

A interpretação de Schopenhauer do cristianismo

The interpretation of Schopenhauer of the Christianity

Guilherme Marconi Germer

Doutorando em Filosofia pela UNICAMP - FAPESP

Orientadores: Profs. Drs. Oswaldo Giacoia Junior e Luiz Roberto Monzani

E-mail: guilhermeguita@gmail.com

Resumo: Esse artigo se propõe a analisar e interpretar o pensamento de Schopenhauer sobre o cristianismo. Como toda religião, o cristianismo possui, segundo o pensador, “duas caras, uma muito amigável e outra muito obscura” (P/P II, p. 425). A primeira delas engloba, para o filósofo, as lições da “caridade, generosidade, amor ao inimigo, resignação e abnegação da Vontade, que no Ocidente são entendidas como completamente próprias do cristianismo” (P/P II, p. 428). A segunda, conforme o autor, abarca a “astúcia sacerdotal” da identificação dos mitos à verdade literal, a carência dessa religião de uma ética animal, o ofuscamento de sua ética pelas cerimônias estatutárias e pela violência religiosa contra outras religiões, a filosofia e o conhecimento, entre outros elementos. Contribuir com a distinção de ambos os lados do cristianismo - ao respeito com o primeiro e à sublimação do segundo - a partir da abordagem proposta está entre os principais objetivos desse artigo.

Palavras-chave: Religião; Pessimismo; Ateísmo.

Abstract: This article aims to analyze and interpret the thought of Schopenhauer about Christianity. Like every religion, Christianity has, according to the thinker, "two faces, one very friendly and one very obscure" (P/P II, p. 425). The first of these includes, for the philosopher, the lessons of "charity, generosity, love of enemy, resignation and self-denial of the will, which in the West, are understood completely as Christian doctrines" (P/P II, p. 428). The second face, according to the author, includes the "priestly cunning", namely the identification of myths with the literal truth, the lack of animal ethics in this religion, the substitution of ethics for statutory religious ceremonies and violence against other religions, philosophy and knowledge, among other things. Contribute to the distinction of both sides of Christianity, respect for the first and sublimation of the second, with the proposed approach, is among the main objectives of this article.

Keywords: Religion; Pessimism; Atheism.

I

A interpretação de Schopenhauer do cristianismo é ambivalente, pois comporta tanto elogios quanto críticas. No § 163 de *Parerga e Paralipomena – Tomo II*, o pensador defende que “as lições da caridade, generosidade (*Versöhnlichkeit*), amor ao inimigo,

resignação e abnegação da Vontade são entendidas no Ocidente como completamente próprias do cristianismo”¹. Conforme o pensador, uma vez que sua filosofia foi a primeira a apresentar um fundamento metafísico ao pessimismo e à moral da compaixão, associadas ao cristianismo, pode-se denominá-la “a própria filosofia cristã, por mais paradoxal que isso pareça a quem não atinge o cerne das coisas, mas permanece na superfície”². Por outro lado, o autor também defende que as religiões possuem o grande problema de apresentarem seus mitos como se fossem a verdade “*sensu strictu et proprio*”, o que eles provavelmente não são. O domínio da religião, para o autor, é o do (ou, o da fé no) incognoscível. Assim, elas são como vagalumes – escreve – “precisam da escuridão para brilhar”³. “Filhas da ignorância, porém, sua mãe não sobreviverá por muito tempo”⁴ ante a disseminação do conhecimento – considera o filósofo – de modo que não se pode esperar muita longevidade às filhas. No que concerne especificamente ao cristianismo, Schopenhauer critica o que entende ser uma série de absurdos e contradições decorrentes do monoteísmo. E de modo ainda mais crítico, ele afirma que essa religião não expõe a mais perfeita moralidade porque carece de uma ética animal. No § 68 de *O mundo como vontade e como representação* (doravante, *O mundo...*), Schopenhauer sintetiza ambos os lados de seu pