a saber: 1- a lição da não liberdade empírica da Vontade, 2- a forma do imperativo-categórico, que segundo seu entendimento, subjaz a toda ética (no caso de Schopenhauer, Deussen afirma que sua predileção pela negação da Vontade funciona como um imperativo sobre o leitor), 3- o dogma central que, nas palavras de Paulo, consiste "no renascimento dos velhos homens em novos", e nas de Schopenhauer, na "viragem da autoafirmação à negação da Vontade de viver", e 4- o "monergismo"[848]. Essa última lição, conforme Deussen, consiste na doutrina da separação entre o fenômeno e a coisa em si mesma, nas palavras de Kant e Schopenhauer, ou da cisão entre o mundo e Deus, pelos termos cristãos. Essa ousada identificação entre Kant, Schopenhauer e o monoteísmo é exposta pelo filósofo com as seguintes palavras:

> Esta é a culminação da filosofia kantiana, assim como da schopenhaueriana, 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 (*unfrei*) – todo o nosso fenômeno empírico é apenas uma aberração (*eine Abirrung*) da nossa essência em si mesma (*von unserem an sich seienden Wesen*). Esta, portanto, é sem espaço (*raumlos*), e então afastada de toda possibilidade do egoísmo e do pecado; sem tempo (*zeitlos*), e portanto imortal; e sem causalidade, e assim, livre. Esta nossa

[846] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 65,5.
[847] Cf. DEUSSEN, P.. Schopenhauer und die Religion. In: P. Deussen (Org.). *Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915*. Colônia: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft, 1915, p. 8.
[848] Cf. DEUSSEN, P.. Op. Cit., 1915, p. 13-15.

> própria essencialidade em si mesma, sem pecado, imperecível e livre (*diese unsere eigene, an sich seiende, sündlose, unsterbliche, freie Wesenheit*) é o que, precisamente, a religião qualifica, para se ressaltar sua contraposição da maneira mais forte, como todo o nosso ser que está defronte ao fenômeno empírico; em outras palavras, como Deus. É este, justamente, o sentido mais profundo de toda a crença em Deus, que o nosso verdadeiro ser não está limitado à corporalidade, mas que por trás da nossa natureza não livre, mortal e pecadora está a nossa essência verdadeira, divina, não pecadora e imortal, à qual nós nos dirigimos apenas pelo caminho das ações morais, em um processo de aproximação infinito que cada um de nós completará mais cedo ou mais tarde um dia[849].

Embora seja muito fecunda e original, a valoração de Deussen de que Schopenhauer é o "*philosophus christianissimus*" colide com todas as críticas do pensador, apresentadas anteriormente, contra o cristianismo e às religiões. Uma interpretação adversa é alvitrada por Max Horkheimer, para quem "a lição de Schopenhauer está mais próxima da ciência do que da significação religiosa da realidade"[850]. Conforme o teórico crítico, "o fundamento originário (*Urgrund*) do mundo, segundo Schopenhauer, não é nenhum Deus bondoso, mas a Vontade insensata (*der törichte Wille*), o impulso secreto (*verborgene Trieb*) em direção à existência e à vida. A despeito dos pesquisadores empíricos desconhecerem um

[849] DEUSSEN, P.. Idem, p. 15. D. Fazio ensina que a linha interpretativa proposta por P. Deussen a partir Schopenhauer possui um "sentido religioso que por uma grande ironia do destino resulta diametralmente oposta" à trilhada por seu amigo de juventude F. Nietzsche (FAZIO, D.. Op. Cit., p. 189 – 197). Outra tentativa de união da metafísica schopenhaueriana com o monoteísmo judaico é a de Philipp Mainländer, exposta essencialmente em sua *Filosofia da Redenção*. "Baseando-se na lei termodinâmica da entropia de Clausius" – ensina Fabio Ciracì – "Mainländer chama a dissipação progressiva das energias [do universo] de *lei do enfraquecimento das forças"* (CIRACÌ, F.. O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus. In: VI COLÓQUIO, INTERNACIONAL SCHOPENHAUER. 25-30 de novembro de 2013, Fortaleza / CE, Brasil, p. 11). Conforme o italiano, essa lei vale para Mainländer como "a última e definitiva prova da existência de Deus, a *ex gradu*: a força que, gradualmente, vai se enfraquecendo, provém de outra força anterior e maior que, em última instância, nos leva a Deus. Em conclusão, o decurso entrópico do mundo, demonstrado empiricamente pelo enfraquecimento de todas as forças, não descreve somente *o fim* do mundo, mas também *a finalidade* do mundo" – infere-se, segundo o comentador. "O fado conduz, inevitavelmente, toda força à morte, todo ser ao seu destino de morte". Resumidamente, Deus existiu um dia – defende Mainländer – mas decidiu "cometer suicídio", e assim, fragmentar-se no *principium individuationis*, dando origem ao mundo fenomênico. "Sob a influência de Schopenhauer (e talvez sob a dos gnósticos)" – comenta, agora, Jorge Luis Borges – Mainländer "imaginou que somos fragmentos de um Deus que, no princípio dos tempos, destruiu-se a si mesmo, ávido de não ser. A história universal é a obscura agonia desses fragmentos" (BORGES, J. L.. *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milão, 2000, Cap. 'Il Biathanatos'. Apud CIRACÌ, F.. Op. Cit., p. 6). Ao lado de P. Deussen, Mainländer representa, portanto, uma segunda corrente de pensamento da "escola de Schopenhauer" que não se opõe à metafísica schopenhaueriana e às religiões, e que busca operar uma síntese entre o pessimismo do mestre e o monoteísmo judaico. Naturalmente, essa linha interpretativa é diametralmente oposta à postura antirreligiosa e antimetafísica de F. Nietzsche, P. Rée, M. Horkheimer, S. Freud, entre outros.

[850] 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.* Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1972. P. 74.

fundamento originário (*Urgrund*)" – considera Horkheimer, à luz da concepção schopenhaueriana de ciência – "eles conhecem a partir de impulsos (*Antrieb*) no homem e no animal, o que – abstraindo-se a escola freudiana – constitui um tema pouco frequente (...) Em geral, as ciências parecem para Schopenhauer mais significativas do que as religiões, ainda que essas sejam 'necessárias ao povo (...) e (...) um bem inestimável'"[851]. O "pomo da discórdia" que mais distancia Schopenhauer da religião e mais o aproxima das ciências, é, de fato, a ignorante insistência da primeira na verdade literal de seus mitos. Por esse comportamento, a religião incorre em hipocrisia e falsidade, e perde qualquer possibilidade de equiparação à filosofia aos olhos schopenhauerianos; como Ramos sublinha atentamente:

> Mesmo com todas as limitações do discurso racional, da ciência e da filosofia, Schopenhauer mantém-se afastado de uma queda na religião, e a sua postura permanece, no fim das contas, 'iluminista': a verdade não deveria assumir a roupagem da mentira pois assim ela entraria numa aliança muito perigosa[852].

Uma interpretação bastante precisa da posição de Schopenhauer entre a crítica e o respeito da religião é apresentada por Jörg Salaquarda, em *Schopenhauer und die Religion* (1988). Conforme o alemão, Schopenhauer assume um posto bastante angular entre o que ele denomina como a "longa tradição" platônico-cristã que compreende o homem como um animal metafísico que transcende o domínio do empírico, e a escola iluminista, materialista e positivista, encabeçada por Nietzsche, Freud, entre outros, que critica a religião e a metafísica como uma "falsa interpretação da condição factual humana"[853]. Essa posição de paradigmático divisor de águas entre ambas as tendências é arrojada por Salaquarda sobre Schopenhauer com as seguintes palavras:

> Seguindo uma longa tradição, de inspiração, sobretudo, platônica e cristã, Schopenhauer compreende a necessidade metafísica como o indício natural de um fato antropológico fundamental: o homem é um animal metafísico; isto é, ele transcende com seu ser o domínio do empírico. Como muitos pensadores anteriores e posteriores, Schopenhauer concebeu que os fundamentos disso eram contundentes (*zwingend*): mais ou menos a abertura do homem que transcende

[851] HORKHEIMER, M.. Ibidem.
[852] RAMOS, F. C.. Op. Cit., 2010. P. 125.
[853] SALAQUARDA, J.. Schopenhauer und die Religion. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch* - 69. Band. Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988. P. 328.

> todo o meio dado (*etwa die jede gegebene Umwelt überschreitende Weltoffenheit des Menschen*), as experiências da morte, da dor e da culpa – Jaspers falará de situações-limite (*Grenzsituationen*) – e a onipresença das religiões e dos mitos.
>
> Mas essa interpretação não é a única possível. Desde o iluminismo surgiu uma outra a seu lado, segundo a qual a necessidade metafísica não é a expressão de um estado mental fundamental (*Grundbefindlichkeit*), mas meramente o reflexo ideológico, o resultado de uma falsa interpretação da '*conditio humana*' factual. Assim argumentam os críticos da religião e da metafísica do materialismo histórico e dialético, do positivismo e neopositivismo, Nietzsche, Freud, e muitos outros.
>
> Confrontar Schopenhauer com este tipo de crítica não é arbitrário. Pois ele mesmo é um de seus antepassados (*Ahnherrn*). Em sua luta contra a 'filosofia universitária' e contra a 'filosofia da religião', ele se valeu de argumentos ideologicamente críticos. Este emprego, portanto, por questão de princípio, não pode ser rejeitado[854].

Em concordância com Salaquarda, acreditamos que há uma evidente ambivalência no pensamento de Schopenhauer sobre a religião. Por um lado, o filósofo se mantém fiel à tradição platônico-cristã quando defende que "as religiões são necessárias e são um inestimável benefício para o povo, e por outro lado, ele antecipa uma série de "argumentos ideologicamente críticos" contra a religião e mesmo contra a metafísica clássica (afinal, não nos esqueçamos que a metafísica schopenhaueriana é uma metafísica imanente), e que depois serão desdobrados e radicalizados por P. Rée, F. Nietzsche, S. Freud, M. Horkheimer, entre outros. Ante a primeira postura, Nietzsche terá razão quando relaciona o "grande mestre"[855] com o espírito religioso, e especialmente com o budismo. Ante a segunda, Nietzsche e os demais autores citados também serão tributários de Schopenhauer por serem, nas palavras do primeiro, "bons europeus e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa"[856].

[854] SALAQUARDA, J.. Ibidem.
[855] NIETZSCHE, F.. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 11.
[856] NIETZSCHE, F.. Op. Cit., 2000, p. 334-339. Apud: FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 473.

Por fim, se James Sully e Franco Volpi têm razão quando identificam a "escola de Schopenhauer" como a escola do pessimismo[857], também não seria oportuno relacioná-la, na esteira da interpretação nietzschiana, com a tradição do *ateísmo alemão*? Na esperança da pertinência dessa valoração, nos propomos nos aprofundarmos no pensamento de um discípulo dessa tradição pouco aproximado de Schopenhauer por esse viés: Sigmund Freud. Embora austríaco, Freud pode ser compreendido na escola do ateísmo alemão se nos ativermos ao fato de que sua língua materna foi o alemão. E embora de etnia judaica, recordamos que Freud se apresentava, antes, como um "judeu infiel"[858], e que ele alinhou suas crenças metafísicas mais na direção do ateísmo do que no de qualquer religião positiva. Ou seriam essas duas características (a nacionalidade e o judaísmo) novas pistas de que Freud pertence, mais exatamente, à *proximidade da "escola de Schopenhauer"*? Analisemos essa questão pormenorizadamente.

[857] Cf. VOLPI, F.. Prefácio. In: MÜLLER-SEYFARTH, W. H.. *Metaphysic der Entropie*, Berlin, 2000, p. 12. SULLY, J.. *Pessimism. A History and a Criticism*, Londres: *Henry S. King and Co.*, 1877. Apud FAZIO, D.. Op. Cit., 2006, p. 56 e 71.
[858] FREUD, S.. *Uma Experiência Religiosa*, In: V. IX da *Edição Standart Brasileira,* 1996, p. 176.

III. O Pensamento de Freud sobre a Religião

Em sua *Selbstdarstellung* (*Autoapresentação,* 1925), após considerar que o interesse pela psicanálise, na França, "começou entre os homens de letras", e de resumir as principais aplicações da sua ciência à estética e literatura, Freud afirma que "atribui um valor mais elevado a suas contribuições de psicologia da religião"[859]. O primeiro texto em que se propõe a aclarar a religião com base nas descobertas psicanalíticas é *Zwangshandlungen und Religionsübungen (Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, 1907). Apoiado em uma comparação bastante detalhada dos sintomas obsessivos com os cerimoniais religiosos, Freud defende, nesse artigo, que a neurose obsessiva consiste no "correlato patológico da formação de uma religião"[860], podendo ser descrita "como uma religiosidade individual", ao passo que a religião corresponde a uma "neurose obsessiva universal"[861]. Entre os diversos fundamentos dessa equiparação, o psicanalista entende que se incluem "os escrúpulos de consciência que as negligências"[862] dos atos obsessivos e das práticas religiosas acarretam, a completa exclusão de todos os atos externos ao sistema do cerimonial neurótico e do ritual religioso, "revelada na proibição de interrupções"[863] dos mesmos e a extrema consciência com que ambos os atos são executados em todas as suas minúcias. Além disso, o psicólogo também afirma que os atos obsessivos e as práticas religiosas são acompanhados de um "sentimento inconsciente de culpa"[864], de um "furtivo sentimento de ansiedade expectante, uma expectativa de infortúnio ligada, através da ideia da punição, à percepção interna da tentação"[865], e obedecem a uma *compulsão*, no sentido de que são executados sem que os seus significados latentes sejam conhecidos pelos praticantes. Em última instância, Freud argumenta que os atos obsessivos e as práticas religiosas consistem em "atos de defesa ou de segurança"[866]. Eles são "medidas protetoras" – defende o psicólogo – criadas a partir do mecanismo do deslocamento contra os instintos e as representações adversas ao eu. No caso das neuroses – distingue o autor – os instintos combatidos são predominantemente os

[859] FREUD, S.. *Um Estudo Autobiográfico*, 1926. In: V. XX da *ESB,* p. 65.
[860] FREUD, S.. *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, in: V. IX da ESB, p. 116.
[861] FREUD, S.. Ibidem.
[862] FREUD, S.. Idem, p. 110.
[863] FREUD, S.. Idem, p. 111.
[864] FREUD, S.. Idem, p. 113.
[865] FREUD, S.. Idem, p. 114.
[866] FREUD, S.. Idem, p. 114.

sexuais, e no caso da religião, eles possuem um caráter "egoístico e socialmente perigoso, embora geralmente abriguem ainda um componente sexual"[867]. Originalmente defensivos, porém – adverte o psicólogo – os atos obsessivos e as práticas religiosas evoluem, em geral, para um estágio de conciliação entre a repressão e a satisfação do instinto, por exemplo, quando vemos "a frequência com que são cometidos, justamente em nome da religião"[868] – ou a partir de uma neurose individual – "todos os atos proibidos pela mesma – ou seja, as expressões dos instintos por ela reprimidos"[869]. Essas analogias freudianas expostas em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* balizarão toda a produção posterior do autor sobre esse tema.

Meia década mais tarde, Freud publica *Totem und Tabu – Über einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (*Totem e Tabu – Algumas Concordâncias entre a Vida Psíquica dos Homens Primitivos e dos Neuróticos,* 1912)[870], que comporta a sua "primeira aplicação de perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados da psicologia dos povos"[871]. Conforme Thomas Mann, Freud nos incita, nesse clássico, a refletir sobre "a origem da religião nos horrores da alma"[872], e em especial, na ambivalência de sentimentos que nutrimos ante o pai. Mais precisamente, o psicanalista defende que a ambivalência de sentimentos mantida com os entes mais próximos foi o que levou o homem a criar, na alvorada da cultura, os tabus, que consistem em uma série de prescrições sagradas, o animismo, que engloba a primeira interpretação totalizadora do universo, e o totemismo, que encerra o sistema pré-religioso de veneração de um animal, entendido como o ancestral protetor da tribo, que apesar disso, era devorado periodicamente pelo clã em uma cerimônia denominada por refeição totêmica. Conforme o psicanalista, o fenômeno do totemismo cumpre uma série de funções ligadas ao "anseio pelo pai"[873], como o carinho, os sentimentos de descendência e de proteção, entre outros; mas também abriga atos hostis ante o pai, como a refeição totêmica, entre

[867] FREUD, S.. Idem, p. 115.
[868] FREUD, S.. Idem. P. 116.
[869] FREUD, S.. Ibidem.
[870] *Totem e Tabu* consiste em uma compilação de quatro ensaios publicados em *Imago,* a saber, *O Horror ao Incesto, O Tabu e a Ambivalência dos sentimentos, Animismo, Magia e Onipotência de Pensamentos* e *O Retorno do Totemismo na Infância.*
[871] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* In: OC. Vol. 11. 2012. P. 14.
[872] MANN, T.. El Puesto de Freud en la Historia del Espíritu Moderno. In: PASCUAL, A. S. (Trad. e Org.). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 141.
[873] FREUD, S.. *O Futuro de uma Ilusão*. In: V. XXI da ESB, 1996, p. 31.

outros. Na pista da origem dessa pré-religião, Freud conjectura a hipótese de que nos primórdios pré-culturais humanos, o homem vivia em grupos onde apenas um macho violento e ambicioso expulsava todos os filhos para longe e detinha todas as mulheres e direitos para si próprio. Conforme o psicólogo, a cultura humana nasceu quando os filhos desse pai primevo o mataram 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, a saber, o totem (o tabu do totemismo). Enquanto o primeiro desses tabus cumpre a finalidade prática de inibir a cisão interna dos irmãos – explana Freud – o tabu do totemismo exerce o papel fundamentalmente religioso de mitigar a culpa dos primitivos pelo parricídio, com a mais forte devoção e obediência do totem. No entanto, o psicanalista recorda que "a religião do totem (…) serve também à lembrança do triunfo sobre o pai. A satisfação por esse triunfo levou a instituir a festa de recordação que é a refeição totêmica"[874] – conclui o autor. Não é surpreendente que a revolta do filho contra o pai reapareça em formações religiosas posteriores – afirma o autor – "muitas vezes nos mais curiosos disfarces e rodeios"[875]. Conclusivamente, o psicanalista assevera que "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"[876].

O livro em que Freud aborda o problema da religião da maneira mais direta é *Die Zukunft einer Illusion* (*O Futuro de uma Ilusão*, 1927). Tanto nessa monografia como em *Vorlesung Über Eine Weltanschauung* (*Acerca de uma Visão de Mundo*, 1933), o psicanalista confronta a autofundação e justificação dos dogmas religiosos com as críticas que lhes são endereçadas pelo pensamento iluminista, empirista e positivista e conclui que "o conteúdo de verdade da religião pode ser desconsiderado"[877]. Conforme o psicólogo, os dogmas religiosos não são meros erros epistemológicos, porém, mas sim ilusões, isto é, eles não apenas não podem ser refutados racionalmente – como já demonstrara Kant – mas, sobretudo, se originam do fato de realizarem os "mais antigos, fortes e urgentes (*dringend*) desejos da humanidade. O segredo da potência da crença religiosa se encontra na potência

[874] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 221.
[875] FREUD, S.. Ibidem.
[876] FREUD, S.. Idem, p. 223.
[877] FREUD, S.. Idem, p. 335.

dos desejos"[878] por ela satisfeitos – defende o autor. Segundo essa concepção, uma ciência psicológica que explane a criação da religião a partir desses instintos deve trilhar dois caminhos: o ontogenético e o filogenético; vale dizer, respectivamente, o que se concentra nas relações etiológicas da infância individual humana e o que aborda a produção da religião a partir da infância do gênero da humanidade. O segundo desses dois modelos é desenvolvido pelo autor em *Totem e Tabu* e *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion* (*O Homem Moisés e a Religião Monoteísta,* 1937-1939), nos moldes mencionados anteriormente. A partir do modelo ontogenético, que Freud desenvolve em *O Futuro de uma Ilusão* e em *Acerca de uma Visão de Mundo*, a religião se origina de três poderosas necessidades humanas: a carência por proteção, por orientação da conduta e por explicação da origem da existência. De acordo com o psicanalista, que a religião satisfaça essas três necessidades a princípio distintas uma da outra a partir de uma mesma chave, a saber, uma figura paterna, masculina e todo poderosa, por ela chamada de Deus, é altamente revelador. Conforme o seu entendimento, o Deus dos religiosos é realmente o pai biológico, "grandioso como havia parecido à criança pequena. O homem religioso imagina a criação do mundo como a sua própria origem"[879] – provoca o autor. "A mesma pessoa a quem a criança deve a sua existência, o pai" – assevera Freud – "também protegeu e vigiou o filho fraco, desamparado, exposto aos perigos do mundo externo; sob a sua tutela o filho se sentia seguro"[880]. Ao se tornar adulto e descobrir que ele ainda é "tão desamparado e desprotegido como na infância, que diante do mundo ainda é uma criança"[881] – elucida o psicólogo – o ser humano "retorna à imagem do pai que guarda da infância, quando ele era tão superestimado, eleva-o a divindade e situa-o no presente e na realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam sua crença em Deus"[882] – conclui o pensador.

Freud concebe que não haveria grandes problemas à religião se ela não apresentasse todas as semelhanças inicialmente indicadas com a neurose obsessiva. A essa comparação o psicanalista retorna nos capítulos finais de *O Futuro de uma Ilusão,* e com base nela, defende que a religião não é um instrumento de apoio maior do que um

[878] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 164.
[879] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 329.
[880] FREUD, S.. Ibidem.
[881] FREUD, S.. Ibidem.
[882] FREUD, S.. Ibidem.

obstáculo à felicidade, à moralidade e à civilidade humana nos estágios mais avançados da cultura. Especialmente o último desses aspectos é ressaltado pelo psicólogo nesse texto. Conforme a sua concepção, não é nada frutífero à civilização revestir as suas instituições e preceitos com a procedência divina, pois se sob essa roupagem, as últimas se enrijecem excessivamente e atraem para si todas as dúvidas que pairam sobre a religião, a explanação racional dos bens culturais já é capaz de dissolver o mal estar da civilização dos seus tempos e de reconciliar o homem com o fardo da cultura. Segundo o psicólogo, é verdade que a lição religiosa nos participa a verdade histórica sob a "transformação e o disfarce"[883] da construção mítica; por exemplo, o dogma de que o mandamento "Não matarás" vem de Deus abriga a verdade histórica de que essa proibição vem do repúdio do primeiro clã fraterno de repetir as atitudes do pai primevo. "O reconhecimento do valor histórico de certos dogmas religiosos aumenta o nosso respeito por eles"[884] – pondera o psicólogo. "Contudo, ele não invalida a nossa proposta de que esses dogmas sejam retirados da motivação das prescrições (*Vorschriften*) da cultura"[885]; como tampouco anula o diagnóstico psicanalítico de que as religiões são as neuroses obsessivas universais da humanidade. Conforme Freud, o remanescente histórico dos dogmas religiosos se assemelha, intimamente, a "relíquias neuróticas"[886]; isto é – precisa o autor – a religião se aparenta às frequentes neuroses obsessivas infantis, inerentes ao Complexo de Édipo e oriundas do fato da criança não poder elaborar o controle instintual racionalmente e precisar lançar mão de meios de repressão puramente afetivos, como as zoofobias, que também simbolizam a repressão paterna e possuem um estreito vínculo com o totemismo. No curso do desenvolvimento de toda criança – acusa Freud – a sua repressão neurótica e afetiva é substituída espontaneamente pelo controle racional dos instintos, o que leva à extinção da neurose. O remanescente da mesma – acrescenta o autor – pode ser dominado posteriormente com a ajuda da psicanálise. Muito analogamente, é natural e compreensível – aponta o psicólogo – que o correlato coletivo dessas neuroses infantis, a saber, a religião, experimente um desenvolvimento e um fim semelhantes, com o avanço do conhecimento e da civilização. Com base nessa interpretação, Freud conclui que a psicanálise deve fomentar essa evolução e proteger as pessoas de eventuais transbordamentos (*Durchbruch*) afetivos

[883] FREUD, S..*O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, 1996, p. 176.
[884] FREUD, S.. Idem, p. 178.
[885] FREUD, S.. Ibidem.
[886] FREUD, S.. Ibidem.

que possam irromper nesse processo de amadurecimento. Vejamos mais em detalhes como o autodeclarado *"infiel jew* (judeu infiel)"[887] desenvolve essa crítica tão original à religião, na proximidade da "escola de Schopenhauer".

A Religião como Ilusão

Em *O Futuro de uma Ilusão,* Freud introduz a abordagem da religião em um contexto de reflexão sobre a natureza e o futuro da civilização. A partir de seu vocabulário, civilização e cultura são sinônimos e compreendem "tudo aquilo pelo que a vida humana se eleva acima das suas condições animais e se distingue da vida dos animais"[888]. Mais precisamente, a cultura engloba "todo o conhecimento e a capacidade que o homem adquiriu para controlar as forças da natureza e extrair seus bens para a satisfação de suas necessidades"; como também "as instituições (*Einrichtungen*) necessárias para a regulamentação das relações dos homens uns com os outros e, sobretudo, a distribuição dos bens adquiridos"[889]. Uma vez que os homens "não são espontaneamente amantes do trabalho"[890], e uma vez que suas paixões pouco escutam argumentos, o autor considera que as instituições possuem um papel fundamental na civilização e só podem ser garantidas com "uma certa dose de coerção (*Zwang*)"[891]. Junto aos próprios bens materiais e os meios para sua conquista, Freud defende que a cultura não depende menos das "prescrições para a distribuição dos bens (...) bem como dos meios de autodefesa, de coerção (*Zwangsmittel*), entre outros, que permitam os homens se reconciliarem com a civilização e serem indenizados pelos sacrifícios a ela dispensados. Esses bens podem ser descritos como as propriedades anímicas (*seelische Besitz*) da civilização"[892] – escreve o autor – entre eles se destacam a *moralidade*, os *ideais* e as *artes*. Embora certamente influenciado pela filosofia alemã, Freud entende que o "nível moral dos integrantes"[893] de uma cultura consiste na "expressão popular e não psicológica" do nível de introjeção (*Verinnerlichung*) dos preceitos

[887] FREUD, S.. Idem, p. 176.
[888] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA.. Bd. IX, p. 140.
[889] FREUD, S.. Ibidem.
[890] FREUD, S.. Idem, p. 142.
[891] FREUD, S.. Ibidem.
[892] Na *Edição Standart Brasileira,* "*seelische Besitz"* é traduzida por "vantagens mentais". Uma vez que Freud deixa claro que "toda cultura repousa numa coação ao trabalho e numa renúncia ao instinto" (FREUD, S.. Idem, p. 144), a versão de "*seelische Besitz"* por "propriedades anímicas" parece-nos mais adequada.
[893] FREUD, S.. Idem, p. 146.

civilizatórios nesses integrantes. “No curso de nosso desenvolvimento” – especifica o autor – “a coerção externa é paulatinamente internalizada, na medida em que uma instância psíquica especial, o super-eu do homem, a admite como sua proibição. Toda criança nos apresenta o processo dessa transformação, unicamente por meio do qual ela se torna moral e social”[894] – enuncia o psicólogo. “Esse fortalecimento do super-eu é um bem cultural do mais alto valor psicológico. As pessoas em que ele foi consumado passam de opositores a defensores da cultura. Quanto maior é o seu número em um círculo cultural, mais assegurado ele é e mais pode prescindir dos meios externos de coerção”[895]. De acordo com Freud, os *ideais* de uma cultura consistem, pelos seus turnos, em suas “valorações sobre quais são as realizações mais elevadas e dignas dos mais altos esforços”[896]. Conforme seu entendimento, esses ideais são comumente incluídos entre os bens psíquicos de uma cultura, mas, embora pareça que eles “determinam as realizações de seu círculo cultural, o curso real dos acontecimentos pode ser outro, a saber, o de que os ideais tenham sido formados com base nas primeiras realizações dessa cultura, propiciadas pela colaboração das vocações internas e circunstâncias externas da mesma, de modo que essas primeiras realizações foram gravadas como ideais para receberem para sempre uma prolongação”[897]. Caso essa segunda hipótese seja verdadeira, “a satisfação oferecida pelo ideal aos participantes de uma cultura é de natureza narcísica. Ela repousa sobre o orgulho do já conquistado uma vez com êxito”[898] e sobre a comparação com os ideais das outras culturas, alçados sobre conquistas distintas, o que conduz inevitavelmente às frequentes discórdias entre as unidades civilizatórias. Embora as criações *artísticas* também possam servir às paixões narcísicas, Freud avalia que elas reconciliam mais comumente seus integrantes com os sacrifícios dispensados à cultura como nenhuma outra atividade o faz, pois elas oferecem “satisfações substitutivas às renúncias culturais” e fomentam a identificação com base em “sentimentos altamente valorizados”. Com as seguintes palavras o elogio à arte é apresentado pelo autor nesse texto:

> De um outro tipo é a satisfação que a arte concede aos membros de um círculo

[894] FREUD, S.. Idem, p. 145.
[895] FREUD, S.. Ibidem. J. Strachey recomenda a leitura de *Das Ich und das Es* (1923) para a melhor compreensão da concepção freudiana do super-eu (FREUD, S..*O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, p. 21, nota de rodapé 1).
[896] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA.. Bd. IX, p. 146.
[897] FREUD, S.. Idem, p. 147.
[898] FREUD, S.. Ibidem.

> cultural, embora, via de regra, ela seja inacessível às massas, que se acham absortas pelo extenuante trabalho e não desfrutam de uma educação pessoal. A arte oferece (...) satisfações substitutivas para as renúncias culturais mais antigas, e que são sentidas, ainda hoje, com a máxima profundidade. Com isso, ela age em prol da reconciliação dos membros dessa cultura com os sacrifícios dispensados à mesma como nenhuma outra atividade. Além disso, as criações artísticas também elevam os sentimentos de identificação de que todo círculo cultural tanto carece, ao dar ocasião à vivência em comum de sensações altamente valorizadas. No entanto, elas também podem servir à satisfação narcísica, quando representam as realizações de sua cultura específica, e exortam de maneira impressiva seus ideais[899].

No final do segundo capítulo de *O Futuro de uma Ilusão* e após comentar a importância das artes, dos ideais e da moralidade como os "bens anímicos da civilização"[900], Freud escreve que "a peça (*Stück*) talvez mais significativa (*bedeutsamste*) do inventário psíquico (*psychischen*) de uma cultura ainda não foi mencionada. Tratam-se das suas representações (*Vorstellungen*) religiosas, em seus sentidos mais amplos; ou em outras palavras, que mais tarde serão justificadas, das suas ilusões"[901]. O que Freud entende, propriamente, pelas "representações religiosas" é apresentado apenas no quinto capítulo desse livro, com as seguintes palavras:

> As representações religiosas são dogmas (*Lehrsätze*), afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que comunicam algo que não se descobre por si só e que exige que se lhe dirija fé (*Glauben*). Dado que as representações religiosas nos conferem informações sobre o que para nós é o mais importante e interessante na vida, elas são especial e altamente prezadas. 'Quem não conhece nada delas é muito ignorante; quem as recebeu em seu saber pode-se tomar por muito enriquecido'[902].

Após essa definição, Freud submete os dogmas religiosos a uma espécie de exame da autenticidade de seus fundamentos. De acordo com o psicanalista, "existe uma série de teses (*Lehrsätze*) com essas características sobre as coisas mais distintas do mundo. Cada

[899] FREUD, S.. Ibidem. Para a melhor assimilação da noção freudiana de arte, J. Strachey sugere a leitura de *Der Dichter und das Phantasieren* (1908). FREUD, S.. *O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, p. 23, nota de rodapé 1.
[900] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA.. Bd. IX, p. 144.
[901] FREUD, S.. Idem, p. 148..
[902] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA.. Bd. IX, p. 159. A tradução de "*Lehrsätze"* por "ensinamentos", como faz a *Edição Standart Brasileira*, também distorce o sentido original freudiano. Uma vez que se trata de representações religiosas que, segundo o autor, possuem uma "evidente falta de autenticidade" (FREUD, S.. Idem, p. 163), sua versão por "dogmas", "teses" ou "asserções" é mais apropriada.

lição escolar está cheia delas. Tomemos as da geografia" – exemplifica o autor – nós escutamos: Konstanz [Constança] fica sobre o Bodensee [Lago de Constança]. Uma canção infantil acrescenta: 'Quem não acredita, vá lá e veja'"[903]. Como é inviável, porém, às escolas mandarem seus alunos constatarem essas, como muitas outras de suas lições – raciocina o autor – elas "pedem pela crença (*Glauben*) em seus conteúdos, mas não sem proverem razões para as suas reivindicações". Conforme o psicólogo, as lições (*Lehrsätze*) escolares consistem em "resultados abreviados de um longo processo de pensamento fundado sobre a observação, e decerto também sobre inferências e conclusões. Quem possui a intenção de percorrer esse caminho por conta própria, ao invés de aceitar seu resultado, lhe será indicado a via para isso"[904]. De acordo com Freud, uma capacidade análoga de autenticação do seu discurso (*Lehrsätze*) pela observação empírica e raciocínio não se estende às asserções religiosas. Conforme sua análise, as principais tentativas de fundamentação apresentadas ao longo do tempo aos dogmas religiosos não puderam ser aceitos pelo pensamento, de modo que suas verdadeiras motivações sempre pareceram repousar em outras razões que não as de suas forças probatórias. Alguns dos principais argumentos utilizados pela religião na tentativa de autenticação de seus dogmas são avaliados por Freud com as seguintes palavras:

> Quando nos lançamos a perguntar em que se funda a reivindicação da religião de ser crível, recebemos três respostas que concordam notavelmente mal uma com as outras. 'Em primeiro lugar, a religião merece crédito porque os nossos longínquos antepassados já nela acreditavam. Em segundo lugar, nós possuímos provas que nos foram entregues justamente nesses tempos remotos. E em terceiro, é de todo proibido colocar em questão a credibilidade desses dogmas' (...)
>
> Esse terceiro ponto deve despertar as nossas mais fortes dúvidas. Uma tal proibição só pode ter um único motivo, a saber, o de que a sociedade conhece muito bem a incerteza da reivindicação sobre a qual eleva a sua doutrina religiosa. Se fosse diferente, então ela certamente colocaria à disposição, com a maior boa vontade, o material da fundação dessa doutrina a todos aqueles que desejassem obter por si sós uma convicção sobre o assunto (...) 'Nós devemos acreditar porque nossos longínquos antepassados acreditaram'. Mas esses nossos antepassados eram muito menos sábios do que nós. Eles acreditavam em coisas que hoje nós admitimos como impossíveis. Desconfiamos da possibilidade, portanto, de que os dogmas religiosos

[903] FREUD, S.. Idem, p. 159.
[904] FREUD, S.. Idem, p. 160.

> também sejam dessa última espécie. As provas que os ancestrais nos legaram estão expostas em escrituras que trazem nelas próprias todos os caracteres da falta de seriedade (*Unzuverlässigkeit*). Eles são cheios de contradições, retocados, falsificados; onde relatam certificações reais, elas próprias são inacreditáveis. Não ajuda muito alegar que a redação desses dogmas, ou apenas os seus conteúdos, vêm da revelação divina, pois essa asserção já é uma parte mesma dessa doutrina cuja autenticidade está sendo posta em exame, e nenhuma proposição pode provar-se a si mesma[905].

Além dessas três autofundamentações da religião, Freud acrescenta que outros dois argumentos foram apresentados com o tempo, mas como os anteriores, não conseguiram convencer o pensamento. De acordo com o psicanalista, a primeira dessas justificativas é o "*Credo quia absurdum*" [Creio porque é absurdo, atribuída a Tertuliano], que defende que "as doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão. Estão acima da razão. Deve-se sentir a sua verdade internamente, sem a necessidade de compreendê-las"[906]. Conforme Freud, "esse *Credo* só é interessante como autoconfissão (*Selbstbekenntnis*), como decisão autoritária (*Machtspruch*), porém, ele não possui nenhum caráter obrigatório (*Verbindlichkeit*). Devo ser obrigado a acreditar em todos os absurdos? Se não, por que nesse justamente?"[907]. Segundo o autor, "não há nenhuma instância acima da razão"[908], além disso, "se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma vivência interior que dê testemunho dessa verdade, o que fazer com os diversos seres humanos que não possuem essa rara experiência? (...) Pode-se exigir de todo homem que empregue o dom da razão que ele possui" – contrarresta o psicanalista – "mas não se pode erguer uma obrigação válida para todos sobre um motivo existente apenas a tão poucos"[909]. Outra justificativa que, segundo o autor, foi apresentada para os dogmas religiosos e que "deu a impressão de ser um empenho forçado (*krampfhafter*) para se escapar ao problema"[910] é a da "filosofia do como se". Enraizada na distinção kantiana da crítica teórica e valoração prática da religião, a filosofia do "como se" – atribuída a Hans Vaihinger – é descrita e criticada por Freud com as seguintes palavras:

[905] FREUD, S.. Ibidem.
[906] FREUD, S.. Idem, p. 162.
[907] FREUD, S.. Ibidem.
[908] FREUD, S.. Ibidem.
[909] FREUD, S.. Ibidem.
[910] FREUD, S.. Ibidem.

> A filosofia do 'como se' expõe que em nossa atividade de pensamento existem várias hipóteses (*Annahmen*) cuja falta de fundamento e até mesmo absurdidade nós reconhecemos completamente. Elas são chamadas de ficções (*Fiktionen*), mas por diversos motivos práticos nós deveríamos (*müßten*) nos comportar 'como se' acreditássemos nessas ficções. Esse é o caso das doutrinas religiosas, devido à sua incomparável importância para a manutenção da sociedade humana. Essa argumentação não se afasta muito do '*Credo quia Absurdum'*. Mas me parece que a exigência do 'como se' é uma tal que só um filósofo pode apresentar (*aufstellen*). O homem não influenciado em seu pensamento pelos artifícios (*die Künste*) da filosofia jamais poderá aceitá-la; para ele, tudo está resolvido (*erledigt*) com a concessão do absurdo, do contrário à razão. Ele não poderá comportar-se, justamente no tratamento de seus interesses mais importantes, abrindo mão da segurança (*Sicherheit*) por ele exigida em todas as atividades corriqueiras. Eu me lembro de um de meus filhos que se distinguia desde cedo por uma peculiar acentuação da objetividade. Quando estava sendo contado às crianças um conto de fadas (*Märchen*) que elas escutavam atentamente, aparecia ele e perguntava: essa história é verdadeira? Depois que lhe respondíamos que não, ele ia embora com uma cara desdenhosa. É de se esperar que os homens logo se comportem de maneira semelhante com os contos de fadas religiosos, a despeito da intercessão do 'como se'[911].

Freud afirma, porém, que as pessoas de seu tempo se comportam de modo muito distinto do de seu filho em relação à religião, e recorda que, em tempos passados, a religião "exerceu a mais forte influência sobre a humanidade, apesar de sua incontestável falta de credibilidade"[912]. Conforme o autor, "esse é um novo problema psicológico que se coloca. Devemos perguntar em que consiste a força interna dessa doutrina, a quais circunstâncias ela deve a sua importância independente do reconhecimento da razão"[913]. Essa pergunta será respondida por dois caminhos distintos e complementares pelo autor, o filogenético e o ontogenético, ambos os quais serão analisados na sequência.

***

[911] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 163.
[912] FREUD, S.. Ibidem.
[913] FREUD, S.. Ibidem.

Se, por um lado, a religião não apresenta nenhuma justificava para seus dogmas que convença o pensamento universal, Freud assevera que, por outro, "o espírito científico, fortalecido na observação dos processos naturais, começou, ao longo dos tempos, a tratar a religião como um assunto humano e submetê-la a um exame crítico"[914]. À ciência, porém – argumenta o autor em *Acerca de uma Visão de Mundo* – a religião "não pôde fazer frente"[915]. "Primeiro foram as histórias dos milagres que suscitaram estranheza e descrença, pois contrariavam tudo o que a simples observação havia mostrado, e claramente traíam a influência da ativa imaginação humana. Depois foram as suas teorias para explicar o mundo existente que encontraram rejeição"[916], pois atestavam uma insciência que trazia a estampa de épocas antigas e que, graças à maior familiaridade com as leis da natureza, os homens entendiam haver superado"[917]. Posteriormente, "a influência do estudo comparativo dos sistemas religiosos e a impressão deixada pela exclusão e intolerância entre eles", conforme o iluminista, também contribuíram para o avanço da descrença. Ao que tudo indica, "não procede que exista no mundo um poder que vele pelo bem do indivíduo com zelo paternal e conduza a um final feliz o que a ele diz respeito. Ocorre, isto sim"[918] – contrapõe o pessimista, em espírito intimamente schopenhaueriano – "que os destinos humanos não se harmonizam nem com uma hipótese de uma bondade universal nem com a ideia – que contradiz parcialmente aquela – de uma justiça universal"[919]. Essa última crítica é aprofundada pelo psicanalista com as seguintes palavras nesse texto:

> Terremotos, inundações, incêndios não fazem distinção entre os bons e piedosos e os malvados e descrentes. Também onde a natureza inanimada não conta, e o destino da pessoa individual depende das suas relações com outras pessoas, de maneira nenhuma é regra geral que a virtude seja compensada e o mal encontre punição; frequentemente, isto sim, o homem violento, astucioso e inescrupuloso arrebata as coisas desejadas do mundo e o virtuoso fica de mãos vazias. Poderes obscuros, insensíveis e inclementes decidem o destino dos homens; não parece haver o sistema de castigos e recompensas que governaria o mundo, segundo a religião[920].

[914] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC, Vol. 18, 2010, p. 333.
[915] FREUD, S.. Ibidem..
[916] FREUD, S.. Ibidem.
[917] FREUD, S.. Ibidem.
[918] FREUD, S.. Ibidem.
[919] FREUD, S.. Ibidem.
[920] FREUD, S.. Idem, p. 334.

Em suma, Freud admite que "o juízo da ciência sobre a visão de mundo religiosa é o seguinte. Enquanto as diferentes religiões disputam qual delas tem a posse da verdade, achamos que o conteúdo de verdade da religião pode ser desconsiderado"[921]. Caso seja objetado que a ciência não tem o direito de intrometer-se em e julgar o domínio da religião, o psicanalista argumenta que a resposta científica é a de que "não se trata de uma invasão da esfera da religião pelo espírito científico, mas, ao contrário, de uma invasão do âmbito do pensamento científico pela religião. Qualquer que seja o valor e o significado da religião, ela não tem o direito de restringir o pensamento de nenhum modo, e, portanto, tampouco pode excluir-se a si mesma da aplicação ao pensamento"[922]. Assim como em Schopenhauer, a ideia de que a religião invade a esfera do conhecimento com a proibição de seu exame e crítica das suas asserções sobre o mundo objetivo exerce um papel decisivo na análise freudiana da religião. A exortação ao livre pensamento, que como tal, estende sua indagação pelos fundamentos de todos os fenômenos é uma herança que ambos os pensadores receberam dos iluministas. Entre eles, destaca-se Kant, que como vimos, já defendia a necessidade do exame livre e racional da religião com as seguintes palavras:

> A nova época é mesmo a época de crítica, a que tudo se deve submeter. Geralmente, querem retirar-lhe a religião pela sua santidade, e a legislação pela sua grandiosidade: mas, deste modo, dão azo a desconfianças, e não podem fugir àquela estima mal simulada que a razão concede somente àquilo que soube resistir ao seu exame livre e público[923].

Em uma humilde declaração em *Acerca de uma Visão de Mundo*, Freud escreve saber que, no tema da religião, "tudo o que disse pode ser encontrado em outro lugar, exposto com maior precisão; nada disso é novo"[924]. No que concerne às suas considerações apresentadas até o momento, devemos concordar com essa admissão, pois elas já haviam sido antecipadas por G. C. Vanini, G. Bruno, D. Hume, Voltaire, Kant, Schopenhauer, L. Feuerbach, K. Marx, A. Comte, P. Rée, Nietzsche, entre outros. No entanto, o acréscimo de Freud ao exame da religião na esteira dos pensadores anteriores está longe de ser desprezível. A partir de agora, ele será investigado mais em sua especificidade.

---

[921] FREUD, S.. Idem, p. 335.
[922] FREUD, S.. Idem, p. 338.
[923] KANT, I.. Introdução à Crítica da Razão Pura. Apud: VOVELLE, M. (Org.). *O Homem do Iluminismo*. Tradução: M. G. Segurado. Lisboa: Presença, 1997. P. 45.
[924] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC, Vol. 18, 2010, p. 336.

Uma distinção decisiva apresentada por Freud à questão da religião se encontra em *O Futuro de uma ilusão.* Nesse livro*,* o psicanalista distingue que as representações religiosas não são propriamente erros, mas "ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e urgentes (*dringend*) desejos da humanidade. O segredo da sua potência está na potência desses desejos"[925]. Mais precisamente, Freud distingue que "uma ilusão (*Illusionen*) não é o mesmo que um erro (*Irrtum*), e tampouco é necessariamente um erro (*Irrtum*). A opinião de Aristóteles de que os insetos se desenvolvem do esterco (...) é um erro, assim como a de uma geração anterior de médicos de que a '*tabes dorsalis*' é uma consequência de excessos sexuais"[926]. De acordo com sua leitura, "seria forçado (*mißbräuchlich*) chamar esses erros de ilusões. Em comparação com eles" – distingue – "foi uma ilusão de Colombo, a de que ele havia descoberto um novo caminho marítimo às Índias. A participação de seu desejo nesse erro é muito clara"[927]. Conforme o psicólogo, também se pode qualificar como ilusão "a asserção de certos nacionalistas de que os indogermânicos são a única raça humana capaz de civilização, e a crença, que somente a psicanálise demoliu, de que a criança é um ser destituído de sexualidade. À ilusão permanece como característico a derivação de desejos humanos"[928] – precisa o autor; "nesse sentido, ela se aproxima da ideia psiquiátrica da loucura (*Wahnidee*), mas também se distingue dela, por causa da estrutura complicada adquirida pela ideia da loucura (*Wahnidee*)". Com as seguintes palavras Freud refina um pouco mais seu conceito de ilusão com base na comparação da mesma com a psicose:

> Na ideia da loucura (*Wahnidee*) enfatizamos como essencial a contradição com a realidade. As ilusões, pelo seu turno, não devem ser necessariamente falsas, isto é, irrealizáveis ou contraditórias com a realidade. Uma jovem camponesa pode, por exemplo, ter a ilusão de que um príncipe virá para buscá-la em sua casa. Isso é possível, e em alguns casos foi realmente o que aconteceu. Que o Messias virá e estabelecerá uma era de ouro é muito menos provável. De acordo com a orientação pessoal de cada um, ele classificará essa crença como uma ilusão ou um análogo da loucura (*Analogie einer Wahnidee*). Exemplos de ilusões que se confirmaram não são fáceis de se encontrar. Mas a ilusão dos alquimistas de que todos os metais podiam ser transformados em ouro poderia ser um deles. O desejo de possuir uma grande quantidade de ouro, tanto quanto possível, foi em grande parte arrefecido

[925] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 164.
[926] FREUD, S.. Ibidem.
[927] FREUD, S.. Idem, p. 165.
[928] FREUD, S.. Ibidem.

> pela visão atual das condições da riqueza, mas a química, deveras, não entende mais como impossível a transformação dos metais em ouro. Nós chamamos, portanto, uma crença de ilusão quando em sua motivação a realização de um desejo (*Wunscherfüllung*) põe-se à frente e não leva em conta a sua relação com a realidade, de modo que a própria ilusão renuncia à (*verzichtet*) sua credibilidade (*Beglaubigungen*)[929].

A distinção entre o erro e a ilusão aplicada por Freud à questão da religião traz uma nova luz ao debate sobre o valor de verdade das proposições religiosas. Recordemos da lição kantiana: não podemos demonstrar a veracidade das doutrinas religiosas, no plano do conhecimento, como tampouco provar sua falsidade. Disso certamente se conclui que somos incapazes de refutá-las como erros, de modo que elas podem ser pensadas sem contradição com o conhecimento (fenomênico). No entanto, se as doutrinas religiosas não são erros, Freud ressalva que elas podem ser predicadas como *ilusões*. Isto é, suas crenças apostam em uma objetividade no mínimo improvável da realidade, pois o que as motivam não é a credibilidade de seus conteúdos, mas o fato delas realizarem "os mais antigos, fortes e urgentes (*dringend*) desejos da humanidade. O segredo de sua potência é a potência desses desejos"[930] – conclui o autor. Como já dissemos, isso alavanca ainda mais a pergunta psicológica pela origem dessa potência, questão que Freud responde por meio de duas frentes complementares, a ontogenética e a filogenética. Na sequência, abordaremos, primeiro, a primeira, e depois, a segunda dessas duas genealogias.

A Religião a Partir da Necessidade de Proteção e com Base na Lembrança do Pai Infantil (o Modelo Ontogenético)

Em *Acerca de uma Visão de Mundo*, Freud assevera que a religião responde, de maneira unitária, a três poderosas necessidades dos seres humanos: a carência por explanação, por proteção e por orientação da conduta. De acordo com o psicólogo, a religião confere aos crentes "explicação sobre a origem e a procedência do mundo, lhes assegura proteção nas contingências da vida e, por fim, felicidade; e orienta as suas atitudes

[929] FREUD, S.. Ibidem.
[930] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 164.

e ações mediante preceitos que sustentam com toda a sua autoridade"[931]. Conforme o autor, não é inteiramente claro, porém, "por que esses três conteúdos convergem na religião. Que relação pode haver entre a explicação sobre a origem do mundo e a imposição de determinados preceitos éticos?"[932] – questiona o psicólogo. Ou entre ambos os escopos e a promessa da felicidade? A coexistência da explicação, do consolo e da prescrição na religião só se torna clara, segundo Freud, quando submetemos esse objeto a uma análise genética. "Essa pode começar pelo ponto que mais chama a atenção no conjunto" – enuncia o psicólogo – a saber, pelo ensinamento da origem do mundo, pois "por que uma cosmogonia deve ser um componente basilar de um sistema religioso?"[933]. Conforme o psicanalista, uma importante pista a essa questão se encontra no fato das religiões remeterem, na maioria das vezes, a criação do universo a uma figura paterna e masculina, por trás da qual a psicanálise desconfia se encontrar a imagem que toda criança faz do seu próprio pai real, por ela recrudescido. O vulto do pai familiar endeusado pela criança atrás da cosmogonia religiosa é sugerido por Freud com as seguintes palavras:

> O ensinamento [religioso] é o de que o mundo foi criado por um ser semelhante ao homem, mas engrandecido em todos os aspectos, em poder, sabedoria, força da paixão etc., um idealizado super-ser humano (...) É interessante o fato desse criador ser sempre um só, mesmo quando se acredita em muitos deuses. E também que geralmente seja um homem, embora não faltem referências a divindades femininas e algumas mitologias façam o mundo ter início justamente com um deus-homem liquidando uma divindade feminina, que é rebaixada à condição de monstro. Certos problemas muito interessantes guardam relação com isso, mas temos que seguir adiante. O restante do caminho torna-se facilmente reconhecível para nós, na medida em que esse deus-criador é chamado de 'Pai'. A psicanálise conclui que ele é realmente o pai, grandioso como havia parecido à criança pequena. O homem religioso imagina a criação do mundo como a sua própria origem[934].

Com base nessa hipótese psicológica, Freud assevera ser compreensível a convergência das explicações cosmológicas, da garantia da felicidade e das prescrições morais nas religiões. No que concerne às duas primeiras finalidades, o autor afirma que "a mesma pessoa a quem a criança deve a sua existência, o pai (ou melhor, a instância parental

[931] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC, 2010, p. 326.
[932] FREUD, S.. Idem, p. 327.
[933] FREUD, S.. Idem, p. 328.
[934] FREUD, S.. Ibidem.

composta de pai e mãe) também protegeu e vigiou o filho fraco, desamparado, exposto aos perigos do mundo externo; sob a sua tutela ele se sentia seguro"[935]. Ao se tornar adulto e descobrir que ele ainda é "tão desamparado e desprotegido como na infância, que diante do mundo ainda é uma criança"[936] – elucida o psicólogo – o homem natural "retorna à imagem do pai que guarda da infância, quando ele era tão superestimado, eleva-o a divindade e o situa no presente e na realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam sua crença em Deus"[937] – conclui. Por outro lado, Freud acrescenta que a terceira função da religião, a saber, a de orientar a conduta, se origina igual e nitidamente da relação infantil com o (super)pai. Como considera o psicanalista: "Lembremos a famosa declaração de Kant, em que ele menciona o céu estrelado e a lei moral dentro de nós. Por mais que pareça estranha essa conjunção – pois o que têm os astros do céu com o fato de alguém amar ou matar seu semelhante? – ela toca numa grande verdade psicológica"[938]. De acordo com o psicólogo, essa alva verdade consiste no fato da cosmogonia religiosa e a moralidade se originarem da mesma fonte, a saber, o pai (ou a instância parental), pois se, por um lado, o pai foi quem deu a vida ao filho biologicamente, por outro, ele também o moralizou, isto é, calcou-lhe o sistema de deveres e direitos que lhe pareceu adequado à convivência familiar e social, mediante castigos e recompensas. Com base nesse modelo infantil, Freud interpreta que o religioso unifica na ideia de Deus os atributos análogos da criação do universo, garantia da felicidade e prescrição da conduta. É o mesmo modelo que se repete, conforme seu entendimento: se outrora saciamos as nossas necessidades de proteção com a ilusão do superpai, que realmente nos originou e moldou a nossa conduta; agora, como adultos, podemos esperar o mesmo sucesso se nos subordinarmos, com igual enlevo, à ilusão de Deus pai todo poderoso, criador do céu e da terra e protetor dos fracos e indefesos. Com as seguintes palavras Freud traz à luz a lembrança do pai biológico que se esconde, atrás das três finalidades religiosas e do sentimento da fé:

> O mesmo pai (ou instância parental) que deu a vida ao filho e o protegeu dos perigos dessa vida mostrou-lhe também o que deve e o que não deve fazer, instruiu-lhe a aceitar determinadas restrições a seus desejos instintuais, fê-lo saber

[935] FREUD, S.. Idem, p. 329.
[936] FREUD, S.. Ibidem.
[937] FREUD, S.. Ibidem.
[938] FREUD, S.. Idem, p. 139.

> que considerações pelos pais e irmãos se esperam dele, para que se torne um membro tolerado e bem-visto do círculo familiar e, depois, de círculos mais amplos. Através de um sistema de prêmios e castigos amorosos, a criança é educada para conhecer suas obrigações sociais, é ensinada que sua segurança na vida depende de que seus pais e também os outros a amem e possam acreditar em seu amor a eles. Todas essas relações o indivíduo leva depois, inalteradas, para a religião. As proibições e exigências dos pais subsistem dentro dele como consciência moral; com o mesmo sistema de castigo e recompensa Deus governa o mundo dos homens; o grau de proteção e de satisfação atribuído à pessoa depende do seu cumprimento das exigências éticas; o amor a Deus e a consciência de ser amada por ele fundamentam a segurança com que ela se arma contra os perigos do mundo externo. Por fim, com a oração é assegurada uma influência direta na vontade divina e, assim, alguma participação na divina onipotência[939].

No que concerne à hierarquia dessas três finalidades da religião, Freud afirma que a "maior parte" da influência religiosa se deve à função remediadora de aliviar a "angústia das pessoas ante os perigos e as contingências da vida"[940], assegurar-lhes um final feliz e proporcionar-lhes "consolo no infortúnio". A tarefa teórica de explicar a origem do mundo parece ser, para o autor, secundária, de modo que ele, inclusive, a põe de lado em *O Futuro de uma Ilusão,* quando fala de uma "tarefa tripla dos deuses: excomungar (*bannen*) os terrores (*Schrecken*) da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, especialmente como ele se mostra na morte, e indenizar a privação que lhes é imposta pela vida comunal e cultural"[941]. Com essa nova formulação, cronologicamente mais antiga do que a de *Acerca de uma Visão de Mundo*, Freud aprofunda a síntese da última comunicação, ao dividir a função protetora da religião nas duas primeiras tarefas citadas (desterrar as ameaças da natureza e consolar os homens pelas dores do mundo), e descrever a finalidade moral da religião pelo lado passivo, como indenização, anteface da prescrição (afinal, desde o esclarecimento do "Soberano Bem" kantiano já sabemos que a função ética religiosa

---

[939] FREUD, S.. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: StA. Bd. I, p. 591. O seguinte período desse trecho foi traduzido por Paulo C. de Souza de modo correto, mas obscuro: "Através de um sistema de prêmios e castigos amorosos, a criança é educada para conhecer suas obrigações sociais, é ensinada que sua segurança na vida depende de seus pais e também os outros a amarem e poderem acreditar em seu amor por eles" (*daß seine Lebenssicherheit davon abhängt, daß die Eltern und dann auch die Anderen es lieben und an seine Liebe zu ihnen glauben können*). De modo mais claro, preferimos: "... sua segurança na vida depende de que seus pais e também os outros a amem e possam acreditar em seu amor a eles" (FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC, 2010*,* Vol. 18, p. 329).

[940] FREUD, S.. Idem, p. 327.

[941] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 152.

pressupõe a síntese entre o lado ativo de se respeitar Deus e se fazer o bem ao próximo, e o passivo de se receber a felicidade). No que se refere às tarefas principais de "excomungar os terrores da natureza" e "reconciliar os homens com a crueldade do destino", Freud ensina que elas se correspondem com a "principal missão, a verdadeira razão de existir"[942] da civilização humana, vale dizer, a de "defender o homem contra a natureza"[943]. No entanto, se a religião satisfaz essa necessidade em todos os estágios da cultura por igual ou se apenas nos mais precoces, sendo substituída por meios mais eficazes nas fases mais avançadas, é uma das principais questões de *O Futuro de uma Ilusão*, que merece uma análise mais detida.

De acordo com Freud, "trata-se de uma tarefa múltipla"[944] a função principal da civilização de proteger o homem contra a natureza, e entre outras coisas, tornar a vida comunal possível. Conforme a sua análise, muito se ganhou com o primeiro passo nessa direção, empreendido na infância da humanidade: a humanização da natureza[945]. "Caso se tenha, na natureza, por todos os lados, seres como os que se conhece na própria sociedade, então pode-se respirar mais aliviado nela" – explica – "sentir-se mais em casa no desconhecido e trabalhar de maneira psíquica com o medo sem sentido (*sinnlose Angst*)"[946]. Contra as poderosas forças naturais, podemos tentar submetê-las à magia – afirma o psicanalista – "acalmá-las, suborná-las, roubar por meio dessas influências parte de seus poderes"[947]. De modo ainda mais eficaz, o psicólogo descreve que a cultura humana transforma as forças da natureza "não simplesmente em homens com quem ela pode lidar como com seu igual, o que ademais não faz jus à impressão imponente por elas produzidas (...) O ser humano confere a essas forças um caráter paterno, transforma-as em deuses"[948]. Conforme o autor, essa passagem da história humana marca a transição da fase animista à religiosa, que em breve elucidaremos em detalhes. O que importa, agora, é entender que, para Freud, a evolução civilizatória obedece (*folgt*) a dois modelos (*Vorbild*): o ontogenético e o filogenético, isto é, o que se baseia na infância individual e na infância cultural do homem, respectivamente. O primeiro desses modelos, que já nos é conhecido, é repetido

[942] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 149
[943] FREUD, S.. Ibidem.
[944] FREUD, S.. Idem, p. 150.
[945] FREUD, S.. Ibidem.
[946] FREUD, S.. Idem, p. 151.
[947] FREUD, S.. Ibidem.
[948] FREUD, S.. Ibidem.

por Freud em *O Futuro de uma Ilusão*: "Uma vez já nos encontramos em estado de fraqueza, quando éramos crianças e nos defrontamos com nossos pais". Esses pais, que podem ser os biológicos ou outros entes substitutivos, nos deram razões para serem temidos, "especialmente nosso pai, mas estávamos certos da sua proteção contra os perigos que naquele tempo conhecíamos"[949]. Assim, o autor conclui ser natural que o homem abarbe (*einander angleichen*), quando adulto, ambas as situações e repita ante os perigos do mundo o modelo usado frente às ameaças da infância; vale dizer, é normal que ele retorne à crença em um superpai protetor, criador, repressor e recompensador. Antecipando algo da explicação filogenética do mesmo objeto, Freud reconhece que o povo que criou, pela primeira vez, a noção de um Deus único, poderoso, criador e regulador do universo teve razões para orgulhar-se da sua descoberta. Graças a ela – assevera o "judeu infiel"[950] – as relações com a divindade puderam recuperar a "intimidade e a intensidade das relações infantis ante o pai. Uma vez que se fizera tanto pelo pai, quis-se, porém, ser recompensado, ou ao menos ser o único filho amado, o povo escolhido"[951]. De acordo com seu entendimento, a religiosa América do Norte pretendeu ser mais tarde a "*'God's own country'* (a própria pátria de Deus), e conforme o prisma de uma das formas sob as quais a divindade é venerada, essa pretensão pareceu ser correta"[952]. Nas antípodas dessas ilusões, Freud afirma que o homem dissociou progressivamente a natureza de uma concepção psicológica e divinizada, pois já há muito tempo ele observou que "os fenômenos naturais se desenvolviam a partir de si mesmos e de acordo com necessidades internas. 'Os deuses eram certamente os senhores da natureza, eles a haviam criado e agora podiam deixá-la por sua conta. Apenas ocasionalmente intervinham eles no curso das coisas com os milagres, como se apenas para assegurar que não haviam abandonado nada de suas esferas originais

[949] FREUD, S.. Ibidem.
[950] FREUD, S.. *Uma Experiência Religiosa*, In: V. IX da *Edição Standart Brasileira,* 1996, p. 176.
[951] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 153.
[952] Na seguinte tradução da *Edição Standard Brasileira*, a descrição freudiana da pretensão do *'God's own country'* [a pátria de Deus] induz à falsa interpretação de que ela é legitimada pelo autor: "A piedosa América reivindicou ser o 'Próprio País de Deus', e, com referência a uma das formas pelas quais os homens adoram a divindade, essa reivindicação é indubitavelmente válida (*für eine der Formen, unter denen die Menschen die Gottheit verehren, trifft es auch zu*)" (FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 153. FREUD, S..*O futuro de uma ilusão*. In: V. XXI da ESB, p. 28). Para evitar essa grave distorção interpretativa, preferimos traduzir a frase com o verbo "zutreffen" por algo mais suave do que "essa reivindicação é indubitavelmente válida", por exemplo, "essa pretensão pareceu ser correta". Além disso, optamos por introduzir essa sentença com algo menos vago do que "com referência a", de modo que "conforme o prisma de" nos pareceu mais apropriado.

de poder'. Quanto à distribuição dos destinos"[953] – acrescenta o psicanalista – nós desembocamos no "desagradável pressentimento de que o desamparo e o desespero da espécie humana não poderiam ser remediados"[954], e que nesse aspecto, "os deuses falharam logo de entrada (*am ehesten*). Se foram eles que criaram o destino" – considera o pessimista – "então os seus desígnios deveriam ser chamados de inescrutáveis"[955]. No povo "mais bem dotado da Antiguidade, nasceu a noção de que a Moira (o Destino) estava acima dos deuses e que os próprios deuses possuíam os seus destinos"[956]. À medida que o mundo era gradualmente desencantado, Freud afirma que a própria função prioritária da religião deixou de ser a de proteger o homem contra a natureza e se tornou a de indenizar os males oriundos do convívio social. Embora a primeira finalidade jamais tenha sido abandonada pela religião, o psicólogo considera que a tarefa moral se tornou predominante, mudança final essa que é registrada por Freud com as seguintes palavras:

> Quanto mais a natureza se torna autônoma e os deuses se retiram dela, mais seriamente todas as expectativas se impõem à terceira função que lhes é destinada, isto é, mais a moralidade se torna seus verdadeiros domínios. A tarefa divina passa a ser então a de compensar as faltas e os danos da cultura, assistir os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros em suas vidas comunitárias e vigiar a execução dos preceitos da civilização, que os homens obedecem tão mal. Os próprios preceitos culturais são adjudicados de uma origem divina, são elevados sobre a sociedade humana e dilatados à natureza e à história do universo.
>
> Assim criaram-se um patrimônio (*Schatz*) de representações nascidas da necessidade de se tornar suportável a fraqueza humana, e construído com o material das lembranças do desamparo da própria infância e a da espécie humana. É claramente reconhecível que esse bem (*Besitz*) protege os homens em duas direções: contra os perigos da natureza e contra o prejuízo da própria sociedade[957].

Se na busca de expor uma cosmogonia e de garantir a felicidade ao homem, a religião se opôs, significativamente, ao conhecimento filosófico e científico, como vimos, em sua missão moralizante de prescrever a conduta e reconformar os homens com a civilização, ela logrou convencer alguns autores modernos, entre os quais Kant. A avaliação dessa função derradeira da religião à luz da psicologia é empreendida por Freud na sequência de

[953] FREUD, S.. Ibidem.
[954] FREUD, S.. Ibidem.
[955] FREUD, S.. Ibidem.
[956] FREUD, S.. Idem, p. 152.
[957] FREUD, S.. Ibidem.

O Futuro de uma Ilusão, um pouco longe de Kant e mais proximamente a Schopenhauer. Antes de investigar, porém, a reprovação freudiana do terceiro emprego da religião, nos aprofundaremos em sua explicação da mesma com base no segundo modelo proposto, a saber, o filogenético.

A Religião como Expiação do Assassinato do Pai Primevo (o Modelo Filogenético)

Freud acredita que uma série de fenômenos, entre os quais a religião, as lendas, os costumes, os sonhos, os simbolismos linguísticos e as reações a traumas precoces[958] não são explicáveis apenas com base na experiência individual, mas pressupõem a existência de uma "*herança arcaica* que cada pessoa traz ao mundo (...) influenciada pelas experiências de seus antepassados"[959]. Conforme o psicanalista, o "comportamento das crianças neuróticas ante seus pais nos complexos de Édipo e de castração abundam em reações assim, que parecem injustificadas individualmente e só se tornam compreensíveis por meio da relação com a vivência (*Erleben*) das gerações anteriores"[960]. Segundo o psicólogo, a "força comprobatória" desses fenômenos conduz à suposição de que a herança arcaica nos seres humanos vai além das disposições inatas de todos os seres vivos, como a "capacidade e a inclinação de assumir certas direções de desenvolvimento e de reagir de um modo particular a certos estímulos, excitações e impressões"[961], e envolve, inclusive, "traços de memórias de gerações anteriores"[962]. Conforme o autor, essa interpretação certamente é "dificultada pela orientação atual da ciência biológica, que nada quer saber da transmissão hereditária de propriedades adquiridas pelos descendentes"[963]. Contudo, Freud reargui, "com toda modéstia", que não poderia "passar sem esse fato no desenvolvimento biológico. Maneja-se em ambos os casos não com o mesmo, em um caso [nas disposições inatas] com propriedades adquiridas que são difíceis de se contrair", e no caso da herança arcaica, com

[958] FREUD, S.. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, in: StA. Bd. IX, p. 545-547.
[959] FREUD, S.. *Esboço de Psicanálise*, In: V. XXIII da ESB, p. 180.
[960] FREUD, S.. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, in: StA. Bd. IX, p. 546.
[961] FREUD, S.. Idem, p. 545.
[962] FREUD, S.. Idem, p. 546.
[963] FREUD, S.. Idem, p. 547.

“traços mnêmicos de impressões externas, isto é, como que com coisas palpáveis. Contudo, é bem possível que nós não possamos, fundamentalmente, representar um sem o outro”[964] – como reconhece o autor. Conforme seu entendimento, caso a hipótese da transmissão hereditária de propriedades adquiridas entre as gerações seja aceita, “teríamos lançado uma ponte entre a psicologia individual e a de massa, e poderíamos tratar os povos como os neuróticos privados”[965]. Além disso, essa premissa também diminuiria o abismo que “a presunção humana dos tempos passados escancarou entre os homens e animais”[966] – proximidade que o autor tenta restituir com seguintes palavras:

> Os assim chamados instintos dos animais, que lhes permitem comportar-se desde o início em uma nova situação de vida como se essa fosse conhecida há muito tempo e de modo amplo e suficiente por eles – Se essa vida instintiva dos animais permitir uma explicação geral, essa só pode ser a de que os animais comunicam (*mitbringen*) as experiências da sua espécie a cada nova espécime particular (*sie die Erfahrungen ihrer Art in die neue eigene Existenz mitbringen*), que assim, conserva as recordações das vivências dos seus antepassados. Com o animal humano o que ocorre não é algo fundamentalmente distinto. Aos instintos dos animais corresponde a sua própria herança arcaica, mesmo que essa seja de uma extensão e conteúdo diferente[967].

De acordo com Freud, uma recordação ingressa na herança arcaica “quando o acontecimento é bastante importante, foi repetido com bastante frequência, ou ambas as coisas”[968]. Conforme seu pensamento, a origem filogenética da religião encaixa-se, sobretudo, no primeiro caso: “Os homens sempre tiveram por certo – nesse sentido especial”[969] – escreve o psicólogo – “que uma vez possuíram e assassinaram um pai primevo (*Urvater*)”, que era extremamente individualista, ambicioso e violento. Com base na proibição estabelecida pelos filhos assassinos de que nenhum deles ocupasse o lugar do pai surgiu o primeiro fundamento da civilização. Um evento de tamanha importância psicológica e cultural, que ademais, originou o maior trauma social da humanidade – enuncia o psicanalista – não poderia deixar de repercutir até os dias de hoje. Segundo essa

[964] FREUD, S.. Ibidem.
[965] FREUD, S.. Ibidem.
[966] FREUD, S.. Ibidem.
[967] FREUD, S.. Ibidem.
[968] FREUD, S.. Idem, p. 548.
[969] FREUD, S.. Ibidem.

hipótese, entre as principais reações a esse evento encontra-se a religião, pois é com ela que o homem busca se reconciliar com seu pai primevo, amado, odiado e assassinado nesses primórdios. A proveniência filogenética da religião, portanto, a partir da herança arcaica da humanidade e de acordo com a concepção freudiana será o objeto de análise do atual capítulo.

***

Freud assevera que o ser humano pré-histórico pode ser conhecido pelos "monumentos e utensílios que nos deixou, pelas informações sobre a sua arte, a sua religião e as concepções de vida, que nos chegaram diretamente ou pela via da tradição, em lendas, mitos e fábulas, e pelos vestígios da sua mentalidade em nossos próprios usos e costumes"[970]. Da maneira mais direta, porém, o psicólogo recorda que o primitivo "ainda é, em certo sentido, nosso contemporâneo; existem homens que acreditamos estar bem próximos dos primitivos, bem mais próximos do que nós, nos quais vemos, portanto, seus representantes e descendentes diretos"[971]. De acordo com o psicanalista, especialmente as tribos aborígenes australianas conservam "muito do arcaico e já desaparecido em outras partes"[972]. Embora Freud não tenha conhecido-as pessoalmente, ele apresenta, em *Totem e Tabu,* uma fina "comparação entre a 'psicologia dos povos da natureza', tal como é ensinada pela etnografia, e a psicologia dos neuróticos, tal como foi revelada pela psicanálise"[973]. Como declara em sua *Autoapresentação*, "as principais fontes literárias dos meus [seus] estudos nesse campo foram as conhecidas obras de J. G. Frazer (*Totemism and Exogamy* e *The Golden Bough*)"[974], e algumas hipóteses de C. Darwin, W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites,* 1894) e Atkinson (*Primal Law*, 1903) sobre os primórdios da humanidade. Baseado em uma ampla base bibliográfica além dos autores citados[975], Freud enuncia que as

[970] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, 18.
[971] FREUD, S.. Ibidem.
[972] FREUD, S.. Ibidem.
[973] FREUD, S.. Ibidem.
[974] FREUD, S.. *Um Estudo Auto-biográfico*, ESB, V. XX, p. 69.
[975] Além desses etnólogos, Freud faz diversas referências, em *Totem e Tabu,* a A. Lang (*Social Origins,* 1903, e *The Secret f the Totem,* 1905), W. Wundt (*Elemente der Völkerosychologie*, 1912, e *Mythus und Religion,* 1906), B. Spencer e J. Gillen (*The Native Tribes of Central Australia,* 1891), E. B. Taylor (*Primitive Culture,* 1905), , E. Westermarck (*The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906-8), R. Kleinoaul (*Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage,* 1898), S. Reinach (*Cultes, Mythes et Religions,* 1909), Hubert e Mauss (*Année Sociologique,* 1904), R. R. Marett (*Pre-Animistic Religion,* em *Folk-lore, V.11,* 1900), Schreber

"numerosas coincidências" encontradas entre a 'psicologia dos povos da natureza' e a "psicologia dos neuróticos" nos "permite ver sob nova luz fatos já conhecidos"[976] da psicanálise e da etnologia, e sugerir-nos que nós não nos encontramos tão distantes dos selvagens e semisselvagens como acreditamos nos encontrar.

Freud assevera que os "aborígenes da Austrália são vistos como uma raça particular, sem parentesco físico nem linguístico com seus vizinhos mais próximos, os povos melanésios, polinésios e malaios. Eles não constroem casas nem palhoças permanentes"[977] – descreve o autor – "não trabalham o solo, não criam animais domésticos, exceto o cão, e não conhecem nem mesmo a arte da cerâmica. Alimentam-se quase exclusivamente da carne dos animais que abatem e das raízes que desenterram. Eles desconhecem reis ou chefes" – agrega o psicanalista – e "traços de religião, na forma de adoração de seres superiores, dificilmente lhes podem ser atribuídos"[978]. Embora se espere que esses "canibais nus" desconheçam qualquer moral, o psicólogo enuncia ser muito surpreendente o fato deles "estabelecerem por meta, com enorme cuidado e penosa severidade, o impedimento de relações sexuais incestuosas. De fato, toda a sua organização social parece servir a tal propósito ou estar ligada à sua realização"[979] – observa o autor. No "fundamento de todas as obrigações sociais"[980] do aborígene para com a sua tribo, e de modo anterior ao parentesco sanguíneo, o psicanalista indica que se impõe a relação do aborígene com o totem da sua tribo. Conforme o psicólogo, o conjunto de caracteres dessa relação do aborígene com o totem foi denominado pelos etnólogos de totemismo, sistema que ocupa "o lugar das instituições sociais religiosas" nesses clãs e possui as seguintes características:

> O totem (...) via de regra, é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água) que tem uma relação especial com todo o clã. Ele é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também o seu espírito protetor e auxiliador, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa os seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se da sua carne (ou dele usufruir de outro

(*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* 1903), E. Durkheim (*L'année Sociologique,* 1896-1901), N. W. Thomas (*Taboo*, em *Encyclopaedia Britannica*), entre outros.

[976] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 18.

[977] FREUD, S.. Ibidem.

[978] FREUD, S.. Idem, p. 19.

[979] FREUD, S.. Ibidem.

[980] FREUD, S.. Idem, p. 20.

> modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniosas, os movimentos característicos do seu totem.
>
> O totem é transmitido hereditariamente, por linha materna ou paterna (...) Em quase toda parte em que vigora o totem há também a lei de que os *membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar*. É a instituição da *exogamia*, ligada ao totem[981].

Resumidamente, o psicólogo escreve que as duas "leis fundamentais do totemismo" são as de "não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto"[982]. De modo relacionado a isso, o psicanalista assevera que essas duas leis também são as duas "mais antigas e importantes proibições do tabu"[983], palavra polinésia cujo esclarecimento é necessário à compreensão da "pré-religião" totêmica. O aclaramento do tabu junto à sua comparação com a "ambivalência dos sentimentos" observada pela psicanálise nos pacientes neuróticos são empreendidos no segundo ensaio de *Totem e Tabu*. Concentremo-nos, portanto, preliminarmente nele.

Freud ensina que "o significado de tabu se divide, para nós, em duas direções opostas"[984]. Por um lado, tabu quer dizer "santo, consagrado"; e por outro, "inquietante, perigoso, proibido e impuro"[985]. De acordo com o psicanalista, "o contrário de 'tabu', em polinésio, é '*noa*', ou seja, 'habitual, acessível a todos'. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente (...) A nossa expressão 'temor sagrado' corresponde frequentemente ao sentido de 'tabu'"[986] – sintetiza o autor. Conforme sua concepção, as restrições do tabu "não procedem do mandamento de um deus, valem por si mesmas"[987]. Os tabus se distinguem das proibições morais dos seres humanos mais civilizados pelo fato de "não se incluírem num sistema que dá por necessárias as privações, de forma geral, e fundamenta esta necessidade. As proibições do tabu prescindem de qualquer fundamentação" – descreve o autor – "têm origem

[981] FREUD, S.. Ibidem.
[982] FREUD, S.. Idem, p. 61.
[983] FREUD, S.. Ibidem.
[984] FREUD, S.. Idem, p.42.
[985] FREUD, S.. Ibidem.
[986] FREUD, S.. Ibidem.
[987] FREUD, S.. Ibidem.

desconhecida; para nós obscuras, parecem evidentes para aqueles sob o seu domínio. Wundt afirma que o tabu é o mais antigo código de leis não escritas da humanidade"[988]. No entanto, "considera-se geralmente que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a épocas anteriores a qualquer religião"[989] e legislação. Baseado em Wundt, Frazer e N. W. Thomas, essa última tese é defendida com as seguintes palavras pelo autor:

> O castigo para a violação de um tabu era originalmente deixado para uma instância interior, de efeito automático. O tabu ferido vinga a si mesmo. Mais tarde, quando surgiram ideias de deuses e espíritos com os quais o tabu ficou associado, esperava-se que a punição viesse automaticamente do poder divino. Em outros casos, provavelmente devido a uma ulterior evolução do conceito, a própria sociedade assumiu a punição dos infratores, cuja conduta pôs em perigo os companheiros. Assim, os mais velhos sistemas penais da humanidade podem remontar ao tabu[990].

Conforme o psicanalista, a fonte do tabu é atribuída pelos primitivos a um "poder mágico especial", denominado *mana.* Esse poder é inerente a todas as pessoas consideradas especiais, como reis e sacerdotes, "a todas as condições excepcionais, como os estados físicos da menstruação, da puberdade, do nascimento, a tudo o que é inquietante, como a doença e a morte, e ao que a eles se relaciona por força de contágio ou difusão"[991]. Em termos gerais, o psicólogo sintetiza que os tabus são as pessoas, os lugares e os objetos que detêm mana, bem como as proibições associadas aos mesmos. "A maioria das proibições diz respeito à capacidade de fruição, à liberdade de movimento e comunicação" – considera Freud. "Em muitos casos elas parecem dotadas de sentido e indicam evidentemente certas abstinências e renúncias" necessárias à organização, higiene e sobrevivência da tribo; em outros, porém, os tabus são completamente incompreensíveis, "contemplam detalhes sem valor e parecem de natureza inteiramente cerimonial"[992]. Resumidamente, o psicólogo entende que os tabus comportam "uma série de restrições a que se submetem esses povos. Isso ou aquilo é proibido, não sabemos por quê, e também não lhes ocorre fazer a pergunta; eles apenas as cumprem como algo óbvio, e estão

[988] WUND, T.. *Völkerosychologie*, V. II. WUND, T.. *Mythus und Religion*, II, p. 308. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, P. 43.
[989] FREUD, S.. Ibidem.
[990] FREUD, S.. Idem, p. 45.
[991] FREUD, S.. Idem, p. 47.
[992] FREUD, S.. Ibidem.

convencidos de que uma transgressão será punida automaticamente, e de forma severa"[993]. Embora pareçam práticas há muito tempo abandonadas pela civilização, Freud afirma suspeitar que "as proibições morais e tradicionais a que obedecemos possam ser essencialmente aparentadas a esse tabu primitivo, e que o esclarecimento do tabu lance luz sobre a obscura origem de nosso próprio 'imperativo categórico'" kantiano[994].

"Quem aborda os problemas do tabu a partir da psicanálise" – enuncia Freud – percebe que eles se assemelham significativamente aos sintomas dos neuróticos atuais, e em especial, aos da neurose obsessiva. A "primeira e mais óbvia coincidência" entre as proibições neurótico-obsessivas e as do tabu repousa no fato de ambas serem "igualmente desprovidas de motivação e enigmáticas em sua origem"[995]. Segundo o psicólogo, ambos os fenômenos "apareceram um belo dia e têm de ser observados, devido a um medo invencível. É desnecessária uma ameaça de castigo externa"[996] – descreve o autor – "pois há uma certeza interna (uma consciência) de que a transgressão ocasionará uma intolerável desgraça". Conforme o psicanalista, outra semelhança importante entre as neuroses obsessivas e os tabus é a de que a "interdição principal e núcleo" dos mesmos é a "de contato, daí o nome 'medo do toque', *délire de toucher*" aplicável às primeiras. Essa proibição – agrega o autor – não se reduz em nenhum dos dois casos aos contatos diretos sobre o corpo, mas se estende a "tudo que dirige os pensamentos para a coisa proibida, que produz um contato em pensamento com ela"[997]. Ademais, há uma forte suscetibilidade desses fenômenos aos processos psíquicos de deslocamento e transferência, o que pode ser exemplificado com a seguinte comparação do autor:

> Um chefe maori não aviva o fogo com seu sopro, pois seu alento sagrado comunicaria sua força ao fogo, e este à panela que está no fogo, a panela ao alimento que nela é cozido, o alimento à pessoa que dele come, e assim morreria a pessoa que comeu do alimento [pois ela não suportaria a enorme quantidade de mana do sopro do chefe] (...)
>
> Uma paciente (...) um dia (...) escutou o marido dar instruções para que suas navalhas, que haviam ficado cegas, fossem levadas a certa loja para serem

[993] FREUD, S.. Ibidem.
[994] FREUD, S.. Idem, p. 48.
[995] FREUD, S.. Idem, p. 54
[996] FREUD, S.. Ibidem.
[997] FREUD, S.. Idem, p. 55

> amoladas. Impelida por uma estranha inquietude, ela dirigiu-se à loja e, após retornar dessa verificação, solicitou ao marido que se livrasse para sempre das navalhas, pois descobrira que junto à loja havia um estabelecimento funerário[998].

Sinteticamente, Freud afirma que os tabus e os sintomas da neurose obsessiva compartilham as seguintes características comuns: "1. ausência de motivos para os preceitos; 2. reafirmação por uma necessidade interior; 3. caráter deslocável e perigo de contágio pelo proibido; 4. produção de ações cerimoniais, preceitos que advêm das proibições"[999]. Diante dessa semelhança geral, o autor afirma que o conhecimento que a psicanálise possui da neurose obsessiva pode ser bastante instrutivo à interpretação do significado psicológico latente dos tabus. Segundo Freud, a psicanálise revela que a "principal característica"[1000] da constelação psicológica típica de um caso de delírio de toque é a "atitude *ambivalente* do indivíduo quanto a um objeto, ou melhor, quanto à ação sobre ele. O neurótico quer sempre realizar esta ação – o toque"[1001] – por exemplo, sobre as genitais de alguém ou de si mesmo – escreve o autor – nessa ação "vê o máximo deleite, mas não pode realizá-la, e também a abomina". Conforme o psicanalista, a proibição é claramente consciente, de origem externa, mas que pôde "ancorar-se em poderosas forças internas"[1002]. O desejo contínuo e reprimido, contudo – esclarece – é "inconsciente, a pessoa nada sabe dele. Não houvesse esse fator psicológico, uma ambivalência não poderia manter-se tão longamente nem levar a tais consequências"[1003]. Segundo Freud, "a proibição deve a sua força – seu caráter obsessivo – justamente à relação com a sua contrapartida inconsciente, o desejo oculto não amortecido, ou seja, uma necessidade interna, inacessível à compreensão consciente. E sua transmissibilidade e capacidade de expansão"[1004] – explana o psicanalista – "refletem um processo que combina com o desejo inconsciente e é particularmente facilitado pelas condições psicológicas do inconsciente. O desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procura obter sucedâneos para o proibido – objetos substitutos e ações substitutas. Por isso também a

[998] FREUD, S.. Idem, p. 55 e 151.
[999] FREUD, S.. Idem, p. 57.
[1000] FREUD, S.. Idem, p. 58.
[1001] FREUD, S.. Ibidem.
[1002] FREUD, S.. Ibidem.
[1003] FREUD, S.. Ibidem.
[1004] FREUD, S.. Idem, p. 59

proibição se move, estendendo-se aos novos alvos do impulso proibido"[1005]. Conforme o autor, a "proibição responde a cada novo avanço da libido reprimida com um novo aguçamento. A mútua inibição dos dois poderes conflitantes produz uma necessidade de descarga, de arrefecimento da tensão dominante, em que podemos reconhecer os motivos das ações obsessivas. Estas são, na neurose, nítidas ações de compromisso, de um lado testemunhos de arrependimento"[1006] – distingue Freud – "esforços de expiação, etc.; de outro, ações substitutivas, que compensam o instinto pelo que foi proibido. É uma lei do adoecimento neurótico que tais ações obsessivas estejam cada vez mais a serviço do instinto e se aproximem cada vez mais da ação proibida originalmente"[1007].

Após essa explanação geral da neurose obsessiva e, com base nas semelhanças encontradas com ela, do tabu, Freud afirma que empreenderá uma "tentativa de abordar o tabu como se fosse da mesma natureza que uma proibição obsessiva"[1008]. Essa comparação o conduz à seguinte hipótese preliminar:

> O tabu seria então uma proibição antiquíssima, imposta do exterior (por uma autoridade) e voltada contra os mais fortes desejos do ser humano. A vontade de transgredi-lo continua a existir no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma postura ambivalente quanto ao alvo do tabu. A força mágica a ele atribuída remonta à capacidade de induzir em tentação; ela age como um contágio, porque o exemplo é contagioso, e porque o desejo proibido desloca-se para outra coisa no inconsciente. Expiar a violação do tabu com uma renúncia mostra que na base da obediência ao tabu se acha uma renúncia[1009].

Para verificar a sua "equiparação entre o tabu e a neurose obsessiva"[1010], Freud se propõe examinar os tabus que avalia serem os mais antigos, a saber, os que se relacionam com os inimigos, os chefes e os mortos, e averiguar se, neles, podem-se encontrar as mesmas determinantes psicológicas conhecidas na neurose obsessiva, e em especial, a ambivalência de sentimentos[1011]. Na grande coletânea de tabus relacionados aos inimigos

[1005] FREUD, S.. Ibidem.
[1006] FREUD, S.. Ibidem.
[1007] FREUD, S.. Ibidem.
[1008] FREUD, S.. Ibidem.
[1009] FREUD, S.. Idem, p. 65.
[1010] FREUD, S.. Ibidem.
[1011] FREUD, S.. Idem, p. 65-6. Quanto à análise dos dois tabus mais fundamentais dos primitivos, a saber, o da exogamia e os do totemismo, Freud a reserva para o quarto ensaio de *Totem e Tabu*.

por ele apresentada[1012], encontra-se uma grande quantidade de tabus pertencentes às tribos mais distintas e sem comunição entre si, porém muito parecidos, relacionados à expiação, purificação, autoprivação e reconciliação com o inimigo antes, durante e após os seus homicídios bélicos. Em Timor e Nova Guiné – exemplifica o psicanalista – os guerreiros devem passar por um rigoroso isolamento, luto e purificação antes de retornarem ao lar, após participarem de uma guerra. Na América do Norte, esses lutos incluem prantos pelas almas dos inimigos que podem durar até meses. Em Bornéu, as cabeças cortadas na guerra são levadas à própria tribo e são tratadas ali com carinho e proteção, recebendo comida, charutos e até mesmo massagens[1013]. Conforme o psicólogo, esses e muitos outros preceitos-tabus evidenciam a existência de uma forte ambivalência emocional dos primitivos ante o inimigo; a qual também é encontrada entre os tabus monárquicos[1014]. Segundo a sua análise, os tabus monárquicos já seguem dois princípios básicos: o da necessidade do povo de proteger os reis, e ao mesmo tempo, o de se proteger deles, isto é, de evitar o contato com os reis e obrigarem-nos a usarem adequadamente seus poderes[1015]. Conforme o autor, a primeira dessas finalidades é bastante conhecida: ela é realizada do modo mais caprichoso e exaustivo por todos os povos monárquicos de todos os tempos a seus reis, o que poupa eventuais delongas em suas descrições. A segunda face da relação tribal ante os reis já é menos conhecida, embora não seja menos fundamental. Os nubas da África Oriental – exemplifica Freud – "creem que morrerão se entraram na casa do rei-sacerdote; no entanto, eles podem se furtar ao castigo pela intrusão, se desnudarem o ombro esquerdo ao ingressarem e conseguirem que o rei ponha a sua mão sobre ele"[1016]. Certa vez – acrescenta o autor – "a pedra de fogo de um chefe maori causou a morte de várias pessoas, pois ele a havia perdido e alguns homens a acharam, usaram-na para acender seus cachimbos e, ao saberem a quem pertencia, morreram de pavor"[1017]. Um tabu que obriga o rei a proteger a tribo e o subjuga a uma situação bem próxima a de um escravo é descrito pelo psicanalista com as seguintes palavras:

[1012] Cf. FREUD, S.. Idem, p. 67-74.
[1013] FREUD, S.. Ibidem.
[1014] Cf. FREUD, S.. Idem, p. 75-89.
[1015] FREUD, S.. Idem, p. 74.
[1016] FRAZER, J. C.. Op. Cit., p. 132., Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012. P. 75.
[1017] FREUD, S.. Ibidem.

> Na Baixa Guiné (África Ocidental), vive o rei-sacerdote Kukulu, sozinho num bosque. Ele não pode tocar em mulher nem deixar sua casa, não pode sequer levantar da cadeira, na qual tem que dormir sentado. Se ele se deitasse, nenhum vento passaria e a navegação cessaria. Ele regula as tempestades e, em geral, mantém a atmosfera em estado constante e favorável[1018].

De acordo com Freud, a severidade dos tabus reais chega, em certos casos, à mais explícita agressividade. Segundo um exemplo retirado do recolhimento de Frazer, os selvagens times, de Serra Leoa, quando elegem os seus reis, "guardam para si o direito de espancá-lo na véspera da coroação; e valem-se desse privilégio constitucional com tamanha disposição que às vezes o infeliz monarca não sobrevive muito tempo à sua elevação ao trono"[1019]. Segundo o psicanalista, esses e outros tabus evidenciam que a relação entre os súditos e os reis também apresenta uma forte ambivalência emocional: por um lado, o rei recebe liberdades e privilégios negados a todos os demais e é amado e venerado como um deus protetor da tribo; por outro, o mesmo rei é protegido como se fosse a criatura mais frágil da natureza, é vigiado como se fosse um falsário e submetido a obrigações exaustivas e hostis por parte da tribo. Conforme o psicólogo, a neurose obsessiva muitas vezes se origina de uma situação análoga de superestimação e carinho ante uma pessoa, por trás do que se esconde uma forte agressividade contra a mesma. A superestimação do filho ante o pai, por exemplo – escreve o autor – muito frequente no delírio de perseguição, consiste em uma maneira de atribuir ao pai a "responsabilidade por tudo de nocivo que ocorre"[1020] a si próprio. A intensificação excessiva do carinho para com algum enteado – acrescenta – muitas vezes tem o fim de abafar a hostilidade inconsciente ruminada contra a mesma pessoa acariciada. De acordo com Freud, tanto as proibições neurótico-obsessivas quanto os tabus dos reis e inimigos são marcados por uma forte ambivalência de sentimentos, na qual a hostilidade inconsciente é, inicialmente, combatida com os sintomas neuróticos ou com os tabus defensivos, os quais, porém, eles mesmos se tornam progressivamente agressivos com o passar do tempo. Essa última característica é bem visível nos últimos tabus

[1018] BASTIAN, A.. *Die Deutsche Expedition an der Loangoküste*. Apud FRAZER, J. C.. Op. Cit., p. 5. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 80.
[1019] FRAZER, J. C.. Op. Cit., p. 18. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 86.
[1020] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 85-7.

monárquicos apresentados, cujos fins latentes são, nitidamente, os de "tornar a vida do rei um fardo insuportável e obrigá-lo a uma servidão muito pior do que a de seus súditos"[1021].

Entrementes, Freud acredita que os tabus de maior valor psicológico são os que se relacionam com os mortos. Segundo a sua pesquisa, praticamente todas as tribos da Polinésia, Melanésia e partes da África têm tabus que proíbem as pessoas que tocaram em mortos, participaram de enterros e outros eventos afins, que se relacionem, temporariamente, com o resto da tribo, se alimentem com as mãos e realizem outras ações ordinárias cotidianas. Nas Filipinas e Nova Guiné – narra o psicólogo – as pessoas com um forte vínculo espiritual com o morto, como sua esposa viúva, mãe e filhos, devem passar por um luto, um isolamento e por privações antes de retornarem ao dia-a-dia comunitário do clã. Conforme o autor, outro tabu encontrado em centenas de tribos é o da "proibição de se pronunciar o nome do defunto"[1022], comportamento que lembra em especial o dos neuróticos obsessivos, que "mostram uma total 'sensibilidade de complexo' em relação a enunciar ou escutar certas palavras e nomes (...), e do tratamento que dão ao próprio nome se origina um bom número de inibições frequentemente graves"[1023]. De acordo com Freud, todos esses tabus evidenciam algo que os primitivos reconhecem abertamente, a saber, que eles "temem a presença e o retorno do espírito do morto; realizam um bom número de cerimônias a fim de mantê-lo distante" e abominam quaisquer espécies de invocações suas. Diante dessas evidências, o psicólogo admite ser "difícil escapar à conclusão de que os primitivos sofrem do temor 'da alma do falecido transformada em demônio', nas palavras de Wundt"[1024]. Conforme essa autoridade – refere-se o psicanalista – o temor da demonização dos falecidos consiste na "raiz última do tabu"[1025]. A sua premissa é a de que, "no instante da morte, o parente amado torna-se um demônio, do qual os sobreviventes só podem esperar coisas hostis"[1026]. A despeito desse surpreendente pressuposto, Freud escreve que essa crença é atribuída aos primitivos por "quase todos os estudiosos

[1021] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 88.
[1022] Segundo Freud, este tabu é encontrado nos polinésios, australianos, "samoiedos, da Sibéria, os todas, do sul da Índia, os mongóis, da Tartália, e os tuaregues, do Saara, os ainos, do Japão, e os akambas a nandis, da Africa central; os tinguianos, da Filipinas, e os habitantes das ilhas Nicobar, de Madagascar e Bornéu" (FRAZER, J. C.. *Taboo and the Perils of the soul*, p. 353. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 94).
[1023] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 97.
[1024] WUNDT, W.. *Mythus und Religion*, p. 358. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 98.
[1025] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 48.
[1026] FREUD, S.. Idem, p. 99.

relevantes”[1027] no assunto. No entanto, o autor questiona: o que teria levado os selvagens a endereçar a seus entes queridos e falecidos “essa mudança nos sentimentos”? “Por que fizeram deles demônios?” Segundo o psicólogo, uma chave de resposta a essa interrogante é sugerida, novamente, pelo estudo das “perturbações psiconeuróticas”.

Com base na psicanálise, Freud afirma que as dolorosas e frequentes autorrecriminações apresentadas por algumas pessoas após a morte de um ente querido também se devem à ambivalência de sentimentos ante o falecido. Conforme o psicólogo, essas autorrecriminações são explicadas com o pressuposto da coexistência de uma hostilidade inconsciente, junto ao amor consciente sentido pelo sobrevivente em relação ao morto. Segundo o psicanalista, essa autocontradição se encontra em praticamente todos os casos de intensa ligação afetiva, e consiste no princípio da predisposição à neurose obsessiva; o que o autor esclarece com as seguintes palavras:

> Quando uma mulher perde o marido ou uma filha perde a mãe, não é raro que a sobrevivente seja acometida de dolorosas apreensões – a que chamamos de ‘recriminações obsessivas’ – imaginando se não teria sido responsável, devido a alguma imprevidência ou negligência, pela morte do ente querido (...) A investigação psicanalítica desses casos nos deu a conhecer o móvel secreto deste sofrimento. Aprendemos que em certo sentido as recriminações obsessivas são justificadas (...) Não que o indivíduo enlutado realmente seja culpado da morte ou tenha incorrido em negligência (...) mas nele havia mesmo algo, um desejo inconsciente para si próprio, que não ficaria insatisfeito com a morte e que a teria provocado, se tivesse poder para isso. É contra esse desejo inconsciente que reage a recriminação, após a morte da pessoa amada. Essa hostilidade oculta por trás do amor, no inconsciente, existe em quase todos os casos de intensa ligação afetiva a determinada pessoa, é o caso clássico, o paradigma da ambivalência dos afetos humanos (...) A predisposição à neurose obsessiva (...) parece-nos caracterizada por um altíssimo grau dessa ambivalência[1028].

De acordo com Freud, essa explicação das “recriminações obsessivas” pode lançar uma luz significativa no mistério do demonismo-tabu dos primitivos. Segundo o psicanalista, temos razões para supor que os selvagens possuam uma ambivalência de sentimentos ante seus companheiros falecidos ainda maior do que a apresentada pelas pessoas civilizadas,

[1027] Além de Wundt, Freud cita também Westermarck e R. Kleinpaul como defensores dessa teoria.
[1028] FREUD, S.. Idem, p. 101-3.

uma vez que as emoções são neles ainda mais recrudescidos. Ao lado do amor dirigido aos falecidos, portanto – infere Freud – os primitivos também endereçam uma hostilidade latente aos mesmos, que ao invés de vir à tona na forma de recriminações obsessivas, como no caso dos civilizados, o faz com a projeção dos primitivos dessa mesma agressividade no morto, de modo a torná-lo um demônio vingativo. Essa interpretação dos tabus mortuários à luz da sua comparação com a neurose obsessiva é apresentada pelo psicanalista com as seguintes palavras:

> Agora conhecemos o fator que pode explicar o pretenso demonismo das almas recentes e a necessidade de proteger-se da sua hostilidade mediante os tabus. Se supomos que a vida emocional dos primitivos possui elevado grau de ambivalência, semelhante ao que, conforme os achados da psicanálise, atribuímos aos doentes obsessivos, torna-se compreensível que após a dolorosa perda seja necessária uma reação à hostilidade latente no inconsciente, tal como foi mostrada nas recriminações obsessivas. Mas esta hostilidade, penosamente sentida como satisfação pela morte no inconsciente, tem outro destino no homem primitivo; ele defende-se dela, deslocando-a para o objeto da hostilidade, para o morto. A esse processo de defesa, que ocorre tanto na vida psíquica normal como na patológica, chamamos de projeção (...) Assim, notamos (...) que o tabu cresceu no solo de uma postura afetiva ambivalente. O tabu dos mortos também deriva da oposição entre a dor consciente e a satisfação inconsciente com a morte havida. Sendo esta a origem do rancor dos espíritos, é natural que os sobreviventes mais próximos, e outrora mais amados, devam temê-lo mais do que a todos.
>
> Também nisso as prescrições dos tabus, como os sintomas neuróticos, têm duplo significado. Por um lado, em seu caráter restritivo dão expressão ao luto, e por outro lado revelam nitidamente o que desejam ocultar, a hostilidade ao morto, agora fundamentada como legítima defesa. Aprendemos a ver uma parte das prescrições dos tabus como medo da tentação. O morto não tem defesa, isso deve incitar à satisfação dos impulsos hostis a ele, e a essa tentação tem de ser contraposta uma proibição[1029].

Em alto grau de inspiração filosófica, Freud afirma que "a consciência do tabu é provavelmente a mais antiga forma que encontramos do fenômeno da consciência moral *(Gewissen)"*[1030]. Conforme o psicanalista, a consciência moral consiste, basicamente, na

[1029] FREUD, S.. Ibidem.
[1030] FREUD, S.. Idem, p. 112.

"percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós; mas a ênfase está em que essa rejeição não precisa apelar para nenhuma outra coisa, está segura *(gewiss)* de si mesma"[1031]. Segundo o psicólogo, a relação dos selvagens com o tabu apresenta exatamente essa característica: "O tabu é um mandamento da consciência, sua violação faz surgir um terrível sentimento de culpa, que tanto é evidente em si como de procedência desconhecida"[1032]. Apoiado nessa comparação, Freud defende que "também a consciência moral *(Gewissen)* provavelmente surge com base numa ambivalência emocional, a partir de relações humanas bem específicas às quais se liga tal ambivalência, e sob as condições reivindicadas para o tabu e a neurose obsessiva de que um dos sentimentos opostos seja inconsciente e conservado reprimido pelo outro, obsessivamente dominante"[1033]. Outro forte ponto de contato entre a consciência moral, o tabu e a neurose obsessiva é, para o autor, o fato de que eles possuem "muito da natureza de angústia"[1034]. Conforme o psicólogo, a consciência de culpa (*Schuldbewusstsein*) "pode ser descrita, sem maior problema, como 'angústia da consciência' (*Gewissensangst*). Mas a angústia remete a fontes inconscientes"[1035] – considera o psicanalista. "A psicologia da neurose nos ensinou que, quando desejos são reprimidos, sua libido é transformada em angústia. E lembremos ainda que, na consciência de culpa há também algo de desconhecido e inconsciente, isto é, os motivos da rejeição. O caráter de angústia da consciência de culpa corresponde a esse desconhecido"[1036] – conclui o autor. Deixando de lado as sutis analogias que a psicanálise aponta entre a consciência moral, o tabu e a neurose obsessiva, Freud agrega que se pode chegar à conclusão de que esses fenômenos são movidos por desejos reprimidos e inconscientes a partir do raciocínio de que "não é necessário proibir o que ninguém deseja fazer, e, em todo caso, o que se proíbe enfaticamente deve ser objeto de um forte desejo"[1037]. Com base nesse pensamento, o psicólogo infere que por trás das proibições-tabus dos primitivos, das recriminações e "medidas de segurança" dos neuróticos e dos deveres da consciência moral civilizada se encontram, exatamente, as mesmas tentações: o assassinato dos adversários e governantes, o desrespeito dos entes próximos e queridos, e

[1031] FREUD, S.. Ibidem.
[1032] FREUD, S.. Ibidem.
[1033] FREUD, S.. Idem, p. 113.
[1034] FREUD, S.. Ibidem.
[1035] FREUD, S.. Ibidem.
[1036] FREUD, S.. Idem, p. 114.
[1037] FREUD, S.. Ibidem.

mormente, dos vulneráveis falecidos. Essa penosa equiparação da moral do homem civilizado às superstições dos selvagens recebe, por fim, novos reforços da psicanálise, extraídos, por exemplo, da observação de que nossos sonhos de angústia também se originam da contradição entre o amor consciente e o ódio inconsciente sentido ante um mesmo alvo; bem como da constatação de que os chistes e os atos falhos também revelam nítidas hostilidades inconscientes contra o próximo. A analogia da origem desses fenômenos a partir da natureza autocontraditória do homem é desvelada pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> Se levamos em conta o fato descoberto pela psicanálise nos sonhos dos indivíduos sãos, de que a tentação de matar os outros é, também em nós, mais forte e mais frequente do que imaginamos, e de que produz efeitos psíquicos, mesmo quando não se manifesta para a consciência; e se, além disso, reconhecemos nas prescrições obsessivas de determinados neuróticos as medidas de segurança e autopunições relativas ao intensificado impulso de matar, então voltaremos com outra apreciação à tese exposta acima, de que onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo. Suporemos que tal desejo de matar se acha realmente no inconsciente, e que o tabu, como a proibição moral, está longe de ser psicologicamente supérfluo, sendo explicado e justificado pela atitude ambivalente ante o impulso homicida[1038].

Conforme o psicanalista, "as neuroses mostram, por um lado, notáveis e profundas concordâncias com as grandes produções sociais que são a arte, a religião e a filosofia, e, por outro lado, aparecem como deformações das mesmas"[1039]. Segundo seu pensamento, pode-se considerar a histeria como uma caricatura de uma obra de arte, a neurose obsessiva como a caricatura de uma religião e o delírio paranoico como a de um sistema filosófico. As diferenças entre esses fenômenos – aclara o autor – repousam fundamentalmente no fato das neuroses serem formações associais, de origem predominantemente sexual, e a arte, a religião e a filosofia, elaborações sociais dessas mesmas questões eróticas, como também de necessidades de cunho egoísta já menos presentes nas formações neuróticas. Conforme o psicólogo, "a necessidade sexual não é capaz de unir os homens da mesma forma que as exigências de autopreservação; a

[1038] FREUD, S.. Idem, p. 115.
[1039] FREUD, S.. Idem, p. 119.

satisfação sexual é, antes de tudo, assunto particular do indivíduo"[1040] – daí a sua preferência por implodir-se em uma neurose associal e não nas elaborações sociais anteriormente citadas. No capítulo conclusivo dessa tese, retornaremos à comparação freudiana da filosofia com a psicose, que muito o aparta do apreço schopenhaueriano pela filosofia, bem como de seus discípulos mais fiéis. A analogia psicanalítica entre a religião e a neurose obsessiva será abordada, pelo seu turno, no próximo subcapítulo.

***

Os tabus e o totemismo se inserem na visão de mundo *(Weltanschauung)* denomina por Freud por animismo, e abordada no terceiro ensaio de *Totem e Tabu.* De acordo com o psicólogo, uma visão de mundo *(Weltanschauung)* consiste em um sistema de pensamento que "não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto. No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades"[1041] – assevera o autor – "a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, o animismo é talvez a mais consequente e exaustiva, a que explica da maneira mais cabal a natureza do mundo". Embora não seja uma religião, o psicólogo esclarece que o animismo "contém as premissas sobre as quais depois se constroem as religiões. É também claro que o mito se baseia em pressuposto animistas"[1042]. No entanto, foge à capacidade da psicanálise, segundo o autor, demonstrar o quanto do animismo primitivo ainda sobrevive "na vida moderna, seja depreciada, em forma de superstição, ou bastante viva, como fundamento de nossa linguagem, crença e filosofia"[1043].

[1040] FREUD, S.. Idem, p. 120.
[1041] FREUD, S.. Idem, p. 124. Embora Freud não esclareça quem são essas "autoridades", sabemos que essa concepção é atribuída a Auguste Comte.
[1042] FREUD, S.. Idem, p. 125.
[1043] FREUD, S.. Idem, p. 124.

De acordo com Freud, o animismo é, "no sentido mais estrito, a doutrina das almas, e no sentido mais amplo, a doutrina dos seres espirituais em geral"[1044]. A partir do animismo, o psicólogo escreve que os primitivos "povoam o mundo com inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos; veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles. Um terceiro elemento dessa primitiva 'filosofia da natureza', talvez o mais importante"[1045], consiste nas suas crenças em uma "'animação' também dos seres humanos individuais. As pessoas contêm almas que podem deixar a sua morada e migrar para outros seres humanos"[1046] – descreve Freud. "Essas almas são portadoras das atividades espirituais e, até certo ponto, são independentes dos 'corpos'". Conforme o psicanalista, "a maioria dos autores inclina-se a supor que essas noções de alma constituem o núcleo original do sistema animista, que os espíritos são apenas almas tornadas independentes, e que as almas dos animais, plantas e coisas foram formadas por analogia com as almas humanas"[1047]. Ante a pergunta pela origem desse dualismo selvagem, o psicanalista afirma acreditar-se que ele nasceu da "observação dos fenômenos do sono (com o sonho) e da morte, a ele tão similar" e da tentativa de explicação desses estados. Conforme o seu entendimento, "o problema da morte, mais que tudo, teria sido o ponto de partida da teorização. Para os primitivos, o prosseguimento da vida – a imortalidade – seria algo evidente. A ideia da morte veio a ser adquirida depois, não sem relutância; e também para nós é vazia de conteúdo e inexequível"[1048]. No entanto, Freud discorda de que "os homens tenham sido levados a criar o seu primeiro sistema cosmológico por pura ânsia especulativa de saber. A necessidade prática de sujeitar o mundo teve, certamente, participação nesse esforço"[1049]. Como sinal dessa gênese prática do animismo, o autor indica que, de mãos dadas com esse sistema de pensamento, "há instruções de como proceder para assenhorar-se de homens, coisas e animais, isto é, de seus espíritos. Tais instruções" foram consideradas por Hubert e Mauss como a *técnica* do

[1044] Freud escreve que o termo animismo "parece ter recebido de E. B. Taylor o seu significado atual", e em uma nota de rodapé, ele também faz referência aos trabalhos de W. Wundt sobre esse sistema (TAYLOR. *Primitive Culture*, V. I, p. 425, 4ª. Edição, 1905. WUNDT. *Mythus und Religion,* V. II, p. 173, 1906. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 121).
[1045] FREUD, S.. Idem, p. 122.
[1046] FREUD, S.. Ibidem.
[1047] FREUD, S.. Idem, p. 123.
[1048] FREUD, S.. Ibidem.
[1049] FREUD, S.. Idem, p. 125.

animismo – ensina o autor – e consistem nas magias e nos feitiços. Uma introvisão nesse importante elemento técnico do animismo pode ajudar a esclarecer a sua origem e natureza da primeira "*Weltanschauung"* humana.

Freud enuncia que há três grupos principais de magias: as imitativas, as contagiosas e as baseadas na afinidade. Conforme a sua análise, as magias imitativas se apoiam no princípio de "semelhança entre o ato executado e o resultado esperado". Elas podem ser exemplificadas com o feitiço com o qual se espera produzir a chuva por meio da sua imitação, ou com a magia com a qual se pretende lastimar uma pessoa representada por uma efígie com o ferimento dessa efígie. As magias contagiosas – descreve o psicólogo – têm por princípio eficaz a contiguidade e podem ser exemplificadas com a ação de se limpar uma faca que feriu alguém, confiando-se em que com isso se higienizará o próprio ferimento. E os feitiços baseados na afinidade, conforme o autor, já englobam todos os realizados a partir de uma propriedade do alvo, como o seu fio de cabelo, um pedaço de roupa ou mesmo o nome do enfeitiçado. Uma vez que a "semelhança e a contiguidade são os dois princípios essenciais dos processos associativos" – raciocina o psicólogo – "evidencia-se, como explicação para toda a insensatez das prescrições mágicas, o predomínio da associação de ideias"[1050]. Caso prescindamos do juízo de valor que essa definição implica, o autor sustenta que o princípio da magia pode ser definido, como o faz E. B. Taylor, a saber, como a interpretação equivocada de um vínculo ideal como real[1051]; ou como prefere Frazer: "Os homens tomavam erradamente a ordem das suas ideias pela ordem da natureza, e por isso imaginavam que o controle que têm, ou parecem ter, sobre seus pensamentos, permitia-lhes exercer um controle correspondente sobre as coisas"[1052]. Com base nesses etnólogos, Freud sintetiza que o "princípio diretor da magia, a técnica do modo de pensar animista, é o da 'onipotência dos pensamentos'"[1053].

"Onipotência dos pensamentos" é uma expressão que, conforme o psicanalista, foi criada por um paciente neurótico-obsessivo para denotar "todos os acontecimentos

[1050] FREUD, S.. Idem, p. 132.
[1051] Embora não indicada por Freud, sabemos, por meio de J. Strachey, que a fonte dessa citação é *Primitive Culture*. V. 1, p. 116. FREUD, S.. Idem, p. 132.
[1052] FRAZER. *The Magic Art,* I, p. 420. FREUD, S.. Idem, p. 132.
[1053] FREUD, S.. Idem, p. 136.

singulares e inquietantes que pareciam persegui-lo”[1054]. De acordo com seu relato, esse paciente dizia que, “se acaba de pensar em alguém, este lhe surgia ao encontro, como se o tivesse invocado magicamente; se de repente perguntava por um conhecido que há muito não via, informavam-lhe que havia morrido pouco antes, de modo que parecia ter se ligado telepaticamente com ele; se amaldiçoava um estranho, não muito a sério”[1055] – prossegue o neurótico, em livre associação de ideias – “cabia esperar que ele morresse pouco depois e lhe deixasse o fardo de sua morte”. Segundo o psicólogo, “todos os doentes obsessivos são supersticiosos dessa maneira, em geral contrariando seu entendimento. É na neurose obsessiva que a (...) a onipotência dos pensamentos aparece do modo mais nítido”[1056] – distingue o autor – “nela se acham mais próximos da consciência os resultados desse primitivo modo de pensar”. Como na magia, o psicólogo compara que o decisivo na formação dos sintomas nas neuroses em geral é a “realidade do pensar, não a do viver. Os neuróticos vivem num mundo muito especial”, um mundo em que “apenas a ‘moeda neurótica’ tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado com afeto funciona para eles, a concordância disso com a realidade exterior é algo secundário. O histérico repete em seus ataques, e fixa com seus sintomas, vivências que apenas na sua fantasia ocorreram”[1057] – especifica Freud. “Um neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma consciência de culpa que assentaria bem num grande assassino, embora trate seus semelhantes com o maior escrúpulo e consideração, e assim tenha feito desde pequeno”[1058]. No entanto, o sentimento de culpa do neurótico obsessivo é, em parte, como já comentamos, justificável à psicanálise. Segundo essa ciência, o sentimento de culpa é o resultado de “fortes e frequentes desejos de morte” que o neurótico, “inconscientemente, abriga em relação ao próximo. Ele é justificado na medida em que pensamentos inconscientes, e não atos propositais, são tomados em consideração” – esclarece o autor. “De modo que a onipotência dos pensamentos, a superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade, tem irrestrita influência na vida emocional do neurótico e em tudo o que dela deriva (...) Este seu comportamento, assim como a superstição que põe em prática na vida” – conclui Freud – mostra-nos como o neurótico “está vizinho do selvagem, que

[1054] FREUD, S.. Ibidem.
[1055] FREUD, S.. Idem, p. 137.
[1056] FREUD, S.. Ibidem.
[1057] FREUD, S.. Ibidem.
[1058] FREUD, S.. Idem, p. 138.

acredita mudar o mundo exterior apenas com pensamentos"[1059]. Essa comparação entre ambos os fenômenos a partir dos seus desvios da realidade pela onipotência de pensamentos e das suas origens frequentemente mortuárias é registrada pelo psicanalista com as seguintes palavras:

> Os atos obsessivos primários desses neuróticos são de natureza inteiramente mágica. Se não são feitiços, são contrafeitiços, dedicados a afastar as expectativas de desgraça com que a neurose costuma iniciar. Sempre que consegui penetrar o mistério, revelou-se que essa expectativa de desgraça tinha por conteúdo a morte. O problema da morte se acha, segundo Schopenhauer, no começo de toda filosofia; vimos que também as noções de almas e a crença em demônios, que caracterizam o animismo, têm origem na impressão que a morte deixa no homem. É difícil julgar se esses primeiros atos obsessivos ou de proteção seguem o princípio da semelhança (ou do contraste), pois nas condições da neurose eles são deformados, em geral com o deslocamento para algo mínimo, alguma ação insignificante em si. Também as fórmulas protetoras da neurose obsessiva têm a sua contrapartida nas fórmulas mágicas. Mas é possível descrever o curso de desenvolvimento das ações obsessivas, enfatizando como, afastadas ao máximo do elemento sexual, elas principiam como feitiços contra maus desejos, para terminar como substitutos da atividade sexual proibida, que imitam o mais fielmente possível[1060].

Como acontece em praticamente todos os grandes clássicos da psicanálise, Freud não se priva de apoiar as suas conclusões no argumento de autoridade de que eles concordam com a filosofia de Schopenhauer. Aqui nesse contexto, a coincidência diz respeito à origem da "*Weltanschauung*" animista. Como a filosofia – que, para Freud, compõe a "*Weltanschauung*" própria das fases mais avançadas da civilização – e como as neuroses obsessivas, que também possuem o formato de um sistema de pensamento – o animismo é um produto, originariamente, defensivo – compara o psicólogo – destinado a proteger o primitivo contra uma certa expectativa de desgraça mortuária. A despeito dessa origem, o psicanalista afirma, porém, que o animismo, com o passar do tempo, tornou-se ele mesmo um meio de satisfação dos instintos adversos criadores dessa expectativa de desgraça, por exemplo, no caso em que as magias são utilizadas com finalidades hostis e assassinas. No que concerne ao desvio da realidade das principais "*Weltanschauung*" da

[1059] FREUD, S.. Ibidem.
[1060] FREUD, S.. Idem, p. 139.

humanidade pela onipotência de pensamentos, Freud propõe que em uma fase hipotética pré-animista, o homem criou a magia e, com isso, reservou "toda a onipotência para o pensamento"[1061]. Posteriormente, na fase animista, o homem manteve a magia e, assim, boa parte da onipotência dos pensamentos, mas cedeu parte dessa onipotência aos espíritos, que como vimos, nasceram da projeção da agressividade dos vivos sobre os mortos, e como que escaparam do controle do primitivo. Na fase religiosa ulterior – descreve o autor – o homem cedeu uma fração ainda maior da sua onipotência para os deuses, mas não renunciou completamente à onipotência dos pensamentos, pois reservou-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas, de serem beneficiados por eles na posição de filhos, etc.. Finalmente, na fase científica, Freud admite que "não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece sua própria pequenez e se submete resignadamente à morte e às outras necessidades naturais"[1062]. Em última instância, o psicanalista entende que esse amadurecimento das visões de mundo reproduz, na história da humanidade, o mesmo desenvolvimento encontrado na sexualidade do indivíduo. Conforme a sua interpretação, os seres humanos, em geral, experimentam a sexualidade, primeiro, por meio do autoerotismo ou narcisismo, depois, evoluem à escolha do objeto edipiano (o pai ou mãe), e por fim, superam o complexo de Édipo e se satisfazem com a escolha objetal no mundo externo e de acordo com a realidade. Assim, conforme essa analogia, a fase animista corresponderia, na cultura humana ao que fase narcisista representa no desenvolvimento sexual individual, a fase religiosa se conectaria ao estágio do amor infantil edipiano, centrado no pai ou na instância paterna divinizados, e a fase científica se vincularia ao estágio da maturidade sexual individual, onde o princípio de realidade encontra a sua mais fiel aplicação[1063]. No que concerne à origem do animismo, mais especificamente, o psicanalista afirma que os espíritos demoníacos são "projeções das próprias emoções do ser humano"[1064]. Eles são transformações dos investimentos afetivos dos primitivos em espíritos – explana o autor – espíritos que povoam o mundo, e nos quais os selvagens reencontram os seus próprios processos psíquicos internos. Conforme essa leitura, a inclinação primitiva à projeção no mundo dos seus próprio anseios é, como em toda projeção, reforçada pelo fato dela trazer a "vantagem de um alívio psíquico. Tal

[1061] FREUD, S.. Idem, p. 145.
[1062] FREUD, S.. Idem, p. 140.
[1063] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 142.
[1064] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 145.

vantagem certamente ocorre quando entram em conflito os impulsos que aspiram à onipotência, pois evidentemente não podem todos esses impulsos tornar-se onipotentes". De acordo com o psicanalista, "o caso típico desse conflito é aquele entre os dois membros de um par de opostos, o caso da atitude ambivalente, que examinamos em detalhe na situação da pessoa em luto pela morte de um ente querido. Um caso assim nos parece particularmente adequado para motivar a criação de projeções"[1065] – explana Freud. No caso do animismo, é, sobretudo, a situação ambivalente do primitivo perante a morte de seus companheiros que o leva a manter o amor em suas consciências e a projetar as suas hostilidades contra os falecidos nos próprios falecidos, de modo a torná-los demônios vingativos (contra os quais são necessários os tabus defensivos). Com base nessa interpretação, Freud põe-se de acordo com "as autoridades que veem os maus espíritos como os primeiros a terem surgido e que derivam a noção de alma da impressão deixada pela morte nos sobreviventes"[1066]. No entanto, o psicólogo se distingue dessas autoridades pelo fato de não priorizar "o problema intelectual que a morte coloca para o vivo"[1067], e de situar a força que impele à "primeira realização teórica do ser humano" (o animismo) "no conflito emocional em que esta situação mergulha o sobrevivente"[1068]. Conforme o psicanalista, o animismo teria nascido, portanto, da "mesma fonte que as primeiras restrições morais a que ele se sujeitou, os preceitos dos tabus", a saber, da ambivalência emocional humana, experimentada, principalmente, ante a morte. "Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao morto que o tornou reflexivo, que o obrigou a ceder uma parte da sua onipotência aos espíritos e a sacrificar algo do livre-arbítrio de sua conduta"[1069] – considera Freud – "então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da ''*Dnagkh'* [necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. O primitivo se inclinaria ante a supremacia da morte com o mesmo gesto com que parece negá-la"[1070] – conclui o autor. Em palavras mais claras, ao buscar vencer as dificuldades do mundo (entre as quais se destaca a morte) com o recurso psicológico da onipotência dos pensamentos, os selvagens acabaram potencializando, justamente, a sua própria ambivalência interna, de modo a criar um mundo de demônios vingativos que fugiu completamente ao seu controle.

[1065] FREUD, S.. Ibidem.
[1066] FREUD, S.. Ibidem.
[1067] FREUD, S.. Ibidem.
[1068] FREUD, S.. Ibidem.
[1069] FREUD, S.. Idem, p. 145.
[1070] FREUD, S.. Ibidem.

Ou em termos ainda mais diretos, ninguém escapa da necessidade da morte, da dor e da guerra de todos contra todos. Seja sob o escudo protetor do animismo, da religião ou da neurose – reconhece o psicanalista – aquelas realidades sempre se impõem ao fim e ao cabo. No caso dos primitivos animistas, o mesmo caminho com o qual eles tentaram vencer a morte e a própria ambivalência interna foi o que produziu os demônios e trouxe a morte para ainda mais perto deles. Embora a impressão da morte sobre os primitivos tenha sido o motivo principal da criação do animismo, essa obra também foi reforçada por outros móveis. Conforme o psicólogo, o "animismo é um sistema de pensamento"[1071] análogo ao "pensamento obsessivo"[1072], aos sonhos, às fobias e aos delírios. A marca mais distintiva de um sistema, por sua vez, "vem a ser que cada um dos seus produtos permite acharmos duas motivações, uma baseada nas premissas do sistema – eventualmente delirante, portanto – e uma segunda, que temos que reconhecer como a efetivamente atuante e real"[1073]. No tabu mortuário que proíbe a pronúncia do nome do defunto – exemplifica o autor – o sistema animista acredita que a pronúncia do nome atrai o demônio do defunto, e assim, que o tabu cumpre a função de evitar essa atração. Como motivo oculto, mas real, para esse tabu, o psicanalista indica se encontrar a proibição dos primitivos de satisfazerem os seus impulsos agressivos e de desrespeitarem o vulnerável falecido. Outros exemplos de tabus animistas interpretados por Freud com base em sua distinção do significado simbólico (sistemático) e latente (real) dos mesmos são os seguintes:

> Quando nos informam que os guerreiros de uma tribo selvagem se impõem total abstinência e limpeza, ao entrar em pé de guerra, a explicação dada é que eles eliminam seus dejetos para que o inimigo não se apodere dessa parte de sua pessoa com o objetivo de prejudicá-los pela magia, e podemos conjeturar motivações análogas para a sua continência. Subsiste o fato da renúncia instintual, porém, e talvez compreendamos melhor o caso se supusermos que o guerreiro se impõe tais restrições a título de compensação, porque se acha a ponto de permitir-se a plena satisfação de impulsos mais cruéis e mais hostis, normalmente proibidos (...) Os numerosos tabus a que estão sujeitas as mulheres dos selvagens durante a menstruação são motivados pelo supersticioso horror ao sangue, e nisso também possuem um fundamento real. Mas seria injusto ignorar a possibilidade de que esse horror ao sangue também serve a propósitos estéticos e higiênicos, que em todo

[1071] FREUD, S.. Idem, p. 148.
[1072] FREUD, S.. Idem, p. 150.
[1073] FREUD, S.. Ibidem.

> caso têm de vestir-se de motivações mágicas (...) Em muitos povos selvagens é proibido, em circunstâncias diversas, manter armas afiadas e instrumentos cortantes em casa. Frazer menciona a crença alemã de que uma faca não deve ser deixada com a lâmina para cima; Deus e os anjos poderiam nela se ferir. Não deveríamos reconhecer nesse tabu o pressentimento de certos 'atos sintomáticos', nos quais a faca poderia ser usada por maus impulsos inconscientes?[1074]

Embora saiba que a sua aplicação da psicanálise à psicologia dos povos o expõe a muitas críticas, Freud afirma acreditar que, com os povos animistas, ocorre "o mesmo que com a vida psíquica das crianças, que nós, adultos, não mais compreendemos, e cuja riqueza e finura, por isso, tanto subestimamos (...) Vendo-se a repressão dos instintos como uma medida do grau de cultura alcançado"[1075], o psicólogo reflete que se deve "admitir que também no sistema animista houve progressos e desenvolvimentos que são injustamente menosprezados, devido à sua motivação supersticiosa"[1076]. Caso enxerguemos tais supertições não mais como cincadas epistemológicas, mas como reodernações simbólicas de motivos ocultos bastante naturais e compreensíveis, como faz Freud, nosso respeito por e proximidade dos primitivos certamente aumentará. Após interpretar os tabus e o animismo no segundo e no terceiro ensaios de *Totem e Tabu,* respectivamente, Freud se aprofunda, no quarto e último ensaio dessa obra, no sistema pré-religioso primitivo que engloba as duas "mais antigas e importantes proibições do tabu"[1077]: o totemismo. Analisemo-no agora concentradamente.

***

No quarto e último ensaio de *Totem e Tabu,* denominado por *O Retorno do Totemismo na Infância,* Freud retorna ao tema do totemismo, cujos traços gerais ele já havia abordado no primeiro ensaio. De acordo com o psicólogo, "o totemismo é um sistema que em certos povos da Austrália, América e África ocupa o papel de uma religião e

[1074] FRAZER, J. G.. *Taboo and the Perils of the Soul*, p. 158. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 154.
[1075] FREUD, S.. Idem, p. 153.
[1076] FREUD, S.. Ibidem.
[1077] FREUD, S.. Ibidem.

proporciona a base de sua organização social"[1078]. As duas "leis fundamentais do totemismo" – enuncia o autor – consistem nas duas "proibições mais antigas e importantes do tabu"[1079]: "não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que sejam do sexo oposto"[1080]. A ambivalência dos sentimentos, que como vimos, é fundamental na gênese dos tabus, não é menos central na origem do totemismo. Conforme os relatos etnológicos disponíveis, a relação dos primitivos com o totem oscila desde o intenso louvor ao totem e a sua interpretação como o ancestral protetor, poderoso e consanguíneo da tribo, até o temor desse mesmo totem e o seu aprisionamento em cativeiro, para que o clã possa vigiá-lo e protegê-lo. Conforme o psicólogo, o cume a que chega essa relação ambivalente da tribo com o totem se revela no assim denominado ritual da refeição totêmica[1081]. Amado e reverenciado pelo clã, o autor descreve que o totem também é periodicamente sacrificado e devorado pelos adoradores em uma celebração festiva de comunhão, êxtase e crueldade que muito chamam a atenção dos etnólogos. Inobstante os últimos apresentem ricas descrições desse intrigante fenômeno, o psicólogo entende que as suas explicações não são muito convincentes[1082]. O debate sobre a origem do totemismo e a sua relação com a exogamia nos povos da natureza ainda se encontra em pleno estado de obscuridade – resume o autor – de modo que seria muito oportuno se a

[1078] FREUD, S.. Idem, p. 34.
[1079] FREUD, S.. Ibidem.
[1080] FREUD, S.. Idem, p. 61.
[1081] FRAZER, J. G.. *Totemism and Exogamy*, p. 45. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 163, 214-5.
[1082] Freud escreve que em 1869, o escocês McLennan "despertou interesse geral para os fenômenos do totemismo ao expressar a suposição de que grande número de usos e costumes, em diferentes sociedades antigas e modernas, seriam resíduos de uma época totêmica" (FREUD, S.. Idem, p. 156). Posteriormente, diversos etnólogos se debruçaram sobre o totemismo, entre os quais se sobressaem J. G. Frazer, com *Totemism and Exogamy* (1910), W. Wundt, com *Elemente der Völkerpsychologie* (1912), S. Reinach, com *Cultes, Mythes et Religions* (1909), entre outros. No que concerne às tentativas de explicação do totemismo, Freud afirma que elas podem ser classificadas em nominalistas, sociológicas ou psicológicas. Conforme as explanações nominalistas de A. Lang, Garcilaso de la Veja, A. K. Keane, Max-Müller, J. Pikler, H. Spencer e J. Lubbok, o totemismo nasceu da necessidade dos clãs de se distinguirem entre si, em vistas do que se valeram de diferentes nomes de animais, vegetais e etc.. As explicações sociológicas desse fenômeno, como as de J. G. Frazer, S. Reinach e E. Durkheim, já definem o totem como uma espécie de encarnação ou hipertrofia do instinto comunitário da tribo. E entre as teorias psicológicas do totemismo, como as de J. G. Frazer, Spencer, Gillan, W. H. Rivers, G. A. Wilken, F. Boas, C. Hilltout e W. Wundt – comenta Freud – se inserem as explicações do totem como um "lugar seguro de refúgio para a alma" dos primitivos (Frazer), uma vez que os animais mais desenvolvidos impressionavam os primitivos por suas mobilidades, capacidades de voar, e etc., e assim, eram venerados como portadores de almas (Wundt), etc.. Embora todas essas explanações sejam em parte verdadeiras, Freud se propõe a encontrar uma motivação ainda mais decisiva e unitária a esse terrível fenômeno tribal (FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 170-195).

experiência psicanalítica pudesse lançar um "único raio de luz"[1083] nessa escuridão. Os traços gerais da tentativa de interpretação freudiana do totemismo são os seguintes.

Freud escreve haver uma grande "semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos"[1084]. Conforme o seu entendimento, a criança não se aparta do mundo animal como os adultos, que o fazem um tanto arrogantemente. Sem claudicarem como os últimos ante o animal – enuncia o psicólogo – a criança o vê como seu igual, e no "franco reconhecimento de suas necessidades sente-se ela talvez mais próxima do animal do que da pessoa adulta, que provavelmente lhe pareça um enigma"[1085]. Nesse "bom entendimento entre a criança e o animal", o autor considera que "às vezes ocorre uma singular perturbação. A criança começa, de repente, a temer uma determinada espécie animal e evitar o contato ou a visão de todos os indivíduos daquela espécie (...) Produz-se o quadro clínico de uma zoofobia, uma das mais frequentes enfermidades psiconeuróticas dessa idade, e talvez a primeira delas"[1086]. Embora as zoofobias infantis careçam de uma "cuidadosa investigação psicanalítica" e, provavelmente, também se originem de outros fatores, o doutor admite que, em alguns casos dessa neurose em meninos, a psicanálise pôde descobrir que o fator propulsor da fobia era o medo da criança ante seu pai, que ela apenas transferia para o animal, adotado como substituto do pai. Dois casos de zoofobia infantil masculina que exemplificam essa interpretação são descritos pelo psicanalista com as seguintes palavras:

> O Dr. M. Wulff, de Odessa, relata o caso de um garoto de nove anos de idade que sofreu de uma fobia de cachorros quando tinha quatro anos. 'Ao ver um cão passar na rua, ele chorava e dizia, gritando: 'Não me pegue, cachorro, eu vou ser bonzinho'. Por 'ser bonzinho' ele entendia: 'não tocar mais violino' (masturbar-se)' (WULFF, M.. Beiträge zur Infantilen Sexualität, in: *Zentalblatt füur Psychoanalyse*, 1912, V. 2, N. 1, PP. 15 ss). O mesmo autor explica que 'sua fobia de cachorros é, na verdade, o medo do pai deslocado para os cachorros, pois a singular declaração: 'Vou ser bonzinho, cachorro' – isto é, não vai se masturbar – refere-se propriamente ao pai, que proibiu a masturbação' (...) No primeiro volume do *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, publiquei a *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), que o pai do pequeno paciente havia

[1083] FREUD, S.. Idem, p. 195.
[1084] FREUD, S.. Idem, p. 196.
[1085] FREUD, S.. Ibidem.
[1086] FREUD, S.. Ibidem.

> colocado à minha disposição. Tratava-se de um medo de cavalos em consequência do qual o menino se recusava a sair às ruas. Esse menino expressava o temor de que o cavalo entrasse no aposento e o mordesse. Verificou-se que este seria o castigo por seu desejo de que o cavalo caísse (morresse). Depois que o medo do garoto ao pai foi afastado, assegurando-lhe repetidamente que não havia razão para isso, percebemos que ele estava às voltas com desejos que tinham por conteúdo a ausência (partida, morte) do pai. Ele enxergava no pai, como claramente dava a entender, um concorrente no favor da mãe, para a qual se dirigiam, em vagos prenúncios, os seus desejos sexuais nascentes. Achava-se, portanto, na típica postura do filho homem em relação aos pais, que denominamos 'complexo de Édipo' e na qual vemos o complexo nuclear das neuroses. O que aprendemos de novo, na análise do 'pequeno Hans', é o fato – valioso para o totemismo – de que em tais condições a criança desloca, do pai para o animal, uma parte de seus sentimentos[1087].

Nesse segundo caso relatado, o psicólogo enuncia que o ódio que a criança sentia pelo pai e que provinha da sua rivalidade pela mãe lutava ainda com o afeto e a admiração sentida pelo pai. Conforme o psicanalista, "o menino se achava numa atitude emocional dúplice – ambivalente – perante o pai e procurava alívio, nesse conflito de ambivalência, deslocando seus sentimentos hostis e angustiados para um sucedâneo do pai. Mas o deslocamento não pode solucionar o conflito de modo a criar uma pura separação entre os sentimentos ternos e hostis"[1088] – esclarece o psicólogo, de modo que "o conflito prossegue no objeto do deslocamento, a ambivalência passa para este (...) É inegável que o pequeno Hans tenha não apenas medo dos cavalos, mas também demonstre respeito e interesse por eles" – pondera o autor. "Quando diminui seu medo, ele se identifica com o animal temido, dá pinotes como um cavalo e morde seu pai. Em outro estágio de dissolução da fobia, não se importa em identificar os pais com outros animais grandes"[1089]. No entanto, esses sentimentos são contrarrestados pela rivalidade sentida ante o pai, que proporciona a hostilidade e o medo perante o mesmo, e que só podem ser suavizados com a compreensão de que o pai não é uma ameaça efetiva e a renúncia (ao menos parcial) ao objeto sexual. De acordo com Freud, um caso de zoofobia infantil ainda mais surpreendente do que os anteriores, e que "não seria exagero" que fosse designado como um episódio de

[1087] FREUD, S.. Idem, p. 198-199.
[1088] FREUD, S.. Idem, p. 199.
[1089] FREUD, S.. Ibidem.

"totemismo positivo numa criança"[1090], foi observado por Sandor Ferenczi[1091] em um garoto de três anos, chamado Arpád. Arpád dirigira a mais acentuada identificação, idolatria e perversão aos galos, galinhas e pintinhos que encontrara em seu curral nas férias, e assim, repetira o comportamento dos primitivos totêmicos da maneira mais aguda, por exemplo, ao cantar e dançar em seu quintal, imitando os gestos e os sons dos galos e galinhas, entre outros sestros. Segundo o psicólogo, a "brincadeira preferida" do garoto, e com a qual ele muito se exultava, consistia em matar as galinhas e os pintinhos, depois do que Arpád passava horas beijando e acariciando os pobres animais que ele próprio havia maltratado. Conforme o autor, essa criança também traduzira os seus desejos "da linguagem totêmica para a da vida cotidiana. 'Meu pai é o galo' – disse ele numa ocasião. 'Agora sou pequeno, sou um pintinho. Quando eu ficar grande, vou ser uma galinha. Quando crescer mais ainda, vou ser um galo'. Outra vez disse que queria comer um 'ensopado de mãe' (por analogia com ensopado de galinha)"[1092] – entre outras declarações. De acordo com o psicanalista, a completa identificação de Arpád com o animal totêmico e a sua atitude emocional ambivalente ante esse animal torna o seu caso um protótipo da ligação das zoofobias infantis com o totemismo primitivo e nos induz a "introduzir, na fórmula do totemismo – no caso do homem – o pai no lugar do animal totêmico"[1093]. Conforme o psicólogo, essa introdução, a princípio, não apresenta nenhuma grande novidade, pois os próprios primitivos, até onde são conhecíveis, "designam o totem como seu ancestral e pai primevo"[1094]. No entanto, a psicanálise vai além desse truísmo – argumenta o autor – quando propõe que o totemismo primitivo e infantil sejam, precisamente, elaborações sintomáticas defensivas dos mesmos desejos do Complexo de Édipo, a saber, matar o pai e copular com a mãe. Essa "ousada" interpretação é avançada por Freud com base na identificação do totem com o pai com as seguintes palavras:

> Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem – coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos

[1090] FREUD, S.. Idem, p. 200.
[1091] FERENCZI, S.. Ein kleiner Hahnemann. In: *Internationale Zeitschrift für ärzliche Psychoanalyse*, 1913, V. 14, n. 3 p. 180. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 200.
[1092] FREUD, S.. Ibidem.
[1093] FREUD, S.. Idem, p. 202.
[1094] FREUD, S.. Ibidem.

> primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais. Em outras palavras, conseguiremos tornar verossímil que o sistema totêmico resultou das condições do Complexo de Édipo, tal como a zoofobia do 'pequeno Hans' e a perversão do 'pequeno Arpád' envolvendo as galinhas. Para verificar essa possibilidade, vamos agora examinar uma peculiaridade do sistema totêmico – ou, poderíamos dizer, da religião totêmica – que ainda não pôde ser considerada[1095].

A verificação da explicação psicanalítica do totemismo é realizada por Freud por meio de uma análise aprofundada do intrigante fenômeno da refeição totêmica. De acordo com o psicólogo, W. Robertson Smith defendeu, no "excelente" *The Religion of the Semites,* que "a morte sacramental e a devoração comum do animal totêmico, normalmente proibido, foi um traço significativo da religião totêmica"[1096]. Conforme o psicanalista, o estudioso da antiguidade sustenta que "o sacrifício no altar foi o elemento essencial no ritual das religiões antigas. Ele tem o mesmo papel em todas as religiões" – interpreta o autor – "de modo que devemos relacionar a sua origem a causas bastante gerais, que em toda parte atuavam da mesma forma"[1097]. De acordo com essa leitura, o papel do sacrifício ficou conhecido, em tempos posteriores, como a "oferenda à divindade, para reconciliar-se com ela ou ganhar seu favor"[1098]. Conforme o psicólogo, o britânico demonstra convincentemente, porém, que, originalmente, o sacrifício foi "um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com seu deus"[1099]. Mais especificamente, Freud escreve que a forma mais antiga de sacrifício, "mais velha do que o uso do fogo e o conhecimento da agricultura, foi o sacrifício animal, em que o deus e seus adoradores desfrutavam juntos a carne e o sangue (...) Tal sacrifício era uma cerimônia pública, a festa de todo um clã" – enuncia o autor, com base em Smith. "A religião era assunto de todos (...) O dever religioso era parte da obrigação social. Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos, cada sacrifício traz consigo uma festa e nenhuma festa pode ser realizada sem sacrifício. A festa do sacrifício" – ensina o psicólogo – "era uma oportunidade de elevar-se alegremente acima

[1095] FREUD, S.. Idem, p. 203.
[1096] FREUD, S.. Idem, p. 214.
[1097] FREUD, S.. Idem, p. 204.
[1098] FREUD, S.. Idem, p. 205.
[1099] FREUD, S.. Idem, p. 205-206.

dos próprios interesses, de enfatizar os laços mútuos e com a divindade"[1100]. Que o sacrifício propicie, para os primitivos, a comunhão com o seu deus, porém, repousa no valor moral que os primitivos concediam à refeição comunitária. Esse alto significado ético da alimentação coletiva é assinalado pelo psicanalista com as seguintes palavras:

> A força ética da refeição sacrificial pública baseava-se em antiquíssimas concepções sobre o significado de comer e beber em companhia de outrem. Comer e beber com alguém era, ao mesmo tempo, um símbolo e um robustecimento do vínculo social e da adoção de obrigações recíprocas. A refeição sacrificial exprimia diretamente o fato de que o deus e os adoradores são comensais, mas isso envolvia todas as suas outras relações. Costumes ainda em vigor entre os árabes do deserto mostram que aquilo que une não é o fator religioso, mas o próprio ato de comer. Quem divide mesmo um pequeno bocado com um beduíno, ou bebe apenas um gole do seu leite, não precisa mais temê-lo como inimigo, podendo estar certo de sua proteção e sua ajuda. Mas não eternamente; a rigor, apenas enquanto a matéria ingerida conjuntamente permanece em seu corpo. Desse modo realista o laço da união é compreendido; ele necessita de repetição para ser forte e duradouro[1101].

Baseado em Smith, Freud sustenta que a necessidade de renovação da matéria conjuntamente ingerida pelos primitivos é de especial importância para os sentimentos comunitários dos últimos. De acordo com o psicólogo, o vínculo existente entre os irmãos nascidos de uma mesma mãe é reforçado, e inclusive, subjugado, na ótica primitiva, pelo elo de comunidade do clã (*kinship*). Esse laço comunitário tribal, pelo seu turno – ensina o autor –deve ser renovado repetidamente pelos "irmãos" do clã mediante a ingestão comunitária da mesma comida. Conforme o psicanalista, a comunidade do clã é mais velha, portanto, do que a vida familiar, e a maneira mais fortalecedora pela qual os membros do clã renovam os seus elos fraternais ocorre, justamente, com o sacrifício e a alimentação coletiva do animal sagrado, poderoso, protetor e ancestral da tribo. De acordo com o autor, "todo sacrifício foi originalmente uma cerimônia do clã"[1102] e "a morte de uma vítima era uma daquelas ações proibidas para o indivíduo e justificadas apenas quando todo o clã assumia a responsabilidade". Uma proibição desse tipo – raciocina Freud – só ocorre, porém, nos casos em que o assassinato atinge a "santidade do sangue do clã. Uma vida que nenhum

[1100] FREUD, S.. Ibidem.
[1101] FREUD, S.. Ibidem.
[1102] FREUD, S.. Idem, p. 208.

indivíduo tem a permissão de tirar, que pode ser sacrificada apenas com o consentimento e a participação de todos os membros do clã"[1103] – repete o psicanalista, com base em Smith – "acha-se no mesmo plano que a vida desses próprios membros". A partir dessas premissas, os autores concluem que o animal do sacrifício era "tratado como um membro do clã, a comunidade que sacrifica, o seu deus e o animal do sacrifício eram do mesmo sangue, membros de um único clã (...) e o mistério sagrado da morte sacrificial se justifica pela consideração de que apenas dessa maneira pode ser criado o vínculo sagrado que une os participantes entre si e com seu deus"[1104].

Freud recorda ser sabido que, na Antiguidade tardia, predominavam duas espécies de sacrifícios: os de "animais domésticos, que também eram ordinariamente comidos, e os sacrifícios extraordinários de animais que eram proibidos por serem impuros"[1105]. Em tempos mais remotos ainda – conjectura o psicanalista – essa diferença provavelmente inexistia: todos os animais sacrificados eram impuros e sagrados. Se eles eram oferecidos aos deuses – presume o autor, com base nas reflexões anteriores – esses animais também se identificavam com os deuses, e por meio do sacrifício, a tribo buscava reforçar o seu parentesco sanguíneo consigo própria, com o animal e com o seu deus[1106]. Com base nos "*insights*" de Smith e em *An Introduction to the History of Religion* (1911), de Jevons, Freud arriba na hipótese de que a "domesticação de animais e o surgimento da pecuária parecem ter dado fim ao totemismo puro e rigoroso dos primórdios"[1107]. Ademais, o advento da propriedade privada – acrescenta o psicólogo – pode ter dotado os sacrifícios da noção mais tradicional de "presente à divindade", isto é, de "transferência de propriedade do homem para o deus"[1108]. Conforme o autor, essa interpretação mais clássica do sacrifício deixa, porém, "sem esclarecimento as peculiaridades todas do ritual do sacrifício"[1109] totêmico. Nos primórdio da pré-religiosidade – enuncia o psicanalista – "o animal sacrificial mesmo era sagrado e a sua vida era intocável". Essa vida impura e suntuosa "podia ser tirada apenas com a participação e responsabilidade de todo o clã e na presença do deus, para

[1103] FREUD, S.. Idem, p. 209.
[1104] FREUD, S.. Idem, p. 209 e 211.
[1105] FREUD, S.. Idem, p. 209.
[1106] FREUD, S.. Idem, p. 209.
[1107] JEVONS. *An Introduction to the History of Religion*, 1911, 5a. edição, p. 120. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 210.
[1108] FREUD, S.. Idem, p. 211.
[1109] FREUD, S.. Ibidem.

fornecer a substância sagrada cujo consumo garantia aos membros do clã a identidade essencial de uns com os outros e com a divindade"[1110]. De acordo com o psicólogo, o sacrifício era um "sacramento, o próprio animal sacrificial era um membro do clã. Ele era, de fato, o velho animal totêmico, o próprio deus primitivo, cuja morte e absorção permitia aos membros do clã reavivar e garantir sua semelhança com ele"[1111]. Com base nessa concepção, o psicólogo afirma aceitar a conclusão de R. Smith "de que a matança e a devoração periódica do totem, em épocas anteriores à adoração de divindade antropomórficas, teria sido um importante elemento da religião totêmica"[1112]. Entre as provas mais significativas expostas pelo historiador dessa cerimônia, encontra-se, segundo Freud, um relato em que São Nilo descreve um sacrifício de um camelo executado pelos beduínos do deserto, no final do século IV d.C.. Embora esse ritual pertença a uma época mais tardia – reconhece o psicanalista – Smith acredita que a forma original do remoto sacrifício totêmico se conservou, nele, em seus rasgos mais fundamentais. Uma vívida descrição desse festim, seguida de novas exemplificações do mesmo apresentadas por Smith e Frazer são oferecidas pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> A vítima, um camelo é, 'amarrada sobre um rude altar de pedras amontoadas, e o líder do grupo, após conduzir os adoradores por três vezes ao redor do altar, numa procissão solene acompanhada de cantos, inflige o primeiro golpe [...] e apressadamente bebe o sangue que jorra. Em seguida, todo o bando cai sobre a vítima com suas espadas, cortando pedaços da carne trêmula e devorando-os crus, com tamanha rapidez, que no breve intervalo entre o surgimento da estrela matutina [para a qual era feito o sacrifício], que marcou o início do serviço, e o desaparecimento de seus raios ante o Sol nascente, todo o camelo, corpo, ossos, pele, sangue e vísceras, é completamente devorado' [op. cit., p. 338] (...)
>
> Muitos autores recusaram-se a dar valor à concepção do banquete totêmico, porque não podia ser corroborada pela observação direta no estágio final do totemismo. O próprio Robertson Smith indicou exemplos em que o significado sacramental do sacrifício parece estar fora de dúvida, como os sacrifícios humanos dos astecas, e outros que lembram as circunstâncias da refeição totêmica, como os sacrifícios de ursos feitos pelo clã Urso dos ouataouaks (otawas), na América, e as festas do urso dos ainos, no Japão. Frazer informou detalhadamente sobre esses e

[1110] FREUD, S.. Ibidem.
[1111] FREUD, S.. Idem, p. 212.
[1112] FREUD, S.. Ibidem.

> outros casos semelhantes, nas duas últimas partes publicadas de sua grande obra. Uma tribo indígena da Califórnia, que venera uma grande ave de rapina (o busardo), mata-a cerimoniosamente uma vez por ano, depois guarda luto por ela e conserva sua pele com as penas. Os índios zunis, do Novo México, procedem da mesma forma com sua tartaruga sagrada. Nas cerimônias (...) O melhor exemplo de fruição sacramental do totem normalmente proibido se acha, de acordo com Frazer, entre os binis, da África Ocidental, e está ligado às cerimônias fúnebres dessas tribos[1113].

Inobstante a dificuldade de adentrar essas fases tão arcaicas da cultura humana, Freud acredita que a hipótese de Smith de que "a morte sacramental e a devoração comum do animal totêmico, normalmente proibido, foi um traço significativo da religião totêmica"[1114] se harmoniza, perfeitamente, com a hipótese psicanalítica de que o animal totêmico é um substituto simbólico do pai, ao qual os primitivos dirigiam uma ambivalência de sentimentos ainda mais intensa do que a encontrada nas crianças e nos neuróticos atuais. Embora amado e venerado como o criador e protetor da tribo – raciocina Freud – e assim, proibido de ser maltratado fora do ritual totêmico, o pai devia ser assassinado e devorado festivamente pela tribo, em um ato de renovação carnal da consanguinidade dos membros do clã entre si e o próprio pai. Nesse assombroso ritual, o autor conjectura que se pode imaginar um episódio em que todas as contradições vêm à flor da pele e encontram alguma espécie de satisfação. Após o assassinato, o parricídio seria pranteado e lastimado pelos primitivos; mas ulterior ou simultaneamente, entrava em jogo também uma "alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações"[1115]. De acordo com o psicanalista, "a postura afetiva ambivalente que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estendia também ao sucedâneo do pai, o animal totêmico"[1116]. E nele, se manifestava ainda com mais intensidade, em virtude da emotividade superior dos primitivos ante os homens civilizados. De modo ainda mais radical, Freud escreve que todos esses fenômenos circundantes à refeição totêmica urgem por uma hipótese que, embora pareça fantástica, "oferece a vantagem de produzir uma insuspeitada unidade em uma série de fenômenos

[1113] FRAZER. J. G.. *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 590. FRAZER. J. G.. Spirits of the Corn and of the Wild, in: *The Golden Bough*, V [2 vol.], 1912, seções 'Eating the god and killing the divine animal'. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012. P. 213.
[1114] FREUD, S.. Idem, p. 214.
[1115] FREUD, S.. Idem, p. 215.
[1116] FREUD, S.. Ibidem.

até então separados"[1117]. Conforme o psicólogo, essa suposição se baseia em uma conjectura de Charles Darwin sobre o estado pré-cultural do ser humano, aplicada por Atkinson ao problema da origem da exogamia nas sociedades totêmicas e assomada às conclusões anteriores sobre a refeição totêmica. Com as seguintes palavras Freud apresenta, primeiro, a suposição darwiniana, e depois, a sua aplicação por Atkinson ao mistério do totemismo:

> 'Podemos realmente concluir, do que sabemos sobre o ciúme dos quadrúpedes machos (...) que o intercurso promíscuo no estado de natureza é extremamente improvável (...). Portanto, se olharmos bastante para trás no curso do tempo, (...) julgando pelos hábitos sociais do homem tal como hoje existe (...) a concepção mais provável é de que o homem primevo originalmente viveu em pequenas comunidades, cada um com tantas esposas quantas podia obter e sustentar, que ele ciumentamente guardaria dos outros homens. Ou pode ter vivido sozinho com várias esposas, como o gorila; pois todos os nativos 'concordam em que apenas um macho adulto é enxergado num bando; quando o macho jovem cresce, há uma disputa pelo domínio, e o mais forte, matando ou expulsando os outros, estabelece-se como o líder da comunidade' (dr. Savage, em *Boston Journal of Natural History,* v. v, 1845-7, p. 423). Os machos jovens, vagando após serem expulsos, impediriam, quando enfim encontrassem uma parceira, uniões consanguíneas muito próximas no interior da mesma família' (Darwin, *The Descent of man*, Londres, 1871, v. 2, p. 127).
>
> Atkinson (*Primal Law*, Londres, 1903 em A. Lang, *Social Origins*) deve ter sido o primeiro a notar que essas condições da horda primitiva de Darwin impunham praticamente a exogamia dos homens jovens. Cada um desses jovens expulsos podia fundar uma horda semelhante, na qual vigorasse a mesma proibição de atos sexuais motivada pelo ciúme do chefe, e no curso do tempo essas circunstâncias resultariam na regra, agora consciente em forma de lei: 'Nada de relações sexuais entre companheiros de horda'. Após o estabelecimento do totemismo a regra teria se transformado em: 'Nada de relações sexuais no interior do totem'[1118].

Embora acredite que ambas as teorias possuam bastante verossimilhança, Freud assevera que o intervalo entre esses dois momentos históricos não é esclarecido satisfatoriamente por Atkinson. O que teria conduzido da horda do pai violento ao que

[1117] FREUD, S.. Idem, p. 216.
[1118] FREUD, S.. Idem, p. 194.

encontramos nas sociedades mais primitivas atuais – questiona o psicanalista – a saber, aos "bandos de machos, compostos de membros com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico"[1119]? De acordo com sua interpretação, as considerações anteriores sobre a refeição totêmica iluminam significativamente essa transição. Os dois tabus totêmicos de não matar o totem e não casar-se com uma mulher do totem nasceram – recorda o psicólogo – dos dois crimes de Édipo, e no seio do totemismo, a refeição comunitária do totem ocupa o papel fundamental de reavivar o laço consanguíneo com o Deus. Com base nessas premissas, o psicanalista supõe que o pai primevo fora assassinado pelos filhos revoltados com suas condições, e que após algumas fases intermediárias em que provavelmente lutaram entre si para ocuparem o lugar do pai, os filhos estabeleceram a proibição entre eles de se possuir o maior objeto de discórdia do grupo, a saber, as mulheres, dando origem com isso ao tabu da exogamia. Quanto ao tabu de não matar o totem exceto na refeição totêmica, Freud acredita que ele seja uma espécie de perpetuação da ambivalência de sentimentos da comunidade fraterna ante o violento pai primevo. O carinho, a proteção e a veneração do totem – interpreta o autor – seriam precipitados desses mesmos sentimentos nutridos ante o falecido pai primevo. A refeição totêmica, pelo seu turno, seria a repetição e a celebração do assassinato do pai, que deu origem à primeira forma de organização social do grupo. Essa teoria é introduzida com as seguintes palavras pelo psicanalista:

> Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente (talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade). O fato de também haverem devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião[1120].

"Para achar verossímeis estas consequências, fazendo abstração de suas premissas" –argumenta Freud – "basta supor que o bando de irmãos rebeldes era dominado, em

[1119] FREUD, S.. Idem, p. 216.
[1120] FREUD, S.. Idem, p. 194.

relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos”[1121]. Mais precisamente, os primitivos “odiavam o pai, mas também o amavam e admiravam. Depois que o eliminaram, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu então uma consciência de culpa”[1122]. Consequentemente, “o morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo” – observa o autor. Aquilo que antes o morto impedira com a sua existência os primitivos então proibiram a si mesmos, “na situação psíquica da ‘obediência *a posteriori*’, tão conhecidas nas psicanálises”[1123]. Conforme o psicólogo, os irmãos “revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassínio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim, criaram a partir da consciência de culpa do filho*”* – interpreta Freud – “os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo”[1124]. Segundo o psicólogo, uma importante finalidade prática de impedir a cisão interna dos irmãos unificados se destaca no tabu da exogamia. Como é bem sabido – escreve o psicanalista – “a necessidade sexual não une os homens, mas os divide”[1125], de modo que teve que ser moderada rijamente em nome da fortaleza do grupo. Por outro lado, o autor observa que o tabu que “protege a vida do animal totêmico” se liga à “reivindicação do totemismo de ser considerado o primeiro ensaio de uma religião”[1126]; seu fim principal é a mitigação da culpa dos primitivos pelo parricídio, por meio da mais forte devoção e obediência dos selvagens ante um substituto do pai. Essa e uma segunda finalidade do totemismo, claramente pré-religiosa e baseada na tentativa de justificativa e expiação do assassinato, é descrita pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> Se à sensibilidade dos filhos o animal pareceu ser o substituto óbvio e natural do pai, o tratamento que se viram obrigados a lhe dispensar exprimia mais que a necessidade de exteriorizar seu arrependimento. Com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai,

[1121] FREUD, S.. Idem, p. 218
[1122] FREUD, S.. Ibidem.
[1123] FREUD, S.. Idem, p. 219.
[1124] FREUD, S.. Ibidem.
[1125] FREUD, S.. Ibidem.
[1126] FREUD, S.. Idem, p. 220.

> em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real. Havia também uma tentativa de justificação no totemismo. 'Se o pai nos tivesse tratado como o totem, nós jamais teríamos caído na tentação de matá-lo'. Desse modo, o totemismo contribuiu para atenuar as coisas e fazer esquecer o acontecimento ao qual devia sua gênese.
>
> Nisso criaram-se as características que foram determinantes para a natureza da religião. A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes mostram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse[1127].

Além da finalidade de expiação da culpa pelo parricídio inaugurador de toda cultura, outro aspecto central do totemismo que, de acordo com Freud, é conservado fielmente pelas religiões posteriores é a "ambivalência dos sentimentos intrínseca ao complexo paterno"[1128]. Conforme o psicanalista, "a religião do totem não apenas compreende as manifestações de arrependimento e as tentativas de conciliação, mas serve também à lembrança do triunfo sobre o pai. A satisfação por esse triunfo leva a instituir a festa de recordação que é a refeição totêmica"[1129] – especifica o psicólogo – "na qual as restrições da obediência *a posteriori* são deixadas de lado, e torna obrigação repetir novamente o crime do parricídio no sacrifício do animal totêmico, sempre que a colheita daquele ato, a apropriação dos atributos do pai, ameaça desaparecer graças às variáveis influências da vida"[1130]. Não é surpreendente que a revolta do filho contra o pai reapareça em formações religiosas posteriores – afirma o autor – "muitas vezes nos mais curiosos disfarces e rodeios"[1131]. Se nas religiões e na moralidade essa tendência é subordinada à necessidade afetiva de expiação da culpa – compara o psicólogo – na formação da primeira sociedade fraterna ela é, sem dúvida, proeminente e se mantém na base de sua "sacralização do

[1127] FREUD, S.. Idem, p. 221.
[1128] FREUD, S.. Ibidem.
[1129] FREUD, S.. Ibidem.
[1130] FREUD, S.. Idem, p. 222.
[1131] FREUD, S.. Ibidem.

sangue comum, na ênfase na solidariedade de todas as vidas do mesmo clã (...) À proibição de matar o totem, de fundamento religioso"[1132] – enuncia Freud – "junta-se a proibição de matar um irmão, de fundamento social. Ainda passará muito tempo até que o mandamento deixe de ser limitado aos membros do clã e adote a simples forma que diz: 'Não matarás'"[1133]. Conclusivamente, o psicanalista assevera que "a sociedade repousa então 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"[1134].

Nos capítulos finais de *O Retorno do Totemismo na Infância*, Freud escreve que um elemento muito importante da interpretação de R. Smith do sacrifício nas fases pós-totêmicas ainda não foi abordado. Trata-se do deus do clã, "em cuja suposta presença é realizado o sacrifício, que toma parte na refeição como um membro do clã, e com o qual há identificação através do consumo da vítima"[1135]. De acordo com o psicólogo, existem muitos vínculos entre o deus e o animal sagrado (totem, vítima sacrificial) desses períodos transitórios que podem indicar algumas pistas a essa questão:

> 1. A cada Deus é consagrado habitualmente um animal, com frequência vários; 2. em alguns sacrifícios particularmente sagrados, os 'místicos', justamente o animal consagrado ao deus lhe era sacrificado; 3. o deus costumava ser adorado na forma de um animal, ou, visto de outra maneira, os animais foram alvo de adoração divina muito tempo depois da época do totemismo; 4. nos mitos o deus transforma-se frequentemente num animal, muitas vezes no que lhe é consagrado[1136].

A relação mais importante entre o Deus e o animal totêmico, de acordo com Freud, é indicada pela psicanálise no fato de ambos serem representantes ou sucedâneos do pai. O totem seria, portanto, conforme essa interpretação, a primeira forma pré-religiosa da tentativa de elaboração da *ânsia pelo pai*; e o Deus, uma forma posterior, propriamente religiosa, "em que o pai readquire a sua configuração humana"[1137]. De acordo com o psicanalista, algumas mudanças na estrutura da sociedade contribuíram para essa

[1132] FREUD, S.. Ibidem.
[1133] FREUD, S.. Ibidem.
[1134] FREUD, S.. Idem, p. 223.
[1135] FREUD, S.. Idem, p. 224.
[1136] Cf. SMITH. *Religion of the Semites.* Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012. P. 225.
[1137] FREUD, S.. Ibidem.

transformação; por exemplo, o "afastamento psíquico em relação ao animal"[1138], ocasionado pela domesticação, a hierarquização progressiva do clã fraterno, que propiciou a elevação dos líderes a uma posição mais próxima à do pai primevo, entre outras. No entanto, o principal motivo para o nascimento do teísmo "a partir da raiz de toda formação religiosa, a ânsia pelo pai"[1139] – defende Freud – foi o abrandamento da irritação com o pai primevo, o aumento do sentimento de culpa pelo parricídio e o agravamento da necessidade de subordinar-se novamente ao seu poder. Essa transformação é descrita pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> Na situação criada pelo assassinato do pai houve um fator que geraria, no decorrer do tempo, um extraordinário aumento da ânsia pelo pai. Pois os irmãos que se juntaram para liquidá-lo eram animados, individualmente, pelo desejo de tornar-se como o pai, e exprimiram tal desejo pela incorporação de partes do seu sucedâneo, na refeição totêmica. Em virtude da pressão que o bando de irmãos exercia sobre cada um deles, esse desejo tinha de ficar insatisfeito. Ninguém mais poderia nem era capaz de alcançar a plenitude de poder do pai, a que todos haviam aspirado. Assim, após um longo período pôde se abrandar a irritação contra o pai, que impelira ao ato, o anseio por ele pôde aumentar, e foi possível nascer um ideal que tinha por conteúdo o ilimitado poder do pai primevo, outrora combatido, e a disposição de a ele sujeitar-se. Devido a mudanças culturais decisivas, o original igualamento democrático de todos os membros individuais do clã já não podia ser mantido; assim manifestou-se uma inclinação – apoiada na veneração de indivíduos que se haviam destacado ante os demais – a reviver o antigo ideal do pai, criando divindades. A ideia de um homem tornar-se deus e de um deus morrer, algo que hoje é uma escandalosa presunção, não era nada repugnante para a imaginação da Antiguidade clássica. A elevação do pai outrora assassinado à condição de deus, ao qual o clã vinculava então sua origem era uma tentativa de expiação muito mais séria do que o velho contrato com o totem[1140].

A base social da transformação simbólica do totemismo à religiosidade teísta consiste, de acordo com o psicanalista, na mutação do clã fraterno à sociedade patriarcal. Conforme o psicólogo, surgiu com o tempo uma revalorização da família, e com isso, uma restauração, ao menos parcial, da antiga horda primeva, uma vez que os pais readquiriam

[1138] FREUD, S.. Ibidem.
[1139] FREUD, S.. Ibidem.
[1140] Cf. FRAZER. The magic art and the evolution of kings. In: *The Golden Bough, I. Vol. II*, p. 177. Apud FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012. P. 226.

"uma boa parcela dos seus direitos de antes"[1141]. Provavelmente no crepúsculo da era do clã fraterno – escreve o autor – quando o matriarcado então saliente estava a ponto de ser substituído pelo patriarcado, nasceram as "grandes divindades maternas, que talvez tenham geralmente precedido os deuses-pais"[1142]. Como defende em *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*, o psicanalista afirma ser difícil precisar o momento e as razões exatas da origem das deusas-mães, mas supõe que esses numes devam ter nascido na "época de cerceamento do matriarcado, como compensação da desatenção às mães"[1143]. Com a introdução posterior da agricultura e com a valorização do papel do filho na família – conjectura o psicólogo – apareceram "as divindades masculinas (...) a princípio como filhos, ao lado das grandes mães"[1144]. O filho se permitia "novas manifestações da sua libido incestuosa, que encontrava satisfação simbólica no cultivo da Mãe Terra"[1145] – interpreta Freud. Assim, apareceram "figuras divinas como Átis, Adônis e Tamuz, espíritos da vegetação e divindades juvenis ao mesmo tempo, que gozavam dos favores das divindades maternas e, apesar do pai, praticavam o incesto com a mãe"[1146] terra. Segundo o psicólogo, porém, "a consciência de culpa, que [também] não é mitigada por essas criações, expressa-se nos mitos, que dão a esses jovens amantes das divindades maternas uma vida breve e um castigo, por castração ou pela cólera do deus-pai em forma animal. Adônis é morto pelo javali"[1147] – recorda o erudito – "o animal sagrado de Afrodite; e Átis, o amado de Cibele, morre devido à castração" – punição essa cuja possibilidade exerce, por sinal, um papel psicológico "extraordinário na perturbação do vínculo com o pai, nos neuróticos jovens que conhecemos"[1148]. Após um fértil período em que a fantasia religiosa se satisfez com a criação dos deuses-filhos e os heróis[1149] – acrescenta o psicanalista – os homens arquitetaram os deuses paternos, que refletiam claramente as condições sócio-políticas da era patriarcal. Os deuses politeístas então nascentes eram "numerosos, mutuamente restritivos, e ocasionalmente subordinados a um deus superior"[1150]. O passo seguinte foi dar

[1141] FREUD, S.. Idem, p. 227.
[1142] FREUD, S.. Ibidem.
[1143] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 98.
[1144] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 98.
[1145] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* Op. Cit.. 2012, p. 232.
[1146] FREUD, S.. Ibidem.
[1147] FREUD, S.. Ibidem.
[1148] FREUD, S.. Ibidem.
[1149] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 147.
[1150] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 98.

todo o poder irrestrito a um só Deus – sustenta Freud – e com isso restabelecer, ao menos espiritualmente, o império do pai primevo há muito tempo perdido e ansiado. Conforme essa concepção, o novo estágio atravessado pela religiosidade humana foi o do monoteísmo, que fora descoberto por, e assim, identificado por tanto tempo depois com o judaísmo. Segundo o "judeu infiel"[1151], tudo indica que essa descoberta se deve ao fato dos hebreus terem sofrido, três milênios atrás, uma "experiência traumática" que aproximou-os intimamente do "grande feito e mal feito dos tempos primevos": o assassinato do pai primevo. Segundo o psicólogo, o herói e a vítima desse parricídio foi Moisés, que liderou a emancipação judaica dos egípcios, mas não foi bem sucedido em impor-lhes, em vida, sua "concepção mais altamente espiritualizada de deus"[1152]. A interpretação desse evento tão importante na história das religiões constitui o escopo principal de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*, cujos traços mais importantes serão sintetizados na próxima sessão. A partir do judaísmo mosaico, pode-se dizer que o homem passou, mais propriamente falando, da fase animista e totêmica ao estágio religioso. Em face desse pioneirismo, não nos surpreende que, posteriormente, na passagem da fase religiosa à ateia e científica, os judeus também tenham assumido, amiúde, a liderança, e que entre eles se destaque Freud. Concentremo-nos, agora, na desventura traumática de Moisés conforme a psicanálise.

O Homem Moisés e a Religião Monoteísta

De acordo com J. Philip Hyatt, *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta* "é em certo sentido a obra-prima (*the crowning work*) da vida de Freud, e foi altamente elogiada em alguns círculos"[1153]. Nesse livro, o psicólogo apresenta, em três artigos de tamanhos bem diferentes, uma reflexão sobre a origem do monoteísmo baseada em observações históricas e relatos bíblicos interpretados à luz da psicanálise. Em *Moisés, um Egípcio*, o primeiro e menor desses artigos, Freud defende que Moisés, provavelmente, não foi judeu, mas um aristocrata ou um sacerdote egípcio. No segundo artigo, chamado *Se Moisés Fosse Egípcio...,* o psicólogo já se propõe sintetizar a hipótese anterior da nacionalidade egípcia de Moisés

[1151] FREUD, S.. *Uma Experiência Religiosa*, In: V. IX da ESB, p. 176.
[1152] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 62.
[1153] HYATT, J. F.. Freud on Moses and the Genesis of Monotheism. In: *Journal of Bible and Religion*, Vol. 8, No. 2 [Maio, 1940], Publicado por: Oxford University PressStable. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1457716Accessed. P. 85.

com a versão dos historiadores modernos e da *Bíblia* de que esse líder migrou com os hebreus em direção a Canaã em meados do século XIV a. C.. Conforme o psicólogo, é provável portanto que Moisés tenha sido influenciado pelo culto monoteísta do deus Atem, difundido pelo faraó Aquenáton no século XIV a. C., e que ele tenha liderado o êxodo hebreu com o fim de cultivar, com o povo e no local "escolhidos" por ele, a primeira religião monoteísta de que se tem conhecimento. Embora já tenha sido antecipada nesse segundo artigo, é no terceiro artigo, *Moisés, o seu Povo e a Religião Monoteísta*, que Freud se aprofunda em sua hipótese de que Moisés foi assassinado durante o êxodo judaico, em um evento que desempenhou um trauma no desenvolvimento posterior do judaísmo. Segundo o psicólogo, os judeus que haviam sido libertos por Moisés conheceram um período semelhante à fase da latência das neuroses traumáticas, após o assassinato de Moisés, em que esse e a sua religião foram temporariamente esquecidos e substituídos pelo politeísmo do deus vulcânico Javé, muito embora esses mesmos judeus tenham sentido uma violenta necessidade de ressuscitar a figura de Moisés, se subordinarem intensamente à sua religião e expiarem, com essa devoção, o crime do seu líder libertador. Uma vez que o parricídio mosaico foi, portanto, um caso de atuação, mais do que de mera recordação, do "grande feito e o malfeito dos dias primevos"[1154], a saber, o assassinato do pai primevo, esse evento inaugural da cultura foi aproximado intimamente dos judeus, que desde então, restabeleceram em sua religião "a supremacia do pai da horda primeva", e reviveram assim as emoções referentes à pré-história da civilização humana. Vejamos mais de perto o pensamento freudiano desenvolvido nesse livro, que culmina nas teorias anteriormente previstas.

A primeira das pistas que leva Freud a defender a nacionalidade egípcia de Moisés, em *Moisés, um Egípcio,* se baseia na etimologia do nome moisaico. Com base em uma observação do egiptólogo J. H. Breasted, apresentada em *The Dawn of Conscience* (1934), o psicanalista defende que o nome "Moisés" parece vir de "mose", que, em egípcio, significa "criança" e que era comumente usado na denominação dos filhos[1155]. Além dessa evidência, Freud também apresenta uma hipótese baseada em uma tese de Otto Rank, segundo a qual todas as civilizações glorificaram os seus fundadores e heróis em uma série de lendas comuns, entre as quais se inclui o mito do herói abandonado por uma família nobre em um

[1154] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 102.
[1155] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 20.

cesto no rio e apanhado e criado, posteriormente, por uma família pobre[1156]. Conforme o psicólogo, essa "lenda clássica" traduz ao mito, justamente, o processo de amadurecimento de toda criança, que após crescer sob os cuidados do que lhe parecia ser uma família rica, descobre, na adolescência, que os seus verdadeiros pais são muito mais pobres do que ela imaginara. No caso específico de Moisés, porém – raciocina Freud – o mito estabelece precisamente o oposto: Moisés nasce em uma família de humildes judeus e é abandonado, apanhado e criado pela Casa Real do Egito. O que teria levado a essa inversão da lenda clássica? – Questiona o psicanalista. Conforme a sua leitura, muitas hipóteses foram dadas a essa questão, e entre elas a que mais se destaca é a de Eduard Meyer, que defendeu que a história original mosaica coincidia, na realidade, com a lenda clássica, pois Moisés fora abandonado pela família real egípcia e criado por hebreus humildes. Posteriormente – defende Meyer – o trabalho mítico-criador invertera essa história, dando origem à versão bíblica que atualmente conhecemos. No entanto, essa adaptação coloca em questão o porquê dessa inversão da lenda clássica – argumenta o psicólogo – pois não faz nenhum sentido que um trabalho mítico-criador egípcio tenha realizado a inversão, pois os egípcios não têm nenhum interesse em mitificar Moisés, que não lhes trouxera nenhum benefício, e no caso da criação poética ser judaica, por que os judeus teriam rebaixado Moisés da sua origem aristocrática à de filho de uma simples família camponesa? Conforme Freud, uma pista muito importante a esse mistério pode ser encontrada no fato de que, "em todos os casos em que foi possível verificá-la, a primeira família, aquele por quem a criança foi exposta, era a inventada, e a segunda, na qual ela foi recebida e cresceu, era a real. Se tivermos a coragem de reconhecer essa asserção como universalmente verídica e como aplicável também à lenda de Moisés"[1157] – concebe o psicólogo – "então, imediatamente, veremos as coisas de modo claro: Moisés era um egípcio – provavelmente um aristocrata – sobre quem a lenda foi inventada para transformá-lo num judeu". Uma terceira pista apresentada, por fim, pelo psicanalista, já no segundo artigo de *O Homem Moisés e o Monoteísmo*, à teoria de que Moisés era egípcio consiste na indicação de *Êxodo IV* de que Moisés era "pesado de boca" e precisava da ajuda do "irmão" Aarão para se comunicar com

[1156] Entre os diversos exemplos e variantes dessa lenda clássica, Otto Rank cita Sargão de Agade, Moisés, Ciro, Rômulo, Édipo, Karna, Páris, Telefos, Perseu, Héracles, Gilgamesh, Anfion, Zetos e outros (RANK, Otto. *Der Mythus Von der Geburt des Helden*. 1909. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 23).
[1157] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 26.

o Faraó[1158]. Conforme o arqueólogo da alma, essa descrição parece consistir em uma ligeira deformação do fato de Moisés não falar muito bem a língua dos contadores dessa estória, a saber, os hebreus, e assim, precisar da ajuda de um intérprete, ao menos no começo das suas relações com esse povo. O fato da religião mosaica (e judaica) ainda apresentar uma oposição simétrica à religião tradicional egípcia, e de ela se assemelhar intimamente a uma variante herética da última, nascida e falecida brevemente no solo egípcio dos tempos de Moisés, também coloca uma nova teia de questões sobre essas culturas, religiões e figuras históricas, favorável à naturalidade egípcia de Moisés. A partir da hipótese de que Moisés foi egípcio, mas de alguma maneira e com base no relato bíblico, impôs a sua religião aos judeus, Freud se propõe encontrar o elo que unifique ambas as suposições, em *Se Moisés fosse Egípcio* (o segundo artigo de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*).

No segundo artigo do clássico derradeiro da psicanálise da religião, Freud confronta as hipóteses anteriores com a versão do *Antigo Testamento* de que Moisés foi o "líder político dos judeus estabelecidos no Egito, o seu legislador e educador, que os forçou a se porem a serviço de uma nova religião, conhecida até hoje como a religião mosaica"[1159]. Como é possível que uma pessoa singular crie uma nova religião para um povo inteiro? – Questiona o autor. Ademais, se essa pessoa foi egípcia, a sua religião ensinada aos judeus não seria também egípcia? No entanto, entre a religião tradicional egípcia e a religião mosaica ou judaica, como já dissemos, existe um enorme abismo, que o psicólogo descreve com as seguintes palavras:

> Há o mais violento contraste entre a religião judaica atribuída a Moisés e a religião do Egito. A primeira é um monoteísmo rígido em grande escala: há apenas um só Deus, ele é o único Deus, onipotente, inaproximável; seu aspecto é mais do que os olhos humanos podem tolerar, nenhuma imagem dele deve ser feita, mesmo seu nome não pode ser pronunciado. Na religião egípcia, há uma quantidade quase inumerável de divindades de dignidade e origem variáveis: algumas personificações de grandes forças naturais como o Céu e a Terra, o Sol e a Lua, uma abstração ocasional como 'Ma'at' (Verdade ou Justiça), ou uma caricatura como Bes, semelhante a um anão. A maioria delas, porém, são deuses locais, a datar do período em que o país estava dividido em numerosas províncias, deuses com a forma de animais, como se ainda não tivessem completado a sua evolução a partir

[1158] ÊXODO, IV, 10 e 14. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 46.
[1159] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 30.

> dos antigos animais totêmicos, sem distinções nítidas entre eles, mas diferindo nas funções que lhes eram atribuídas (...)
>
> Algumas dessas diferenças podem facilmente derivar-se do contraste fundamental existente entre um monoteísmo estrito e um politeísmo irrestrito. Outras são evidentemente resultados de uma diferença em nível espiritual e intelectual, já que uma dessas religiões estava muito próxima de fases primitivas, ao passo que a outra se elevou a alturas de abstração sublime. Pode ser devido a esses dois fatores que, ocasionalmente, se tem a impressão de que o contraste entre as religiões mosaica e egípcia é deliberado e foi intencionalmente intensificado, tal como quando, por exemplo, uma delas condena a magia e a feitiçaria nos termos mais severos, enquanto na outra elas proliferam abundantemente, ou quando o insaciável apetite dos egípcios por corporificar seus deuses em argila, pedra e metal (a que nossos museus tanto devem hoje), se confronta com a dura proibição de fazer imagens de qualquer criatura viva ou imaginada.
>
> Mas ainda existe outro contraste entre as duas religiões que não é atendido pelas explicações que tentamos. Nenhum outro povo da Antiguidade fez tanto [como os egípcios] para negar a morte, ou se deu a tais trabalhos para tornar possível a existência no próximo mundo. Por conseguinte, Osíris, o deus dos mortos, o soberano desse outro mundo, era o mais popular e indiscutido de todos os deuses do Egito. Por outro lado, a antiga religião judaica renunciou inteiramente à imortalidade; a possibilidade de a existência continuar após a morte em parte alguma jamais é mencionada. E isso ainda é mais notável por experiências posteriores terem demonstrado que a crença num após-vida é perfeitamente compatível com uma religião monoteísta[1160].

Perante a notável oposição entre a religião judaica e a egípcia, o que inclusive, leva à hipótese anteriormente mencionada de que a primeira foi forjada voluntariamente nas antípodas da segunda, Freud afirma que se Moisés ensinou uma religião egípcia aos judeus, ela, certamente, não foi *a* religião egípcia. Conforme o psicanalista, houve uma outra religião no Egito contemporânea ou pouco previamente a Moisés, porém, que pode figurar na descendência do judaísmo. Trata-se da religião do deus Atem ou Atum, que alcançou o seu cume na "gloriosa XVIII Dinastia, sob a qual o Egito se tornou uma potência mundial"[1161]. Segundo o psicólogo, a XVIII Dinastia se iniciou com a ascensão do jovem Amenófis IV ao trono, por volta de 1375 a. C., o qual mudou o seu nome ulteriormente, porém, para Aquenáton e impôs uma nova religião aos seus súditos, que "ia de encontro às

[1160] FREUD, S.. Idem, p. 30-31
[1161] FREUD, S.. Idem, p. 33.

suas tradições de milênios e a todos os hábitos familiares de suas vidas" [1162]. A religião de Amenófis IV era um "monoteísmo escrito, a primeira tentativa dessa espécie, até onde sabemos, na história do mundo, e, juntamente com a crença em um deus único, nasceu inevitavelmente a intolerância, que anteriormente fora alheia ao mundo antigo e que por tão longo tempo permaneceu depois dele"[1163]. Baseado nas "seções pertinentes do *Cambridge Ancient History,* Vol. II (1924)" e nos escritos de Breasted (1906 e 1934) – historiador para quem Amenófis IV foi o "primeiro indivíduo da história humana"[1164] – Freud ensina que a XVIII Dinastia egípcia "durou apenas 17 anos. Logo após a morte do faraó, em 1358 a. C., a nova religião foi varrida e proscrita a memória do rei herético"[1165]. Nessa rápida dinastia, porém, o psicanalista escreve que o faraó radicalizou a tendência religiosa dos sacerdotes do templo do Sol em On (Heliópolis), que buscava "desenvolver a ideia de um deus universal e de dar ênfase ao lado ético da sua natureza. 'Ma'at', a deusa da Verdade, da Ordem e da Justiça" – narra o psicólogo – "era filha do deus-Sol Re. Durante o reinado de Amenófis III, pai e predecessor do reformador, a adoração do deus-Sol já tinha ganhado novo ímpeto, provavelmente em oposição a Aman de Tebas, que se tornara poderoso demais. Um nome muito antigo do deus-Sol, Atem ou Atum foi trazido à proeminência"[1166] – assevera o psicanalista – "e o jovem Amenófis IV encontrou nessa religião um movimento já pronto, que não teve de ser o primeiro a inspirar, mas de que podia se tornar um aderente". Na base sócio-política dessas transformações, Freud afirma estarem as "façanhas militares do grande conquistador, Tutmósis III", sob as quais "o Egito havia se tornado uma potência mundial; o império agora incluía a Núbia, ao sul, a Palestina, a Síria e uma parte da Mesopotâmia, ao norte"[1167]. Como religião, o autor interpreta que "o imperialismo egípcio refletiu-se como universalismo e monoteísmo"[1168], de modo que ao lado da mencionada intolerância surgiu também o "fator exclusividade" da divindade. Em um dos hinos dessa nova religião – exemplifica o psicanalista – sabemos que se orava a Aten: "Ó tu, único Deus, ao lado de quem nenhum outro deus existe!"[1169]. Conforme Freud, a religião de Atem adquiriu, paulatinamente, uma "clareza, congruência, dureza e intolerância cada vez

[1162] FREUD, S.. Ibidem.
[1163] FREUD, S.. Ibidem.
[1164] BREASTED. 1906, p. 356. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 33.
[1165] FREUD, S.. Ibidem.
[1166] FREUD, S.. Ibidem.
[1167] FREUD, S.. Idem, p. 34.
[1168] FREUD, S.. Ibidem.
[1169] BREASTED, 1906, p. 374. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 35.

maiores”[1170]. No sexto ano do seu império, Amenófis IV – já então Aquenáton, que significava “O Deus está satisfeito”[1171] – abandonou Tebas, que louvava o deus Amum, e fundou uma nova capital ao império, chamada de “o horizonte de Aten”. Segundo o psicólogo, Aquenáton proibiu o serviço divino, fechou e confiscou as propriedades dos templos dos outros deuses e chegou “ao ponto de fazer examinar os monumentos antigos, a fim de que a palavra ‘deus’ fosse neles obliterada, quando ocorresse no plural”[1172]. Conforme Freud, sabe-se também que Aquenáton excluíra ainda da sua religião “tudo relacionado com mitos, magia e feitiçaria”, e que também soterrou completamente “o deus dos mortos, Osíris, e o reino dos mortos”[1173], tão populares como eram no Egito. Restrita a um pequeno grupo circundante ao faraó, o psicólogo ensina que a religião de Atem não resistiu às sussessivas derrotas egípcias na Núbia e na Ásia, de modo que, no final da XVIII Dinastia, ela foi abandonada, o horizonte de Atem foi saqueado e destruído e a memória de Aquenáton foi proscrita para sempre como a de um criminoso e um herege. “Se Moisés foi egípcio e comunicou a sua própria religião aos judeus” – conclui Freud – “ela deve ter sido então a de Aquenáton, a religião de Aten”[1174]. Vejamos em que medida essa teoria recebe novos fundamentos a partir da psicanálise.

Freud afirma que “o nome de Atem (ou Atum) egípcio soa como a palavra hebraica Adonai [Senhor] e o nome da divindade síria Adônis”[1175], o que se deve, provavelmente, a um “parentesco primevo de fala e significado” dessas culturas e religiões. Outra pista relevante da hipótese da procedência egípcia da religião mosaica consiste, segundo o psicólogo, no fato de ambas as religiões serem monoteísmos escritos e radicalmente adversos a “representações pictóricas de quaisquer tipos”. Além disso, as suas contraposições à religião popular egípcia, “na qual Osíris, o deus dos mortos, desempenhava um papel maior do que, talvez, qualquer outro deus superior”[1176] – argumenta o autor – também aparecem como pontos de contato muito significativos entre ambas as doutrinas. Por fim, o psicanalista recorda que o costume da circuncisão, como sabemos via Heródoto, “por muito tempo fora indígena no Egito, e as afirmações do ‘pai da história’ são ainda

[1170] FREUD, S.. Ibidem.
[1171] FREUD, S.. Ibidem.
[1172] FREUD, S.. Ibidem.
[1173] FREUD, S.. Idem, p. 36.
[1174] FREUD, S.. Idem, p. 38.
[1175] FREUD, S.. Ibidem.
[1176] FREUD, S.. Idem, p. 39.

confirmadas pelas descobertas em múmias e por pinturas nas paredes dos túmulos”[1177]. Segundo o psicólogo, “nenhum outro povo do Mediterrâneo oriental, até onde sabemos, praticava esse costume, e pode-se supor com segurança que os semitas, os babilônios e os sumérios não eram circuncidados”. Se os judeus mantiveram esse costume tão “incômodo” dos egípcios – raciocina o autor – é provável, portanto, que o tenham feito com o fim de manter parte de uma religião egípcia, que lhes fora ensinada por algum sacerdote ou aristocrata egípcio, a quem, por alguma razão, eles deviam respeito e obediência. Com base em todas essas pistas históricas, etnológicas e bíblicas anteriores, Freud conjectura a seguinte hipótese global para a relação de Moisés com a religião egípcia de Atem e o judaísmo:

> Comecemos pela suposição de que Moisés era um aristocrata, um homem proeminente, talvez, na verdade, um membro da casa real, tal como a lenda diz a seu respeito. Indubitavelmente, ele estava cônscio das suas grandes capacidades, era ambicioso e enérgico; pode ter inclusive acalentado a ideia de um dia vir a ser o líder de seu povo, de se tornar o governante do reino. Achando-se perto do faraó, era um aderente convicto da nova religião, cujos pensamentos básicos fizera seus. Quando o rei morreu e a reação se instalou, ele viu destruídas todas as suas esperanças e projetos; se não estivesse preparado para abjurar de todas as convicções que lhe eram tão caras, o Egito nada mais teria a lhe oferecer: ele perdera o seu país. Nesse dilema, Moisés encontrou uma solução fora do comum. Aquenáton, o sonhador, afastara de si o povo e deixara o seu império despedaçar-se. A natureza mais enérgica de Moisés sentia-se melhor com o plano de fundar um novo reino, de encontrar um novo povo, a quem apresentaria, para adoração, a religião que o Egito desdenhara. Era, como podemos ver, uma tentativa heroica de combater o destino, de compensar em dois sentidos as perdas em que a catástrofe de Aquenáton o envolvera. Talvez ele fosse, nessa época, governador da província da fronteira (Gósen), onde certas tribos semitas se tinham estabelecido talvez já no período dos hicsos. A elas escolheu para ser seu novo povo - uma decisão histórica. Chegou a um acordo com elas, pôs-se à sua testa e realizou o Êxodo ‘com mão forte’. Em total contraste com a tradição bíblica, podemos supor que o Êxodo realizou-se pacificamente e sem perseguição. A autoridade de Moisés tornou isso possível e, àquela época, não havia autoridade central que pudesse ter interferido.

[1177] HERODOTO. *História,* Livro II, Capítulo 104. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 40.

> De acordo com essa nossa construção, o Êxodo do Egito teria ocorrido durante o período que vai de 1358 a 1350 a.C., isto é, após a morte de Aquenáton e antes do restabelecimento, por Haremhab, da autoridade estatal. O objetivo da migração só poderia ter sido a terra de Canaã. Após o colapso da dominação egípcia, hordas de belicosos arameus irromperam naquela região, conquistando e saqueando, e demonstraram dessa maneira onde um povo capaz poderia conquistar novas terras para si[1178].

Embora sempre hipotética, a tese freudiana possui fundamento, coesão e coerência, e apenas deixa sem responder, por ora, a questão de por que os judeus teriam adotado, nessa migração e duradouramente, uma religião de origem egípcia. De acordo com o psicólogo, essa dúvida pode ser respondida ao se levar em conta os relatos conferidos sobre esses tempos pelo *Antigo Testamento* e as pesquisas dos historiadores modernos, entre os quais se destaca, novamente, Eduard Meyer (1906). Conforme o psicanalista, as informações reveladas por ambas as fontes, contudo, chocam-se frontalmente com as hipóteses anteriormente levantadas sobre a procedência egípcia da religião mosaica. De acordo com os historiadores modernos – escreve o autor – após sua libertação do Egito, os judeus adotaram uma religião própria, devota ao deus vulcânico, politeísta e não–egípcio Javé, que se "revelara" a Moisés, o pastor de Cades e desvinculado do Egito. Essa versão antagônica à origem egípcia da religião judaica, defendida por Eduard Meyer com base em evidências historiográficas e no *Antigo Testamento*, é sintetizada por Freud com as seguintes palavras:

> Esses historiadores modernos (...) concordam com a história bíblica em que (...) as tribos judaicas (...) adquiriram uma nova religião num determinado ponto do tempo. Contudo, isso não se realizou no Egito ou ao sopé de um montanha na Península de Sinai, mas numa certa localidade conhecida como Meribá-Cades, um oásis distinguido por sua riqueza em fontes e poços, na extensão de terra ao sul da Palestina, entre a saída oriental da Península de Sinai e a fronteira ocidental da Arábia. Aí eles assumiram a adoração de um deus Iavé ou Javé, provavelmente da tribo árabe vizinha dos madianitas. Parece provável que outras tribos da vizinhança também fossem seguidoras desse deus.
>
> Javé era, indiscutivelmente, um deus vulcânico. Ora, como é bem sabido, o Egito não possui vulcões e as montanhas da Península de Sinai nunca foram vulcânicas. Por outro lado, existem vulcões que podem ter sido ativos, até tempos recentes, ao longo da fronteira ocidental da Arábia. Assim, uma dessas montanhas deve ter sido

[1178] ÊXODO, XIII, 3, 14 e 16. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 41.

> Sinai-Horeb, considerado a morada de Javé. Apesar de todas as revisões a que a história bíblica foi submetida, o retrato original do caráter do deus pode ser reconstruído, segundo Eduard Meyer: era um demônio sinistro e sedento de sangue, que vagueava pela noite e evitava a luz do dia.
>
> O mediador entre Deus e o povo, na fundação dessa religião, chamava-se Moisés. Era o genro do sacerdote madianita Jetro e cuidava de seus rebanhos quando recebeu a convocação de Deus[1179].

Qual das duas versões sobre o judaísmo primitivo é a mais correta? – indaga-se Freud. Qual de ambas as religiões anteriormente apresentadas, a de Atem ou a de Javé, pariu a religião judaica? Além disso, qual dos dois Moisés mencionados previamente se identifica com o Moisés histórico e verdadeiro, o egípcio libertador dos judeus ou o pastor de Cades a quem "Deus se revelara"? A última peça desse quebra-cabeça, que dará a Freud a chave de resposta a essas questões, é a seguinte: em 1922, Ernest Sellin "descobriu no profeta Oséias (segunda metade do século VIII a.C.) sinais inequívocos de uma tradição segundo a qual Moisés, o fundador da religião dos judeus, encontrou um final violento num levante de seu povo refratário e obstinado, ao mesmo tempo em que a religião por ele introduzida fora repudiada"[1180]. A tradição bíblica reveladora dessa tragédia – enuncia o psicólogo, com base em Sellin – "não se restringe a Oséias, mas reaparece na maioria dos profetas posteriores, e, na verdade, torna-se a base de todas as expectativas messiânicas mais tardias. Ao fim do cativeiro babilônico"[1181] – explica o autor – "surgiu entre o povo judeu a esperança de que o homem que fora tão vergonhosamente assassinado retornasse dentre os mortos e conduzisse o seu povo cheio de remorso, e talvez não apenas esse povo, para o reino da felicidade duradoura". Mais primordialmente ainda do que a explicação do messianismo judaico, o psicanalista concebe que a hipótese do homicídio mosaico pode ajudar a aclarar o mistério das dualidades judaicas. Até agora – escreve o autor – nos

[1179] ÊXODO III, 1 e XVIII 2-27. MEYER, 1906, 38 e 56. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 46 e 47.

[1180] FREUD, S.. Idem, p. 49. Embora seja "estranho dizê-lo" – acrescenta Freud nesse ponto do texto – o jovem Goethe também aceitou a ideia do assassinato de Moisés, "sem qualquer prova" (GOETHE. *Israel in der Wüste*. Edição de Weimar, 7, 170. Apud FREUD, S.. Idem, p. 103). De modo mais preciso, J. Philip Hyatt esclarece que "Ernest Sellin propôs, em *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig, I922), que *Números 25* fala originalmente do assassinato de Moisés em Shittim na Transjordânia; traços desse evento 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*,Vol. 8, No. 2 [Maio, 1940], Publicado por: Oxford University PressStable. Disponível em http://www.jstor.org/stable/1457716Accessed. P. 88).

[1181] FREUD, S.. Ibidem.

deparamos com a existência de "dois grupos de pessoas que se reúnem para formar a nação"[1182], os libertos por Moisés do Egito e os povos aparentados que se juntaram a eles em Cades; "dois reinos em que essa nação se divide posteriormente", Israel e Judá; "dois nomes de deuses nas fontes documentárias", Atem e Javé; duas religiões originais, dirigidas a ambos os deuses anteriores; dois fundadores religiosos, "ambos chamados pelo mesmo nome de Moisés e cujas personalidades temos de distinguir uma da outra"[1183]. Todas essas dualidades – interpreta Freud, com base na experiência psicanalítica – são as consequências necessárias da primeira: o fato de uma parte do povo ter tido uma experiência que deve ser considerada traumática, à qual a outra parte escapou"[1184]. Essa experiência traumática consiste, precisamente, no assassinato de Moisés, o egípcio e libertador dos judeus no Egito, a quem, certamente, o "parricídio mosaico" só podia significar um evento traumático, que no entanto, deve ter sido completamente indiferente às tribos aparentadas que não estiveram no Egito e não foram libertas por Moisés. Essa nova interpretação da história judaica é apresentada em mais detalhes no terceiro ensaio de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta,* no qual nos debruçaremos a seguir.

No começo de *Moisés, o seu Povo e a Religião Monoteísta,* Freud sintetiza que a crença em "um único deus, bem como a rejeição do cerimonial magicamente eficaz e a ênfase dada às exigências éticas feitas em seu nome, foram doutrinas mosaicas, às quais de início nenhuma atenção foi prestada [pelos judeus], mas que, após um longo intervalo de tempo, entraram em operação e acabaram por tornar-se permanentemente estabelecidas"[1185]. Coloca-se aí, portanto, uma nova questão: se Moisés, o egípcio, libertou e emigrou com o povo por ele "escolhido", para Cades e tentou impor-lhe a severa religião de Atem; e no entanto, foi assassinado e teve sua religião substituída pela do deus vulcânico Javé, por que, com o passar do tempo, a religião mosaica ressurgiu e foi adotada definitivamente pelos judeus? Conforme Freud, o que ocorreu foi uma síntese entre a religião mosaica e a de Javé: essa última emprestou uma série de elementos vulcânicos ao mito da libertação do Egito, "como a coluna de fumaça (a nuvem) que se transformava à noite numa coluna de fogo e a tempestade que pôs a nu o leito do mar por algum tempo, de

[1182] FREUD, S.. Idem, p. 64.
[1183] FREUD, S.. Ibidem.
[1184] FREUD, S.. Ibidem.
[1185] FREUD, S.. Idem, p. 81.

maneira que os perseguidores foram afogados pelas águas que retornavam"[1186], etc.. Além disso, o psicanalista recorda que os judeus também se mantiveram fiéis ao relato da entrega das leis por Javé, em Cades, ao pastor Moisés, fundador religioso e genro do sacerdote medianita Jetro. Mas por outro lado, o judaísmo incorporou à sua religião uma série de elementos originários do culto egípcio a Atem – assinala o autor – como a exclusividade da crença no Deus, a prática egípcia da circuncisão, a ênfase no mito da libertação do Egito como o povo "escolhido" por Moisés, a rejeição das magias e as elevadas exigências éticas em nome da justiça e da verdade. Mais ainda, essas últimas características foram, inclusive, rejeitadas pelos hebreus – sugere o psicólogo – posteriormente, foram esquecidas, e por fim, foram resgatadas e se impuseram de modo até mais forte no judaísmo do que os elementos da religião de Javé. Como explicar esse desenvolvimento? Após procurar por analogias esclarecedoras dessa questão em outras áreas do saber, Freud declara que "a única analogia satisfatória"[1187] se situa no campo da "psicopatologia, na gênese das neuroses humanas"[1188]. Conforme o psicólogo, trata-se da semelhança do desenvolvimento do judaísmo com o de uma neurose individual e traumática, o que se evidencia, mormente, em suas características comuns do período de latência, do retorno do reprimido e do fator compulsivo compartilhadas por ambos os fenômenos. Examinemos um pouco mais de perto essa metáfora.

Freud entende por "*traumas* aquelas impressões, cedo experimentadas e mais tarde esquecidas, a que se concede tão grande importância na etiologia das neuroses"[1189]. De acordo com a sua doutrina, os traumas ocorrem sempre "na primeira infância até aproximadamente o quinto ano de idade"[1190]. Eles "se relacionam a impressões de natureza sexual e agressiva, e, indubitavelmente, também a danos precoces ao ego (mortificações narcísicas)"[1191]. Conforme o psicólogo, os traumas, "via de regra, são totalmente esquecidos"[1192] posteriormente, mas desencadeiam as assim chamadas neuroses traumáticas futuramente. "Os efeitos dos traumas são de dois tipos, positivos e

[1186] ÊXODO, XIII, 21 e XIV, 21-8. Apud FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 52.
[1187] FREUD, S.. Idem, p. 87.
[1188] FREUD, S.. Ibidem.
[1189] FREUD, S.. Ibidem.
[1190] FREUD, S.. Idem, p. 88.
[1191] FREUD, S.. Ibidem.
[1192] FREUD, S.. Idem, p. 89.

negativos”[1193] – o que o psicanalista precisa com as seguintes palavras:

> Os traumas positivos são tentativas de pôr o trauma em funcionamento mais uma vez, isto é, recordar a experiência esquecida ou, melhor ainda, torná-la real, experimentar uma repetição dela de novo, ou, mesmo que ela seja apenas um relacionamento emocional primitivo, revivê-la num relacionamento análogo com outra pessoa. Resumimos esses esforços sob o nome de ‘fixações’ no trauma e como uma ‘compulsão a repetir’ (...)
>
> As reações negativas seguem o objetivo oposto: que nada dos traumas esquecidos seja recordado e repetido. Podemos resumi-las como ‘reações defensivas’. A sua expressão principal constitui aquilo que é chamado de ‘evitações’, que se podem intensificar em ‘inibições’ e ‘fobias’. Essas reações negativas também efetuam as contribuições mais poderosas para a cunhagem do caráter. Fundamentalmente, elas são fixações no trauma, tanto quanto os seus opostos, exceto por serem fixações com um intuito contrário. Os sintomas da neurose, no sentido mais estrito, são conciliações em que ambas as tendências procedentes dos traumas se reúnem, de maneira que a cota, ora de uma, ora de outra tendência, encontra nelas expressão preponderante. Essa oposição entre as reações dá início a conflitos que, no curso comum dos acontecimentos, não conseguem chegar a qualquer conclusão[1194].

Todos esses fenômenos neuróticos, isto é, “tanto os sintomas quanto as restrições ao ego e as modificações estáveis de caráter”[1195], possuem, para o psicanalista, uma qualidade compulsiva, o que “equivale a dizer que eles têm uma grande intensidade psíquica e, ao mesmo tempo, apresentam uma independência de grandes consequências quanto à organização dos outros processos mentais, que se ajustam às exigências do mundo externo real e obedecem às leis do pensamento lógico”. Por outros termos, esses dois fenômenos patológicos são “insuficientemente ou de modo algum influenciados pela realidade externa”, eles não lhe concedem atenção, de modo que podem facilmente entrar em oposição ativa contra a realidade. “São, poder-se-ia dizer, um Estado dentro de um Estado”[1196] – compara o autor, didaticamente – “elas são um partido inacessível, com o qual a cooperação é impossível, mas o qual pode alcançar êxito em dominar o que é conhecido como o partido normal e forçá-lo ao seu serviço. Se isso acontecer” – explana o psicanalista – “surge uma dominação, por parte de uma realidade psíquica interna, sobre a realidade do

[1193] FREUD, S.. Idem, p. 90.
[1194] FREUD, S.. Ibidem.
[1195] FREUD, S.. Idem, p. 91.
[1196] FREUD, S.. Ibidem.

mundo externo, e está aberto o caminho para a psicose"[1197]. No que concerne aos traumas infantis, Freud especifica que esses traumas podem ser "imediatamente seguidos por um desencadeamento neurótico, uma neurose infantil, com uma abundância de esforços de defesa, e acompanhada pela formação de sintomas"[1198]. Ou, o que é muito mais frequente, eles podem ser sucedidos "por um período de desenvolvimento aparentemente não perturbado", a chamada fase da latência, e só posteriormente, "na irrupção da puberdade ou algum tempo (...) entra em cena a mudança com que a neurose definitiva se torna manifesta, como um efeito retardado do trauma"[1199]. Entre os exemplos citados por Freud dessa última modalidade das neuroses traumáticas, tem-se o seguinte caso:

> Um menininho que, como tão frequentemente acontece nas famílias de classe média, partilhara do quarto de dormir dos pais durante os primeiros anos de sua vida, teve repetidas e, na verdade, regulares oportunidades de observar atos sexuais entre os pais - de ver algumas coisas e ouvir outras mais - numa idade em que mal aprendera a falar. Em sua neurose posterior, que irrompeu imediatamente depois da sua primeira emissão espontânea, o primeiro e mais perturbador dos sintomas foi o distúrbio do sono. Era extraordinariamente sensível a barulhos à noite e, uma vez acordado, não conseguia dormir de novo. Esse distúrbio do sono era um verdadeiro sintoma de conciliação. Por um lado, constituía expressão da defesa do garoto contra as coisas que havia experimentado à noite, e, por outro, uma tentativa de restabelecer o estado de vigília em que pudera escutar aquelas impressões[1200].

Resumidamente, Freud afirma que a fórmula para o desenvolvimento de uma neurose traumática é: "Trauma primitivo - defesa - latência - desencadeamento da doença neurótica - retorno parcial reprimido"[1201]. De acordo com sua interpretação, um desenvolvimento muito análogo foi apresentado, precisamente, pela história anteriormente sugerida para Moisés e o judaísmo. "Se, provisoriamente, aceitamos o império mundial dos faraós como a causa determinante do surgimento da ideia monoteísta"[1202] – assinala o psicólogo – "veremos que essa ideia, libertada do seu solo nativo e transferida para outro povo, foi, após longo período de latência, assumida por esse, por ele preservada como uma possessão preciosa, e, por sua vez, ela própria o manteve vivo, por fornecer-lhe o orgulho

[1197] FREUD, S.. Ibidem.
[1198] FREUD, S.. Ibidem.
[1199] FREUD, S.. Idem, p. 92.
[1200] FREUD, S.. Idem, p. 93.
[1201] FREUD, S.. Idem, p. 95.
[1202] FREUD, S.. Idem, p. 99.

de ser um povo escolhido"[1203]. Conforme o psicanalista, "foi à religião de seu pai primevo que o povo judeu ligou a sua esperança de recompensa, de distinção e, finalmente, de domínio mundial. Essa última fantasia de desejo, há muito tempo abandonada pelos judeus"[1204] – observa o autor – foi acompanhada de uma sublimação intelectual, na medida em que o monoteísmo mosaico prescrevia a renúncia às magias, aos ídolos e aos deuses e a concentração na verdade e na justiça. Por outro lado, como toda religião, o monoteísmo judaico se constituiu de elementos próprios de uma neurose traumática, como o psicanalista especifica a seguir: "Por um lado, de fixações na história antiga da família e sobrevivências dela, e por outro, de revivescências do passado e retornos, após longos intervalos, daquilo que fora esquecido"[1205]. Se Moisés foi, de fato, assassinado pelos judeus e teve a sua religião renegada ao ostracismo – concebe o autor – um evento desse porte só pode ter sido satisfatório a uma parte do grupo, enquanto a outra, que acompanhou Moisés desde o Egito, a experimentou traumaticamente. Analogamente ao desenvolvimento das neuroses traumáticas, o psicólogo compara que a religião de Moisés não desapareceu sem deixar vestígio, mas "uma espécie de lembrança sua sobreviveu, obscurecida e deformada, apoiada, talvez, entre membros individuais da classe sacerdotal, mediante antigos registros. E foi essa tradição de um grande passado que continuou a operar em segundo plano, por assim dizer"[1206] – conjectura o psicanalista – "que gradativamente conquistou cada vez mais poder sobre as mentes dos homens e finalmente conseguiu transformar o deus Javé no Deus de Moisés e chamar de volta à vida a religião de Moisés"[1207]. Conforme a fórmula da neurose traumática anteriormente apresentada, e aplicada ao caso de Moisés, teríamos, portanto, o seguinte desenvolvimento: trauma primitivo – assassinato de Moisés; latência – esquecimento de Moisés e de sua religião; desencadeamento da doença neurótica – culpa e manifestações obsessivas compulsivas em relação a Moisés e a sua religião; retorno parcial do reprimido – triunfo da religião mosaica sobre a de Javé e a sua fixação no judaísmo. Do ponto de vista da deformação da realidade sob a qual a lembrança do reprimido retorna – diagnostica Freud – temos a ideia da divinização da saga de Moisés[1208]. Do ponto de vista da compulsão que se liga a esse processo – pensamos a partir do próprio psicólogo – destaca-

[1203] FREUD, S.. Ibidem.
[1204] FREUD, S.. Ibidem.
[1205] FREUD, S.. Ibidem.
[1206] FREUD, S.. Idem, p. 138.
[1207] FREUD, S.. Ibidem.
[1208] FREUD, S.. Idem, p. 144.

se o caráter de *dever*[1209] inviolável, sagrado e prescritivo que se liga às leis e tradições mosaicas. Pela perspectiva do retorno do passado trazido por essa religião, por fim, Freud acredita que nela se comunicam relevantes verdades históricas, por exemplo, a do assassinato de Moisés, corrompidas, porém, pelos fatores patológicos anteriormente indicados que definem o trabalho mítico-criador[1210].

De acordo com o psicanalista, a história do judaísmo não teria uma importância tão universal se o destino não tivesse trazido para mais perto desse povo "o grande feito e o malfeito dos dias primevos"[1211], a saber, o assassinato do pai primevo, "fazendo-o repeti-lo na pessoa de Moisés, uma destacada figura paterna"[1212]. Conforme o psicólogo, tratou-se, portanto, no parricídio mosaico, de um caso de 'atuação' ao invés de recordação"[1213]; isto é, se com a ideia do monoteísmo, Moisés *recordara* aos homens da existência do severo e grandioso pai primevo, com o seu assassinato, essa lembrança já *agiu,* propriamente, sobre os judeus, intimamente, o que possui uma força muito maior do que a mera recordação e foi, portanto, suficiente para convencê-los a adotar a religião do falecido líder, a "conceder todo poder a um único deus e não tolerar outros deuses além dele"[1214]. Conforme o psicólogo, foi somente a partir dessa experiência traumática que "a supremacia do pai da horda primeva" pôde ser restabelecida e "as emoções referentes a ele puderam ser repetidas"[1215]. De modo bastante intuitivo, Freud descreve o êxtase religioso descoberto pelos judeus no termo desse processo com as seguintes palavras:

> O primeiro efeito de encontrar o ser que por tanto tempo estivera faltando e pelo qual se ansiara foi esmagador e semelhante à descrição tradicional da entrega das leis no Monte Sinai. Admiração, temor respeitoso e agradecimento por ter encontrado graça a seus olhos – a religião de Moisés não conhecia outros que não fossem esses sentimentos positivos para com o deus pai. A convicção de sua irresistibilidade, a submissão à sua vontade não poderiam ter sido mais indiscutidas no desamparado e intimidado filho do pai da horda - na verdade, esses sentimentos só se tornaram plenamente inteligíveis quando transpostos para o ambiente primitivo e infantil. Os impulsos emocionais de uma criança são intensa e inexaurivelmente profundos, num grau inteiramente diferente dos de um adulto; só

[1209] FREUD, S.. Ibidem.
[1210] FREUD, S.. Idem, p. 143-144.
[1211] FREUD, S.. Idem, p. 102.
[1212] FREUD, S.. Idem, p. 103.
[1213] FREUD, S.. Ibidem.
[1214] FREUD, S.. Idem, p. 147.
[1215] FREUD, S.. Ibidem.

> o êxtase religioso pode trazê-los de volta. O enlevo da devoção a Deus foi assim a primeira reação ao retorno do grande pai[1216].

Freud assevera que "a ambivalência faz parte da essência da relação com o pai"[1217], de modo que, "no decurso dos tempos, também a hostilidade não podia deixar de despertar"[1218]. Na estrutura da religião de Moisés, porém, "não havia lugar para uma expressão direta do ódio assassino pelo pai. Tudo o que podia vir à luz era uma reação poderosa contra ele, um sentimento de culpa por causa dessa hostilidade, uma má consciência por ter pecado contra Deus e por não ter deixado de pecar. Esse sentimento de culpa"[1219] – escreve o autor – "que foi ininterruptamente mantido desperto pelos Profetas, e que desde cedo constituiu uma parte essencial do sistema religioso, possuía ainda outra motivação superficial que habilmente disfarçava a sua verdadeira origem. As coisas estavam indo mal para o povo" – o psicanalista narra – "as esperanças que repousavam no favor de Deus não eram comprimidas, e não era fácil manter a ilusão, amada acima de tudo o mais, de ser o povo escolhido de Deus"[1220]. Ante o enorme descompasso existente entre a fé otimista e a péssima realidade, os judeus, em um "arroubo de ascetismo moral" – como interpreta Freud – "impuseram-se novas renúncias instintuais cada vez mais, e atingiram, assim – em doutrina e preceito, ao menos – alturas éticas inacessíveis aos outros povos da Antiguidade". Conforme o psicólogo, esses últimos povos, porém, também se ligavam de alguma maneira ao pai primitivo e ao seu assassinato, de modo que o sentimento de culpa não foi exclusividade dos hebreus, mas se apoderava "de todos os povos mediterrâneos como um apático *malaise*, uma premonição de calamidade para a qual ninguém podia sugerir uma razão (...) Independentemente de todas as aproximações e preparações do mundo circunvizinho"[1221], Freud sustenta que "foi, afinal de contas, no espírito de um judeu" romano de Tarso, de nome Paulo, que emergiu pela primeira vez a seguinte compreensão: "A razão por que somos tão infelizes é que matamos Deus, o pai"[1222]. Segundo o psicólogo, foi muito natural que Paulo "só pudesse apreender esse fragmento de verdade no disfarce delirante da boa notícia: 'Estamos libertos de toda culpa, uma vez que

[1216] FREUD, S.. Ibidem.
[1217] FREUD, S.. Ibidem.
[1218] FREUD, S.. Ibidem.
[1219] FREUD, S.. Idem, p. 148.
[1220] FREUD, S.. Ibidem.
[1221] FREUD, S.. Idem, p. 148-149.
[1222] FREUD, S.. Ibidem.

um de nós sacrificou a vida para absolver-nos.' Nessa fórmula" – explica o psicanalista – a morte de Deus é ocultada. "No entanto, um crime que só podia ser expiado pelo sacrifício de uma vítima [à mentalidade antiga] tinha que ser um assassinato. E o passo intermediário entre o delírio e a verdade histórica"[1223] avançado por Paulo sobre o *Antigo Testamento* fez com que a nova fé derrubasse todos os obstáculos. Conforme o psicanalista, o sentimento judaico de ser o povo escolhido foi substituído, no credo paulino, pela emoção liberadora da redenção universal. Contudo, o retorno do parricídio à memória da humanidade teve de superar fortes resistências, e assim, precisou submeter-se à deformação de "ser descrito como um indistinto 'pecado original'. O pecado original e a redenção pelo sacrifício de uma vítima tornaram-se, portanto"[1224], de acordo com Freud, "as pedras fundamentais da nova religião fundada por Paulo"; e se essa doutrina se centralizava no martírio de Jesus Cristo foi porque Jesus assumia o papel de filho e pai ao mesmo tempo. Ele era filho porque tomava para si a responsabilidade da morte do pai primevo com todas as devidas consequências para livrar os demais irmãos da culpa. Mas nele, também se repetia o destino do próprio pai, amado e odiado por seu povo – como recorda Freud – que o assassinaram sem piedade. Conforme o psicanalista, existe, inclusive, outro "fragmento de verdade histórica" no mito da ressurreição de Cristo: "Ele foi o Moisés ressuscitado e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como o filho, colocado no lugar do pai"[1225]. De modo ainda mais eficaz e profundo do que a religião mosaica, portanto, Freud avalia que o cristianismo satisfez ambos os lados da "antiga ambivalência na relação com o pai. O seu conteúdo principal foi, é verdade, a reconciliação com o Deus pai, a expiação pelo crime cometido contra ele"[1226] – como assume o psicólogo. "Mas o outro lado da relação emocional revela-se no fato de que o filho, que toma a expiação sobre si, se torna um deus, ele próprio, ao lado do pai, e, na realidade, no lugar do pai. Surgido de uma religião paterna"[1227], o autor observa que o cristianismo se tornou "uma religião filial", pois "não escapou ao destino de ter de livrar-se do pai". Se sob esse aspecto, o cristianismo supera o judaísmo, o psicanalista compara que, por outra perspectiva, ele "significou uma regressão

[1223] FREUD, S.. Idem, p. 149.
[1224] FREUD, S.. Ibidem.
[1225] FREUD, S.. Idem, p. 103.
[1226] FREUD, S.. Idem, p. 149.
[1227] FREUD, S.. Idem, p. 150.

cultural”[1228], pois à diferença da religião de Moisés e mesmo à de Atem, o cristianismo “não foi mais estritamente monoteísta, tomou numerosos rituais simbólicos de povos circunvizinhos, restabeleceu a grande deusa-mãe [a Virgem Maria] e achou lugar para introduzir muitas das figuras divinas do politeísmo, apenas ligeiramente veladas, ainda que em posições subordinadas. Acima de tudo”[1229] – destaca o psicólogo – o cristianismo “não excluiu o ingresso de elementos supersticiosos, mágicos e místicos, que deveriam mostrar-se como uma inibição grave sobre o desenvolvimento intelectual dos dois mil anos seguintes”. A despeito do “alto nível em coisas da mente”[1230] alcançado pelo judaísmo e perdido com o cristianismo, Freud confessa haver um fundamento histórico na censura que pesa sob os ombros judeus até os seus tempos, de que eles não reconheceram o assassinato do pai primevo. Em face do odioso antissemitismo do seu século, Freud descreve como lamentável a discriminação dos judeus e reconhece que essa perseguição se deve a muitas outras causas mais decisivas além do reproche de que eles não reconheceram o parricídio primevo. Entre os motivos principais do antissemitismo, o psicólogo indica se encontrar o fato dos judeus “viverem, em sua maior parte, como minorias entre outros povos”, que se aproveitam de sua superioridade numérica para reforçarem, cruelmente, a sua própria identidade, “uma vez que o sentimento comunal dos grupos exige, a fim de completá-lo, a hostilidade para com alguma minoria externa (e a debilidade numérica dessa minoria excluída encoraja ainda mais sua supressão)”[1231]. Assim, é de modo admiravelmente científico e distante de todas as barbaridades sociais dos seus tempos, que Freud registra a carência da própria religião dos seus antepassados em reconhecer e resignar-se ante o assassinato filial do pai primevo. Com as seguintes palavras essa admissão é colocada pelo autor:

> Apenas uma parte do povo judeu aceitou a nova doutrina cristã. Aqueles que a recusaram ainda hoje são chamados de judeus. Devido a essa cisão, tornaram-se ainda mais nitidamente separados dos outros povos do que antes. Foram obrigados a ouvir a nova comunidade religiosa (que, ao lado de judeus, incluía egípcios, gregos, sírios, romanos e, por fim, germânicos) censurá-los por terem matado Deus. Na íntegra, essa censura diria o seguinte: ‘Eles não aceitarão como algo verdadeiro

[1228] FREUD, S.. Idem, p. 102.
[1229] FREUD, S.. Ibidem.
[1230] FREUD, S.. Ibidem.
[1231] FREUD, S.. Idem, p. 104. Sobre as demais explanações freudianas do antissemitismo, cf. FREUD, S.. Idem, p. 104-105.

> que assassinaram Deus, ao passo que nós o admitimos e fomos limpos dessa culpa.' É fácil, portanto, ver quanta verdade reside por trás da censura. Exigir-se-ia uma investigação especial para descobrir por que foi impossível aos judeus reunirem-se nesse passo à frente, que estava implícito, apesar de todas as suas deformações, pela admissão de ter matado Deus. Em certo sentido, eles, dessa maneira, tomaram uma trágica carga de culpa sobre si próprios, e viram-se obrigados a pagar uma pesada penitência por isso[1232].

Como se percebe, há uma íntima coincidência entre a crítica de Freud do não reconhecimento da hostilidade filial do judaísmo e a de Schopenhauer, que se dirige contra o otimismo (isto é, ao não pessimismo) do judaísmo. Esse vínculo à parte, é com as duras palavras anteriores, seguidas da declaração da esperança em ter "arrojado alguma luz sobre a questão da aquisição judaica de suas características"[1233], que Freud encerra o seu terceiro e último ensaio de *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*. À diferença dos dois ensaios anteriores, publicados por Freud em Viena, *Moisés, o seu Povo e a Religião Monoteísta* foi apresentado apenas na Inglaterra, na primavera de 1938, e pouco depois do psicólogo ter se exilado nesse país para se proteger da ascensão nazista na Áustria. A tristeza do exílio e a proximidade da morte, que abateu tragicamente quatro de suas cinco irmãs em campos de concentração, pesaram definitivamente sobre os ombros do pai da psicanálise, que se despediu da vida poucos meses depois, em vinte e três de setembro de 1939. Que as discrepâncias religiosas, entre outras discriminações, levem os seres humanos a se desrespeitarem, se escravizarem e se massacrarem tão ignobilmente uns aos outros é um fato tão hediondo que, em termos psicanalíticos, pode ser tomado como mais uma evidência do caráter patológico da religiosidade humana. Abordemos, finalmente, esse diagnóstico derradeiro freudiano da religião com uma lente de aumento.

A Religião como uma Neurose Obsessiva Infantil

A principal analogia da interpretação freudiana da religião é a de que ela é a versão coletiva de uma neurose obsessiva. Embora apresentada em diferentes contextos em *Totem e Tabu, O Futuro de uma Ilusão* e *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta,* essa comparação foi aprofundada, pela primeira vez, no pequeno artigo *Zwangshandlungen und*

[1232] FREUD, S.. Idem, p. 150.
[1233] FREUD, S.. Ibidem.

Religionsübungen (Atos Obsessivos e Práticas Religiosas, 1907), circunscrito ao período da primeira tópica freudiana (a separação da psique em consciente, inconsciente e pré-consciente), onde Freud trabalha com um conceito de neurose obsessiva ainda nos moldes de *Die Abwehr-Neuropsychosen* (*As Neuropsicoses de Defesa,* 1894). Posteriormente, em *O Futuro de uma Ilusão,* essa analogia da religião com a neurose obsessiva será complementada com novas reflexões sobre o vínculo entre a religião e a cultura e a possibilidade da superação dessa patologia coletiva. Nesse capítulo, analisaremos e interpretaremos, preliminarmente, a distinção freudiana da neurose obsessiva, da histeria e da psicose em *As Neuropsicoses de Defesa*; depois, investigaremos a primeira comparação do autor entre a religião e a neurose obsessiva, em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas;* e por fim, abordaremos o aprofundamento dessa comparação com a crítica à inocuidade da religião na fundamentação das exigências culturais e com a proposta da superação da religião apresentadas pelo psicanalista em *O Futuro de uma Ilusão.*

James Strachey enuncia que *As Neuropsicoses de Defesa* contém "muitas das noções teóricas mais fundamentais sobre as quais se baseia todo o trabalho freudiano posterior"[1234]. De acordo com Günter Gödde, nesse texto, o conceito capital psicanalítico de defesa "já adquire contornos claros"[1235]. Conforme o professor de Berlim, Freud admite "já não poder afirmar que o esforço da vontade (*Willensanstrengung)* em expulsar algo para fora do seu pensamento (*aus seinen Gedanken zu drängen)* seja um ato patológico"; e que ele também "não sabe dizer se e sob quais caminhos o tencionado esquecimento (*das beabsichtigte Vergessen)* é alcançado pelas pessoas que, sob as mesmas influências psíquicas, permaneceram saudáveis. Eu apenas sei" – admite o psicanalista – "que um tal 'esquecimento' (*Vergessen*) não foi bem sucedido nas pessoas por mim analisadas, mas pelo contrário, conduziu a diversas reações patológicas, que se manifestaram ora como uma histeria, ora como uma representação obsessiva, ora como uma psicose alucinatória"[1236]. Esses três fenômenos psicopatológicos, de acordo com o Freud desse texto, se originam do conflito entre o eu e uma representação dolorosa, que é "esquecida", defensivamente, nos

[1234] STRACHEY, J.. *O Surgimento das Hipóteses Fundamentais de Freud.* In: Vol. III da ESB, p. 67.
[1235] GÖDDE, G.. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011. P. 329.
[1236] FREUD, S.. *Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der acquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen*, in: G.W. Bd. 1, P. 62. Apud GOEDDE, P. 330.

dois primeiros casos, por meio da transferência da soma da sua excitação a um novo alvo, ou negada radicalmente, junto com um considerável fragmento da realidade a ela ligada, no caso da psicose. Com as seguintes palavras Freud descreve a origem comum da histeria e da neurose obsessiva a partir do "esquecimento" defensivo de uma representação adversa:

> A saúde psíquica dos pacientes por mim analisados existia até o momento em que lhes ocorreu *um caso de incompatibilidade em suas vidas representativas*; isto é, até que uma experiência, representação ou sentimento (*Empfindung*) se dirigiu ao 'eu' deles, e despertou um afeto tão doloroso que eles decidiram esquecê-lo, pois não se julgavam fortes o suficiente para solucionar a contradição entre essa representação incompatível com o eu e o trabalho do pensamento (*Denkarbeit*) (...) Esta tarefa que o eu defensivo apresenta de tratar a representação incompatível como 'non arrivée' lhe é diretamente insolúvel (*unlösbar*). Afinal, tanto o traço mnêmico quanto o afeto atado à representação estão simplesmente lá e não podem ser exterminados. Iguala-se, porém, a uma meia solução (*einer ungefähren Lösung*) desta tarefa quando se consegue *enfraquecer esta representação forte*, ao arrancar-lhe o afeto, a soma de excitação que ela possui. A representação fraca torna-se, portanto, inofensiva, já que não apresenta mais nenhuma reivindicação ao trabalho associativo. *A soma de excitação dela separada, porém, deve ser conduzida a um outro emprego*[1237].

"Até esse ponto" – enuncia o psicanalista – "os processos observados na histeria, nas fobias e nas obsessões são os mesmos. Daqui por diante, seus caminhos divergem"[1238]. Na histeria, "a representação incompatível é tornada inócua pela *transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática"*[1239]*,* processo esse denominado por conversão. Conforme o psicólogo, "a conversão pode ser total ou parcial. Ela opera ao longo da linha de inervação motora ou sensorial relacionada (...) com a experiência traumática. Desse modo"

[1237] A tradução desse período por Jayme Salomão, na *Edição Standart Brasileira,* é parcialmente equivocada. Em alemão, tem-se: "Die Aufgabe, welche sich das abwehrende Ich stellt, die unverträgliche Vorstellung als 'non arrivée' zu behandeln, *ist für dasselbe direkt unlösbar*" (literalmente: a tarefa que o eu defensivo apresenta de tratar a representação incompatível como 'non arrivée' *lhe é diretamente insolúvel*). A *Edição Standart Brasileira,* porém, opta pelo seguinte: "A tarefa que o eu se impõe, em sua atitude defensiva, de tratar a representação incompatível como 'non-arrivé', simplesmente *não pode ser realizada por ele*" (FREUD, S.. *As Neuropsicoses de Defesa*, In: Vol. III da ESB, p. 54). A rigor, "unlösbar" significa "insolúvel", e a sua tradução por "irrealizável" é equivocada, porque como o próprio Freud esclarece nesse período, o eu *realiza*, sim, a tarefa de tratar a representação incompatível como 'non arrivée', mas *não soluciona o conflito* com esse tratamento, pois "tanto o traço mnêmico quanto o afeto atado à representação estão simplesmente lá e não podem ser exterminados" (FREUD, S.. *Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der acquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen*, in: G.W. Bd. 1, P. 62-3).

[1238] FREUD, S.. *As Neuropsicoses de Defesa*, In: Vol. III da ESB, p. 56.

[1239] FREUD, S.. Ibidem.

– esclarece o autor – "o eu consegue se libertar da contradição com a qual é confrontado. Em contrapartida", Freud adverte que o eu "se sobrecarrega de um símbolo mnêmico que se aloja na consciência como uma espécie de parasita, quer sob a forma de uma inervação motora insolúvel, quer como uma sensação alucinatória constantemente recorrente"[1240].

"Quando alguém com predisposição à neurose carece de aptidão para a conversão"[1241] – distingue Freud, voltando-se, agora, à neurose obsessiva – "mas, ainda assim, parece rechaçar uma representação incompatível, ele se dispõe a separá-la de seu afeto, de modo que *esse afeto fica obrigado a permanecer na esfera psíquica"*. Após essa separação, "a representação conflitante persiste ainda na consciência, separada de qualquer associação" – esclarece o psicólogo – no entanto, ela se torna mais fraca e não representa mais perigo[1242]. "*O seu afeto, porém tornado livre"* na esfera psíquica, "*se liga a outras representações que não são incompatíveis em si mesmas, mas que graças a essa 'falsa ligação', se transformam em representações obsessivas"*[1243]*.* É sobretudo a sexualidade que produz representações aflitivas. "Embora não seja impossível que esses afetos emirjam em outras áreas psíquicas"[1244] – admite o psicanalista – "é fácil verificar que a vida sexual traz em si as mais numerosas oportunidades ao surgimento de representações incompatíveis". De acordo com o autor, o desligamento da representação incompatível

[1240] Um dos famosos casos de histeria tratados por Freud pode ajudar-nos a entender essa concepção. A paciente Elisabeth Von R. foi encontrada por Freud com graves dores no joelho que há dois anos incapacitavam-na de andar e ficar em pé. Sem que ninguém conseguisse explicar a causa da sua deficiência, Elisabeth apenas se recordava que as dores surgiram de modo progressivamente forte em uma estância veraneia compartilhada com a mãe e a irmã. Durante o tratamento psicanalítico, a paciente lembrou-se de que o seu primeiro distúrbio motor ocorreu-lhe após uma noite de dança com um rapaz por quem ela se apaixonara e nutrira um desejo secreto de que eles se casassem. No entanto, como Elisabeth era a caçula de três filhas e estava comprometida desde pequena a cuidar do seu pai, sua paixão lhe significou o abandono do pai doente. Quando ela "decidiu-se em conceder ao pai a precedência nesse conflito" (GÖDDE, G.. Op. Cit.. 2011. P. 334) – sintetiza Gödde – as dores no joelho passaram imediatamente. Após a morte do pai, porém, as dores voltaram inesperadamente, instalando-se ainda mais fortemente, depois de que ela desfrutara um amigável passeio solitário com o marido de sua irmã na mesma estância veraneia. Pouco tempo depois, sua "irmã faleceu inesperadamente. Durante a longa psicanálise à qual ela aceitou submeter-se, Elisabeth recordou-se de um pensamento emergido subitamente quando se encontrava sobre o leito de morte da irmã" – resume Gödde, novamente, a saber: "Agora meu cunhado está de novo livre e eu posso esposar-me com ele" (GÖDDE, G.. Ibidem). Com base nesta revelação, "Freud reconheceu uma conexão entre as dores de joelho de Elisabeth e sua vida amorosa insatisfeita. Para o entendimento de psicologia profunda do inconsciente-reprimido" – ensina o comentador – é necessário compreender que a paciente não estava cônscia de sua paixão até o momento da relutante aceitação no tratamento analítico. Conforme Freud, uma representação aflitiva assim, contrária aos deveres morais da pessoa, pode ser "esquecida" por meio da *conversão da soma de excitação em algo somático, no que consiste a histeria*, apresentada por Elisabeth.
[1241] FREUD, S.. *As Neuropsicoses de Defesa*, In: Vol. III da ESB, p. 58.
[1242] FREUD, S.. Ibidem.
[1243] FREUD, S.. Ibidem.
[1244] FREUD, S.. Idem, p. 59.

"com seu afeto e a ligação desse com outra representação (...) são processos que ocorrem fora da consciência"[1245]. "Qualquer representação que, por sua natureza, possa unir-se a um afeto da *qualidade* em questão" – explana o psicólogo – "ou que tenha com a representação incompatível certas relações que a façam parecer adequada como substituta dela"[1246] pode servir de receptáculo ao afeto liberado pela transferência. Após a transferência, o autor avalia que pouco é conseguido em termos de defesa, pois se a representação original é esquecida, por um lado, a carga aflitiva, ligada à representação substituta e para o grande espanto da consciência, faz com que a nova e trivial representação se torne o novo palco do conflito do eu e do afeto incompatível, por outro. Um dos diversos exemplos de neurose obsessiva citados por Freud nesse texto pode ajudar-nos em sua compreensão:

> Uma jovem sofria autorrecriminações obsessivas. Quando lia alguma coisa nos jornais sobre falsificadores de moedas, ocorria-lhe a ideia de que também ela produzira dinheiro falso; se uma pessoa desconhecida cometia um assassinato, perguntava-se ansiosamente se não teria sido ela a autora daquela ação. Ao mesmo tempo, estava perfeitamente cônscia do disparate dessas acusações obsessivas. Por algum tempo, esse sentimento de culpa adquiriu tal ascendência sobre ela que as suas capacidades críticas ficaram embotadas e ela se acusou perante os seus parentes e o seu médico de ter realmente cometido todos esses crimes (...) Um minucioso interrogatório revelou então a fonte de onde brotava seu sentimento de culpa. Estimulada por uma sensação voluptuosa casual, ela se deixara induzir por uma amiga a se masturbar, e praticara a masturbação durante anos, inteiramente consciente da sua má ação, que era acompanhada das mais violentas, embora inúteis, autorrecriminações. Um excesso a que se entregara depois de ir a um baile havia produzido a intensificação que levou à psicose. Depois de alguns meses de tratamento e da mais estrita vigilância, a jovem se recuperou[1247].

Há, entretanto, de acordo com Freud, "uma espécie de defesa muito mais poderosa e bem-sucedida"[1248]: a psicose alucinatória. Sob essa patologia, o psicólogo afirma que o eu "rejeita a representação incompatível juntamente com o seu afeto e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido". Essa representação adversa, porém – adverte o autor – "fica inseparavelmente ligada a um fragmento da realidade, de modo que, à medida

[1245] FREUD, S.. Idem, p. 60.
[1246] FREUD, S.. Idem, p. 61.
[1247] FREUD, S.. Idem, p. 62.
[1248] FREUD, S.. Idem. P. 64.

que o eu obtém esse resultado, ele também se desliga, total ou parcialmente, da realidade". Conforme o psicanalista, os manicômios abundam de exemplos dessa patologia: "A mãe que adoeceu pela perda de seu bebê e que agora embala incessantemente um pedaço de madeira nos braços, ou a noiva rejeitada que, adornada com seus trajes nupciais, espera durante anos pelo noivo"[1249], etc..

Esses são os traços gerais da distinção psicanalítica da histeria, da neurose obsessiva e da psicose, apresentados em *As Neuropsicoses de Defesa*. Após essa breve introdução, podemos aprofundar-nos, com mais ferramentas, na analogia avançada pelo autor entre a neurose obsessiva e a religião, em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas.* Nesse texto inaugural da psicanálise aplicada à ciência da religião, o psicólogo admite não reconhecer "uma distinção clara entre 'cerimoniais' e 'atos obsessivos'"[1250]. De acordo com a sua interpretação, ambos os fenômenos consistem em "pequenas alterações em certos atos cotidianos, pequenos acréscimos, restrições ou arranjos que devem ser sempre realizados em uma mesma ordem ou com variações regulares"[1251]. Essas atividades, "meras formalidades na aparência, parecem em si destituídas de qualquer sentido"[1252]. Seus próprios praticantes não as julga de outro modo – escreve o autor. No entanto, eles são incapazes de "renunciar a elas, pois a qualquer afastamento do cerimonial se manifesta uma intolerável ansiedade que os obriga a retificar a sua omissão. Tão triviais quanto os próprios atos cerimoniais" – considera o psicólogo – "são as ocasiões e as atividades ornamentadas, complicadas e sempre prolongadas pelo cerimonial – por exemplo, vestir-se e despir-se, o

[1249] Em seu trabalho clínico, Freud afirma terem sido poucos os casos conhecidos dessa patologia. De sua pequena coletânea, ele cita a seguinte: "Uma moça devotara a um homem a sua primeira afeição impulsiva e acreditava firmemente que ele lhe retribuía o amor. Na verdade, ela estava enganada; o rapaz tinha motivos diferentes para a visitar sua casa. Não faltaram decepções. A princípio, a jovem se defendeu delas, fazendo uma conversão histérica das experiências em questão, e assim preservou sua crença de que um dia ele pediria a sua mão. Ao mesmo tempo, porém, sentia-se doente e infeliz, porque a conversão fora incompleta e ela se deparava continuamente com novas impressões dolorosas. Por fim, num estado de grande tensão, aguardou a chegada dele em determinado dia, que era de celebração familiar. Mas o dia passou e ele não apareceu. Quando todos os trens em que ele poderia vir já tinham chegado e partido, ela entrou num estado de confusão alucinatória: ele chegara, ela ouviu sua voz no jardim, desceu às pressas, de camisola, para recebê-lo. Daquele dia em diante, durante dois meses, ela viveu um sonho encantador cujo conteúdo era que ele estava presente, ao seu lado, e tudo voltara a ser como antes (antes da época das decepções que ela rechaçara com tanto empenho). Sua histeria e seu desânimo foram superados. Durante a enfermidade, ela se silenciou sobre todo o período final de dúvida e sofrimento; ficava feliz desde que não fosse perturbada, e só explodia de ódio quando alguma norma de conduta reiterada pelos que a rodeavam vinha atrapalhá-la em algo que lhe parecia ser uma decorrência lógica do seu abençoado sonho" (FREUD, S.. Idem. P. 65).
[1250] FREUD, S.. *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, in: V. IX da ESB. P. 110.
[1251] FREUD, S.. Idem, p. 109.
[1252] FREUD, S.. Ibidem.

ato de deitar-se ou de satisfazer as necessidades fisiológicas"[1253], etc.. Conforme o psicanalista, o cerimonial neurótico é sempre "executado como se tivesse de obedecer a certas leis tácitas". Em um grau ainda próximo a um mero capricho estético, o autor enuncia que o cerimonial aparece, por exemplo, na necessidade de que "a cadeira fique numa determinada posição ao lado da cama, as roupas colocadas sobre a mesma numa determinada ordem, o cobertor preso embaixo do colchão, o lençol bem esticado, os travesseiros arrumados de maneira especial, o corpo da pessoa em uma posição determinada"[1254], etc.. Em casos leves como esses, o psicólogo avalia que o cerimonial não se distancia muito de uma intensificação de hábitos ordeiros justificáveis. No entanto, "é a especial consciência que cerca a sua execução e a ansiedade que surge com qualquer falha em seu procedimento que dão ao cerimonial um caráter de 'ato sagrado'". Conforme o autor, os neuróticos suportam, em geral, "muito mal qualquer interrupção em seus cerimoniais, e quase é excluída a presença de outras pessoas durante a sua realização"[1255].

Freud afirma que as semelhanças mais evidentes entre os cerimoniais neuróticos e os atos religiosos se encontram "nos escrúpulos de consciência que as suas negligências"[1256] acarretam, na completa exclusão de todos os atos externos ao sistema do cerimonial ou do rito religioso, "revelada na proibição de interrupções"[1257] dos seus procedimentos, e na extrema consciência com que ambos os atos são executados em todas as suas minúcias. No que concerne às diferenças entre eles, o psicólogo afirma repousar, sobretudo, na "grande diversidade individual dos atos cerimoniais neuróticos, oposta ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.)"[1258]; como também no "caráter privado dos primeiros em oposição ao caráter público e comunitário das práticas religiosas"[1259]. Ante as semelhanças e diferenças apontadas, o psicanalista ironiza que a neurose obsessiva parece ser uma caricatura "cômica e triste" de uma religião particular. Antes de aproximá-las mais ainda em sua obra, de modo a também apresentar a comparação inversa entre ambos os fenômenos, a saber, a de que a religião também se assemelha a uma caricatura

[1253] FREUD, S.. Ibidem.
[1254] FREUD, S.. Idem, p. 110.
[1255] FREUD, S.. Ibidem.
[1256] FREUD, S.. Ibidem.
[1257] FREUD, S.. Idem, p. 111.
[1258] FREUD, S.. Ibidem.
[1259] FREUD, S.. Ibidem.

coletiva da neurose obsessiva, Freud oferece alguns exemplos da neurose obsessiva, entre os quais citamos o seguinte:

> Uma mulher que estava vivendo separada do marido via-se sob a compulsão de (...) anotar o número de todas as décadas de papel-moeda antes de se desfazer das mesmas. Essa compulsão teve de ser interpretada historicamente. Numa época em que ainda tencionava separar-se do marido caso encontrasse outro homem mais digno de confiança, permitiu-se receber as atenções de um cavalheiro que conhecera numa estação de águas, mas de cuja seriedade duvidava. Certo dia, com falta de dinheiro miúdo, pedira-lhe para trocar uma moeda de cinco coroas. Ele a satisfez, e guardando a moeda declarou galantemente que jamais se separaria da mesma, pois estivera nas mãos dela. Em encontros posteriores, ela com frequência sentiu a tentação de desafiá-lo a mostrar a moeda de cinco coroas, como se quisesse convencer-se de que podia acreditar em suas intenções, mas conteve-se tendo em vista que é impossível distinguir uma determinada moeda entre outras do mesmo valor. Assim, sua dúvida não foi resolvida, deixando-lhe a compulsão de anotar os números das notas, de modo a *poder* distinguir umas das outras[1260].

Aprofundando-se um pouco mais na analogia da neurose obsessiva com os rituais religiosos, Freud afirma que ambas as práticas também obedecem a uma *compulsão*, isto é, são executadas sem que os seus sentidos, "ou pelo menos, o seu sentido principal"[1261], sejam conhecidos. No caso das cerimônias religiosas, o psicólogo escreve que os piedosos executam-na, em geral, "sem se ocupar de seu significado, embora os sacerdotes e os investigadores científicos estejam familiarizados com o significado, em grande parte simbólico, do ritual"[1262]. Como precisa o autor, os motivos que impelem os crentes "às práticas religiosas são desconhecidos ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidos em seu lugar"[1263]. No que concerne às compulsões e proibições dos cerimoniais neuróticos e religiosos, o psicólogo afirma que por trás delas se revela a coerção de um "sentimento de culpa, do qual os praticantes nada sabem, de modo que podemos denominá-lo de sentimento inconsciente de culpa"[1264]. Segundo o psicanalista, "esse sentimento de culpa se origina de certos eventos mentais primitivos, mas é constantemente revivido" por repetidas tentações resultantes de novas provocações atuais. Para o autor,

[1260] FREUD, S.. Idem, p. 111-112.
[1261] FREUD, S.. Idem. P. 113.
[1262] FREUD, S.. Ibidem.
[1263] FREUD, S.. Ibidem.
[1264] FREUD, S.. Ibidem.

essas novas provocações acarretam ainda um "furtivo sentimento de ansiedade expectante, uma expectativa de infortúnio ligada, através da ideia de punição, à percepção interna da tentação"[1265]. Em última instância, o psicólogo assevera que o cerimonial surge como um "*ato de defesa* ou de *segurança*, uma *medida protetora*"[1266] contra a tentação. No entanto, já sabemos que, se no início, o cerimonial visa proteger o eu da representação ou do afeto incompatível, com a evolução da patologia, o cerimonial dá ocasião cada vez maior à satisfação do próprio afeto autônomo e destrutivo. Conforme o psicanalista, "o sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores; e as práticas devotas (tais como orações, invocações, etc.) com que tais indivíduos precedem cada ato cotidiano"[1267] – observa Freud – "especialmente os empreendimentos não habituais, também parecem ter o valor de medidas protetoras ou de defesa". Essas considerações abstratas se esclarecerão à luz de uma análise mais detida do mecanismo de defesa da neurose obsessiva, que o autor introduz em detalhes com as seguintes palavras:

> Obteremos uma compreensão interna mais profunda do mecanismo da neurose obsessiva se considerarmos o fato fundamental que a mesma oculta. Há sempre *a repressão de um impulso instintual* (um componente do instinto sexual) presente na constituição do sujeito e que pôde expressar-se durante algum tempo em sua infância, sucumbindo posteriormente à pressão. Em seu decurso cria-se uma *consciência* especial, dirigida contra os objetivos do instinto; essa formação reativa psíquica, porém, sente-se insegura e constantemente ameaçada pelo instinto emboscado no inconsciente. A influência do instinto reprimido é sentida como uma tentação, e durante o próprio processo de repressão gera-se a ansiedade que adquire controle sobre o futuro, sob a forma de ansiedade *expectante*. O processo de repressão que acarreta a neurose obsessiva deve ser considerado como um processo que só obtém êxito parcial, estando constantemente sob a ameaça de um fracasso. Podemos, pois, compará-lo a um conflito interminável; reiterados esforços psíquicos são necessários para contrabalançar a pressão constante do instinto. Assim, os atos cerimoniais e obsessivos surgem, em parte, como uma proteção contra a tentação e, em parte, como proteção contra o mal esperado. Essas medidas de proteção logo parecem tornar-se insuficientes contra a tentação, surgindo então as proibições, cuja finalidade é manter à distância as situações que

[1265] FREUD, S.. Idem, p. 114.
[1266] FREUD, S.. Ibidem.
[1267] FREUD, S.. Ibidem.

> podem originar tentações. Veremos que as proibições substituem os atos obsessivos assim como uma fobia evita um ataque histérico. Assim, um cerimonial é um conjunto de condições que devem ser preenchidas, da mesma forma que uma cerimônia matrimonial da Igreja significa para o crente uma permissão para desfrutar os prazeres sexuais, que de outra maneira seriam pecaminosos[1268].

Freud afirma que outra característica importante do desenvolvimento da neurose obsessiva é a de que os seus cerimoniais são "conciliações entre as forças antagônicas da mente. Essas manifestações reproduzem, assim, uma parcela daquele mesmo prazer que pretendiam evitar, e servem ao instinto reprimido tanto quanto às instâncias que o estão reprimindo. Na verdade" – aclara o psicanalista – "na medida em que a enfermidade progride, os atos que de início se destinavam principalmente a manter a defesa, aproximam-se progressivamente dos atos proibidos pelos quais o instinto pôde expressar-se na infância"[1269]. Essa ambivalência dos propósitos do cerimonial também se encontra, segundo o autor, nas práticas religiosas, por exemplo, "quando lembramos a frequência com que são cometidos, justamente em nome da religião e aparentemente por sua causa, todos os atos proibidos pela mesma – ou seja, as expressões dos instintos por ela reprimidos"[1270]. Além disso, Freud afirma que os rituais religiosos se originam, assim como os cerimoniais neuróticos, da renúncia a impulsos instintuais, seguida do surgimento do sentimento de culpa, ligado às novas tentações do impulso reprimido, que jamais cessam no inconsciente, e que exigem, como medidas protetoras e defensivas, precisamente, os cerimoniais religiosos ou neuróticos. Com as seguintes palavras o autor interpreta o significado psicológico dos cerimoniais religiosos com a mesma chave que, anteriormente, elucidara os sintomas neuróticos:

> Também na esfera da vida religiosa encontraremos alguns aspectos desse estado de coisas. A formação de uma religião parece basear-se igualmente na repressão (*Unterdrückung*), na *renúncia* (*Verzicht*) de certos impulsos instintuais (*Triebregungen*). Entretanto, esses impulsos não são componentes exclusivamente do instinto sexual, como no caso das neuroses. Eles são instintos egoístas, socialmente perigosos, embora geralmente abriguem um componente sexual. O sentimento de culpa resultante de uma tentação contínua e a ansiedade expectante

[1268] FREUD, S.. Ibidem.
[1269] FREUD, S.. Idem. P. 115.
[1270] FREUD, S.. Idem. P. 116.

> sob a forma de temor da punição divina nos são familiares há mais tempo no campo da religião do que no da neurose. Talvez devido à intromissão de componentes sexuais, talvez pelas características gerais dos instintos, também na vida religiosa a supressão do instinto se revela um processo inadequado e interminável. Na realidade, as recaídas totais no pecado são mais comuns entre os indivíduos piedosos do que entre os neuróticos, dando origem a uma nova forma de atividade religiosa: os atos de penitência, que têm o seu correlato na neurose obsessiva[1271].

Na base dos cerimoniais neuróticos e religiosos, Freud afirma que está o mecanismo psíquico do *deslocamento*, isto é, "a substituição do elemento real e importante por um trivial"[1272], por exemplo, a do pretendente amoroso pelos números dos papéis-moedas, no caso da neurose citada anteriormente. Conforme o autor, é inegável que no campo religioso também haja "uma forte tendência para o deslocamento de valores psíquicos, e em sentido análogo, de forma que os cerimoniais triviais da prática religiosa gradualmente adquirem um caráter essencial, tomando o lugar dos pensamentos fundamentais"[1273]. Ante essas analogias, Freud conclui que a neurose obsessiva consiste no "correlato patológico da formação de uma religião"[1274], de modo que a neurose pode ser descrita "como uma religiosidade individual, e a religião como uma neurose obsessiva universal". De acordo com a sua compreensão, a renúncia progressiva aos instintos "parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana"[1275], e assim, como "uma parcela dessa repressão instintual foi efetuada pelas religiões"[1276], a religião teve o seu papel nos primeiros passos da civilização. Ao indicar o parentesco da religião com a neurose obsessiva, porém, Freud apresenta, já em gérmen, em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, o pensamento que desdobrará mais em detalhes em *O Futuro de uma Ilusão,* a saber, o de que o controle dos instintos com base na religião muito ganharia se fosse substituído, nas fases mais avançadas da cultura, pela elaboração racional dos mesmos. Na sequência, essa concepção será abordada compenetradamente.

[1271] FREUD, S.. Idem, p. 115.
[1272] FREUD, S.. Idem, p. 116.
[1273] FREUD, S.. Ibidem.
[1274] FREUD, S.. Ibidem.
[1275] FREUD, S.. Ibidem.
[1276] FREUD, S.. Ibidem.

***

Nos capítulos finais de *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Freud radicaliza a sua crítica à religião. Se em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, o "controle dos instintos associais"[1277] exercido pela religião nas fases primevas da cultura foi mencionado pelo psicanalista, em *O Futuro de uma Ilusão*, a preocupação do autor se volta mais para o excesso de ilusão, compulsão, repressão e "solenidade" que a religião verte sobre as exigências da cultura nas fases mais avançadas da civilização. Conforme o psicanalista, a religião "dominou a sociedade humana por muitos milênios, e teve tempo para mostrar o que ela pode realizar. Se ela tivesse se saído bem em tornar a vida da maioria dos seres humanos mais feliz"[1278] – considera o psicólogo – "consolá-los, conciliá-los com a vida e torná-los veículos da civilização, não ocorreria a ninguém aspirar por uma mudança das relações existentes. O que vemos, porém, no lugar disso?" – indaga o autor, que o responde na sequência: "Que um número assustadoramente grande de seres humanos estão insatisfeitos com a cultura, nela são infelizes, sentem-na como um fardo que tentam deitar fora, de modo que essa maioria ou empenha todas as forças na busca da alteração da cultura ou vai tão longe em sua inimizade para com a civilização que não quer saber de mais nada da mesma e da restrição do instinto"[1279]. De acordo com Freud, esse mal estar da civilização se deve, em boa medida, à supervalorização da religião como um bem necessário seu e como o fundamento último dos seus preceitos. Essa concepção de que a religião pouco acrescenta à sociedade moderna em termos de felicidade, educação cultural e moralidade é apresentada pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> É duvidoso que os homens tenham sido, em geral, mais felizes do que são hoje no tempo do domínio irrestrito dos dogmas religiosos. Mais morais eles certamente não foram. As pessoas sempre souberam negociar (*veräußerlichen*) com as prescrições religiosas e com isso baldar (*vereiteln*) as suas intenções. Os padres, que deviam vigiar a obediência para com a religião, vieram ao encontro dessas pessoas. A bondade de Deus deve apor uma mão refreadora sobre a sua justiça: se se pecou, então se deve fazer um sacrifício ou uma penitência, e se é livre de novo para pecar.

[1277] FREUD, S.. *O Futuro de uma Ilusão*. In: V. XXI da ESB, p. 46.
[1278] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 171.
[1279] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, S. 139-189. P. 172.

> A introspecção russa chegou à conclusão de que o pecado é indispensável para se gozar de toda a bem-aventurança (*Seligkeiten*) da graça divina, de modo que o pecado é, fundamentalmente, grato a Deus (*gottgefälliges*). É notório que os sacerdotes só podem manter a submissão da massa à religião na medida em que concedem concessões tão grandes ao instinto natural humano como essas. Com isso, a coisa fica assim: apenas Deus é forte e bom, o homem, porém, é fraco e pecador. A imoralidade de todos os tempos não encontrou menor apoio na religião do que a moralidade. Se as realizações da religião em relação à felicidade (*Beglückung*) dos homens, a sua aptidão à cultura (*Kultureignung*) e o controle moral (*sittliche Beschränkung*) não são melhores do que isso, surge, portanto, a questão de se nós não superestimamos a necessidade (*Notwendigkeit*) da religião à humanidade, e se agimos sabiamente em fundar sobre ela as nossas exigências culturais (*Kulturforderung*)[1280].

A questão dos caminhos pelos quais o ser humano busca a felicidade é abordada por Freud em *Das Unbehagen in der Kultur* (*O Mal Estar na Civilização,* 1930). Após analisar as diversas condições e implicações dos principais sendeiros trilhados pelos homens nessa busca, o psicólogo defende que "não há uma regra de ouro universal"[1281], e que o ideal é combinar mais de um caminho, seguir as próprias vocações e conhecer as consequências das suas escolhas. Conforme o psicanalista, a religião estorva, porém, "esse jogo de escolha e de adaptação, pois impõe igualmente a todos o seu caminho para se conseguir a felicidade e guardar-se do sofrimento"[1282]. A sua técnica – afirma o autor – "consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência"[1283]. No final das contas, contudo, a religião "não consegue manter a sua promessa" – como avalia o psicólogo. "Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos 'desígnios inescrutáveis' de Deus está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. E, se está preparado para isso, provavelmente poderia ter-se poupado o '*détour*' que efetuou"[1284].

[1280] FREUD, S.. Ibidem.
[1281] FREUD, S.. *O Mal Estar na Civilização*, In: OC. Vol. 18, 2010. P. 42.
[1282] FREUD, S.. Ibidem.
[1283] FREUD, S.. Ibidem.
[1284] FREUD, S.. Ibidem.

De modo intimamente relacionado com a questão da felicidade se encontra a da conservação e prosperidade da civilização na qual estamos inseridos. Esse aspecto é observado por Freud enfaticamente nos capítulos finais de *O Futuro de uma Ilusão.* De acordo com o psicanalista, "quando a cultura criou a proibição de não matar os vizinhos que se odeiam, que está em seu caminho ou cuja propriedade se cobiça, isso aconteceu evidentemente em interesse da vida humana comunitária, que de outro modo seria inexequível"[1285]. Como se sabe claramente desde Thomas Hobbes, passando por Schopenhauer e outros teóricos, a irrestrita liberdade humana no estado de natureza vale tanto pelo lado passivo quanto do lado ativo; em outras palavras, a possibilidade de se matar e se roubar os demais existe nesse estado tanto quanto a de ser morto e roubado por eles. Assim, o egoísmo racional e comunitário logo chega à conclusão de que é preferível renunciar ao homicídio e ao roubo dos demais do que correr o risco cotidiano de ser a vítima dessas ações. Nas palavras de Freud: "O mesmo perigo da insegurança vital que existe a todos os homens [no estado de natureza] une-os em uma sociedade que proíbe o assassinato aos indivíduos particulares e que se reserva o direito do assassinato coletivo de quem transgride a proibição. Isso é pois justiça e penalidade"[1286]. Após esclarecer essa fundação racional e egoística do direito e dos deveres culturais, Freud assevera que, nos estágios mais avançados da civilização, é muito nociva a substituição dessa compreensão pela interpretação religiosa, segundo a qual a lei "Não matarás!", entre outras, provém de Deus. Conforme o psicanalista, a divinização das principais instituições, regimentos e prescrições da cultura só pode trazer às mesmas um caráter rígido, imutável e cerimonial pouco vantajoso e estender a desconfiança dos homens ante a religião também ao Estado e à civilização. Segundo o psicólogo, a civilização do seu tempo e país tem muito mais a ganhar, portanto, do que perder com a secularização da compreensão da origem e natureza dos preceitos civilizatórios. Para o autor, essa transformação na relação da sociedade com a civilização, e em especial, com o lado coercitivo pressuposta pela última é fundamental à reconciliação das pessoas com a cultura; como ele defende com a seguinte interpretação crítica da relação atual da religião com as bases civilizatórias:

> Em geral, nós não notificamos essa justificação (*Begründung*) racional da proibição do assassinato, ao invés disso, afirmamos que Deus decretou a proibição. Nós nos

[1285] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 172.
[1286] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 174.

> atrevemos então a adivinhar as intenções divinas e achar que Deus não quer que os homens se exterminem uns aos outros. Na medida em que agimos assim, revestimos a proibição cultural de uma solenidade (*Feierlichkeit*) de todo especial, mas arriscamos, assim, tornar o cumprimento dessa proibição dependente da crença em Deus. Se nós revogarmos esse passo adiante, não mais atribuirmos a Deus o que é resultado de nossa vontade e nos contentarmos com a fundamentação (*Begründung*) social da proibição, renunciaremos, de fato, à apoteose da proibição cultural, mas também minaremos o seu risco. Nós ganharemos algo ainda melhor. Por meio de uma espécie de difusão ou infecção, o caráter de santidade, invulnerabilidade, de pertencer a outro mundo (*Jenseitigkeit*), por assim dizer, propagou-se de algumas poucas e graves proibições sobre todas as instituições, leis e prescrições culturais. Nelas, porém, a auréola frequentemente se assenta muito mal. Não apenas esses bens culturais se desvalorizam na medida em que encontram sentenças contrárias segundo a época e a localidade, mas ostentam, principalmente, todos os sinais da insuficiência humana. Facilmente se reconhece sob essas instituições e prescrições aquilo que só pode ser o produto de uma pusilanimidade (*Ängstlichkeit*) míope, a expressão de interesses mesquinhos ou a conclusão de pressupostos insuficientes. A crítica que se deve executar sobre esses bens reduz em uma indesejável medida também o respeito pelas outras exigências culturais melhor justificadas. Dado que é um trabalho melindroso separar o que foi ordenado pelo próprio Deus, aquilo que deriva da autoridade de um parlamento todo-poderoso ou de um alto judiciário, seria um proveito indubitável tirar Deus da questão e confessar honestamente a origem puramente humana das instituições e prescrições culturais. Com a pretendida santidade, cairiam também a rigidez e a imutabilidade dessas proibições e leis. Os homens poderiam entender que elas são criadas nem tanto para dominá-los, mas para servir aos seus interesses, de modo que desenvolveriam uma relação amigável com essas leis, se colocariam o objetivo de aperfeiçoá-las ao invés de extingui-las. Isso significaria um importante progresso no caminho que conduz à reconciliação com o peso da cultura[1287].

Freud admite que nas fases mais primitivas da cultura, uma justificação racional dos deveres civilizatórios era impossível. Afinal, se "os motivos puramente racionais pouco conseguem contra os impulsos passionais dos homens atuais, quanto mais impotentes eles não deveriam ser com aquelas bestas humanas (*Menschentier*) dos tempos primitivos"[1288]. Conforme o psicólogo, o estado de natureza teria, talvez, se perpetuado se, em meio às suas

[1287] FREUD, S.. Ibidem.
[1288] FREUD, S.. Idem, p. 175.

barbaridades corriqueiras, não tivesse ocorrido uma de todo especial, que "provocou uma reação de sentimentos grave e irresistível"[1289], a saber, o homicídio do pai primevo. Desse parricídio originário, o psicanalista enuncia que "descende a proibição: 'Não deves matar o totem', que no totemismo se reduziu ao substituo do pai, e que depois foi estendido às outras pessoas, ainda que hoje ele não seja levado a cabo sem exceção"[1290]. Como Freud demonstrara em *Totem e Tabu* e em *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta*, porém, o pai primevo (*Urvater*) é o "protótipo (*Urbild*) de Deus, o modelo, a partir do qual as gerações posteriores construíram a configuração de Deus (*Gottesgestalt*). Desse modo a representação religiosa tem razão" – defende o psicólogo – "Deus tomou parte na origem daquela proibição, foi a sua influência, não o exame (*Einsicht*) da necessidade social que o criou"[1291]. Conforme o psicanalista, "a lição religiosa nos participa, portanto, a verdade histórica, embora em uma transformação e disfarce, enquanto a nossa exposição racional a renega"[1292]. Sendo assim, "o patrimônio das representações religiosas não contém apenas realizações de desejos, mas também significativas reminiscências históricas. Que incomparável abundância de poder (*Machtfülle*) essa cooperação do passado com o futuro deve conferir à religião!"[1293] – exclama Freud, momentaneamente. No entanto, um exame mais atento leva o psicólogo a ressalvar que ele "também começa a compreender um novo conhecimento com a ajuda de uma analogia"[1294]. Embora nova em *O Futuro de uma Ilusão,* essa analogia não é nenhuma novidade na obra freudiana, pois já foi apresentada nos textos anteriores aqui analisados. Trata-se da comparação da religião com a neurose obsessiva. A originalidade de *O Futuro de uma Ilusão* consiste na precisão do psicanalista de que a religião se aparenta às frequentes neuroses obsessivas *infantis*, inerentes ao Complexo de Édipo e oriundas do fato da criança não poder elaborar o controle instintual de modo racional e precisar lançar mão de meios de repressão puramente afetivos, por exemplo, as zoofobias (que como vimos, também simbolizam a repressão paterna). No curso do desenvolvimento de toda criança, porém – acusa Freud – essa repressão neurótica infantil é espontaneamente substituída pelo controle racional dos instintos, o que geralmente leva à extinção da neurose. O que permanece dessa neurose pode ser vencido posteriormente

[1289] FREUD, S.. Idem, p. 176.
[1290] FREUD, S.. Ibidem.
[1291] FREUD, S.. Ibidem.
[1292] FREUD, S.. Ibidem.
[1293] FREUD, S.. Ibidem.
[1294] FREUD, S.. Ibidem.

com a ajuda da psicanálise. Muito analogamente, é natural e compreensível – considera o psicólogo – que o correlato coletivo dessas neuroses infantis, a saber, a religião, experimente o mesmo desenvolvimento e fim. Com base nessa interpretação, Freud defende que a psicanálise deve fomentar essa evolução, e sobretudo, proteger as pessoas de eventuais transbordamentos (*Durchbruch*) afetivos que possam irromper nesse processo de autossupressão. O diagnóstico e o procedimento receitado pelo médico da cultura no capítulo final de *O Futuro de uma Ilusão* são apresentados com as seguintes palavras:

> Nós sabemos sobre a criança humana que ela não pode passar por seu desenvolvimento para a cultura sem experimentar uma fase de neurose ora mais, ora menos clara. Isso provém do fato de que ela não pode submeter (*unterdrücken*) muitas de suas reclamações instintuais ao trabalho anímico racional (*Triebansprüche*), que posteriormente serão inutilizadas. Pelo contrário, a criança precisa domar essas exigências com um ato de repressão (*Verdrängungsakte*), por trás do qual está regularmente um motivo de receio (*Angstmotiv*). A maioria dessas neuroses infantis são dominadas espontaneamente durante o crescimento. Em especial, as neuroses obsessivas infantis recebem esse destino. O tratamento psicanalítico também acaba com as restantes posteriormente. De um modo completamente análogo, admitimos que a humanidade como um todo também tombou, em seu desenvolvimento pelos séculos, em estados semelhantes às neuroses, e justamente, pelos mesmos motivos. Nos tempos da sua ignorância e fraqueza intelectual, os homens realizaram a renúncia instintiva necessária à vida comunal somente com forças puramente afetivas. Os precipitados (*Niederschläge*) desses fenômenos parecidos com a repressão e que aconteceram em tempos remotos ficaram agarrados à cultura ainda por muito tempo. A religião seria a neurose obsessiva humana universal (*allgemein menschliche Zwangsneurose*), que como a da criança, deriva do complexo de Édipo, da relação com o pai. De acordo com essa concepção, seria de se prever que o afastamento (*Abwendung*) da religião deva se consumar com a fatal inevitabilidade (*schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit*) de um processo de crescimento (*Wachstumsvorganges*) e que nós estamos exatamente no meio dessa fase de desenvolvimento. Nosso comportamento deveria guiar-se pelo exemplo do de um pedagogo sensato, que não se opõe a uma reorganização iminente, mas procura promovê-la (*fördern*) e represar (*eindämmen*) a violência do seu rompimento (*Durchbruch*)[1295].

[1295] FREUD, S.. Idem, p. 177.

Freud reconhece que "a essência da religião não é de todo esgotada com essa analogia"[1296]. De acordo com a sua compreensão, "se por um lado a religião traz restrições obsessivas (*Zwangseinschränkungen*) como uma neurose obsessiva individual, por outro ela contém ainda um sistema de ilusões desejáveis (*Wunschillusionen*) com uma renegação da realidade que nós encontramos isoladamente apenas na amência, em uma confusão alucinatória beatífica (*glückseligen*)"[1297]. Conforme o psicanalista, essas analogias com a psicopatologia individual buscam apenas auxiliar a compreensão do fenômeno social da religião, mas de modo algum consistem em "equivalentes integralmente válidos. O reconhecimento do valor histórico de certos dogmas religiosos aumenta o nosso respeito por eles"[1298] – pondera o psicólogo. "Contudo, ele não invalida a nossa proposta de que esses dogmas sejam retirados da motivação das prescrições (*Vorschriften*) da cultura. Pelo contrário!"[1299] – exclama o autor. "Com a ajuda desse remanescente histórico, a concepção dos dogmas religiosos nos resulta ser como que relíquias neuróticas", de modo que podemos apostar na probabilidade (*wahrscheinlich*) de que chegou o momento de substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho racional anímico, como ocorre no tratamento analítico dos neuróticos. Conforme Freud, uma mudança dessa natureza não apenas despiria os deveres civilizatório da sua inoportuna transvaloração religiosa, mas principalmente, tornar-nos-iam menos hostis e incrédulos com a civilização. Segundo o autor, isso seria muito benéfico para a necessária reconciliação do homem com a cultura; o que ele defende com as seguintes palavras:

> É de se prever, mas pouco de se lamentar, que com essa modificação não se permanecerá na renúncia à transfiguração solene das prescrições culturais, mas que uma tal revisão universal terá por consequência a abolição de muitas dessas prescrições. A tarefa que nos foi apresentada de reconciliar os homens com a cultura estará, por esse caminho, amplamente solucionada. Não precisamos lastimar a renúncia à verdade histórica [dos mitos religiosos] se tivermos, em seu lugar, a motivação racional das prescrições culturais. A verdade contida nos dogmas religiosos são tão desfiguradas e disfarçadas que a massa dos homens não pode reconhecê-la como a verdade. É um caso parecido a quando contamos às crianças que quem traz o recém-nascido é a cegonha. Também nesse caso contamos a

[1296] FREUD, S.. Ibidem.
[1297] FREUD, S.. Ibidem.
[1298] FREUD, S.. Idem, p. 178.
[1299] FREUD, S.. Ibidem.

> verdade sob um véu simbólico, pois sabemos o que a grande ave significa. No entanto, a criança não sabe. Ela escuta apenas a parte deformada e se sente assim enganada (*es hört nur den Anteil der Entstellung heraus, hält sich für betrogen*), e nós sabemos o quão frequentemente a sua desconfiança contra os adultos e a sua insubordinação vem justamente dessas impressões. Nós chegamos à convicção de que o melhor é abandonar a comunicação desses encobrimentos simbólicos da verdade e não recusar à criança o conhecimento das relações reais, de modo adaptado ao seu grau intelectual[1300].

Freud afirma ser consciente de que os homens são pouco suscetíveis a argumentos racionais e bastante dominados pelos desejos instintuais[1301]. No entanto, o psicanalista argumenta ser frutífero buscar um certo controle intelectual das paixões, empenho que, conforme o seu entendimento, é mais obstruído do que auxiliado pela religião. De acordo com o psicólogo, outro aspecto negativo ainda não mencionado das religiões é o fato dela desrespeitar o desenvolvimento natural e flexível das opiniões sobre as suas questões e impingir os seus dogmas na cabeça das crianças em uma idade em que elas não possuem "interesse, tampouco capacidade de entender a envergadura (*Tragweite*) dessas sentenças"[1302]. Quando o pensamento da criança se desperta após o doutrinamento religioso, os dogmas da última já se tornaram inatacáveis – argumenta o psicanalista, com palavras que lembram intimamente as de Schopenhauer. "Você acha profícuo ao fortalecimento da função pensante que lhe seja vedado um domínio tão significativo como esse, sob a ameaça do inferno?". Conforme o autor, "quem é, assim, levado a aceitar sem crítica todos os absurdos que os dogmas religiosos lhe trazem e não reparar (*übersehen*) nas contradições existentes entre eles, não nos causa nenhuma grande surpresa que o seu pensamento seja por isso bastante debilitado"[1303]. Segundo Freud, "nós não possuímos outro meio ao controle de nossa natureza instintiva do que a inteligência (*Intelligenz*). Assim, como se pode esperar das pessoas que se encontram sob o domínio da proibição do pensamento" – indaga o autor – "que alcancem o ideal psicológico, o primado da inteligência?"[1304]. Conforme o psicanalista, a liberação da neurose religiosa não será fácil nem no presente, nem no futuro da humanidade. Segundo o seu entendimento, o

[1300] FREUD, S.. Ibidem.
[1301] FREUD, S.. Idem, p. 180.
[1302] FREUD, S.. Ibidem.
[1303] FREUD, S.. Ibidem.
[1304] FREUD, S.. Idem, p. 181.

pressuposto necessário desse amadurecimento é o de que os homens aprendam a responder "por seu completo desamparo, sua insignificância no mecanismo do mundo"[1305], e deixem de se tomar pelo "centro da criação e pelo objeto do mais terno cuidado de uma Providência bondosa"[1306]. Nesse processo, o psicólogo assevera que os homens se assemelharão a "uma criança que deixou a casa dos pais que lhe era tão calorosa e confortável" e aceitou corajosamente enfrentar a fria realidade. Mas não é verdade que o infantilismo está determinado a ser superado?"[1307] – questiona novamente o autor. "O homem não pode permanecer uma criança para sempre, ele tem que sair para a 'vida hostil'. Pode-se chamar isso de 'educação para a realidade'" – acrescenta Freud. "Preciso ainda revelar-lhes que a única intenção desse meu escrito é a de chamar a atenção à necessidade desse passo adiante?"[1308]. No que concerne aos meios de poder com os quais o homem pode contar nesse seu desenvolvimento, o psicólogo elogia o conhecimento científico, que segundo a sua visão, "já ensinou muito desde os tempos do dilúvio e terá seu poder ainda mais ampliado"[1309]. Ademais da ciência, vimos que, no começo de *O Futuro de uma Ilusão,* o psicanalista também recomenda a arte como um meio interessante de obter "satisfações substitutivas às renúncias culturais"[1310] e de cultivar "sensações altamente valorizadas". Como o psicólogo defende em *O Mal-Estar na Civilização,* o recurso que "talvez se aproxime mais da meta da felicidade do que qualquer outro método"[1311] é, porém, a arte de viver, que "tem o amor como centro, e que espera toda satisfação do amar e ser amado"[1312]. Perante as grandes e tristes necessidades do destino, "o homem aprenderá a suportá-los com resignação. Afinal, (...) o que fazer com a miragem de grandes propriedades na lua cujo rendimento ainda ninguém viu? Como um pequeno, mas sincero lavrador (*Kleinbauer*) nessa Terra" – contrapõe o realista – "o homem saberá cultivar a sua gleba, de modo que essa o alimente"[1313]. Desse modo, "por subtrair as suas expectativas no além e por concentrar suas forças vitais na vida terrestre" – sugere o psicanalista – o homem "provavelmente fará com que a vida seja suportável para todos e que a cultura não

[1305] FREUD, S.. Idem, p. 182.
[1306] FREUD, S.. Ibidem.
[1307] FREUD, S.. Ibidem.
[1308] FREUD, S.. Ibidem.
[1309] FREUD, S.. Idem, p. 183.
[1310] FREUD, S.. Ibidem.
[1311] FREUD, S.. *O Mal Estar na Civilização,* p. 39.,
[1312] FREUD, S.. Ibidem.
[1313] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 183.

mais esmague a ninguém. Nesse então" – refere-se Freud conclusivamente – "poderemos dizer sem pesar, junto a um de nossos companheiros de descrença":

Den Himmel überlassen wir

Den Engeln und den Spatzen[1314]

De modo não menos crítico que Schopenhauer, Freud termina a sua psicanálise da religião com a mesma sugestão do filósofo de que a religião deve cometer a sua própria eutanásia. Assim como na doutrina schopenhaueriana, o fim da religião só adquire sentido, para o pensamento freudiano, como um movimento de dentro para fora da religião, e não de fora para dentro. A ciência e a filosofia podem apenas apresentar a crítica da religião, no sentido de evitar a invasão religiosa dos domínios científicos e filosóficos e no de delimitar, por conseguinte, o âmbito do pensamento ao qual a religião deve se restringir. Assim como para Schopenhauer e Kant, também para Freud esse domínio religioso é o do (a fé em o) incognoscível. Por isso que, ao responder uma carta que lhe fora enviada por um médico norte-americano que dizia que "Deus se revelara a ele por muitas provas infalíveis"[1315] e que exortava Freud a abrir a sua alma à "*verdade* divina", Freud felicitara-o, inicialmente, por ter podido "manter a sua fé". Na sequência, porém, o psicanalista acrescentara zombateiramente: "Quanto a mim, Deus não fizera o mesmo. Nunca me permitira escutar uma voz interior, e se em vista de minha idade avançada Ele não se apressar, não será culpa minha que eu permaneça até o fim da vida o que agora sou – *'an infiel jew'* (um judeu infiel)"[1316]. Em outras palavras, as ciências e a filosofia não podem refutar o incognoscível, tão pouco quanto podem demonstrá-lo – como já ensinara Kant. A crítica da ciência e da filosofia terminam no ponto a partir do qual só é possível a eutanásia da religião, isto é, o movimento de autonegação empreendida pela própria religião internamente, ou a autoafirmação da fé restrita ao campo do incognoscível. Conforme Freud, a autoextinção da religião e a sua substituição pelo controle consciente dos instintos que motivam a religião ocorrerão de forma espontânea e com o auxílio da psicanálise. Segundo Schopenhauer, embora haja uma relação direta entre a expansão do saber moderno e a atrofia da fé religiosa, e embora seja ideal que as pessoas leguem à filosofia e às artes a satisfação das

[1314] "O céu nós deixamos / aos anjos e pardais". Do poema de Heine, *Deustschland.*Segundo J. Strachey, o termo "companheiro de descrença" (*Unglaubensgenossen*) foi referido pelo próprio Heine a Spinoza (HEINE. *Deustschland.* Apud FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 183).
[1315] FREUD, S.. *Uma Experiência Religiosa*. In: V. IX da *ESB,* p. 175.
[1316] FREUD, S.. Idem, p. 176.

suas necessidades metafísicas, não se pode ser muito otimista com a capacidade de sublimação filosófica e artística da barafunda. Além do fato de Freud ser mais confiante do que Schopenhauer na aposta da autossuperação religiosa e no elogio à razão, ambos divergem, sobretudo, no que concerne ao poder das ciências e da filosofia em liderar o conhecimento esclarecido. Enquanto Freud acredita que a filosofia conserva parte da onipotência de pensamentos ao ambicionar sintetizar o todo do universo, Schopenhauer acusa a ciência, inversamente, de limitar o seu saber aos comos, ondes, porquês e quandos do mundo e não penetrar propriamente o seu *quê*. A despeito dessa diferença, acreditamos que a postura crítica de ambos os autores desenvolvem ante a religião é mais uma das amostras do parentesco íntimo que há sob os seus pensamentos e que o reunificam, para além de suas diferenças ante as ciências e a filosofia. No próximo capítulo, essas e outras questões serão discutidas conclusivamente.

IV. Reflexões Conclusivas

Como pudemos ver, Schopenhauer e Freud apresentam tanto concordâncias e complementações quanto discordâncias e diferenças ante a religião. Entre as semelhanças, se incluem o ateísmo, a interpretação da religião como uma criação destinada a consolar o homem da morte, da culpa e do sofrimento, e a denúncia de que a interpretação literal dos dogmas conduz à crença em ilusões. Além disso, ambos concedem que os dogmas possam expressar a verdade indiretamente, mas argumentam que a religião não traz mais moralidade e civilidade ao homem do que imoralidade e incivilidade, e encorajam a eutanásia da religião. Entre as principais diferenças, se encontra o fato de Schopenhauer abordar esse tema pelo viés filosófico e metafísico, enquanto Freud o faz pelo caminho científico (com consequências terapêuticas). De modo conectado a isso, o filósofo é mais otimista do que o psicólogo quanto à capacidade cognoscitiva metafísica humana (o que engloba a religião), enquanto que o psicanalista é mais confiante na capacidade racional e científica humana como via de superação da religião. Naturalmente, essas semelhanças e diferenças não esgotam a riqueza dos pensamentos schopenhaueriano e freudiano sobre o tema, e muito menos pretende explanar definitivamente o complexo fenômeno religioso.

Do ponto de vista historiográfico, interpretamos que as diversas concordâncias apontadas entre Schopenhauer e Freud sobre nosso assunto de inflexão, mais as múltiplas afinidades apresentadas no *Capítulo I* entre ambos os autores sobre outros objetos (como o inconsciente, a sexualidade, a repressão, a morte e o pessimismo), sugerem que o psicólogo esteve incontornavelmente próximo à fortuna schopenhaueriana na história do pensamento. Por outro lado, acreditamos ser necessário reconhecer que Freud não foi um componente propriamente nuclear da "escola de Schopenhauer", porque, à diferença dos schopenhauerianos em "stricto sensu", ele não foi um filósofo, mas um cientista e um terapeuta, e porque ele tampouco encontrou na doutrina schopenhaueriana uma "abaladora experiência de vida"[1317]. Diante da ambivalência da relação de Freud com a "escola de Schopenhauer", defenderemos que a qualificação de Freud como um autor pertencente à *cercania* do schopenhauerianismo parece ser a mais exata. A partir desse

[1317] Cf. ZINT, H.. Schopenhauer als Erlebnis. In: HÜBSCHER, A. (Org.). Schopenhauer Jahbuch XXV. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1938. P. 92.

diagnóstico, proporemos uma pequena extensão à sistematização da "escola schopenhaueriana em sentido lato", no sentido em que seria frutífero registrar, ao redor das três classes canonizadas dos "metafísicos", dos "hereges" e dos "pais da igreja", uma proximidade, onde figurariam duas novas classes: a dos *cientistas* e a dos *artistas*. Na primeira delas se incluiria Freud; e nela, bem como na segunda, outros tantos nomes concorreriam a reconhecimento.

Para além do viés historiográfico, a concepção da proximidade freudiana da escola de Schopenhauer interessa, ainda, ao schopenhauerianismo e à psicanálise, no sentido em que exibe de que maneira ambas as tradições evitam serem confundidas com duas religiões estatuárias. Embora as doutrinas de ambos tenham recebido fortes críticas de autores posteriores, que as acusaram de conservarem parte da religiosidade criticada por elas próprias, entendemos que os dois estão livres dessa contradição, na medida em que estão abertos à necessidade do trabalho conjunto entre a filosofia e as ciências, em prol da construção de uma "'*universitas literarum*' (literatura universal)"[1318], coesa e bem fundamentada.

A Eutanásia da Religião pela Filosofia ou pela Ciência?

Inobstante Schopenhauer e Freud tenham apresentado algumas divergências ante Kant no que concerne ao tema da religião, acreditamos que Kant é o ancestral mais direto do ateísmo alemão. Afinal, Kant foi pioneiro e um enorme paradigma na refutação da teologia especulativa, na definição de Deus como uma ideia da razão, e na distinção do lado moral e do lado estatuário da religião, entre outras concepções modernas. Igualmente herdeiros de Kant, portanto, Schopenhauer e Freud aprofundaram o projeto crítico iluminista quando reforçaram a distância existente entre a fé religiosa e o saber filosófico e científico, quando explicaram a religião como um produto de necessidades biológicas, psicológicas e morais humanas e quando desvelaram os elementos imorais, anticulturais e antignosiológicos da religião. Por esses elementos, ambos são decididamente kantianos. Para além do filósofo de Königsberg, porém, Schopenhauer e Freud enfatizaram ainda a função psicológica e prática da religião de ser um lenitivo da consciência da morte e do

[1318] FREUD, S.. *Sobre o Ensino da Psicanálise nas Universidades.* In: XVII da ESB. P. 188.

sofrimento, e encorajaram o que nós denominamos aqui de eutanásia da religião. No que concerne às diferenças entre Schopenhauer e Freud, vimos que o primeiro subordina as diversas religiões a avaliações metafísicas, enquanto o segundo tenta se restringir à metodologia científica, que como tal, tenta apenas explanar a religião genealogicamente. Além disso, Schopenhauer opõe à religião a proposta de uma filosofia caracterizada como uma "metafísica imanente", enquanto Freud combate essa instituição com o ideal da ciência positiva. Em conexão com isso, Schopenhauer é mais otimista do que Freud quanto à capacidade metafísica humana de conhecimento da coisa em si, ao passo que Freud é mais crente do que o filósofo no concernente ao poder popular humano de libertação racional da religião. Uma vez que ambos foram igualmente acusados de não evitarem completamente a religiosidade por eles mesmos combatida, argumentaremos que o melhor caminho à sublimação da religião, da parte do pensamento contemporâneo sobre a mesma, deve se basear na complementação dos discursos filosóficos e psicanalíticos, enraizado nos projetos críticos desses autores.

O tema fundamental do kantismo – escreve G. Pascal – é a "ideia de crítica"[1319]. De acordo com Kant, o iluminismo se caracteriza pela "crítica a que tudo deve se submeter. Geralmente, querem retirar-lhe a religião pela sua santidade, e a legislação pela sua grandiosidade" – defende o autor – "mas, desse modo, dão azo a desconfianças, e não podem fugir àquela estima mal simulada que a razão concede somente ao que soube resistir ao seu exame livre e público"[1320]. A concepção de que o intelecto pode e deve indagar pelo fundamento da religião, como pelo de qualquer outro objeto no mundo é, sem dúvida, a primeira grande contribuição de Kant ao ateísmo alemão. Além disso, o autor da *Crítica da Razão Pura* também foi paradigmático quando defendeu que todo conhecimento pressupõe a experiência, e que essa se limita a fenômenos ou representações, moldadas pelas formas subjetivas e *a priori* do intelecto. Com base nessa distinção, Kant demonstrou que o número é incognoscível e só pode ser objeto da fé, ao passo que o conhecimento universal e necessário é possível, desde que restrito a fenômenos intelectuais. Em sua busca pelo incondicionado – ensina Kant – isto é, pela ideia da conclusão ou da perfeição do universo, a razão humana extrapola a experiência e produz as ideias absolutas de Deus, de alma e de

[1319] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005. P. 29.
[1320] KANT, I.. Introdução à Crítica da Razão Pura. Apud: VOVELLE, M. (Org.). *O Homem do Iluminismo*. Tradução: M. G. Segurado. Lisboa: Presença, 1997. P. 45.

mundo. Segundo seu pensamento, as ideias metafísicas são criadas quando a razão estende as regras das formas subjetivas *a priori* dos fenômenos à coisa em si mesma e, com isso, é seduzida pelas três ilusões mencionadas, que convidam à "consideração do fundamento subjetivo dos seus juízos como algo objetivo"[1321]. Como o melhor antídoto ao engano metafísico – considera Kant – a razão deve empreender uma autocrítica, na qual ela deve se ensinar que o conhecimento se limita a fenômenos e que os discursos que tentam provar ou refutar as hipóteses transcendentes agem de modo dogmático, dialético e enganoso. O que transcende a experiência – sintetiza Kant – só pode ser objeto positivo da fé, nunca da ciência ou da filosofia. A ideia de Deus não pode ser demonstrada, como tampouco refutada pela racionalidade. Assim, a noção de um "legislador moral poderoso e exterior ao homem, em cuja vontade o fim (da criação do mundo) é aquilo mesmo que pode e deve ser igualmente o fim último do ser humano"[1322] adquire, no máximo, o papel de *símbolo* regulador da lei moral e da garantia da síntese entre a virtude e a felicidade (a teologia e a religião encontram, portanto, no campo da prática a importância que lhes foi interditada no domínio epistemológico). Esse elogio kantiano ao papel da religião no campo da moral foi, precisamente, uma das concepções abandonadas ou arrefecidas, posteriormente, por Schopenhauer e Freud. A despeito disso, também no campo dos costumes a crítica kantiana foi original e muito contribuinte a ambos os pensadores. Afinal, Kant foi o primeiro filósofo – como reconhece o próprio Schopenhauer[1323] – a separar claramente a teologia da moral e do eudemonismo. Além disso, Kant também distinguiu, criticamente, o lado puramente moral e natural da religião do seu lado revelado e cultual. Mais precisamente, Kant defendeu que a moralidade repousa na conformação da vontade ao dever prático *a priori* de que devemos proceder sempre de maneira a podermos "querer também que a nossa máxima se torne uma lei universal"[1324]. Embora essa definição de moral tenha sido reformulada por Schopenhauer e Freud, é de grande importância para eles a distinção de que – em termos kantianos – a moral "não precisa nem da ideia de outro Ser, superior a ela, para tomar conhecimento do seu dever, nem a de outro móvel que não seja o da própria lei,

[1321] KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 154.
[1322] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 24. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 188.
[1323] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 19.
[1324] KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 209.

para observá-la"[1325]. Valendo-nos do comentário de Pascal, Kant diferencia que, na religião revelada ou estatuária, se "reconhece como dever o que se sabe ser um mandamento divino"[1326], e na religião moral ou natural, se "reconhece como um mandamento divino o que se sabe ser um dever". A religião é natural – resume Pascal – "enquanto tem como princípio os ditames da razão natural; e é doutrinal, ou revelada, enquanto apoia os mesmos ditames em certos livros revelados"[1327]. Segundo Kant, a religião natural fundamenta a "igreja invisível", cujos alicerces são a universalidade, a pureza, a isenção da "insensatez da superstição e da loucura do fanatismo"[1328], a liberdade dos seus adeptos e a imutabilidade da sua constituição. A religião revelada, pelo seu turno – aclara Pascal – enseja a "igreja visível", na qual a ética se subordina à fé histórica e eclesiástica na revelação, nos milagres, nos castigos e recompensas e nos regimentos clericais. Em última instância, Kant defende que o caminho à libertação humana da propensão ao mal deve ser independente de qualquer auxílio externo, de modo que a "tarefa de uma 'religião nos limites da simples razão' está em elaborar a condição de possibilidade dessa regeneração" – como sintetiza Paul Ricœur – "sem alienar a liberdade nem a uma concepção mágica da graça e da salvação nem a uma organização autoritária da comunidade religiosa"[1329].

Embora apenas Schopenhauer reconheça a sua inspiração em Kant, é possível determinar, até certo ponto, o tributo a ele implícito na obra de Freud, assim como o seu lado inovador em relação ao pensamento religioso do iluminista. Em relação à origem empírica do conhecimento, Schopenhauer e Freud foram, indubitavelmente, kantianos. Afinal, Schopenhauer defende explicitamente que "a experiência, externa e interna, é a fonte fundamental (*Hauptquelle*) de todo o conhecimento"[1330]. A metafísica proposta por ele nos *Livros II, III* e *IV* de *O Mundo*, por sinal, foi definida como imanente, e não como transcendente, no sentido de que seu objetivo é ir "além da natureza ou da aparência fenomenal dada das coisas, de modo a dar informação sobre o que, de um modo ou de outro, condiciona esta mesma experiência"[1331]; e jamais sobrevoar a experiência em direção à "cucolândia das nuvens", como amiúde é interpretado. O que transcende a experiência –

[1325] KANT, I.. *La Religion dans les limites de la simple Raison*. Trad.: Gibelin, Vrin, Paris, 1943, p. 21. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 188.
[1326] PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 198.
[1327] PASCAL, G.. Ibidem.
[1328] KANT, I.. Op. Cit., 1943, p. 157. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 196.
[1329] RICOUER, P.. Op. Cit., 2006, p. 115.
[1330] SCHOPENHAUER, A.. *KKP*, p. 578.
[1331] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 212.

afirma o filósofo – não pode ser objeto positivo da filosofia e das ciências, mas é incognoscível e só pode ser legado à fé. A fé, por sua vez, consiste em uma "aprovação voluntária (*freiwillige Annahme*) bastante típica" no trato das questões ignotas e transcendentes. Embora possa "ensinar mais, muito mais"[1332] do que o conhecimento, a fé não pode afirmar nada que seja incompatível com os resultados do conhecimento, pois como esse se compõe de uma matéria mais dura do que a fé, se ambos colidem, essa se estilhaça"[1333]. Em derradeira instância, Schopenhauer assevera que "a fé e o saber são coisas fundamentalmente distintas que, para mútuo benefício, devem permanecer rigorosamente divorciadas, de modo que cada uma possa seguir seu próprio caminho sem ter senão alguma notícia da outra"[1334]. Caso a religião se limite à fé no incognoscível e à lição do cognoscível sob o véu da alegoria – infere o autor – ela se apresentará como um "mito sagrado, um veículo por meio do qual são levadas ao povo uma série de verdades que de outro modo lhe seriam inacessíveis"[1335]. Mas já que a religião, em geral, prefere se definir como a verdade literal e absoluta – adverte o pensador – "então ela deve ser posta de lado com o máximo de atenção". A despeito da importante possibilidade de que a religião se apresente como uma metafísica alegórica e popular, Schopenhauer defende que, ainda assim, sempre será preferível apreender a verdade pelo caminho direto da filosofia e das ciências, ou pela vereda genial das artes. Em parte pela prioridade desses últimos bens culturais, em parte pelo fato da fé se limitar ao campo do incognoscível – constata o autor – a fé encolhe em proporção direta à expansão do conhecimento e à proliferação das artes. No entanto, sempre haverá espaço para a religião – enuncia o pensador – pois "o vulgo não pode ser filósofo"[1336], nem artista ou cientista. Desde esse ponto de vista, a religião sempre assumirá o importante papel – admite Schopenhauer, revelando o seu pessimismo – de oferecer uma "interpretação metafísica da vida apropriada à envergadura da compreensão popular"[1337]. Se nessa empresa ela ambicionar, porém, aumentar seu poder com a "asserção de que seu grande enigma responde às necessidades metafísicas humanas por um caminho extraordinariamente direto"[1338], então ela deverá ser denunciada pelo

[1332] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425-6.
[1333] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425-6.
[1334] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425-6.
[1335] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 239.
[1336] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 216.
[1337] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 383.
[1338] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 427.

conhecimento como movida por astúcia, desejo de domínio e de alienação. Em um arremate crítico e antirreligioso, o filósofo compara a religião a "pessoas que querem apagar a luz para roubar"[1339]; e também a "vagalumes, que precisam de escuridão para brilhar"[1340]. "Doutrinas de fé baseadas tão somente em autoridades, milagres e revelações são um auxílio bem apropriado à infância da humanidade"[1341] – afirma o autor, em outro momento. Essas concepções de que o avanço do conhecimento enfraquece, em proporção direta, a fé religiosa, e a de que a religião é um recurso próprio da infância da humanidade adquirem na obra de Freud uma acidez ainda mais radical.

Outra denúncia intimamente antirreligiosa comungada por ambos os autores é a de que a intromissão dos dogmas religiosos na mente das crianças é prejudicial ao amadurecimento intelectual da humanidade no concernente às questões metafísicas. Essa crítica é apresentada por Schopenhauer com as seguintes palavras:

> O que pode ser mais adverso (...) à mais sincera investigação da verdade (...) do que aquela metafísica convencional, investida do monopólio pelo estado, cujos dogmas são gravados em todas as cabeças desde a mais precoce infância, de modo tão sério, profundo e enraizado, que, salvo quando essas cabeças são dotadas de uma miraculosa elasticidade, nelas se fixam indelevelmente? Com essa intromissão, a razão sadia só pode ser confundida e transtornada para sempre. A sua capacidade já bastante frágil de pensar por conta própria e de emitir juízos imparciais sobre as questões metafísicas é paralisada e corrompida irreversivelmente[1342].

Por todas essas atitudes antipedagógicas e antignosiológicas da religião, Schopenhauer conclui que "todas as religiões são antagônicas à cultura"[1343]. De acordo com o pensador, "o fato da civilização estar atualmente no cume nos povos cristãos não advém do fato do cristianismo ser-lhe propício, mas do de essa religião se encontrar neles, essencialmente, atrofiada e pouco influente". Afinal – recorda o filho do iluminismo – "por todo o tempo em que o cristianismo gozou de poder, isto é, na Idade Média, a civilização ficou bem para trás"[1344]. Assim, Schopenhauer concede, por um lado, que caso a religião abra mão da sua definição como a verdade absoluta, deixe de se opor ao conhecimento

[1339] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 463-4.
[1340] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 408.
[1341] SCHOPENHAUER, A.. *PPII*, p. 409.
[1342] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 384.
[1343] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 466.
[1344] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 466.

filosófico e aceite sua natureza alegórica, ela será um "inestimável benefício para o povo, em parte, por sua função prática de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade e virtude (...) e em parte, por seu consolo indispensável contra os duros sofrimentos da vida"[1345]. Por outro lado, o filósofo também chama a atenção para o fato de que a religião nunca renunciou completamente à autodefinição como a verdade literal e absoluta, e que isso ela faz porque não quer perder o domínio que exerce sobre as camadas mais carentes da sociedade. Ante a alienação religiosa, Nietzsche desmascarará, de forma ainda mais explosiva, que por trás de toda religião jaz uma violenta e ressentida vontade de poder. Simultaneamente e não menos influenciado por Schopenhauer do que Nietzsche, Paul Rée mangará do fato de que "somente um número muito pequeno dos padres se ocupa mais do conteúdo da religião do que dos seus salários, e mais da justiça divina do que do consistório"[1346]. A quem Deus dá um ofício – ironiza Rée – "dá também as opiniões políticas e religiosas do seu ofício"[1347], e assim por diante. Na tradição do ateísmo filosófico, "desmascarador" e antirreligioso inaugurado por Schopenhauer na Alemanha, se enraíza o pensamento de Freud, como mais um expoente da convicção de que Deus está morto e que a religião é o seu cemitério.

Se com base em uma concepção empirista do conhecimento, Kant definira a religião como "a mais velha das poesias"[1348], e Schopenhauer asseverara que a "fé e o conhecimento são como dois pratos de uma balança: quando um se eleva, o outro se abaixa"[1349], Freud qualificara os dogmas religiosos como possuidores de uma "incontrovertível falta de credibilidade"[1350] e equiparáveis a "contos de fadas"[1351] infantis. De acordo com Freud, "a ciência afirma que não há outra fonte de conhecimento do mundo além da elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas"[1352], e entende que não existe "nenhum conhecimento derivado da revelação, da intuição ou da adivinhação". À diferença das proposições científicas mais escolásticas – compara o psicanalista – que são transmitidas aos alunos como "resultados abreviados de um longo

[1345] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 217.
[1346] REE, P.. *Osservazioni Psicologiche*. Trad.: D. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia. 2010, p. 155-157.
[1347] REE, P.. Ibidem.
[1348] KANT. I.. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução: Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974, p. 367.
[1349] SCHOPENHAUER, A.. *PPII*, p. 409.
[1350] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 163.
[1351] FREUD, S.. Ibidem.
[1352] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 323.

processo de pensamento fundado sobre a observação"[1353], os dogmas religiosos são injetados na cabeça dos infantes como inquestionáveis, assumidamente absurdos e fundados sobre provas há muito tempo perdidas. Esse doutrinamento, porém – protesta o autor – só pode despertar as mais sinceras suspeitas e ser muito nocivo ao amadurecimento intelectual dos seres humanos. Assim como para Kant e como para Schopenhauer, também para Freud a separação entre a fé e o conhecimento e a preocupação com a não invasão de um domínio sobre o outro são imprescindíveis. O argumento de que "a religião não pode ser examinada criticamente" – acusa o psicanalista – deve ser contrarrestado com o de que "não se trata de uma invasão da esfera da religião pelo espírito científico, mas, ao contrário, de uma invasão do âmbito do pensamento científico pela religião. Qualquer que seja o valor e o significado da religião"[1354] – defende Freud – "ela não tem o direito de restringir o pensamento de nenhum modo, e, portanto, tampouco tem o direito de excluir a si mesma da aplicação do pensamento". Por outro lado, o psicólogo reconhece que a ciência deve evitar incursionar-se no campo do incognoscível, pois a ciência se caracteriza pela renúncia à ambição humana de compor uma visão totalizadora do universo (*Weltanschauung*), que como vimos, busca, "a partir de uma hipótese geral, solucionar de forma unitária todos os problemas da nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido"[1355]. Conforme o psicólogo, a ciência adia, em todo caso, para o futuro a pretensão da conquista de uma visão totalizadora da existência (*Weltanschauung*), e se limita "ao que é cognoscível no momento"[1356]. Em concordância com a distinção kantiano-schopenhaueriana entre a fé e o saber, Freud redargui a uma carta recebida de um médico norte-americano, que lhe exortava a abrir a alma à "verdade divina", com a congratulação do seu interlocutor por ter podido "manter a sua fé"[1357]. Depois desse ato de suspensão de juízo, porém, o psicólogo acrescenta apenas a seguinte ironia: "Quanto a mim, Deus não fizera o mesmo. Nunca me permitira escutar uma voz interior, e se em vista de minha idade avançada, Ele não se apressar, não será culpa minha que eu permaneça até o fim da minha vida o que agora sou – a saber, *'an infiel jew'* (um

[1353] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 160.
[1354] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 338.
[1355] FREUD, S.. Idem, p. 322.
[1356] FREUD, S.. Idem, p. 323.
[1357] FREUD, S.. *Uma Experiência Religiosa*. In: V. IX da *ESB,* p. 175.

judeu infiel)"[1358]. Em termos kantiano-schopenhauerianos essa resposta é perfeitamente consistente, pois reconhece o limite do saber e evita a invasão do domínio da fé com a negação dogmática da possibilidade da existência divina. Além do silêncio e do humor, e em plena afinidade com Schopenhauer, Freud não enaltece a possibilidade da existência divina com a crença na *probabilidade* da verdade literal desse mito. De acordo com ambos os pensadores, a improbabilidade da existência de Deus se deve ao fato de Deus ser explicável como um produto de necessidades biológicas, psicológicas e morais humanas, de modo que a sua elucidação prescinde de outras razões transcendentes. Recapitulemos suas elucidações empíricas da religião:

Schopenhauer ensina que o homem é o "*animal metaphysicum*"[1359], o único que em toda a natureza possui uma disposição metafísica, uma vez que somente ele é capaz de se surpreender com a existência e com a identidade entre a Vontade (ou o corpo) e o sujeito cognoscente. Mais importante ainda do que a motivação explicativa do universo, o pensador sustenta que "o conhecimento da morte e a consideração do sofrimento, da miséria" e da fugacidade da vida é que "dão o ímpeto mais fundamental à reflexão filosófica e à interpretação metafísica do mundo"[1360]. Para ele, a interpretação metafísica da existência se divide em filosofia e religião, e as diferenças dessas duas atividades repousam no fato da primeira possuir sua "certificação em si mesma", na medida em que se baseia no pensamento e na convicção, e da segunda extrair sua autenticação "fora de si mesma", com o apelo à fé, à revelação, às ameaças eternas ou terrenas e etc.. Com base nessa distinção, Schopenhauer argumenta que a filosofia tem a "reivindicação, e por isso, o compromisso de sustentar um discurso verdadeiro '*sensu stricto et proprio*'"[1361]. A religião, pelo contrário, como se volta à maioria da população que não pode ou não quer entender a "mais rigorosa e profunda verdade '*sensu proprio'*", deve apenas "transmitir a verdade '*sensu allegorico*' (em sentido figurado)"[1362], e de preferência, com beleza estética. Seja pelo caminho da filosofia ou pelo da religião, o ser humano busca, essencialmente, o mesmo, a saber, remediar ou compensar sua dor pela consciência da morte, do sofrimento e da frivolidade

[1358] FREUD, S.. Idem, p. 176.
[1359] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 208.
[1360] SCHOPENHAUER, A..Ibidem.
[1361] SCHOPENHAUER, A..Idem. P. 215.
[1362] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

da vida. Essa finalidade consoladora e unitária da religião e da filosofia foi indicada pelo autor com as seguintes palavras:

> O animal vive sem o conhecimento propriamente dito da morte, por isso, todo animal individual desfruta imediatamente a eternidade da sua espécie, e assim, tem a consciência de si próprio apenas como um ser infinito. Com o homem, porém, aparece em virtude da razão, e necessariamente, a assustadora consciência da morte. Como na natureza, contudo, sempre existe um remédio (*Heilmittel*), ou ao menos uma compensação (*Ersatz*) a todo mal, aquela mesma reflexão que produziu o conhecimento da morte também conduz o homem a perspectivas metafísicas, que consolam então a morte, e das quais o animal não carece nem é capaz. Fundamentalmente a esses objetivos se dirigem todas as religiões e os sistemas filosóficos, que são, portanto, o antídoto (*Gegengift*) da razão reflexiva contra a consciência da morte, fabricado com os seus próprios meios[1363].

Ao lado da suavização da dor pela morte, pelo sofrimento e pela nulidade da existência, Schopenhauer assevera que outras razões psicológicas, éticas e metafísicas também participam da criação humana da religião. Em *O Mundo...,* o pensador descreve a religião e as superstições como produtos da necessidade antropológica por ajuda e amparo, por um lado, e por ocupação e passatempo, por outro. "Se, de um lado, o homem trabalha, com frequência, contra a primeira necessidade"[1364] – elucida o autor – "na medida em que, na ocorrência de acidentes e de perigos, em vez de empregar tempo e força preciosos para evitá-los, entrega-se a preces e sacrifícios". De outro – relembra Schopenhauer – "ele serve tanto melhor à segunda necessidade mediante aquele fantástico intercurso com um mundo onírico de espíritos: sendo este o ganho nada desprezível de todas as superstições"[1365]. Além da necessidade e do vazio, o pensador assinala que a religião possui ainda a finalidade de ser um poderoso instrumento de domínio da classe sacerdotal, bem como da classe aristocrática, sobre a população carente. Segundo ele, o fato dos "padrecos *(Pfaffen)* de todos os tempos e regiões"[1366] asserirem terem informações claras, imediatas e transcendentes sobre a origem, o destino e a finalidade da existência, e que eles desejam nos comunicar como revelações, é exasperante e universalmente frequente. Se esses clérigos astutos "conseguem convencer os homens *uma única vez"* – observa o pensador – "então eles podem conduzi-los e dominá-los à vontade. Posteriormente, os soberanos mais

[1363] SCHOPENHAUER, A..*WWV II,* p. 591.
[1364] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 416.
[1365] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1366] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 427.

prudentes entram em aliança com eles, e os demais são dominados pelos mesmos"[1367]. Contudo, quando a crítica filosófica pode ser ouvida em meio a esse jogo, ela desvela o desejo de poder e de domínio que se esconde por trás da religião.

Essas razões biológicas e psicológicas da religião foram defendidas de modo muito coincidente por Freud, como abordamos previamente. A principal diferença entre as explanações de ambos repousa no fato de Schopenhauer também creditar às experiências éticas e metafísicas autênticas a origem religiosa, em contraste com o psicanalista, que como sabemos, se priva de incluir quaisquer elementos metafísicos em sua genealogia da religião. Conforme Schopenhauer, o paganismo greco-romano, por exemplo, como muitos outros politeísmos, também nasceu da sabedoria metafísica de que, na roda da autoafirmação da Vontade, apenas os indivíduos falecem, ao passo que a *espécie* homem e a Vontade de viver permanecem eternas graças à sexualidade. As religiões pessimistas também se originam, e com mais razão ainda, da intuição de que o mundo é o reino do acaso e do erro, bem como da compreensão de que a salvação definitiva da morte e da dor só pode ser encontrada na santidade e no ascetismo. Como vimos, o filósofo entende que a autonegação volitiva tem seu primeiro grau na autoprivação que o justo se impõe de lesionar o corpo ou a vontade alheia. Essa primeira virtude moral – avalia o pensador – inspirou a criação de todas as religiões pessimistas, bem como do judaísmo e do islamismo. A ação ética positiva, por sua vez – interpreta o filósofo – se encontra na caridade genuína, que ensejou, sobretudo, a espiritualidade bramanista, budista e cristã, e do modo mais completo as duas primeiras, que estenderam o princípio moral filantrópico a todos os seres vivos. No concernente à mais completa e radical autonegação da Vontade, vale dizer, à santidade e ao ascetismo, suas mais ricas descrições se encontram nas três grandes religiões pessimistas. No coração da perspectiva religiosa e pessimista – afirma o autor – pulsa a percepção da justiça eterna, que desvela que "o mundo é o tribunal do mundo"[1368], e que assim, a imoralidade (ou o delito) e o sofrimento (ou o castigo) são imediatamente correspondentes e idênticos. No cristianismo, a justiça eterna é simbolizada com o mito do pecado original e, no hinduísmo com a alegoria da metempsicose. A interpretação de que "*el delito mayor / del hombre es haber nacido'* – como Calderón exprime com

[1367] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1368] SCHOPENHAUER, A..*WWV*, p. 480.

franqueza”[1369], também ocupou um papel central na genealogia freudiana da religião, pois embora o psicanalista tenha evitado recorrer à metafísica em suas interpretações, ele defendeu que o primeiro passo à produção das religiões foi a culpa universal humana pelo assassinato do pai primevo. Além desses motivos morais e metafísicos, Schopenhauer acredita que o budismo e o bramanismo repousam, inclusive, em profundas intuições epistemológicas, como por exemplo, a da sentença *a priori* e idealista de que “o mundo é minha representação”[1370]. Conforme o pensador, essa verdade fundamental, que se encontra na base do idealismo transcendental kantiano, consiste no “princípio básico da filosofia védica”[1371] e é exposto, sobretudo, na doutrina de Maia.

Além dessas explanações metafísicas, Schopenhauer diverge, por fim, de Freud, quando também apresenta críticas metafísicas às religiões. Segundo o filósofo, o principal defeito do judaísmo, do islamismo e do paganismo greco-romano se encontra no otimismo com que eles louvam a existência. O otimismo – sintetiza o pensador – é um modo de pensar “não apenas absurdo, mas realmente *vil*. Ele é um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”[1372]. Como analisamos anteriormente, o fato do mundo ser, do ponto de vista epistemológico, a morada do absurdo e do confuso – defende o autor – do ponto de vista estético, a casa do “rasteiro e de mau gosto”, e do ponto de vista moral, o refúgio do “mal e da felonia”[1373], não deixa possibilidade alguma para uma posição sensatamente otimista ante a existência. Ao lado do otimismo, o filósofo também acusa os monoteísmos de comungarem de um realismo absoluto e não menos insólito, que desapercebe que “entre nós e as coisas sempre ainda está o intelecto, pelo que as coisas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas”[1374]. Da confluência da insensibilidade otimista com a cincada realista – elucida o pensador – nasce o monoteísmo, que, entre outros contrassensos, prega a concepção do criacionismo divino e espontâneo a partir do nada, a exigência do agradecimento humano pelos benefícios da criação, e a noção da culpa humana pelos malefícios da mesma. “Em consequência dos meus estudos filosóficos e hindus” – redargui Schopenhauer, contra o monoteísmo – “minha cabeça se

[1369] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 355. *MVR*, p. 334.
[1370] SCHOPENHAUER, A.. *WWV,* p. 31. *MVR,* p. 43.
[1371] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 32. *MVR,* p. 44.
[1372] SCHOPENHAUER, A..*WWV,* p. 447. *MVR,* p. 419.
[1373] SCHOPENHAUER, A.. *WWV*, p. 445. *MVR*, p. 418.
[1374] SCHOPENHAUER, A.. *KKP, p*. 564. *CFK*, p. 526.

tornou completamente incapaz de sustentar esses pensamentos"[1375]. Além disso – conclui o pensador – o pensamento teísta é a "contraparte do que Kant nos ensinou na *Crítica da Razão Pura*", como o objeto da refutação transcendental da teologia e da cosmologia racionais. Diante do enigma do Deus único, Schopenhauer prefere o silêncio e a ironia, e com esse espírito, satiriza, que "tão pronto falam de Deus, não sei [ele não sabe] do que estão falando"[1376]. A descrença, a suspensão do juízo e a sátira ante o mistério teísta foram mantidas pela maioria dos ateus da língua alemã, entre os quais seguramente se inclui Freud. Aquém da complexidade explicativa da psicanálise ante o monoteísmo, porém, Schopenhauer se limita a elucidar esse credo como um produto da "servidão, da obediência e da adoração"[1377] humana, bem como da sua preferência escrava por "fiar-se na graça alheia do que nos próprios méritos (...) Em que se baseia propriamente o *teísmo?*" – pergunta o autor, sarcasticamente: "1.º Na revelação; 2.º na revelação; 3º. na revelação, e se não é nisso, então em nada desse mundo"[1378]. De modo intimamente pré-psicanalítico, o pensador relaciona a fé na revelação divina com a infantilidade de pensamento, ao afirmar que "ainda é uma grande criança quem consegue acreditar, seriamente, que seres não humanos teriam dado à nossa raça explicações sobre a existência e a finalidade sua e do mundo"[1379]. Por sua insipiência, obstinação e arrogância – conclui Schopenhauer – o monoteísmo representa o "pior lado das religiões"[1380], o que é facilmento constatável na desumana violência com a qual as seitas monoteístas se lançam contra as demais formas de espiritualidade, sob o capuz da santidade. "Um só Deus é por natureza um Deus ciumento" – ataca o autor – "que não quer deixar nenhum outro viver. Os deuses politeístas, pelo contrário, são naturalmente tolerantes. Eles vivem e deixam viver"[1381]. Uma vez que o cristianismo herda o monoteísmo do judaísmo – avalia o filósofo – ele infla a sua doutrina com todos os absurdos e contradições anteriores. Um exemplo grave do contrassenso monoteísta cristão se encontra, para o autor, na interpretação "*sensu proprio*" da doutrina da graça, que prega que a maioria dos homens está votada ao inferno, "enquanto somente pouquíssimos, e em consequência da eleição da graça e da predestinação, são justificados e

[1375] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 446.
[1376] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 34,1.
[1377] ALEXANDRIA, C. DE. *Stromata*, Cap. 7. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Senilia,* p. 74,1.
[1378] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, p. 61,2 e 97,1.
[1379] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 427.
[1380] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 421-3.
[1381] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 421-3.

abençoados”[1382]. No concernente à moralidade, Schopenhauer sintetiza que o paganismo greco-romano restringe a sua ética ao juramento, o judaísmo e o islamismo à virtude da justiça, e o cristianismo acaba por incorrer na “grande e essencial deficiência, que repousa em sua atitude de limitar os preceitos ao homem e deixar todos os demais animais sem direitos”[1383]. A sabedoria moral de que “nós somos idênticos aos animais no principal e no essencial”[1384] – define Schopenhauer – foi semeada apenas pelas religiões budistas e bramanistas, as quais unicamente expõem a ética, alegoricamente, da maneira mais completa.

Embora se prive de avaliar as religiões metafisicamente, Freud concorda com o filósofo no que concerne às principais motivações desse bem cultural. De acordo com o psicanalista, “a religião é uma tentativa de lidar com o mundo sensorial em que estamos colocados, através de um mundo de desejos que desenvolvemos, em razão de necessidades biológicas e psicológicas”[1385]. Entre essas necessidades, o psicólogo destaca a indigência humana de proteção contra “os terrores da natureza (...) e contra a crueldade do destino”[1386], ao lado da carência antropológica por “indenização pela privação que nos é imposta pela vida comunal e cultural”[1387]. Assim como para Schopenhauer, também para o psicanalista as finalidades biológicas e psicológicas de remediar a dor e a miséria existenciais dão o tom à criação humana da religião. De modo secundário e subordinado, ambos os autores acrescentam que o propósito de elucidação da origem, do destino e da finalidade do universo complementam o papel religioso na civilização. A grande novidade na explicação psicanalítica repousa em seu esclarecimento de Deus como um produto haurido do modelo de proteção psicológica do homem infantil, tanto a nível individual, quanto de espécie. Mais precisamente, Freud entende a religião, ontogeneticamente, como um artefato que repete o mecanismo infantil de superconfiança no pai, que nos *criou* historicamente, que nos *protege* dos perigos mundanos e que nos *moldou eticamente,* com base em um sistema de direitos e deveres que lhe parece necessário à convivência social. Somente com a remissão de Deus à experiência edipiana juvenil – enuncia o psicanalista – é que se pode entender por que as três finalidades principais da religião (explicação, proteção

[1382] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1383] SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 248.
[1384] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 445. SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética,* p. 255.
[1385] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 335.
[1386] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion,* in: StA. Bd. IX, p. 152.
[1387] FREUD, S.. Ibidem.

e orientação da conduta) se unem, nela, em um só sentimento. O fato de essa instituição integrar a solução desses três propósitos em uma mesma chave explicativa, a saber, um Deus todo-poderoso, masculino e por ela chamado de pai, sugere que esse Deus é, realmente, o pai, "grandioso como havia parecido à criança pequena. O homem religioso imagina a criação do mundo como a sua própria origem"[1388] – explana o psicólogo. "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 ele se sentia seguro"[1389]. Ao se tornar adulto e descobrir que ele ainda é "tão desamparado e desprotegido como na infância, que diante do mundo ele ainda é uma criança"[1390], o homem natural retorna à imagem do pai guardada da infância, quando o pai era "tão superestimado, eleva-o a divindade e situa-o no presente e na realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção"[1391] – conclui o pensador – sustentam a crença humana em Deus. De acordo com essa interpretação, "a necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana" constitui, portanto, "o motivo do anseio pelo pai"[1392]. Em termos mais claros, Freud entende que o mesmo movimento pelo qual o homem se defende dos perigos do mundo, com base na lembrança infantil do pai, o leva também a reviver e reelaborar seu passado traumático, do ponto de vista do *gênero humano*. Esse complemento filogenético do aclaramento ontogênico que o psicanalista confere à religião se sustenta sobre uma hipótese de cunho metafísico, vale dizer, a da *herança arcaica.* De acordo com o psicólogo, todo ser humano traz ao mundo uma *herança arcaica,* constituída das experiências intensas ou repetitivas dos antepassados da sua estirpe, que se conservam no inconsciente coletivo da nossa espécie. Conforme Freud, a religião é um dos fenômenos delatores dessa herança arcaica, pois junto ao seu propósito de proteger o homem, individualmente, da morte e da dor existencial, ela também constitui um sintoma obsessivo da humanidade como um todo diante do trauma cultural e original do homicídio do pai primevo. Nessa hipótese absolutamente original de Freud perante todos os demais ateus de língua alemã, ele chega após uma refinada aplicação dos resultados da psicanálise a problemas da etnologia e da história da religião.

[1388] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 329.
[1389] FREUD, S.. Ibidem.
[1390] FREUD, S.. Ibidem.
[1391] FREUD, S.. Ibidem.
[1392] FREUD, S.. *O Futuro de uma Ilusão*. In: OC. Vol. 17, p. 258.

No curso dos tempos – concebe Freud, com base em A. Comte – a humanidade criou três visões totalizadoras do mundo *(Weltanschauungen)*: "A animista (mitológica), a religiosa e a científica"[1393]. A primeira delas consiste na doutrina das almas ou dos "seres espirituais em geral"[1394]. Os primitivos "povoam o mundo com seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos, veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e as plantas, como também as coisas inanimadas são animadas por eles"[1395]. A técnica do animismo consiste nas magias – resume o autor – e o princípio diretor dessa técnica pode ser traduzido como o da onipotência dos pensamentos. Conforme Freud, a onipotência dos pensamentos reaparece na neurose obsessiva, na religião e na filosofia, sob os mais diversos disfarces. "Os neuróticos vivem em um mundo muito especial" – especifica o terapeuta – um mundo em que "apenas a 'moeda neurótica' tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado com afeto funciona para eles"[1396]. Um neurótico obsessivo "pode ser oprimido por uma consciência de culpa que assentaria bem em um grande assassino, embora ele trate os seus semelhantes com o maior escrúpulo e consideração, e assim tenha feito desde pequeno"[1397]. No entanto, esse sentimento de culpa é, em parte, justificável, pois se origina dos "fortes e frequentes desejos de morte" abrigados, inconscientemente, pelo neurótico em relação ao próximo. "Ele é justificado na medida em que pensamentos inconscientes, e não atos propositais, são tomados em consideração" – afirma o autor. Analogamente, o animismo também aparenta ser um produto defensivo voltado à proteção do primitivo contra uma certa expectativa de desgraça mortuária por ele sentida, mas que, com a evolução do animismo, dá azo, progressivamente, à satisfação de instintos reprimidos. Após uma comparação muito sutil entre o animismo e a neurose obsessiva, Freud sugere que, em uma fase pré-animista, o homem criou a magia, e com isso, reservou "toda a onipotência para o pensamento"[1398]. Em um estágio posterior e animista – assevera o psicólogo – o homem manteve a magia, e assim, boa parte da onipotência dos pensamentos; no entanto, ele se viu obrigado a ceder parte dessa onipotência aos espíritos, que nasceram da projeção da sua agressividade sobre os mortos, de modo a escapar do controle do primitivo. Em uma etapa ulterior e religiosa –

[1393] FREUD, S.. *Totem e Tabu.* In: OC, Vol. 11. 2012, p. 124.
[1394] FREUD, S.. Idem, p. 121.
[1395] FREUD, S.. Idem, p. 122.
[1396] FREUD, S.. Ibidem.
[1397] FREUD, S.. Idem, p. 138.
[1398] FREUD, S.. Idem, p. 145.

entende o autor – o homem cedeu uma parte ainda maior da sua onipotência aos deuses, mas não renunciou completamente a ela, pois se reservou a faculdade de influir sobre os deuses das maneiras mais diversas, e de serem beneficiados como seus filhos. Na era atual, derradeira e científica – anuncia o iluminista – "não há mais lugar para a onipotência do homem. Esse reconhece sua própria pequenez e se submete resignadamente à morte, bem como às outras necessidades naturais"[1399]. De acordo com o psicanalista, o amadurecimento das visões de mundo exposto anteriormente reproduz, na história da nossa espécie, o mesmo desenvolvimento encontrado na sexualidade dos indivíduos. Conforme essa interpretação, as pessoas experimentam sua sexualidade, primeiro, como autoerotismo ou como narcisismo (comparável à fase animista); posteriormente, evoluem à escolha do objeto edipiano (o pai ou mãe, equiparável à fase religiosa); e por fim, superam o complexo de Édipo e se satisfazem com a escolha do objeto no mundo externo, de acordo com o princípio de realidade (análogo à fase científica). Embora essa metáfora não seja de todo contrária ao pensamento schopenhaueriano, não se pode negar que ela inclui uma fé na capacidade racional e científica humana de autossuperação das necessidades metafísicas, que não é compartilhada, no mesmo grau, pelo filósofo da Vontade. De acordo com o alemão, a ciência é incapaz de suprir as avassaladoras carências metafísicas do homem, porque não penetra na coisa em si mesma, e tampouco elucida o princípio de toda explicação, a saber, o princípio de razão suficiente. Conforme Schopenhauer, somente a filosofia supera a religião na consideração da essência do universo e no consolo da morte e do sofrimento. Contudo, como a multidão não pode ser filósofa – adverte o pessimista – não podemos ter muitas esperanças de que ela se prive da religião e renuncie ao que Freud denomina por onipotência de pensamentos.

De acordo com Freud, o estágio em que a onipotência foi cultivada do modo mais amplo e profundo foi o animismo. Nele nasceram os tabus, que consistem nas primeiras proibições sociais, sagradas e "impuras" da sociedade, que como a neurose obsessiva, derivam da atitude ambivalente do homem ante a mãe e o pai. Na neurose obsessiva – compara o autor – as fobias, as angústias e as autorrecriminações aparentemente insensatas se originam da tensão entre um sentimento imoral e inconsciente, e uma

[1399] FREUD, S.. Idem, p. 140.

emoção contrária, consciente e "obsessivamente dominante"[1400]. Analogamente às neuroses obsessivas – perfila o cientista – os tabus provêm de "proibições antiquíssimas, voltadas contra os mais fortes desejos do ser humano"[1401], que por sua vez, foram expulsas da consciência, mas que nem por isso deixaram de induzir em tentação. As duas "proibições mais antigas e importantes do tabu"[1402] – ensina o psicólogo – são, precisamente, as que constituem o sistema totêmico, a saber: "não liquidar o animal totêmico e evitar ter relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem"[1403]. Ambos os tabus definem as duas leis fundamentais do totemismo, que por sua vez, consiste em "um sistema que em certos povos da Austrália, da América e da África ocupa o papel de uma religião e proporciona a base da sua organização social"[1404]. O totem – descreve Freud – é um animal louvado como o ancestral protetor da tribo; sua usurpação é severamente proibida, e apenas na refeição totêmica sua ingestão é permitida de modo coletivo e festivo. Conforme Freud, a relação ambivalente da tribo com o totem, que oscila da veneração à ingestão cruel da sua carne, se assemelha intimamente às zoofobias infantis, nas quais as crianças também apresentam um contraditório temor e fascínio por um animal perigoso e específico. Segundo o psicanalista, as zoofobias foram explicadas, pela psicanálise, como sintomas defensivos a partir dos quais as crianças se protegem contra os dois crimes de Édipo, a saber, o assassinato do pai e a copulação com a mãe. Se essa analogia entre o totemismo primitivo e as zoofobias "for algo mais do que uma enganadora obra do acaso" – raciocina o psicólogo – então, ela deverá nos permitir "tornar verossímil que o sistema totêmico também resultou das condições do Complexo de Édipo"[1405]. Como um complemento a essa ousada reflexão sobre "a origem da religião nos horrores da alma"[1406] – nas palavras de T. Mann – Freud sugere uma hipótese que, embora pareça fantástica, "oferece a vantagem de produzir uma insuspeitada unidade em uma série de fenômenos até então separados"[1407]. De acordo com o psicólogo, Darwin foi muito razoável quando supôs que o homem deve ter vivido, originalmente, como alguns primatas atuais, vale dizer, em condições em que apenas um macho violento mata seus

[1400] FREUD, S.. Idem, p. 113.
[1401] FREUD, S.. Idem, p. 65.
[1402] FREUD, S.. Ibidem.
[1403] FREUD, S.. Idem, p. 61.
[1404] FREUD, S.. Idem, p. 34.
[1405] FREUD, S.. Idem, p. 203.
[1406] MANN, T.. El Puesto de Freud en la Historia del Espíritu Moderno. In: PASCUAL, A. S. (Trad. e Org.). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 141.
[1407] FREUD, S.. Idem, p. 216.

filhos homens e retém as mulheres e os direitos para si. Com base na afinidade dos dois tabus totêmicos com os dois crimes de Édipo e os dois desejos infantis, Freud conjectura que os filhos do pai primevo provavelmente cometeram o parricídio, e renunciaram, conjuntamente, ao principal objeto de discórdia do grupo: as mulheres. Conforme essa teoria, a primeira comunidade humana foi fundada, portanto, a partir dos dois principais tabus primitivos: o da exogamia e o do animal totêmico. O primeiro deles – aclara o psicólogo – possui a importante finalidade social e prática de impedir a cisão dos irmãos unificados. O tabu de não matar o animal totêmico, por sua vez, se liga à "reivindicação do totemismo de ser o primeiro ensaio de uma religião"[1408]. Afinal, o fim principal dessa pré-religião é o de expiar a culpa da comunidade pelo assassinato do pai primevo, o que é realizado com a mais rija idolatria de um substituto do pai, que não é outro senão o totem. Ademais, Freud recorda que a ambivalência de sentimentos própria das relações entre pais e filhos foi intensificada em um grau superlativo nessa teia primitiva, o que impôs ao totemismo uma segunda finalidade diametralmente antagônica à primeira, a saber, a da celebração do parricídio com o pungente festim da refeição totêmica. O sentimento de arrependimento, de consciência de culpa e de necessidade de expiação – interpreta o psicólogo – predominam, contudo, na religião totêmica. Ao totem se vincula ainda uma espécie de contrato com o pai em que esse "concedia tudo o que a fantasia de uma criança podia esperar dele, o cuidado, a proteção, a indulgência e etc., em troco do que os filhos mantinham o compromisso de honrar a sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real (...) A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos" – sintetiza Freud – "como uma tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes" – concebe o autor – "mostram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam apenas conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas elas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse"[1409]. Por outro lado, a necessidade de incorporação, de ingestão canibal e de superação do pai completava esse sistema – sustenta o autor – com a cruenta cerimônia da refeição totêmica, que testemunhava de maneira cabal a abissal ambivalência

[1408] FREUD, S.. Idem, p. 220.
[1409] FREUD, S.. Idem, p. 221.

nutrida pelos seres humanos ante o pai. Em um estágio mais avançado da civilização, o psicanalista interpreta que uma etnia ainda em formação repetiu em seu líder e libertador o "grande feito e o malfeito dos dias primevos"[1410], vale lembrar, o assassinato do pai primevo. Esse parricídio foi, a princípio, ignorado – supõe o psicólogo, com base em uma série de pistas históricas e bíblicas. A memória do patriarca e a sua religiosidade única, aprendida do primeiro império mundial, o egípcio, foram olvidadas em um período análogo à fase da latência nas neuroses. Séculos mais tarde – conjectura Freud – uma culpa avassaladora dominou esse povo, bem como muitas outras etnias vizinhas, de modo que os espíritos mais sensíveis souberam elucidar, com mitos e delírios, a causa desse mal-estar continental. Conforme a teoria freudiana, esse líder e o povo em questão foram, respectivamente, Moisés e os hebreus. O motivo da angústia – anota o "judeu ateu" – foi o assassinato de Moisés, que por sua vez, foi um caso de atuação, mais do que de mera recordação, do "grande feito e o malfeito dos dias primevos"[1411], o assassinato do pai primevo. Uma vez que o evento inaugural da cultura humana foi trazido, com a tragédia mosaica, para bem perto do povo judeu, essa etnia teve todas as condições propícias para restabelecer "a supremacia do pai da horda primeva" e para reviver as intensas emoções provindas da primeira infância da civilização, em sua religião. Ulteriormente, Freud admite que Paulo de Tarso intuiu de modo ainda mais fecundo a razão do porquê de sermos tão infelizes. "A razão por que somos tão tristes" – sintetiza Freud, em palavras paulinas – "é que matamos Deus, o pai"[1412]. Como qualquer outro homicídio dessa época, o parricídio só podia ser expiado com o sacrifício de uma vítima. Assim, o psicanalista ensina que o homicídio e a sua devida expiação foram comunicados por Paulo sob o "disfarce delirante da boa notícia: 'Estamos libertos de toda culpa, uma vez que um de nós se sacrificou para absolver-nos'". Se o judaísmo tinha sido a religião do pai (primevo), portanto – conclui Freud – o cristianismo se tornou a religião do filho, pois nessa nova doutrina, era o filho que "tomava a expiação sobre si, se tornava um deus, ao lado do pai, e, na realidade, no lugar do pai"[1413]. Desse modo, o cristianismo soube satisfazer ambos os lados da "antiga ambivalência na relação com o pai"[1414], vale dizer, o amor e o ódio, enquanto que o

[1410] FREUD, S.. *Moisés e o Monoteísmo*. In: V. XXIII da ESB, p. 102.
[1411] FREUD, S.. Ibidem.
[1412] FREUD, S.. Ibidem.
[1413] FREUD, S.. Idem, p. 150.
[1414] FREUD, S.. Ibidem.

judaísmo careceu do reconhecimento *pessimista* da hostilidade filial contra o pai, bem como da sua necessidade de expiação. Em última instância, há uma íntima concordância na crítica schopenhaueriana contra o otimismo, que segundo o filósofo, se origina do judaísmo, e a crítica freudiana à religião dos seus antepassados. Conforme o psicanalista, o judaísmo pecou por negligenciar a evidência da dor e da culpa universal e por não remetê-la ao parricídio inaugural de toda a civilização. Por essa carência, ele foi superado pelo cristianismo, apesar dessa religião ter representado um retorno ao politeísmo e à magia, sobrevivente na trindade, nos anjos, nas superstições e etc.. Em última instância, tanto Schopenhauer quanto Freud concedem uma enorme importância ao papel da culpa universal na gênese das religiões, com a única diferença de que o filósofo a interpreta como um fundamento metafísico e eterno das relações humanas, enquanto Freud procura explaná-la como o resultado de um processo histórico de civilização.

Outra grande originalidade de Freud ante Schopenhauer no tema da religião consiste em sua definição desse objeto como uma neurose obsessiva universal. Como vimos, o psicólogo entende que há muitas e significativas semelhanças entre as práticas religiosas e os cerimoniais neuróticos, como por exemplo, os escrúpulos de consciência que acarretam as negligências das prescrições de ambos os sistemas, a completa exclusão de todos os elementos externos aos mesmos (revelada na proibição de interrupções em seus procedimentos); e a extrema consciência com que ambos os cerimoniais são executados, em todas as suas minúcias. Conforme o psicólogo, as práticas religiosas e os cerimoniais obsessivos ainda são igualmente acompanhados de uma compulsão, que consiste na exigência de se executar ou se evitar certas ações, sem que o sentido principal dessa ação ou omissão seja do conhecimento do praticante. E entre outras semelhanças, ambos os fenômenos abarcam, por fim, um sentimento inconsciente de culpa e uma expectativa de infortúnio, ligada à tentação da realização dos desejos inconscientes que os motivam. Em última instância, o autor sintetiza que os cerimoniais neuróticos e as práticas religiosas se originam do conflito entre um instinto incompatível com o eu, e expulso da consciência, e uma consciência angustiada (pela expectativa de desgraça, pela culpa, e outros sentimentos), que encontra uma medida de defesa em uma representação obsessiva que possua algum vínculo com o objeto de desejo reprimido. Nascidos da mesma necessidade de "manter à distância as situações que podem originar tentações" – compara o psicanalista

– as práticas religiosas e os cerimoniais obsessivos aproximam-se, porém, "progressivamente dos atos proibidos pelos quais o instinto pôde expressar-se na infância"[1415]. Essa ambivalência dos propósitos fundamentais do cerimonial religioso e do ato obsessivo – exemplifica o autor – se manifesta "quando lembramos a frequência com que são cometidos, justamente em nome da religião", ou de alguma neurose individual, "todos os atos proibidos pela mesma – ou seja, as expressões dos instintos por ela reprimidos"[1416]. Muito resumidamente, Freud entende que os cerimoniais religiosos e os neuróticos são conciliações, portanto, entre poderosas forças antagônicas da mente, entre as quais se destacam as que compõem o complexo de Édipo. Essa análise da religião pelo microscópio da patologia psicanalítica foi uma das contribuições mais originais de Freud à ciência da religião. Se Schopenhauer relacionara a religião, portanto, pioneiramente, à experiência juvenil, se Nietzsche já versara, antes de Freud, sobre a "neurose religiosa"[1417] e Rée previra que "o ensinamento religioso nos é dado na mesma idade em que possuímos a doença infantil"[1418], Freud foi o primeiro ateu da língua alemã a levar às últimas consequências o diagnóstico da religião como uma neurose obsessiva e universal da humanidade.

Finalmente, Schopenhauer e Freud concordam ainda no que diz respeito ao argumento da inocuidade prática da religião. Em outras palavras, ambos os autores consideram que a religião não melhora a moral dos seres humanos, e é completamente desnecessária ao fundamento do direito, da lei e da ordem social, nos estágios mais avançados da civilização. De acordo com o filósofo, "é falso dizer que o Estado, o direito e a lei não conseguem se sustentar sem o auxílio da religião"[1419]. Do mesmo modo, o pensador considera ser "incorreto pensar que a justiça e a polícia exigem a religião como seu complemento indispensável, na preservação da ordem legal (...) Um factual e convincente contraexemplo desse argumento" – recorda o filósofo – "é fornecido com enorme clareza pelos antigos, e em especial, pelos gregos"[1420] e romanos. Esses dois povos mediterrâneos "nunca possuíram o que nós entendemos hoje por *religião*. Eles não tiveram documentos

[1415] FREUD, S.. *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, in: V. IX da ESB, P. 115.
[1416] FREUD, S.. Idem. P. 116.
[1417] NIETZSCHE, F.. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. 2005. §47. p. 49.
[1418] REE, P.. *Osservazioni Psicologiche*. Trad.: D. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia. 2010, p. 157.
[1419] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 391.
[1420] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 391.

sagrados ou dogmas cujas aceitações fossem exigidas universalmente", nem a sua pré-religião pregava qualquer moral. No entanto, o filósofo adverte que os gregos e os romanos pariram, justamente, os fundamentos da atual justiça e legislação moderna, souberam respeitar a propriedade privada, e evitaram por mais de cem anos a anarquia social. No concernente à efetividade prática da moralidade, o pensador também entende que a virtude é tão pouco ensinável quanto a genialidade, de modo que a ética pode ser endossada apenas externamente pela religião, isto é, a partir de fórmulas e imagens abstratas, que "mudam a direção da vontade, mas nunca ela mesma"[1421]. "'*Velle non discitur*' (A Vontade não se ensina)" – sintetiza o autor. Quando os dogmas, os pensamentos e os motivos decidem o rumo da conduta de uma certa pessoa, o que se altera são apenas os meios com os quais essa pessoa persegue os seus fins, imutáveis e inatos. "Motivos imaginários podem guiar as pessoas como se fossem reais" – enuncia o filósofo – e "eis porque é indiferente em relação ao valor ético de uma pessoa se ela faz grandes doações a pessoas carentes na firme convicção de ser reembolsada dez vezes mais numa vida futura, ou se emprega a mesma soma num investimento que, embora mais tarde, lhe renderá com certeza juros seguros e substanciais. Um homem que, em nome de sua ortodoxia, entrega um herético às chamas"[1422] – avalia o pensador – "é tão assassino quanto o bandido que mata para roubar". Em termos sintéticos, o filósofo concebe que a religião é incapaz de fabricar a compleição moral nos seres humanos; consequentemente, "apesar das grandes diferenças de religião na Terra", o grau de moralidade "não apresenta uma diferença correspondente entre os povos, e é, no essencial, razoavelmente o mesmo em toda a parte"[1423].

P. Rieff foi o primeiro a notar que "a questão da superestimação" moral, política e civilizatória da religião, "debatida por Schopenhauer nos *Diálogos sobre a Religião* (...) foi reaberta por Freud nos mesmos termos que permaneceram inalterados desde 1851"[1424]. Em íntimo acordo com o pensador, o psicanalista também afirmou "duvidar que os homens tenham sido, em geral, mais felizes do que são hoje no tempo do domínio irrestrito dos dogmas religiosos; mais morais, porém, eles certamente não foram. As pessoas sempre

[1421] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 469.
[1422] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 469.
[1423] SCHOPENHAUER, A.. *FM*, p. 168.
[1424] RIEFF, P.. *Freud: The Mind of the Moralist*. Terceira Edição. Chicago: The University of Chicago Press, (1959) 1979, p. 295-296.

souberam negociar com as prescrições religiosas" – denuncia o crítico da religião – "e com isso baldar as suas intenções. Os padres, que deviam vigiar a obediência" para com essa instituição, foram muito convenientes aos fiéis, quando lhes concederam o seguinte negócio: "Se se pecou, é só fazer um sacrifício ou uma penitência, e se é livre para pecar de novo (...) A imoralidade de todos os tempos não encontrou menor apoio na religião do que a moralidade"[1425] – resume o psicanalista. Sendo assim, do ponto de vista ético, não se pode calar a pergunta de "se nós não superestimamos a necessidade da religião e se agimos sabiamente em fundar sobre ela todas as nossas exigências culturais"[1426]. Desde a perspectiva civilizatória, o autor concorda com Schopenhauer quanto à pertinência da dúvida da necessidade da religião para a humanidade. De acordo com o psicanalista, a fundação das prescrições e das instituições culturais sobre o credo religioso só pode dotar esses bens de um caráter falso, imutável, e desvantajoso à suas aceitabilidades gerais pelos indivíduos mais civilizados. Quando revestimos uma proibição social, por exemplo, a do homicídio, da procedência divina – comenta o psicólogo – tornamos o cumprimento dessa lei dependente da crença em Deus. No entanto, como a crença divina se encontra em pleno declínio nos tempos modernos, e ademais, como desconfiamos que essa prescrição possui uma origem humana, não seria mais vantajoso – questiona o autor – admitir o fundamento puramente social, racional e egoístico dessa lei, como o de todas as prescrições que alicençam a civilização? De modo associado a isso, o psicólogo assinala que a divinização das prescrições culturais passou, em seus tempos, de um pequeno número de mandamentos a uma série de regimentos e instituições, que provêm ainda mais claramente de interesses mesquinhos, e se sustentam sobre os pressupostos mais pessoais. Diante da hipocrisia de semelhantes canonizações, o psicanalista afirma não se espantar com o surgimento de um mal estar anticivilizatório e geral, cujo cume já conheceu a mais perigosa barbárie. De acordo com Freud, não seria um enorme avanço, nesse cenário corrompido e corrupto, retirar Deus do fundamento civilizatório, e confessar a "origem puramente humana das instituições e prescrições culturais? Com a pretendida santidade, cairiam também a rigidez e a imutabilidade dessas proibições e leis". Os homens compreenderiam que esses regulamentos não são criados para dominá-los, "mas para servir aos seus interesses" e para tornar a vida comunitária mais cômoda e suportável. A secularização dos preceitos

[1425] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, p. 172.
[1426] FREUD, S.. Ibidem.

civilizatórios – conclui o psicólogo – é absolutamente imprescindível para a "reconciliação do homem com o fardo da cultura"[1427], e à sublimação do mal estar geral dos nossos tempos.

Uma vez que ambos os pensadores concordam em que a religião seja inócua do ponto de vista prático, e além disso, como ambos também acusam a religião de ser um obstáculo frequente ao avanço do conhecimento, é com o mesmo espírito securalizado que eles encorajam o que nós chamamos, aqui, de eutanásia da religião. *Caracterizada como um movimento interno de autoextinção, realizável apenas pela própria religião e jamais imposto, externamente, pela filosofia ou pela ciência*, a eutanásia religiosa foi endossada pelos dois críticos de modo, fundamentalmente, concordante, e apenas discordante no que concerne às alternativas propostas por eles à autossupressão da religião, e ao grau de suas apostas na probabilidade da consumação dessa sublimação. Conforme Schopenhauer, "a humanidade supera a religião como uma roupa de criança, e nisso não há interrupção: ela simplesmente arrebenta"[1428]. A única esperança que se pode tirar à sobrevivência da religião repousa, segundo o filósofo, no fato de que apenas os cultos sem documentos naufragaram; enquanto que os donos de documentos minuciosos, como o bramanismo e o budismo, sobreviveram e ainda florescem. Com base nessa consideração, acreditamos que o pensador propõe à religião a possibilidade de sobrevivência, no mundo secularizado, como um domínio íntimo à poesia, âmbito no qual se encontra a aplicação mais genial da alegoria. Ainda que renuncie à pretensão de verdade literal dos seus dogmas e se identifique com a poesia, sempre pairará sobre a religião a áurea de um insolúvel mistério. Em outras palavras, por mais que a verdade absoluta dos mitos seja demonstrada pela filosofia e pelas ciências como improvável ou impossível, essas nunca poderão refutar completamente os dogmas, de modo que nunca se extinguirá o espaço para a fé e a esperança na religião. Nesse sentido, P. Ricœur aprecia a religião no debate contemporâneo. Ao lado do argumento neokantiano do "como se", objetado por Freud como abstruso e exótico, Ricœur recorda que ainda existe o "pode ser"[1429], eternamente favorável à crença literal na religião. Nas avessas dessa hermenêutica bíblica, Schopenhauer propõe outro caminho à instituição,

[1427] FREUD, S.. Ibidem.
[1428] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 463-4.
[1429] Cf. RICŒUR, P.. A Esperança e a Estrutura dos Sistemas Filosóficos. In: RICŒUR, P.. *A Hermenêutica Bíblica.* Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

vale lembrar, o de que ela renuncie à astúcia de se julgar a verdade "*sensu strictu et proprio*", e aceite sua natureza meramente alegórica, de expressão da verdade por meio do símbolo. Caso realize esse movimento – conclui o autor – restrinja a fé ao incognoscível e não colida mais com o conhecimento, a religião pode ser um inestimável "benefício para o povo, em parte, por sua função prática [e externa] de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade e virtude (...) e em parte, por seu indispensável consolo aos duros sofrimentos da vida (...) A multidão não pode ser filósofa"[1430] – repetimos o sensato argumento do autor – de modo que a barafunda sempre dependerá da religião para a satisfação das suas suplicantes necessidades metafísicas.

A propósito, um trabalho de brilhante tradução dos mitos religiosos à compreensão clara e direta, e que se enraíza claramente na proposta schopenhaueriana, foi realizado por Rudolf K. Bultmann[1431] no campo da teologia. Para esse autor, os estudiosos da religião devem "demitologizar" os dogmas religiosos, no sentido de transladar os seus verdadeiros conteúdos espirituais do formato mítico à compreensão categórica e imediata.

Por outro lado, a postura antirreligiosa, que como vemos, coabita o pensamento schopenhaueriano, inspirou e foi radicalizada pelos autores que podem ser agrupados na tradição do ateísmo alemão, como Nietzsche, Rée, Horkheimer e Freud (esse último caso priorizemos sua língua natal sobre sua nacionalidade austríaca). Atualmente, a guerra filosófica e científica contra a religião é travada, de maneira ainda mais crua do que nos séculos XIX e XX, por autores como Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett e Sam Harris[1432]. Contra a moda do ateísmo científico contemporâneo, porém, lembramos que caso a eutanásia da religião não seja respeitada como um movimento praticável apenas pela própria religião, e que tente ser imposto, externamente, a partir do bastião da ciência, estaremos permutando o Deus todo poderoso por novos ídolos matemáticos e impotentes. Para que não tropecemos nesse prejuízo, acreditamos ser muito mais frutífero ao pensamento contemporâneo sobre a religião se pautar na metáfora schopenhaueriana de que "a religião é como Jano, – ou melhor dizendo, como Yama, o deus da morte bramanista;

[1430] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 217.
[1431] Cf. BULTMANN, R.. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.
[1432] Cf. HARRIS, S.. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company, 2004. DAWKINS, R.. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006. DENNETT, D.. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Londres: Penguin Group, 2006. HITCHENS, C.. *God Is Not Great: The Case Against Religion*. Londres: Atlantic Books, 2007.

dona de duas caras: uma muito amigável e outra muito obscura"[1433]. Antes de assassinar Deus com computadores e genomas, cremos que devemos aprender a distinguir ambas as caras da religião, respeitar a importância popular da primeira e sublimar a segunda, pelo caminho da filosofia, das artes e das ciências.

Que "Freud enxergue a religião de modo muito mais severo do que Schopenhauer"[1434], e lhe concede uma possibilidade bem menor de sobrevivência foi anotado, sabiamente, por R. K. Gupta. Apesar dessa diferença, o pessimista científico jamais violentou a religião com condenações "cientificistas" e externas, e sempre soube respeitar a natureza de dentro para fora da verdadeira eutanásia religiosa. Como analisamos, Freud diagnostica a religião como uma "neurose obsessiva e universal do ser humano, que como a de toda criança, deriva do complexo de Édipo, da relação com o pai"[1435]. Conforme o psicanalista, toda criança passa por uma fase de neurose oriunda de sua incapacidade de submeter as "reclamações instintuais ao trabalho anímico racional", seguida da obrigação de se lançar mão de meios puramente afetivos na repressão dessas reivindicações. A maioria das neuroses infantis originadas nesse processo – descreve o psicólogo – "são dominadas espontaneamente durante o crescimento" infantil, e o que sobra disso pode ser tratado posteriormente pela psicanálise. Muito analogamente, Freud sustenta que a humanidade "também tombou, por seu desenvolvimento, em estados semelhantes às neuroses, e justamente, pelos mesmos motivos. Nos tempos de sua ignorância e fraqueza intelectual" – explana o autor – "os homens realizaram a renúncia instintiva necessária à vida comunal com forças puramente afetivas". O anseio pelo pai primevo – especifica o psicanalista – bem como a necessidade de proteção contra e de repressão da sexualidade anticomunitária foram elaboradas pelo homem *afetivamente*. Primeiro, por meio do totemismo e dos tabus, e depois, com as religiões e as superstições. Desde os tempos modernos, porém, Freud adverte que o avanço do pensamento ofuscou a crença na religião e muniu o homem da capacidade de controlar os instintos de modo racional e científico. Nesse novo estágio cultural, é de se esperar, mas pouco de se lamentar, que "o afastamento da religião se consume com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento (...) Nós

[1433] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 425.
[1434] GUPTA, R. K.. *Freud and Schopenhauer*. In: Journal of the History of Ideas,Vol. 36, No. 4 (Oct. - Dec., 1975), pp. 721-728. P. 727.
[1435] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, p. 177.

estamos exatamente no meio dessa fase de desenvolvimento" – observa o ateu austríaco – de modo que a psicanálise deve fomentar essa evolução natural do homem e apenas represar a violência da sua irrupção. O homem está a um palmo de alcançar o autêntico ideal psicológico – conclama o autor – a saber, o "primado da inteligência"[1436] ou a "ditadura da razão". Nesse novo horizonte interpretativo, Freud sustenta que o homem renunciará à onipotência do pensamento, reconhecerá sua própria pequenez e se "submeterá, resignadamente, à morte e às outras necessidades naturais (...) O que fazer com a miragem de grandes propriedades na lua cujo rendimento ainda ninguém viu? Como um pequeno, mas sincero lavrador nessa Terra" – contrapõe o realista – "o homem saberá cultivar a sua gleba, de modo que essa o alimente"[1437]; e assim, "ao subtrair as suas expectativas no além e ao concentrar as suas forças vitais na vida terrestre (...) ele provavelmente fará com que a vida seja suportável para todos e que a cultura não esmague mais ninguém". Nesse novo mundo orientado pela ciência e pela psicanálise – refere-se Freud, conclusivamente, a Heine – "poderemos dizer sem pesar, junto a um de nossos companheiros de descrença":

Den Himmel überlassen wir

Den Engeln und den Spatzen[1438].

Freud na Proximidade da 'Escola de Schopenhauer'

Finalmente, podemos retornar ao problema primordial da nossa tese, munidos, agora, de elementos mais conclusivos. A questão que se colocou inicialmente foi a de se Freud merecia ser compreendido como um membro da "escola de Schopenhauer em sentido lato". Como apresentamos no primeiro capítulo, uma série de concordâncias entre o filósofo e o psicanalista, algumas reconhecidas por esse, outras já exploradas pelos comentadores, sugeriram a inclusão do psicólogo na tradição do schopenhauerianismo. Por outro lado, algumas diferenças não menos importantes entre ambos os autores já conduziam à exclusão freudiana dessa escola, o que nos levou a nos debruçar sobre a

[1436] FREUD, S.. Idem, p. 181.
[1437] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 183.
[1438] "O céu nós deixamos / aos anjos e pardais" (HEINE. *Deutschland.* Apud FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX. P. 183).

posição dos especialistas sobre o "caso Freud". Nessa segunda investigação, vimos que entre os comentadores se mantém uma oscilação análoga à encontrada nas referências freudianas ao pai do ateísmo alemão. Conforme os escritores mais ousados, como O. Juliusburg, T. Mann, F. W. Foerster e Raikovic, Freud deve ser computado no centro da fortuna schopenhaueriana na história do pensamento. Segundo os professores mais moderados, como D. Fazio, M. Kossler, L. Lütkehaus, S. Gardner, M. L. Cacciola e O. Giacoia Jr., uma interpretação mais respeitosa deve limitar o psicólogo à cercania da "escola de Schopenhauer". Após aprofundarmos a análise dessa questão com a comparação dos pensamentos de ambos os pessimistas sobre a religião, nos encontramos diante da mesma dificuldade de se incluir ou se excluir, definitivamente, o pai da psicanálise no schopenhauerismo. Nas conclusões do confronto das suas concepções sobre o nosso tema de inflexão, argumentamos que uma série de coincidências entre eles induzem à inserção do psicólogo na "escola de Schopenhauer", mas outras tantas discrepâncias já sugerem o afastamento dos mesmos. Perguntamos, agora, por fim: os contrastes anteriormente analisados separam, definitivamente, o psicanalista da fortuna do filósofo, ou pelo contrário, suas harmonias não seriam mais significativas, de modo a autorizar a inserção do mesmo no núcleo do schopenhauerianismo? Com base na investigação anterior, tencionamos concluir que ambos os lados são equivalentes, de modo a ensejar a avaliação de *Freud como pertencente à proximidade da "escola de Schopenhauer em sentido lato*". Uma investigação mais detida dessa pré-posição merece ser empreendida, porém, aqui.

De acordo com Fazio, Kossler e Lütkehaus, o núcleo da "escola de Schopenhauer em sentido lato" é composto por filósofos alemães que se apresentaram ou foram apresentados como schopenhauerianos, e que são classificáveis entre os *metafísicos* (J. Bahnsen, E. von Hartmann e P. Mainländer), os *hereges* (F. Nietzsche, P. Rée, G. Simmel e M. Horkheimer) e os *pais da igreja* (P. Deussen, H. Zint, A. Hübscher e R. Malter). Embora essa "taxonomia filosófica" não possua um "caráter unitário"[1439] – nas palavras de Fazio – nós concordamos com esses europeus quanto à importância da distinção entre os pensadores abalados pela filosofia schopenhaueriana, e aqueles que apenas leram ou citaram o metafísico ocasionalmente. Conforme os autores, apenas os filósofos profundamente tocados por Schopenhauer encerram, propriamente, a sua escola. Os demais leitores do

[1439] FAZIO, D.. Op. Cit., 2009, p. 71

pessimista dão testemunho da amplitude e abrangência dos efeitos do schopenhauerianismo nos diversos setores do universo cultural, mas não expandem a sua doutrina filosoficamente. Nessa distinção, é absolutamente capital o aclaramento que Hans Zint oferece em *Schopenhauer als Erlebnis (Schopenhauer como Experiência de Vida)* das diversas modalidades sob as quais os efeitos da "escola de Schopenhauer" podem ser distinguidos entre si. De acordo com Zint, o impacto de um filósofo na história da civilização pode ser pensado a partir de três dimensões fundamentais: a do seu comprimento, a da sua amplitude e a da sua profundidade. Ao comprimento se restringe a historiografia filosófica mais estrita – ensina o autor – que parte das motivações, soluções e personalidades dos filósofos, "insere o seu objeto em uma das evoluções temporais que seguem um curso linear e lhe dá uma determinada posição em uma das poucas e estreitas linhas já percorridas, que se chama história da filosofia"[1440]. Para além dessa dimensão, Zint sustenta que se encontra o aspecto da amplitude dos efeitos de uma filosofia, que engloba as múltiplas reverberações de uma doutrina nos diversos círculos culturais que ultrapassam a "estreita via do trabalho científico-filosófico"[1441]. Finalmente, os efeitos de um pensamento filosófico englobam ainda a dimensão da profundidade – ressalta o pensador – que por sua vez, detém aquilo "que há de mais pessoal no efeito, aquilo que não se limita ao âmbito do pensamento e dos conceitos e que possui seu espaço cênico em um domínio espiritual bem profundo, vale dizer, na esfera sem forma do sentir e do querer e no irracional" [1442]. A profundidade dos efeitos de uma filosofia exige uma "modificação decisiva no conteúdo interno da vida e da forma pessoal"[1443] do leitor, e pressupõe a idiossincrasia de se vivenciar essa filosofia como uma comovente experiência de vida. "Os impulsos talvez mais fortes e decisivos para os efeitos em comprimento e amplitude de uma filosofia" – enuncia o autor – "estão contidos nos seus efeitos de profundidade"[1444], e a experiência de vida por ela pressuposta conduz ao "único núcleo essencial daquilo que chamamos de cultura"[1445]. Para Platão – Zint exemplifica – "o encontro com Sócrates foi uma experiência de vida decisiva,

[1440] ZINT, H.. Schopenhauer als Erlebnis. In: HÜBSCHER, A. (Org.). Schopenhauer Jahbuch XXV. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1938. P. 92.
[1441] ZINT, H.. Idem, p. 93.
[1442] ZINT, H.. Idem, p. 94.
[1443] ZINT, H.. Idem, p. 94.
[1444] ZINT, H.. Idem, p. 95.
[1445] ZINT, H.. Idem, p. 95.

sobretudo pelo sacrifício de morte [do último] em nome da verdade"[1446]. Analogamente, o autor acrescenta que também para Goethe foi uma inigualável experiência de vida "seu encontro com Spinoza: não se pode imaginar o desenvolvimento espiritual de Platão e de Goethe sem esses dois acontecimentos, sem que a vida deles tenha tido um outro conteúdo essencial, um outro porte, e definitivamente, um outro percurso externo"[1447]. No que concerne à profundidade do impacto schopenhaueriano sobre a cultura universal, Zint indica que vigorosos testemunhos seus são as declarações de C. Bähr, por exemplo, de que o mestre foi "o único homem admirado [por ele] com uma adoração devota, e reconhecido como um modelo divino"[1448]. Outro intenso exemplo da profundidade dos efeitos do schopenhauerianismo consiste na confissão de J. Bahnsen de que as horas passadas com Schopenhauer lhe trouxeram um verdadeiro "banho de ressurreição"[1449] e fizeram com que "tudo aquilo que ele até então tinha desejado de uma maneira fantástica e que se encontrava nele adormecido, se despertasse e se desencadeasse subitamente"[1450]. A esses dois relatos, poderíamos acrescentar muitos outros provindos dos autores reconhecidos por Fazio como os protótipos da "escola de Schopenhauer". A confissão de Nietzsche de que seu primeiro contato com o filósofo lhe trouxera uma "revolução espiritual"[1451] pertence, certamente, a esses exemplos. Em uma carta a P. Deussen, conforme o relato de Deussen, Nietzsche "recomendou, aconselhou, ou melhor, ordenou o amigo, cheio de fogo e de entusiasmo, a leitura de um homem de quem não tinha igual: a leitura de cada linha sua, e a de nenhuma linha sobre ele"[1452]. Após obedecer o deslumbrado amigo, o futuro fundador da *Sociedade Schopenhauer* admite ter inaugurado com esse pensador uma relação de amor, êxtase e alento[1453]. De modo geral, Zint sintetiza que os verdadeiros schopenhauerianos não claudicam em se definirem como "gratos discípulos" do filósofo. Tampouco eles hesitam em chamar o pessimista de "amigo", "pai", "mestre" e "guia", e em certos casos, inclusive, de roçarem a idolatria com o louvor do filósofo como o "rei", o

[1446] ZINT, H.. Idem, p. 96.
[1447] ZINT, H.. Ibidem.
[1448] Apud ZINT, H.. Idem, p. 101.
[1449] BAHSEN, J.. Die Stunden bei Schopenhauer. In: RUEST (Org.). *Wie ich wurde was ich ward*. Leipzig, 1931. P. 45-49. Apud ZINT, H.., Op. Cit.. 1938. P. 97.
[1450] BAHSEN, J.. Ibidem. Apud ZINT, H.. Ibidem.
[1451] NIETZSCHE, F.. Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia. 17 ottobre 1865 – 10 agosto 1867. In: COLLI, G.. MONTINARI, M (Org. e trad.). *Opere Complete.* Milão, 1964, p. 274 – 275.
[1452] DEUSSEN, P.. Wie ich zu Schopenhauer kam. In: DEUSSEN, P. (Org.). Schopenhauer Jahrbuch, I, 1912, p. 13-19.
[1453] DEUSSEN, P.. Idem, p. 14.

"príncipe do reino do espírito"[1454] e etc.. Conforme Zint, Schopenhauer exerceu, nitidamente, um efeito "talvez não encontrável, em igual medida, em nenhum outro filósofo da era moderna a nível de amplitude cultural"[1455]. No entanto, a tênue relação de vizinhança ou de simpatia com a sua doutrina nunca foi suficiente para tornar seus leitores autênticos discípulos seus. Segundo Zint, "são sempre e somente poucos os *verdadeiros* discípulos. No sentido de uma semelhante e profunda experiência de vida, foi confirmada a previsão de Schopenhauer de que sua obra seria confiada apenas '*paucorum hominum*' (a poucos homens)"[1456]. Diante dessa oportuna distinção, tornamos a perguntar: Freud se inclui entre os raros homens *profundamente* transformados pela leitura do metafísico? Vivenciara o médico vienense a filosofia do alemão como uma abaladora "experiência de vida"? Merece ele ser incluído na "escola de Schopenhauer em sentido lato", a partir da dimensão mais íntima dos efeitos da mesma, que concerne o irracional e os sentimentos?

Nenhum testemunho freudiano pode responder melhor a essas questões do que sua *Selbstdarstellung* (*Autoapresentação,* 1925). Esse texto consiste na mais completa e tardia autobiografia de Freud, que inclui uma última referência a Schopenhauer, cuja análise deixamos propositalmente para a etapa conclusiva da tese, pois ela evidencia da maneira mais íntima o sentimento do psicanalista ante o metafísico. Investiguemos, pois, quais são os mestres eleitos por Freud nessa exposição: em *Autoapresentação*, o psicólogo frustra as grandes expectativas dos schopenhauerianos, quando não situa seus principais mentores no campo da filosofia, mas sim no das ciências naturais, biológicas e médicas. A bem da verdade, essa predileção contrasta com sua confissão inicial de que ele nunca sentira "uma preferência especial pelo emprego (*Stellung*) e pela atividade (*Tätigkeit*) do médico"[1457], e que "fora levado, antes, por uma espécie de curiosidade dirigida mais para as preocupações humanas do que para os objetivos naturais". No entanto, o psicólogo ressalva que a forte atração que experimentara, em sua juventude, pelas teorias de Charles Darwin, junto à marcante impressão recebida da audição do "belo ensaio de Goethe sobre a Natureza"[1458], determinaram-no na eleição da carreira médica. Conforme Freud, "a pessoa que mais teve

[1454] ZINT, H.. Op. Cit.. 1938. P. 101-102.
[1455] ZINT, H.. Idem. P. 93.
[1456] ZINT, H.. Idem. P. 99.
[1457] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14, P. 34.
[1458] FREUD, S.. Ibidem.

influência sobre mim [ele] do que qualquer outra pessoa em toda a minha [sua] vida"[1459] foi o "estimado" professor e diretor do laboratório de fisiologia de Viena, Ernest Brücke. Como é bem sabido, Brücke orientou os estudos freudianos no campo da fisiologia entre 1876 e 1882, e mesmo depois de ter se distanciado desse campo científico, Freud reconheceu que "sempre foi fiel à linha de trabalho na qual se iniciara originalmente"[1460]. Uma declaração como essa, de profunda gratidão, admiração e cumplicidade, é, sem dúvida, a confissão mais próxima a que chega Freud de expressar a vivência de um ensinamento como uma modeladora experiência de vida. Depois de Brücke, Freud se refere ainda a Joseph Breuer e a Jean-Martin Charcot. Conforme o ex-fisiólogo, o curso de Charcot que assistira na Salpêtrière e seus livros que traduzira para o alemão muito o "impressionaram", por suas originais "investigações sobre a histeria"[1461]. A despeito desse elogio, os célebres *Estudos sobre a Histeria* (1895) – reconhece o psicólogo – são "produtos da mente de Breuer em todos os pontos essenciais do seu conteúdo material"[1462]. Depois desses três cientistas, o autor inclui ainda Bernheim e Chrobak entre os personagens decisivos em sua formação inicial, uma vez que muito aprendera sobre sugestão, hipnose e seus efeitos terapêuticos com os "assombrosos (*erstaunlich*) experimentos" de Bernheim; e uma vez que "poderia ter chegado bem antes" à descoberta do fator etiológico da sexualidade nas neuroses, se pudesse ter sido mais atento às preciosas observações de Chrobak sobre esse tema. A partir de 1906, Freud declara que a psicanálise deixou de ser seu trabalho solitário e se tornou uma empresa compartilhada com muitos outros colaboradores, tais como C. G. Jung, E. Bleuler, A. Adler, W. Stekel, K. Abraham, M. Eitingon, S. Ferenczi, O. Rank, E. Jones, A. Brill, H. Sachs, O. Pfister, J. Van Emden, W. Reik e etc.. Embora sempre tenha se considerado o principal expoente psicanalítico, o psicólogo admite que seu ofício passou a influenciar e ser influenciado, a partir dessa data, pelas pesquisas dos autores anteriores, o que também lhes confere certa importância na formação espiritual freudiana. A partir de 1920 e "após fazer um '*détour*' de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela medicina e pela psicoterapia"[1463] – conclui o psicólogo – seu interesse "se voltou para os problemas culturais que há muito lhe haviam fascinado", como os da história da religião e os da filosofia. Nesse

[1459] FREUD, S.. *A questão da análise leiga. Pós-escrito*. In: Vol. XX da ESB. P. 243.
[1460] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14. P. 35.
[1461] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14. P. 37.
[1462] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14. P. 46.
[1463] FREUD, S.. *Um Estudo Auto-biográfico*. *Pós-Escrito (1935).* In: V. XX da ESB. P. 76.

período, Freud admite que seu pensamento culminou em uma série de perspectivas harmônicas com outras de C. G. Jung, C. Darwin, J. G. Frazer, W. Robertson Smith, G. T. Fechner, A. Schopenhauer, F. Nietzsche e Platão. Esses últimos três filósofos, porém, embora "amplamente coincidentes" (*weitgehenden Übereinstimmungen*) com algumas das teorias mais emblemáticas da psicanálise, não foram avaliados pelo autor como diretamente influentes sobre a sua ciência, pois foram lidos muito pouco e tardiamente. Esse duvidoso acento na independência e cientificidade da psicanálise ante Schopenhauer e Nietzsche foi registrado com as seguintes palavras nesse texto:

> Não se deve ter a impressão de que eu dei as costas à observação paciente nesse último período do meu trabalho e me entreguei completamente à especulação. Pelo contrário, sempre permaneci no mais íntimo contato com o material analítico e jamais suspendi o trabalho com os aspectos detalhados da clínica e da técnica. Mesmo quando me afastei da observação, evitei cuidadosamente a aproximação (*Annäherung*) com a filosofia propriamente dita. A incapacidade constitucional me facilitou bastante nessa abstenção. Sempre fui acessivo às ideias de G. T. Fechner e me apoiei (*anhgelehnt*) nesse pensador em pontos fundamentais. As vastas concordâncias (*weitgehenden Übereinstimmungen*) com a filosofia de Schopenhauer – ele não apenas defendeu o primado da afetividade (*den Primat der Affektivität*) e a predominância da condição da sexualidade (*überragende Bedeutung der Sexualität*), como também já era propriamente cônscio do mecanismo da repressão – não devem ser atribuídas ao (*zurückführen auf*) meu conhecimento (*Bekanntschaft*) dos seus ensinamentos. Afinal, li Schopenhauer muito tarde em minha vida. Nietzsche, o segundo filósofo cujas ideias e intuições correspondem (*sich decken*) frequentemente e da maneira mais admirável (*erstaunlichsten*) com os laboriosos resultados da psicanálise, foi pelos mesmos motivos, e por muito tempo, evitado por mim. Eu estava, porém, menos preocupado com a questão da prioridade do que com a da conservação de minha imparcialidade (*Unbefangenheit*)[1464].

Que distância há, portanto, entre o "modelo divino"[1465] e o "banho de ressurreição"[1466], com que C. Bähr e J. Bahnsen exprimem suas adorações de Schopenhauer, e o esforço freudiano por se distanciar do filósofo e de se alinhar apenas à tradição

[1464] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14. P. 86.
[1465] Apud ZINT, H.. Op. Cit.. 1938. P. 101.
[1466] BAHSEN, J.. Die Stunden bei Schopenhauer. In: RUEST (Org.). *Wie ich wurde was ich ward*. Leipzig, 1931. P. 45-49. Apud ZINT, H.., 1938. P. 97.

científica! Do ponto de vista da profundidade dos efeitos da filosofia schopenhaueriana, não pode haver mais nenhuma dúvida de que Freud não a vivenciou como uma apaixonante experiência de vida, e que por conseguinte, seria um pouco exagerado ombrear o psicanalista com os membros nucleares da "escola de Schopenhauer".

Mas, a rigor, as declarações anteriores do desconhecimento do filósofo, da parte do psicólogo, são ainda questionáveis. Por essa razão, C. Young e A. Brook escreveram que "os paralelismos encontrados entre Freud e Schopenhauer vão além da influência cultural (...) e colocam algumas dúvidas muito interessantes na afirmação do psicanalista de que ele nunca lera Schopenhauer até os seus últimos anos de vida"[1467]. Como já sabemos, Freud citou o pensador inúmeras vezes, bem acertadamente e desde *A Interpretação dos Sonhos* (1900); além disso, as concordâncias visualizadas entre os seus pensamentos foram muito vastas e profundas para serem uma mera obra do acaso. Inclusive, existem certas cartas e relatos das pessoas próximas ao terapeuta que comprovam seu estudo e admiração pelo pessimista, mormente a partir da década d 1910[1468]. Diante desse grave descompasso entre as declarações freudianas e a sua verdadeira relação com Schopenhauer, G. Gödde replicou contra o psicólogo, que ele ambicionou se afastar do metafísico por "motivos de política científica (*wissenschaftspolitischen*)", pois "receava que uma versão tão somente hermenêutica da psicanálise aplanasse seu caminho para um 'subjetivismo', que ameaçaria o caráter científico da mesma, sempre sublinhado por Freud"[1469]. Conforme Gödde, a "insistência freudiana na separação entre a psicanálise e a filosofia (...) repousa, em última instância, em sua teoria científica positivista, que não parece de todo livre de contradição"[1470]. Contra o positivismo psicanalítico e com base nas inúmeras concordâncias anteriormente indicadas entre ambos os autores, Gödde afirma que, "na metapsicologia freudiana, a tradição filosófica do inconsciente esteve integrada desde o início como um elemento e um pressuposto basilar seu, e que essa tradição habitou na psicanálise

[1467] YOUNG, C., BROOK, A.. Schopenhauer and Freud. *Internation Journal of Psychoanalysis,* n. 75, 1994, p. 101.
[1468] Cf. FREUD, S.. SALOMÉ, L. A.. *Briefwechsel*. In: PFEIFFER, Ernst (Org.). Frankfurt am Main, 1966. 1919/Freud, 1/8/1919, p. 109. WITTELS, F.. *Sigmund Freud, his personality, his teaching, and his school*. London: G. Allen & Unwin, 1924. P. 51. JONES, E.. *Sigmund Freud: Life and Work, Vol. II,* p. 461. Apud MAGEE, B.. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford/NewYork: Oxford University Press, 1983, p. 285.
[1469] GÖDDE, G.. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011, p. 347.
[1470] GÖDDE, G.. Idem, p. 351.

posteriormente e de modo latente"[1471]. De modo ainda mais assertivo, Gödde sustenta que o próprio "Freud desenvolveu, em moldes psicanalíticos, sua própria filosofia, e que, igualmente, a psicanálise atual, que se define como científica, não pode prescindir da filosofia"[1472]. Em pleno acordo com o professor berlinense, concluímos que a distância alargada por Freud ante Schopenhauer e a filosofia é injusta e merece um melhor esclarecimento. No horizonte específico da "escola de Schopenhauer", sintetizamos que embora Freud não pareça se inserir no âmago dessa tradição, sobretudo, pela dimensão da profundidade irracional dos seus efeitos sobre a psicanálise, não há a menor dúvida de que ele foi um dos expoentes mais significativos da fortuna do schopenhauerianismo no que concerne à longevidade teórica e à amplitude cultural da mesma. Em termos mais claros, Freud conferiu uma inigualável extensão e profundidade científicas a uma série de perspectivas que Schopenhauer expôs, pioneiramente e "sobre uma base abstrata" – nas palavras do psicólogo. Além disso, o terapeuta tem razão quando afirma que buscou demonstrar suas hipóteses "em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação aos seus problemas"[1473]. Afinal, inobstante Schopenhauer tenha procurado construir um pensamento que não flutuasse sobre meros conceitos, mas nascesse de e apelasse "à cabeça e ao coração"[1474], foi Freud quem soube extrair uma técnica profissional ativa de interferência na relação do consciente com o inconsciente. A partir dessas duas diferenças, defendemos que Freud merece ser citado como uma das principais evidências da abrangência cultural dos efeitos da filosofia schopenhaueriana nos diversos setores da sabedoria humana, e que, sendo assim, a tese de que *Freud se encontra na proximidade da "escola de Schopenhauer"* parece a mais apropriada. Em última instância, contudo, se a doutrina schopenhaueriana autoriza, a partir dos seus conceitos, a inclusão de um psicólogo científico na vizinhança da fortuna do seu pensamento. E inversamente, também precisamos questionar se a psicanálise permite, com base no seu léxico, ser aproximada de uma escola filosófica e metafísica. O que ambas as doutrinas afirmam sobre a relação entre a ciência e a filosofia? Pode haver cooperação, ou inclusive, dependência recíproca entre esses dois domínios do saber, ou há, antes, um

[1471] GÖDDE, G.. Ibidem.
[1472] GÖDDE, G.. Schopenhauer und die Psychoanalyse. In: E- Jornal Philosophie der Psychologie. Novembro / 2012. Disponível em: http://www.jp.philo.at/texte/GoeddeG2.pdf. P. 1.
[1473] FREUD, S.. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: G.W. Bd. 12. P. 12. FREUD, S.. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: V. XVII da ESB, 1917, p. 178.
[1474] Cf. SCHOPENHAUER, A.. PP II, § 9, p. 15-16.

insolúvel antagonismo entre eles? Com base no que já apresentamos até aqui, não nos surpreenderá se essa derradeira supervisão revelar que as doutrinas schopenhauerianas e freudianas incentivam uma estreita relação e complementação entre a filosofia e as ciências, por trás da aparente crítica e oposição que elas se dirigem reciprocamente.

Schopenhauer assevera que "nenhuma ciência se sustenta sobre os próprios pés, mas necessita sempre de uma metafísica"[1475] que conduza seus princípios mais universais a um ponto de vista mais primordial. De acordo com o pensador, todas as ciências apresentam duas imperfeições essenciais que revelam uma enorme carência metafísica: a primeira repousa no fato de que "o *início* da série de causas e efeitos que explica tudo, ou em outras palavras, das transformações contínuas, simplesmente, *jamais* será alcançado, mas assim como os limites do mundo no tempo e no espaço, recua incessantemente e '*ad infinitum'*. A segunda imperfeição"[1476] das explanações científicas – complementa o autor – se encontra no fato de que "toda causa eficiente a partir da qual qualquer coisa é explicada se baseia em algo inexplicável, isto é, nas *qualidades* originais das coisas"[1477] e nas forças naturais, em si mesmas ignotas. Em virtude dessas forças – ensina o pensador – "as causas podem produzir um efeito definido, por exemplo, em virtude do peso, rigidez, impacto, elasticidade, calor, eletricidade, forças químicas e etc."[1478]. No entanto, "semelhantes forças permanecem sempre e em cada explicação como uma qualidade desconhecida"[1479], e o que nós conhecemos são apenas os efeitos ou as exteriorizações produzidas a partir das mesmas. De acordo com o filósofo, "ambos os defeitos incontornáveis de toda explanação puramente física, isto é, causal, indicam que essa via só pode ter uma verdade relativa, e que todo o seu método e natureza não são únicos, últimos e suficientes"[1480]. Em outras palavras, o pensador argumenta que as elucidações científicas "jamais poderão ser o método apto à condução da solução satisfatória do difícil enigma das coisas e à verdadeira compreensão da existência e do mundo"[1481]. Pelo contrário, Schopenhauer defende que essas, como muitas outras "imperfeições científicas, demonstram que a explanação *física*, em geral e enquanto tal, requer sempre uma consideração *metafísica*, que conceda a chave

[1475] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 223.
[1476] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 223.
[1477] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1478] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1479] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1480] SCHOPENHAUER, A.. Idem, p. 224.
[1481] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

de todas as suas asserções"[1482]. Esse limite do saber científico é ilustrado pelo pensador com a seguinte metáfora marítima:

> A base última na qual todo o nosso conhecimento e ciência repousa é o inexplicável. Sendo assim, toda explanação conduz de volta para ele, por meio de mais ou menos estágios intermediários, assim como o prumo encontra o fundo do mar ora com maior, ora com menor profundidade; inobstante ele deva encontrá-lo sempre e no final das contas. Esse inexplicável é, pois, da competência da metafísica[1483].

Mais categoricamente ainda, Schopenhauer sustenta que as ciências não explicam dois objetos centrais da filosofia: o princípio de razão suficiente e a coisa em si mesma. O princípio de razão suficiente – escreve o autor – tem por fórmula geral a seguinte expressão: "Nada é sem uma razão pela que é"[1484]. Que ele não possa ser explanado pelo saber científico se deve ao fato de ele ser o princípio de toda elucidação, de modo que é capaz apenas de ser explicitado em conceitos, mas nunca explicado, incumbência essa própria da filosofia. Além disso, por trás das "*qualitas oculta"* dos fenômenos – assinala o pensador – "como é o caso, sobretudo, das forças naturais"[1485], cintila a coisa em si mesma. Essa, como tal, não pode ser objeto de conhecimento, pois o conhecimento pressupõe sempre a representação, e ser-em-si-mesmo e ser-representação-de-um-sujeito se anulam reciprocamente. Caso queiramos que o conteúdo íntimo dos fenômenos "não passe diante de nós como algo completamente estranho e insignificante, mas nos fale diretamente, seja entendido e adquira um interesse que absorva todo o nosso ser"[1486] – pressupõe o autor – devemos sair do campo da ciência e adentrar o da metafísica. Enquanto cientista, Schopenhauer assevera que nós só conhecemos os porquês, os ondes, os comos e os quandos das coisas. Os seus quês últimos e indeléveis, no entanto, permanecem encobertos. Nós estamos inevitavelmente atados a um mundo relativo, como cientistas – o autor considera – um mundo completamente condicionado pelo princípio de razão suficiente, semelhante a um "sonho inessencial ou a um fantasma vaporoso que desmerece

[1482] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1483] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 9.
[1484] SCHOPENHAUER, A.. *SG*, p. 15. *Cuádruple*, p. 33.
[1485] SCHOPENHAUER, A.. *MVR,* p. 135. SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 223.
[1486] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 151.

a nossa atenção”[1487]. Pode, porém, a metafísica filosófica adentrar semelhante mundo, desvanecedor e subjetivo? Essa interrogante conduz o pensador a encenar um novo diálogo fictício, travado entre um físico absoluto e um filósofo metafísico (em um adendo ao terceiro capítulo de *Parerga e Paralipomena – Tomo II*). Conforme o filósofo metafísico, se tivéssemos um intelecto cujo conhecimento se restringisse a fenômenos subjetivos e relativos, como quer seu interlocutor, teríamos recebido um presente assaz miserável da natureza, que certamente desmereceria nosso rebaixamento a semelhante pobreza. Segundo a personagem filosófica, o argumento do físico dogmático de “que nós somos apenas seres temporais, transitórios e finitos”[1488] contém uma “perversa ‘*petitio principii*’ [petição de princípio]”[1489], pois a afirmação inversa de que somos “seres infinitos, eternos e detentores do princípio original da natureza”[1490] é tão possível quanto, e até mais provável, de modo que não há muito sentido em limitar o espírito àquela possibilidade. “Cada ser humano porta a coisa em si mesmo dentro dele próprio” – argumenta Schopenhauer, em outro momento. “Na realidade, ele mesmo é a coisa em si, de modo que essa deve ser, de alguma maneira, acessível ao homem em sua autoconsciência, ainda que sempre de modo condicionado”[1491]. No final do diálogo, Schopenhauer leva ambas as personagens a concordarem com que o intelecto humano possa ultrapassar o emprego meramente prático, e encontrar sua principal vigência na atividade teórica, contemplativa e genial, que se não apreende as “relações eternas das coisas”[1492], ao menos chega ao último limite possível desse conhecimento. Ademais, as duas personagens acordam em que a aplicação da faculdade genial do conhecimento às questões cotidianas e particulares do homem seja um emprego tão inadequado e incômodo como “usar um telescópio num teatro”[1493]. Conforme o pensador, “as ciências empíricas exercidas apenas a partir dos seus objetivos e sem uma tendência filosófica são como um rosto sem olhos”[1494], ou como uma melodia sem uma base fundamental. “Elas podem ser uma ocupação bastante apropriada às pessoas bem dotadas, mas destituídas das mais insignes faculdades cognoscitivas, que são um

[1487] SCHOPENHAUER, A.. *MVR*, p. 155.
[1488] SCHOPENHAUER, A.. *PP II,* p. 107.
[1489] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1490] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1491] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*, p. 236.
[1492] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 107.
[1493] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p.108.
[1494] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 167.

verdadeiro estorvo às atividades práticas"[1495]. Essas pessoas antifilosóficas – descreve o autor – "concentram toda a sua força e o seu conhecimento em um único campo limitado, alcançam nele o mais completo conhecimento, e permanecem em total ignorância quanto ao resto. O filósofo, pelo contrário, já inspeciona todos os campos, e em certa medida, se sente em casa neles". O que perde em detalhe e exatidão do olhar – observa o autor – ele ganha em extensão e unidade de pensamento. Com uma nova metáfora musical, Schopenhauer perfila os cientistas a "músicos de uma orquestra, cada um dos quais é um mestre em seu instrumento". O filósofo, por sua vez, trabalha como o maestro, isto é, como aquele que "possui o conhecimento da natureza e do método de manejo de todos os instrumentos, mas que não toca um deles sequer com grande perfeição"[1496]. Para que o conhecimento científico não se transforme em um flutuante rosto sem olhos ou uma caótica sinfonia sem regente, Schopenhauer propõe que toda ciência cultive sua própria filosofia, a qual deve ser composta pela "consideração e compreensão dos resultados principais do seu campo a partir do ponto de vista (...) mais universal possível"[1497]. Somente quando as filosofias particulares e científicas comprovarem, a partir dos seus próprios domínios – defende o autor – o que a filosofia universal expõe de maneira mais ampla e intuitivamente, é que o pensamento adquirirá a máxima extensão, coesão e profundidade. Essa convocação das ciências e da filosofia a se complementarem, mutuamente, por meio das filosofias particulares e científicas, é apresentada pelo pensador com as seguintes palavras:

> As filosofias particulares são as intermediárias entre suas ciências específicas e a filosofia propriamente dita. Pois como a filosofia deve apresentar a informação mais geral sobre a totalidade das coisas, tem que ser possível que essa informação desça e se aplique ao terreno particular de cada espécie de objeto. Contudo, a filosofia de cada ciência se origina independentemente da filosofia em geral e a partir dos dados do seu próprio campo de conhecimento. Destarte, nenhuma ciência deve esperar até que a filosofia seja dada ao seu termo, mas já no avanço do seu trabalho, ela precisa concordar em todos os aspectos com a filosofia verdadeira e universal. Por outro lado, essa última também necessita ser capaz de receber

[1495] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 167.
[1496] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 167.
[1497] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 166.

> informação e elucidação das filosofias científicas, pois a verdade mais universal deve também poder ser provada com verdades mais particulares[1498].

A despeito da importância da relação harmônica entre a filosofia e as ciências, Schopenhauer lamenta o fato de como, nos seus tempos, as pessoas tentam desacoplar aplicadamente ambos os domínios e almejam restringir a investigação à mera "*casca da natureza* – isto é, ao intestino do verme intestinal e ao inseto dos insetos"[1499]. De acordo com o pensador, a "moda do materialismo" contemporâneo se alastrou nefastamente, de maneira que, agora, segundo essa "filosofia de aprendizes de farmacêuticos e de barbeiros"[1500], os "homens que mechem com a natureza"[1501] são apenas os investigadores "microscópicos e micrológicos" seus. Contra essa tendência, o filósofo replica que "aqueles que acham que cadinhos e retortas consistem na fonte da sabedoria única e verdadeira estão tão transtornados (*verkehrt)* como os seus antípodas, os escolásticos"[1502] racionalistas. Esses últimos – relembra o autor – "apaixonados pelos seus conceitos, usavam-nos como armas sem qualquer consideração e investigação do que não estivesse já contido neles"[1503]. Os materialistas radicais, pelo seu turno – objeta o pensador – "fascinados por ora pelo empirismo, não aceitam mais nada do que não é visto concretamente pelos seus olhos"[1504], o que culmina no "conhecimento que estaciona absolutamente nos efeitos e sequer busca retroceder à causa"[1505]. Esse saber extremamente técnico e efetivo – critica o filósofo – "é suficiente para os fins práticos, por exemplo, na terapia"[1506]. Contudo, ele esconde um "medo de sistema e de teoria", bem como um preconceito tão antignosiológico, que implica a inevitável loucura de se pretender alcançar o "progresso na física apenas com os braços e sem o acréscimo da cabeça"[1507]. Segundo o metafísico, todos esses prejuízos materialistas fizeram com que "os experimentos se multiplicassem '*ad infinitum'*, e com eles, também as suas condições"[1508]. Atualmente – se admira o pensador – "as operações científicas são empreendidas do modo

[1498] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 166.
[1499] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 231.
[1500] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1501] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1502] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1503] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1504] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1505] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 130.
[1506] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1507] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1508] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

mais complicado possível, e em última instância, de maneira absurda, para que nunca forneçam um resultado simples e honesto"[1509]. Nas antípodas dessa motodologia, Schopenhauer afirma que o melhor caminho à compreensão da essência da natureza e do mundo se encontra nos experimentos mais simples, pois apenas eles nos permitam escutar "a mais clara e límpida declaração e julgamento da natureza"[1510]. Conforme o filósofo, a vereda mais direta possível ao conhecimento das entranhas do universo se encontra "em nós mesmos, pois os fenômenos intelectuais (*intellektuellen*) e éticos são mais importantes do que os físicos"[1511]. Em outras palavras, "os segredos últimos e mais fundamentais são portados pelo homem em seu interior, e lhe são acessíveis do modo mais imediato possível"[1512]. Conclusivamente, o metafísico defende que "o homem só pode esperar encontrar a chave de resposta ao enigma do mundo dentro dele mesmo, e por algum instante, compreender a essência de todas as coisas. O domínio mais especial da metafísica"[1513] – escreve Schopenhauer, de modo intimamente conducente à psicanálise – "jaz, certamente, ali onde ela foi denominada por filosofia do espírito (*Geistesphilosophie*)"[1514].

Se as observações schopenhauerianas anteriores permanecem atuais até os dias de hoje, também é de enorme valor contemporâneo a crítica freudiana às filosofias divorciadas da observação empírica. Em *Acerca de uma Visão de Mundo,* Freud admite que "a filosofia não se opõe à ciência, se comporta ela própria como uma ciência, trabalhando em parte com os mesmos métodos, mas se distancia da mesma ao ater-se à ilusão de poder produzir um quadro coeso e sem lacunas do universo que, no entanto, se desfaz a cada novo avanço do saber. Em termos metódicos"[1515] – coloca o psicanalista – a filosofia se engana "ao superestimar o valor cognitivo das nossas operações lógicas, e talvez ao admitir outras fontes do saber, como a intuição". Com base nessas objeções, Freud ironiza, não sem menos

[1509] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1510] SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.
[1511] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 232.
[1512] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 231.
[1513] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 232.
[1514] SCHOPENHAUER, A.. *WWV II,* p. 232.
[1515] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 325.

brilho poético do que Schopenhauer, que "muitas vezes não parece injustificada a zombaria do poeta (H. Heine), quando diz que o filósofo"[1516]:

> *Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen*
>
> *Stopft er die Lücken des Weltenbaus*
>
> *(Com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama*
>
> *Tapa os buracos do edifício do universo)*[1517].

Por causa da sua supervalorização da lógica e da intuição intelectual, o psicanalista entende que a "filosofia mantém traços essenciais do modo de pensar animista, a superestimação da magia da palavra, a crença de que os eventos reais do mundo tomam os caminhos que o nosso pensamento procura lhes apontar"[1518], etc.. Conforme o psicólogo, a filosofia é uma espécie de "animismo sem atos mágicos", mas em sua atualização do animismo aos moldes mais civilizados, ela concede uma solução ao problema da morte, do desamparo e da culpa muito menos potente em comparação ao que já foi um dia apresentado pelo animismo e pela religião[1519]. Em *O Futuro de uma Ilusão,* a crítica à filosofia por ser um mero eco da autoridade demoníaca ou divina foi apresentada pelo psicanalista com as seguintes palavras:

> Os filósofos estendem o sentido das palavras até sobrar pouco do seu sentido original, chamam 'Deus' a alguma vaga abstração que engendraram, tornam-se deístas ou crentes aos olhos do mundo, gabam-se de haver chegado a um conceito mais alto e mais puro de Deus, embora seu Deus seja apenas uma sombra desprovida de substância e não mais a poderosa personalidade da doutrina religiosa[1520].

Em *Hemmung, Symptom und Angst* (*Inibições, Sintomas e Ansiedade*, 1926), Freud declara preferir o caminho "míope" da ciência, que se abstém de compor uma visão totalizadora do mundo (*Weltanschauung*) e reconhece não poder solucionar, apenas com raciocínios, os principais enigmas da existência. Conforme o psicanalista, a maior parte das críticas mutuamente endereçadas entre a filosofia e as ciências, porém, se origina do

[1516] FREUD, S.. Idem, p. 326.
[1517] FREUD, S.. Idem, p. 326.
[1518] FREUD, S.. Idem, p. 332.
[1519] FREUD, S.. Idem, p. 124.
[1520] FREUD, S.. *O Futuro de uma Ilusão*, In: OC, Vol. 17, p. 270.

narcisismo das pequenas diferenças. Caso o filósofo insista em seu desprezo do cientista pela limitação do seu ofício, o autor adverte ser cabível ao último a acusação do primeiro de oferecer um substituto mais desconfortável e aéreo ao poderoso e arcaico catecismo eclesiástico. Além disso, Freud recorda que toda visão de mundo (*Weltanschauung*) filosófica é construída com os resultados das ciências, e assegura que a despeito dos elásticos esforços filosóficos, o ser humano jamais alcançará a verdade absoluta sobre o ignoto último do universo. Essas críticas severas e assumidamente "narcísicas" à filosofia são apresentadas pelo psicólogo com as seguintes palavras:

> Não sou a favor da fabricação de visões de mundo (*Weltanschauungen*). Isso deve ser deixado para os filósofos, que confessadamente acham inexequível realizar a jornada da existência sem um guia de viagem (*Baedeker*) como esses, que informam sobre tudo. Aceitaremos humildemente o desdém com que eles nos olham, do alto das suas sublimes carências. Mas como também não podemos renunciar ao nosso orgulho narcísico, acharemos consolo na consideração de que todos esses 'guias de existência' (*Lebensführer*) envelhecem rapidamente, de que é justamente o nosso trabalho miúdo, estreito e míope (*kurzsichtig beschränkte Kleinarbeit*) que torna necessárias novas edições deles, e de que, inclusive, os mais modernos desses guias são apenas tentativas de achar um substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo. Sabemos que, até agora, a ciência pôde lançar muita pouca luz sobre os enigmas deste mundo. O barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência da certeza pode gradualmente produzir alguma mudança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxergará mais claro[1521].

No que concerne ao nosso problema do "caso Freud", se a distância do psicanalista ante Schopenhauer já não estava clara, essas últimas críticas à filosofia decretam definitivamente a impossibilidade de incluí-lo no núcleo do schopenhauerianismo. Afinal, Schopenhauer possui um grande apreço pela filosofia, e mesmo seus pupilos mais hereges, como Nietzsche, Horkheimer e Simmel, não deixaram de filosofar, e muito menos o fariam a partir de divergências confessamente narcísicas. Assim, se Freud puder ainda ser relacionado à "escola de Schopenhauer", a despeito das considerações antifilosóficas anteriores, isso só será executado na relação da proximidade.

[1521] FREUD, S.. *Hemmung, Symptom und Angst*, in: StA. Bd. VI. P. 241. FREUD, S.. *Inibição, Sintoma e Angústia*. In: OC, Vol. 17, p. 26.

A hipótese do compadrio entre Freud e o schopenhauerianismo renasce, porém, quando nos voltamos às apreciações do psicanalista mais favoráveis à filosofia. "Orgulhos narcisísicos" à parte, Freud se apresenta como um pensador amplo e construtivo quando reconhece a necessidade da complementação entre a psicanálise e a filosofia, e trabalha em prol dessa harmonia, em uma série de textos. Nesse segundo sentido do olhar freudiano à coruja de Minerva, se funda seu sentimento original, explícito em sua correspondência com Wilhelm Fliess, entre 1892 e 1899. Conforme a síntese de Oswaldo Giacoia Jr., Freud afirmara, no início da sua carreira, que "estava finalmente realizando, com a invenção da psicanálise, o desejo de ser filósofo"[1522]. Além disso – recorda o professor, apoiado nas cartas a Fliess – o psicólogo declarara que "nunca tivera talento para a terapêutica, apesar de sua atividade médica (...) Portanto, no contexto de constituição da psicanálise, Freud a aproximava da filosofia e a afastava da medicina. Enfim, a psicanálise nada tinha que ver com a prática médica" – resume o autor – "e não possuía nenhuma pretensão terapêutica, estando bem mais próxima da filosofia"[1523]. Em 1912, Freud volta a expressar sua simpatia pela filosofia quando assina com vários cientistas de renome, entre os quais Albert Einstein, o manifesto de fundação da "Sociedade de Filosofia Positivista". Na carta aberta desse grupo, ele se propunha "elaborar uma visão de mundo abarcadora, com fundamento nos dados factuais acumulados pelas ciências particulares, (…) desenvolver conceitos unificadores e avançar, com isto, em direção a uma concepção geral livre de contradição"[1524]. No mesmo ano de 1912, Freud participara ainda da criação da *Imago,* uma revista que tinha por fim principal o fomento do intercâmbio da psicanálise com a filosofia e com os demais campos do saber. Com as seguintes palavras, o autor admite a finalidade filosófica e multidisciplinar da célebre *Imago,* e comenta o duplo sentido do diálogo entre a psicanálise, a filosofia e as demais ciências:

> No trabalho da psicanálise formam-se vínculos com numerosas outras ciências mentais, cuja investigação promete resultados do mais elevado valor: vínculos com a mitologia e a filosofia, com o folclore, com a psicologia social e com a teoria da

[1522] GIACOIA JR., O.. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 19.
[1523] GIACOIA JR., O.. Ibidem. Cf. BIRMAN, J.. Freud e a Filosofia, Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2003, p. 12. Cf. FREUD, S.. Carta a Fliess, 1.1.1896. In: MASSON, J. M. (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904.* Rio de Janeiro: Imago, 1986. P. 160.
[1524] Apud FULGENCIO, L.. Convocação para a Fundação de uma 'Sociedade para a Filosofia Positivista'. In: *Natureza Humana – Vol. 2, N. 2*, p. 429-438. São Paulo: EDUC. 2000. P. 430.

> religião. Os senhores não ficarão surpresos ao ouvir que uma revista cresceu em solo psicanalítico e seu único objetivo é fortificar essas conexões. Essa revista é conhecida pelo nome de *Imago*, fundada em 1912 e editada por Hanns Sachs e Otto Rank. Em todos esses elos a participação da psicanálise é, em primeira instância, a de doadora e, apenas em menor escala, a de receptora. É verdade que isso lhe traz a vantagem de seus estranhos achados se tornarem mais conhecidos quando constatados também em outras áreas da ciência; porém, em seu conjunto, é a psicanálise que provê os métodos técnicos e as concepções cuja aplicação nesses outros campos deve se mostrar proveitosa[1525].

Em *Das Interesse an der Psychoanalyse (O Interesse da Psicanálise,* 1913), Freud exorta, especificamente, a filosofia a considerar e a reagir ante os avanços da psicanálise, com o argumento de que esse saber sempre se fundou na psicologia, como nas demais ciências empíricas universais. De acordo com o psicanalista, "a filosofia, até onde se apoia na psicologia, não poderá deixar de levar integralmente em conta as contribuições psicanalíticas à psicologia e de reagir a esse novo enriquecimento de nossos conhecimentos, tal como o fez em relação a todo progresso digno de consideração nas ciências especializadas"[1526]. Em *Deve-se Ensinar a Psicanálise nas Universidades?* (1919), Freud destaca, novamente, que a aplicação do método psicanalítico "não está de modo algum confinada ao campo dos distúrbios psicológicos, mas também se estende à solução de problemas da arte, da filosofia e da religião"[1527], de modo que é perfeitamente adequado que exista um curso de psicanálise geral nas universidades, "aberto aos estudantes desses últimos ramos do conhecimento". Os fecundos efeitos "do pensamento psicanalítico sobre essas últimas disciplinas" – escreve o psicólogo – certamente contribuiriam em muito "para moldarmos uma ligação mais estreita, no sentido de uma '*universitas literarum'* (literatura universal), entre as ciências médicas e os ramos do saber que se encontram dentro da esfera da filosofia e das artes"[1528]. Como apresentamos anteriormente, a ideia de uma literatura universal também se encontra no centro da preocupação de Schopenhauer com a necessidade de complementação entre a filosofia e as ciências, de modo que ambos os autores coincidem, novamente, nesse tópico. Em *Die Frage der Laienanalyse (A Questão da Análise Leiga*, 1926), o incentivo freudiano do diálogo da psicanálise com a filosofia e as

[1525] FREUD, S.. *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise.* In: Vol. XV da ESB. P. 169.
[1526] FREUD, S.. *O Interesse Científico da Psicanálise*. In: Vol. XIII da ESB. P. 181.
[1527] FREUD, S.. *Sobre o Ensino da Psicanálise nas Universidades.* In: XVII da ESB. P. 188.
[1528] FREUD, S.. Ibidem.

ciências humanas culmina na previsão de que, no futuro, a grande importância da psicanálise não será depositada em sua contribuição à terapêutica médica, mas na riqueza por ela oferecida, como "psicologia profunda", aos campos humanísticos. Essa priorização do valor pluridisciplinar psicanalítico ante sua efetividade terapêutica foi exposta pelo autor com as seguintes palavras:

> Não nos parece desejável, de forma alguma, que a psicanálise seja engolida pela medicina e venha a ter a sua morada definitiva nos manuais de psiquiatria, na seção sobre terapias, ao lado de procedimentos como sugestão hipnótica, autossugestão e persuasão (...) Ela merece destino melhor, e temos esperança de que o terá. Na condição de 'psicologia profunda', de teoria do inconsciente psíquico, ela pode se tornar imprescindível para todos os saberes que se ocupam da gênese da cultura humana e das suas grandes instituições, como a arte, a religião e a organização social. Creio que ela já prestou ajuda considerável na solução dos seus problemas até agora, mas tais contribuições ainda são pequenas, comparadas ao que se pode alcançar quando historiadores da civilização, psicólogos da religião, estudiosos da linguagem e etc. aprenderem a manejar por si mesmos o novo instrumento de pesquisa colocado à sua disposição. O emprego da análise na terapia das neuroses é apenas uma das suas aplicações; o futuro talvez mostre que não é a mais importante. De toda maneira, não seria justo sacrificar todas as demais em prol desta única aplicação, apenas porque ela tem relação com o círculo de interesses médicos[1529].

Essa inusitada concepção de que "o futuro provavelmente atribuirá muito maior importância à psicanálise como ciência do inconsciente do que como procedimento terapêutico"[1530] foi repetida ainda no pequeno artigo *Psycho-Analysis* (*Psicanálise,* 1926), concedido por Freud à *Encyclopaedia Britannica*. Como sabemos, a ciência psicanalítica do inconsciente teve suas principais teorias especulativas expostas por Freud em uma parte especial, denominada por metapsicologia. As especulações metapsicológicas – observa Zeljko Loparic – foram introduzidas como convenções, isto é, sem "precisar ser

[1529] FREUD, S.. *A Questão da Análise Leiga*. In: Vol. 17 de OC. P. 214. Embora a filosofia não seja citada por Freud nessa enumeração, as referências anteriores nos permitem pensar que o autor aceita a inclusão do interesse filosófico nas principais extensões da psicanálise. Provavelmente por essa interpretação, a *Edição Standart Brasileira* foi levada a se equivocar, em termos literais, quando traduziu "Sprachforscher" por filósofo e não por "estudiosos da linguagem", no período anterior. Embora "Sprachforscher" signifique "pesquisadores linguísticos", é condizente com o pensamento freudiano computar a filosofia entre "os saberes que se ocupam da gênese humana e das suas grandes instituições", que muito têm a extrair da psicanálise (FREUD, S.. *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, in: StA. Ergänzungsband. P. 339. FREUD, S.. *A Questão da Análise Leiga*. In: Vol. XX da ESB, p. 238).

[1530] FREUD, S.. *Psicanálise*. In: V. XX da ESB, p. 254.

verdadeiras", no sentido empírico e forte do termo, elas são "indispensáveis devido ao seu valor heurístico enquanto guia para a pesquisa empírica, e enquanto esquemas para organizar os resultados já obtidos"[1531]. Ora – replica Oswaldo Giacoia Jr. – "não se pode ignorar que a palavra metapsicologia é evidentemente derivada da palavra metafísica"[1532]. Sendo assim, "ao denominar o saber teórico da psicanálise numa derivação imediata e incontornável da palavra metafísica", Giacoia conclui que "Freud procurava também identificar naquela disciplina algo que a aproximaria da sua metapsicologia"[1533]. Em certos momentos, o próprio Freud chamou a metapsicologia de o lado filosófico da sua doutrina, por exemplo, quando escreveu: "Desde que comecei a organizar filosoficamente (*philosophisch zurechtzulegen*) os fatos da psicopatologia, em *A Interpretação dos Sonhos...*"[1534]. Na esteira, portanto, da observação de Giacoia, de Loparic e de Gödde da proximidade da metapsicologia freudiana da metafísica filosófica, e com base nas últimas anotações do psicólogo favoráveis à complementação entre a psicanálise e a filosofia, argumentamos que o freudismo não se opõe a, e em última instância, incentiva e pressupõe o suplemento da filosofia. Aquém disso, vimos que, também para Schopenhauer, a harmonia entre as ciências e a filosofia foi julgada como indispensável à unidade, extensão e profundidade do saber universal. Sendo assim, tanto Schopenhauer quanto Freud fomentam a interconexão entre a filosofia e as ciências, de modo que não cometeremos nenhuma grave violação ao aproximar a psicanálise da "escola de Schopenhauer", em nossas conclusões.

Mais do que uma tese historiográfica, argumentamos ainda que o acirramento entre a "escola schopenhaueriana" e a freudiana possui ainda a vantagem de indicar um caminho possível para ambas tradições que, entre outros benefícios, mostra em que sentido elas contornam a censura de serem duas religiões fechadas e estatuárias. No caso do schopenhauerianismo, recordamos que o próprio Schopenhauer parece ter sido cônscio da ameaça de que sua escola se transformasse em uma religião, quando denominou seus primeiros seguidores de apóstolos e evangelistas. Posteriormente, Zint, Fazio, Kossler e

[1531] Cf. LOPARIC, Z.. Esboço do paradigma winnicottiano. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, v. 11, n. 2, jul-dez. 2001. P. 29
[1532] GIACOIA JR., O.. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 21.
[1533] GIACOIA JR., O.. Ibidem.
[1534] FREUD, S.. *Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewußten*, in: StA. Bd. IV. P. 139.

Lütkehaus também foram sensíveis à ironia do filósofo, ao designarem os principais acadêmicos schopenhauerianos de "os pais da igreja". Por fim, Nietzsche, entre outros filósofos, têm certa razão quando acusam Schopenhauer de embora ter sido um "ateu irremovível", não ter se livrado em igual medida de um certo resquício de religiosidade. Em favor dessa última objeção, lembramos que o metafísico apresentou uma distinção meramente medial, e não final, entre a filosofia e a religião, ao identificar o fim de ambas as atividades como o de "conhecer a coisa em si mesma"[1535]. A religiosidade sobrevivente na doutrina schopenhaueriana é bastante evidente, por exemplo, no seguinte autocomentário do pensador sobre a sua própria filosofia, em *Senilia*:

> 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*[1536].

Em face desses evidentes sintomas de contornos religiosos na doutrina schopenhaueriana, acreditamos que ela só evitará se transformar em uma religião se puder receber informação e elucidação das ciências, por meio das filosofias particulares. Afinal – como observa o próprio o pensador – "a verdade mais universal deve também poder ser provada por meio de verdades mais particulares"[1537]. E essas últimas deverão "concordar, em todos os aspectos e já no avanço do trabalho científico, com a filosofia verdadeira e universal". No que toca ao nosso problema da "escola de Schopenhauer", portanto, sustentamos que nada pode ser mais contundente para essa tradição do que o reconhecimento do complemento de uma classe de cientistas que a cotejem e fortaleçam com a verdade empírica e o desdobramento terapêutico da ciência. Por outro lado, acreditamos que a psicanálise também tem muito a ganhar com a proximidade da filosofia, pois o freudismo não está menos livre do que o schopenhauerianismo da ameaça de queda na religião, o que ocorre, sobretudo, em virtude de sua fé no progresso da razão e da ciência. Em *O Futuro de uma Ilusão,* por exemplo, o psicanalista ostenta um entusiasmo tipicamente religioso quando garante que "o afastamento da religião deverá ser consumado

[1535] SCHOPENHAUER, A.. *PP II*, p. 27. SCHOPENHAUER, A.. *WWV II*. P. 215
[1536] SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*. P. 18,2.
[1537] SCHOPENHAUER, A.. *WWW II*, p. 166.

com a fatal inevitabilidade (*schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit*) de um processo de crescimento"[1538]. Ora, não é necessária uma forte fé e otimismo para estar tão certo da fatalidade dessa sublimação, pela parte da grande população? Afinal, o próprio psicólogo reconhece que a religião se origina dos "mais antigos, fortes e prementes desejos"[1539] da humanidade. Sendo assim, não é um tanto sintomático asserir que a delgada renúncia científica à onipotência dos pensamentos substituirá o produto positivo de tamanhas necessidades, à massa crédula e carente? De nossa parte, damos mais razão ao lamento schopenhaueriano de que a multidão não poderá ser integralmente filósofa, e assim, prescindir da religião. Mais adiante e nesse mesmo texto, Freud afirma: "Nosso deus Λόγος (Logos, Razão) talvez não seja muito poderoso, cumpre somente uma pequena parte do que os seus antecessores prometiam"[1540]. Pois então, não é muito sugestivo que a razão, secularizada e pós-religiosa, seja introduzida por Freud, justamente, como "nosso deus"? Em *Acerca de uma Visão de Mundo*, o psicólogo volta a dar testemunho do que S. Loparic chama de "Deus Logos venerado por Freud"[1541], em um espírito repetidamente religioso. Após acusar a religião de ser o "único inimigo sério"[1542] da ciência, e de lhe dirigir uma série de objeções, o psicanalista define o ideal psicológico humano com as seguintes palavras: "Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – venha a alcançar, com o tempo, a ditadura (*Diktatur*) na vida psíquica humana. A natureza da razão garante que ela não deixará, então, de conceder o devido lugar aos afetos humanos e ao que é determinado por eles". Mas se é assim, então não seria melhor designar o ideal psicológico com uma palavra menos autoritária do que "ditadura (*Diktatur*) da razão"? Da nossa parte, acreditamos que essas três expressões anteriores, "fatal inevitabilidade" da extinção religiosa, "deus Λόγος (Logos, razão)" e "ditadura da razão", são muito infelizes e delatam a existência da ameaça de queda na religião no interior da psicanálise. Diferentemente de Schopenhauer, que propõe a filosofia como o substituto à religião, a nova "fé" psicanalista veste a roupa do otimismo positivista no progresso libertador da razão cientifica. Caso não estejamos cometendo nenhuma grande injustiça com ambos os autores, portanto, o melhor remédio à psicanálise e à "escola de

[1538] FREUD, S.. *Die Zukunft einer Illusion*, in: StA. Bd. IX, p. 177.
[1539] FREUD, S.. *O Futuro de uma Ilusão*, In: OC, Vol. 17, p. 266.
[1540] FREUD, S.. idem, p. 299.
[1541] LOPARIC, S.. O Deus da Alcova e o Deus do Berço. In: GARCIA, A. M.. ANGIONI, L. (Org.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.*. Campinas/SP: Editora Phi, 2014, p. 305.
[1542] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 340.

Schopenhauer" é o de sublimarem suas religiosidades com a superação das suas diferenças narcísicas e o cultivo das suas "vastas coincidências"[1543]. Caso essa complementação seja reconhecida, cremos que ambas as doutrinas evitarão, em grande medida, os riscos mencionados e contribuirão à elaboração de uma literatura universal, que entre outros frutos, também responderá às necessidades metafísicas humanas.

Retornando ao "caso Freud", acreditamos poder concluir que *a despeito da originalidade e da autonomia científica e terapêutica da psicanálise, Freud deve ser considerado como um autor próximo do schopenhauerianismo*. Afinal, Freud retorna a, expande e aprofunda, a partir do seu próprio pensamento científico, uma série de perspectivas schopenhauerianas; e por outro lado, a própria psicanálise se refina e se engrandece, metafisicamente, ao se nutrir desse, como de outros paradigmas da filosofia. No concernente à sistematização da "escola de Schopenhauer", mantemos a posição de que a historiografia mais completa desse conceito foi a exposta por Fazio, Kossler e Lütkehaus, em *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Mas, com base no "caso Freud" aqui analisado, propomos que *a "escola de Schopenhauer em sentido lato" deva incluir, além das três classes canonizadas dos "metafísicos", "hereges" e "pais da igreja", uma proximidade, onde figurariam dois novos gêneros: o dos cientistas e o dos artistas*. No primeiro desses grupos se inclui Freud, e quanto aos demais integrantes seus, bem como os do círculo dos artistas, somente outros longos estudos poderão decidir a seus respeitos, de modo historiográfico e científico. Que seja pertinente completar a "taxonomia" dos efeitos do schopenhauerianismo com ambos os gêneros, por fim, também se segue da observação de Zint de que "nenhum outro filósofo exerceu, em igual medida e em termos de amplitude da vida cultural, a mesma influência engendrada por Schopenhauer sobre a literatura e a arte"[1544]. De modo ainda mais amplo e conclusivo, Zint reconhece haver nesse pensador um "efeito duradouro de amplitude da vida cultural, fora do estreito percurso do trabalho científico-filosófico, em um grau provavelmente inexistente em todos os demais filósofos da era moderna"[1545]. Diante de tamanha envergadura dos efeitos do schopenhauerianismo, concluímos que a historiografia filosófica deve ir além, e registrar o complemento da *proximidade* da "escola de Schopenhauer", composto, fundamentalmente, por *cientistas* e

[1543] FREUD, S.. *Selbstdarstellung*, in: G.W. Bd. 14. P. 86.
[1544] ZINT, H.. Schopenhauer als Erlebnis. Op. Cit., 1938, p. 94.
[1545] ZINT, H.. Op. Cit.. 1938. P. 93.

artistas. Afinal, o que é a filosofia senão um saber milenar semeado entre as ciências e a poesia? Caso ela não reconheça esse compadrio com ambos os bens culturais, haverá plena justiça no sarcasmo do *poeta* H. Heine, citado pelo *cientista* S. Freud, de que o *filósofo*:

> *Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen*
>
> *Stopft er die Lücken des Weltenbaus*
>
> *(Com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama*
>
> *Tapa os buracos do edifício do universo)*[1546].

Assim, o argumento original de que Schopenhauer não tapa os buracos do edifício do universo sozinho, com rancor e presunção, se completa com a demonstração de que ele pariu uma escola filosófica de invejável amplitude e longevidade, que composta por um núcleo rígido de filósofos, atraiu ainda à sua *cercania* cientistas e artistas não menos desbravadores e geniais. Entre os primeiros se destaca Freud, o ilustre criador da psicanálise que, junto com Schopenhauer, descobriu e buscou sanar a terceira ferida no narcisismo da humanidade (o primado do insconsciente sobre o consciente). Entre os artistas, podemos citar, de modo meramente sugestivo, que Machado de Assis, Jorge Luis Borges e Joaquín Torres García[1547] estiveram entre os estetas que se nutriram do filósofo e o "re-significaram" em novos domínios e continentes. Embora defina sua doutrina como uma ciência do inconsciente e como uma técnica terapêutica, a psicanálise de Freud também pode ser vista como algo além disso, na medida em que soube colaborar a e se alimentar de – a partir dos seus próprios resultados – uma série de outros campos do saber, entre os quais a "filosofia do inconsciente irracional-instintivo"[1548]. Em pleno acordo com T. Mann, G. Gödde e M. L. Cacciola, concluímos que se Freud é o pai da psicanálise, Schopenhauer é o seu avô filosófico. Caso essa descendência seja reprimida e abandonada no inconsciente, isso poderá desencadear uma traumática neurose obsessiva, seguida da irrupção de uma nova

[1546] FREUD, S.. *Acerca de uma Visão de Mundo*. In: OC. Vol. 18, 2010, p. 326.
[1547] Cf. GERMER, G. M. ; RUGNITZ, N. C.. Joaquín Torres García - Um exemplo da influência da metafísica do belo de Schopenhauer na estética latino-americana. In: MONZANI, J. (Org.). Revista Olhar, N. 24 - 25, Ano XIII, Jan-Dez 2012. São Carlos/SP: Editora da Universidade Federal de São Carlos. P. 8-29.
[1548] GÖDDE, G.. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung. In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). *Macht und Dynamik des Unbewussten.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011. P. 350.

religião psicanalítica. Afinal, como bem alertara L. Lütkehaus, "o pai, o patriarca Freud foi também um filho – a quem muito magoaria a veneração da parte dos seus filhos"[1549].

Bibliografia

ASHER, D.. Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer. In: ASHER, D.. **Unterhaltung Am Häuslichen Herd**, n. 2, 1854.

ASSOUN, P-L. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978. 223p..

ASHER, D.. Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer. In: ASHER, D.. **Unterhaltung Am Häuslichen Herd**, n. 2, 1854.

ASSOUN, P-L. **Metapsicologia freudiana: uma introdução**. Trad: D. D. Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ATZERT, S.. Zwei Aufsätze über Leben und Tod: Sigmund Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und Arthur Schopenhauers *Transscendente Spekulation über die Anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen.* In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004. P. 179-194.

BAHSEN, J.. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt,* 2 Bde., in: MÜLLER-SEYFARTH, W. H. [Org.], Hildesheim-Zürich-New York, 2003, Vol. I.

BARBELLI, I., BOCCHI, J., CAROPRESO, F., MENÉNDEZ, A., SIMANKE, R. (Org.). **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas.** São Carlos: Edufscar, 2010. 443p.

BECKER, A.. Arthur Schopenhauer – Sigmund Freud. In: HÜBSCHER, A. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch – 1971,* N. 52. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, p. 114-156, 1971.

BILSKER, W.. Freud and Schopenhauer: Conciousness, the unconcious, and the drive towards death. In: *Idealitic Studies,* n. 27 (1-2), p. 79-90, 1997.

BIRMAN, J.. **Freud e a Filosofia.** Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2003. 77 p..

BIRNBACHER, D.. Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza - Schopenhauer – Freud. In: BIRNBACHER, D. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch – 1993,* N. 74, Würzburg: Verlag Waldemar Kramer, p. 87-102, 1993.

BISCHLER, W.. Schopenhauer and Freud: a comparisson. *Psychoanalytic Quart.,* n. 8, p. 88-97, 1939.

BRANDÃO, E.. Inconsciente e coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud. In: SAFATLE, V., MANZI, R.. (Org.). **A filosofia após Freud**. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, v. 1, p. 111-123.

BULTMANN, R.. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.

[1549] LÜTKEHAUS, L.. Schopenhauers und Freuds „Dritte Kränkung": Eine Verdrängungsgeschichte?. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch – 1987.* Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1987, p. 203.

CACCIOLA, M. L.. Schopenhauer e o inconsciente. In: KNOBLOCH, F. (org.). **O inconsciente: várias leituras***.* São Paulo: Escuta, 1991. P. 11-27.

CACCIOLA, M. L.. Freud, Schopenhauer e a questão da consciência. In: SAFLATE, V.., MANZI, R.. (Org.). **A Filosofia após Freud**. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, v. 1, p. 125-136.

CACCIOLA, M. L.. A Morte, Musa da Filosofia. In: Grupo de Filosofia Crítica e Modernidade (Org.). *Cadernos De Filosofia Alemã*. Nº 9. São Paulo: Editora da FFLCH / USP. Jan-Jun 2007. P. 91 – 107. Disponível em: www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/64771/67388

CARTWRIGHT, David. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer***.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CIRACÌ, F.. O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus. In: VI COLÓQUIO, INTERNACIONAL SCHOPENHAUER. 25-30 de novembro de 2013, Fortaleza / CE, Brasil,

CLEGG, J. S.. Freud and the Issue of Pessimism. In: HÜBSCHER, A.. *Schopenhauer-Jahrbuch – Für das Jahr 1980.* Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1980. P. 37-50.

DAWKINS, R.. **The God Delusion.** Boston: Houghton Mifflin, 2006.

DENNETT, D.. **Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon**. Londres: Penguin Group, 2006.

DEUSSEN, P.. Schopenhauer und die Religion. In: P. Deussen (Org.). *Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915*. Colônia: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft, 1915.

DEUSSEN, P.. Schopenhauer e a Religião. Tradução: Guilherme M. Germer. In: DEBONA, V. (Org.). *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer,* 2013, Vol. 4, Nº 1, pp. 131-138. Disponível em http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v4-1-2013-art6-deussen.pdf.

DEUSSEN, P.. **Elemente der Metaphysik**, Aachen, 1877.

DEUSSEN, P.. Wie ich zu Schopenhauer kam. In: DEUSSEN, P. (Org.). Schopenhauer Jahrbuch, I, 1912, p. 13-19.

DIENSTAG, J.. **Pessimism.** Princeton: Princeton University Press, 2006. 293p..

DOIN, C.. A formação Cultural de Freud. In: PERESTRELLO, M. (Org.). **Literatos e Filósofos de Língua Alemã em Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DREWS, A.. Die Philosophie im Letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts, in: BAUSCH, B. (Org.). *Geschichte der Philosophie*, 8 Bde., Berlin und Leipzig

ELLENBERGER, H.. **The Discovery of the unconcious***.* New York: Basic Books, 1970.

ELLENBERGER, H.. **La Scoperta dell' Inconscio***.* Trad.: W. Bertola, A. Cinato, F. Mazzone e R. Valla. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1976

FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. **Arthur Schopenhauer e La sua Scuola.** Lecce: Pensa Multimedia, 2006.

FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L.. **La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti.** Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

FAZIO, D.. Introduzione. In: REE, P.. **Osservazioni Psicologiche**. Trad.: D. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia. 2010.

FAZIO, D.. **Paul Rée – Un Profilo Filosofico**. Bari: Palomar Athenaeum. 2003.

FAZIO, D.. **Paul Rée: Philosoph, Arzt, Philanthrop**. Uberz. Francesca Pedrocchi. München: Martin Meidenbauer. 2005.

FAZIO, D.. **Giuliu Cesare Vanini nella Cultura Filosofica Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer**. Lecce: Congedo Editore, 1995

FAUCONNET, A.. **Schopenhauer, précurseur de Freud**. *Mercure de France,* n. 852, ano 44, p. 566-577, 1933.

FERREIRA, Vaz. *Ciencia y Metafísica*, p. 1. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCcQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.uruguayeduca.edu.uy%2FUserFiles%2FP0001%255CFile%255CCIENCIA%2520Y%2520METAF%25C3%258DSICA.doc&ei=kvLTVIvXJYLqggS_8YD4DA&usg=AFQjCNEWK2ETckvxT_ThAtffU6Mn86N9uQ&bvm=bv.85464276,d.eXY.

FISCHER, K.. *Schopenhaues Leben, Werke und Lehre* (1893). In: FISCHER, K.. **Geschichte der Neuern Philosophie**, Gedächtnis-Ausgabe, 9 Bde., Heidelberg, 1934, Band IX.

FONSECA, E. R. da. **Psiquismo e Vida: Sobre a Noção de 'Trieb' nas Obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2012. 383p..

FRAUENSTAEDT. **Briefe Ueber die Schopenhauer'sche Philosophie**, Leipiz, 1854

FRAUENSTAEDT. LINDNER, E. O. (Org.). **Arthur Schopenhauer. Vom Ihm. Ueber ihn**. Berlin, 1863.

FREUD, S.. **Projeto de uma psicologia.** Tradução: Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 229p..

FREUD, S.. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904.** In: MASSON, J. M. (Edit.). Tradução: Vera Ribeiro. 503p..

FREUD, S.. Gesammelte Werke, 17 Bände, London, 1940-1952. In: MÜLLER, Thomas (Org.). **DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk**. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010.

FREUD, S.. Studienausgabe, Taschenbuchausgabe, 10 Bände und ein Nachtragsband. Frankfurt am Main, 1982. In: MÜLLER, Thomas (Org.). **DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk**. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010.

FREUD, S.. **Obras Completas.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-?. 20 Volumes.

FREUD, S.. **Obra Completa.** Edição Standard Brasileira. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2009. 24 V.

FREUD, S.. ABRAHAM, K.. **Briefe 1907-1926**. In: VON HILDA, C.. FREUD, E. L. (Org.). Frankfurt am Main, 1965.

FREUD, S.. **Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902**. In: BONAPARTE, Marie, FREUD, Anna. KRIS, Ernst (Org.). London, 1950.

FREUD, S.. SALOMÉ, Lou Andrea. **Briefwechsel**. In: PFEIFFER, Ernst (Org.). Frankfurt am Main, 1966.

FULGENCIO, L.. Convocação para a Fundação de uma 'Sociedade para a Filosofia Positivista'. In: *Natureza Humana – Vol. 2, N. 2*, p. 429-438. São Paulo: EDUC. 2000.

GABBI JR. (Org.), O.. **Fundamentos da psicanálise: pensamento, linguagem, realidade e angústia.** Campinas: UNICAMP/ CLE, v.28, 1999. 193p..

GARCIA-ROZA, L. A.. **Freud e o Inconsciente**, 2. Ed.., Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GARDNER, S.. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 375-421.

GARDNER, S.. **Schopenhauer.** Harmondsworth: Penguin, c1963. 312p..

GIACOIA JR., O.. **Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. 103p..

GIACOIA JR., O.. Reflexões sobre a Noção de Mal Radical. In: HAMM, C. (Org.). *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 183-202, SET. 1998.

GIACOIA, O.. **Nietzsche***.* São Paulo: Publifolha, 2000, 94p..

GIACOIA, O.. **Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006, p. 159.

GERMER, G. M.. Sobre a Tese Schopenhaueriana da Positividade da Dor e Negatividade do Prazer. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP).* Vol. 18, 2011, p. 137-159.

GERMER, G. M.. O Conhecimento do Belo em Schopenhauer. In: DEBONA, V. (Org.). *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer,* 2010, Vol. 1, Nº 2, pp. 89-97. Disponível em http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v1-n2-6-germer_guilherme.pdf.

GERMER, G. M.. A Busca da Felicidade: Nosso Erro, Ilusão e Existência Fundamentais, Segundo Schopenhauer. In: DEBONA, V. (Org.). *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer,* 2011, Vol. 2, Nº 2, Disponível em http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/7._germer_guillherme_marconi.pdf

GERMER, G. M.. A interpretação de Schopenhauer do Cristianismo. In: DEBONA, V. (Org.). *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer,* 2014, Vol. 5, Nº 1. Disponível em http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v5-n1-1-2014-art6-germer_gulherme_marconi.pdf.

GERMER, G. M.. **O Belo e o Bom em Schopenhauer** (Dissertação de Mestrado). Campinas: Editora da Unicamp, 2010. Disponível em http://cutter.unicamp.br/document/?code=000776088 .

GERMER, G. M. ; RUGNITZ, N. C.. Joaquín Torres García - Um exemplo da influência da metafísica do belo de Schopenhauer na estética latino-americana. In: MONZANI, J. (Org.). Revista Olhar, N. 24 - 25, Ano XIII, Jan-Dez 2012. São Carlos/SP: Editora da Universidade Federal de São Carlos. P. 8-29.

GÖDDE. G.. **Traditionslinien des 'Unbewußten'. Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Tübingen: Psychosozial-Verlag, 1999. 655p..

GÖDDE, G.. Schopenhauers Entdeckung der Psychologie des Unbewussten. In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *86. Schopenhauer-Jahrbuch – 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2005.

GÖDDE, Günter. Freuds 'Entdeckung' des Unbewussten und die Wandlungen in seiner Auffassung*.* In: BUCHHOLZ, M.. GÖDDE, G. (Org.). **Macht und Dynamik des Unbewussten***.* Berlim: Psychosozial Verlag. 2011, p. 325-360.

GÖDDE, G.. Schopenhauer und die Psychoanalyse. In: E- Jornal Philosophie der Psychologie. Novembro / 2012. Disponível em: http://www.jp.philo.at/texte/GoeddeG2.pdf.

GUPTA, R. K.. **Schopenhauer and Freud**. New Jersey: Barnes and Nobles Books, 1980.

GUPTA, R. K.. *Freud and Schopenhauer*. In: Journal of the History of Ideas,Vol. 36, No. 4 (Oct. - Dec., 1975), pp. 721-728.

GUPTA, R. K. Schopenhauer, Marx, and Freud on Literature. In: MALTER, R.. *Schopenhauer Jahrbuch – 1980***,** N. 67, Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1986. P. 113-129.

GWINNER, W.. **Arthur Schopenhauer aus Persönlichem Umgang Dargestellt. Ein Blick auf Sein Leben, Seinen Charakter und Seine Lehre**. Leipzig: 1862.

HARRIS, S.. **The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason**. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

HARTMANN, E. Von. Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den Philosophischen Aufgabe der Gegenwart, Berlin, 1877

HARTMANN, E. Von. Die Schopenhauer'sche Schule, in: *Die Gegenwart,* 1883.

HAMLYN, D. W.. Schopenhauer and Freud. In: *Revue Internationale de Philosophie,* n. 42, p. 5-36, 1988.

HITCHENS, C.. **God Is Not Great: The Case Against Religion**. Londres: Atlantic Books, 2007 .

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.* Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1972. P. 74.

HORKHEIMER, M.. Premesa alla Ripubblicazione di Questi Scritti. In: SCHMIDT, A. [Org.]. **Teoria Crítica***.* Tradução: G. Beckhaus, 2 Vol., Torino, 1974.

HORKHEIMER, M.. Teoria Critica Ieri e Oggi. In: DONAGGIO, E. [Org.]. **La Scuola di Francoforte***.* Torino, 2005.

HORKHEIMER, M.. Sul Pessimismo Oggi. In: BREDE, W. [Org.]. *Studi di Filosofia della Società.* Torino, 1981.

HYATT, J. F.. Freud on Moses and the Genesis of Monotheism. In: *Journal of Bible and Religion*,Vol. 8, No. 2 (May, 1940), pp. 85-88. Published by: Oxford University PressStable URL: http://www.jstor.org/stable/1457716Accessed

JONES. E.. **Vida y obra de Sigmund Freud.** Tradução: Mario Carkisky. Buenos Aires: Nova, 1959.

JANAWAY, C. (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer***.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JULIUSBURGER, O.. Die Bedeutung Schopenhauers für die Psychiatrie. In: DEUSSEN, P. (Org.). *Zweites*

Jahrbuch der Schopenhauer- Gesellschaft. Kiel: Schmidt & Klaunig. 1913.

JULIUSBURGER, O.. Schopenhauer und die Psychotherapie der Gegenwart. In: ZINT, H. (Org.).

Vierzehntes Jahrbuch der Schopenhauer- Gesellschaft. Heidelberg: Carl Winter's

Universitätsbuchhandlung, 1927.

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften**. Berlin : Walter de Grunter, 1910-1983 .

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, I.. **Crítica da Razão Pura***.* Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974,

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, coleção Os Pensadores, vol. 25, 1974.

KANT. I.. **A Religião nos limites da Simples Razão**. Tradução: Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, Vol. 25, 1974.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos**, tradução Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KILZER, A. G.. Arthur Schopenhauer. In: *Didaskalia*. 14 de abril de 1852.

KNAPP, G.. Begriff und Bedeutung des Unbewussten bei Freud. In: EICKE, D. (Org.). *Tiefenpsychologie. Band I.* Weinheim – Basel (Beltz), 1976.

KOSSLER, M.. Formen des Unbewussten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur Philosophischen Tradition. In: KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004.

KOSSLER, M., BIRNBACHER, D., BAUM, G. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 2005 – Die Entdeckung des Unbewussten – Die Bedeutung Schopenhauers für das Moderne Bild des Menschen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, 2004.

KOSSLER, M.. **Empirische Ethik und Christliche Moral***.* Würzburg, Königshausen und Neumann, 1999.

LAPLANCHE, J.. PONTALIS, J. B.. **Diccionario de Psicoanálisis***.* Tradução: F. C. Gimeno. Barcelona: Editorial Labor, S. A.. 1983.

LEBRUN, G.. Quem é Eros? In: LEBRUN, G.. **Passeios ao Léu: Ensaios.** São Paulo: Ed. Brasiliense. 1983. 290p.

LEFRANC, J.. **Compreender Schopenhauer**, tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005. 231p..

LINDNER, E. O.. Deutsche Philosophie im Ausland. In: *Vossiche Zeitung*, 1853.

LOPARIC, S.. O Deus da Alcova e o Deus do Berço. In: GARCIA, A. M.. ANGIONI, L. (Org.). **Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr**.. Campinas/SP: Editora Phi, 2014

LOPARIC, Z.. Esboço do paradigma winnicottiano. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, v. 11, n. 2, jul-dez. 2001.

LORENZER. **Intimität uns Soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse***.* Frankfurt: Fischer. 1984.

LÜTKEHAUS, L.. Schopenhauers und Freuds „Dritte Kränkung“: Eine Verdrängungsgeschichte?. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch – 1987.* Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1987

MAGEE, B.. **The Philosophy of Schopenhauer**. Oxford/NewYork: Oxford University Press, 1983. 400p.

MAINLÄNDER, P.. Philosophie der Erlösung, in: MÜLLER-SEYFARTH, W. [Org.]. **Schriften***,* 4 Bde., Hildesheim, 1996-1999.

MALTER, R.. Arthur Hübschers Weg zu Arthur Schopenhauer*.* In: MALTER, R. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch – LXVI*, Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer, 1985.

MALTER, R.. Erlösung durch Erkenntniss. Über die Bedingung der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre Von Willensverneinung. In: SCHIRMACHER, W. [Org.]. *Zeit der Ernte,* Suttgart-Bad Cannstatt, 1982.

MANN, T.. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud.** Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008. 203p.

MARTINS, E. C.. *Freud e Schopenhauer: Os Limites de um Diálogo sobre a Moral* (Tese de Mestrado). São

Carlos: UFSCar, 2007.

MATTEO, V. Di . Schopenhauer e Freud: Afinidades eletivas?. In: João Carlos Salles. (Org.). Schopenhauer & o idealismo alemão. Salvador-Bahia: Quarteto Editora, 2004, p. 241-273.

MEZAN, R.. **Freud: a trama dos conceitos.** São Paulo : Perspectiva, 1991. 350p. (IEL: 150.1952 M579f 3.ed.)

MEZAN, R.. Freud e a psicanálise: “um trabalho de civilização”. In: ALMEIDA, J. de, e BADER, W.. (Org.). **Pensamento alemão no século XX***.* Vol.1. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009. v. 1. 309p.

MOCKRAUER, F.. Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart. In: MOCKRAUER, F. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch.* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1923-25.

MONZANI, L. R. **Freud: O movimento de um Pensamento.** Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1999.

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na idade moderna.** Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1995. 234p.

MONZANI, L. R. O Paradoxo do Prazer em Freud**.** In: SIMANKE, R. T. e FULGENIO, L.. (Org.). **Freud na Filosofia Brasileira.** São Paulo: Escuta, 2005. (IFCH/IEL/IA/BCCL/CLE: 190 M769d).

NICHOLLS, M. Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-itself. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999

NIETZSCHE, F.. **Kritische Gesamtausgabe: Werke**. Ed.: Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 30 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1967– 78.

NIETZSCHE, F.. **Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe***,* 8 Bd.. In: COLLI, G.. MONTINARI, M.. [Org.] Berlin-New York, 1986.

NIETZSCHE, F.. **Kritische Gesamtausgabe: Briefewechsel**. In: COLLI, G. e MONTINARI, M. (Org.). 24 Vol.. Berlim: Walter de Gruyter, 1975-84.

NIETZSCHE, F.. **Epistolario 1875-1879**. Trad.: C. Colli Staude. Milão. 1976.

NIEZSTCHE, F.. **Opere***.* In: CAMPIONI, G.. CARPITELLA, M. [Org. e Trad.]. Milano: Adelphi, 1998.

NIETZSCHE, F... **Menschliches, Allzumenschliches I**. Urheberrechtsfreie Ausgabe. Kindle Edition. Disponível em http://www.amazon.de/Menschliches-Allzumenschliches-Friedrich-Wilhelm-Nietzsche-ebook/dp/B004SIZ0NM

NIETZSCHE, F.. **Além do Bem e do Mal**. Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F.. **Genealogia da Moral: uma Polêmica**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PASCAL, G.. **Compreender Kant.** Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005

PINILLOS, J. L.. Schopenhauer e a psicologia. *Revista de Filosofia (Madrid).* N. 2, p. 43-52, 1989.

PLÜMACHER, O.. *Zwei individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Viena, 1881.

PRADO JR., Bento, MONZANI, L. R., GABBI JR., O.. **Filosofia da psicanálise.** São Paulo: Brasiliense, 1991. 198p.. (IFCH/CLE: 150.195 F487)

PROCTER-GREG, N.. Schopenhauer and Freud. In: *Psychoanalytic Quarterly.* V. 2, n. 25, p. 197-214, 1956.

RAMOS, Flamarion C.. Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, D. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil***.* João Pessoa: Ideia, 2010. P. 103-127.

RÉE, P.. **Gesammelte Werke (1875-1885).** In: TREIBER, Hubert (Org.). Berlin; New York: Walter de Gruiter. 2004.

RÉE, P.. **Psychologische Beobachtungen: Aus dem Nachlass von ***.** Berlin: Carl Duncker, 1875.

RÉE, P.. **Der Ursprung der Moralischen Empfindungen**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1877.

RÉE, P.. **Die Entstehung des Gewissens**. Berlin: Carl Duncker, 1885. Philosophie (Nachgelassenes Werk). Berlin: Carl Duncker, 1903.

RÉE, P.. **Die Illusion der Willensfreiheit, ihre Ursachen und ihren Folgen.** Berlin: Carl Duncker, 1885.

RÉE, P... **Basic Writings.** Robin Small (Org.). Chicago; Urbana: University of Ilinois Press. 2003.

RÉE, P.. **Osservazioni Psicologiche**. Trad. Domenico Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia Editore. 2010.

REMPEL, M. H.. Understanding Freud's Philosophy of Religion. In: *Canadian Journal of psychoanalysis*; Nov 1997; Vol. 5, No. 2; Proquest Central, p. 217.

RICŒUR, P.. A Esperança e a Estrutura dos Sistemas Filosóficos. In: RICŒUR, P.. **A Hermenêutica Bíblica**. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RIEFF, P.. **Freud: The Mind of the Moralist**. Terceira Edição. Chicago: The University of Chicago Press, (1959) 1979.

SAFLATE, V.., MANZI, R.. (Org.). **A filosofia após Freud**. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, v. 1, p. 111-123.

SAFRANSKI, R.. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.** Tradução: Jose Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1992. 503p..

SALAQUARDA, J.. Schopenhauer und die Religion. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch* - 69. Band. Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988.

SASSEN, Brigitte. **Kant's Early Critics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000

SIMANKE, R. T. e FULGENIO, L. (Org.). **Freud na Filosofia Brasileira.** São Paulo: Escuta, 2005.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer y Nietzsche,** tradução: Francisco Ayala, Buenos Aires: TerramarEdiciones.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke in fünf Bänden**. Org.: Wolfgang F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação***,* tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005. 695p.

SCHOPENHAUER, A. **Senilia***.* VOLPI, Fraco, ZIEGLER, Ernest (Org.). Tradução: Roberto Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**, tradução: Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. 226p.

SCHOPENHAUER, A.. **Der Handschriftliche Nachlass***.* In: HÜBSCHER, A. (Org.). Munique: DTV. 1985.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do Belo***.* Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation, Volume II***,* Tradução: E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga and Paralipomena**, **Vol. II**. Tradução: J. Payne, Oxford: Oxford Univesrity Press, 2000.

SCHOPENHAUER, A.. **Sobre a Ética***.* Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer y Nietzsche,** tradução: Francisco Ayala, Buenos Aires: Terramar Ediciones.

SORIA, A. C. S. . Freud e Schopenhauer: algumas possíveis aproximações. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SCHOPENHAUER. Rio de janeiro: 2009.

STORR, A.. Freud – **A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SULLY, J.. **Pessimism. A History and a Criticism**, Londres: *Henry S. King and Co.*, 1877.

UEBERWEG, F.. Grundriss der Geschichte der Philosophie. In: OESTERREICH, K (Org.). SALZSIEDER, P.. **Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie,** 1928.

VAIHINGER, H.. **Hartmann, Dühring und Lange. Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Ein Kritischer Essay**. Iserlohn, 1876

VERMOREL, M.. The drive from Goethe to Freud. In: *International Review of Psycho-Analysis,* n. 17, p. 249-256, 1990.

VOVELLE, M. (Org.). **O Homem do Iluminismo**. Tradução: M. G. Segurado. Lisboa: Presença, 1997.

VOLPI, F.. Un pensatore ottocentesco da poco riscoperto, Mainländer. Una filosofia da suicídio. In: *La Repubblica*. 7 de Abril de 2001.

YOUNG, C., BROOK, A.. Schopenhauer and Freud. In: *Internation Journal of Psychoanalysis,* n. 75, 1994, p. 101-118.

YVES, S.. Nietzsche, Schopenhauer, l'ascetism et La psychanalyse. In: *Revue Philsophique de La France,* n. 96, p. 348-359.

WEIGELT, C.. **Gechichte der Neuern Philosophie, in Populären Vorlesungen**, 2 Bande, Marburg, 1854-55.

WITTELS, F.. **Sigmund Freud, his personality, his teaching, and his school**. London: G. Allen & Unwin, 1924.

WITTGENSTEIN, L.. **Remarks on the philosophy of psychology.** In: WRIGHT, G. H.. e NYMAN, H. (Edit.). Tradução: C. G. Luckhardt e M. A. E. Ave. Oxford: B. Blackwell, 1990. Edição bilingüe inglês e alemão.

ZENTNER, M.. **Die Flucht ins Vergessen: die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ZINT, H.. Schopenhauer als Erlebnis. In: ZINT, H. [Org.]. *Schopenhauer-Jahrbuch – XXV,* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938.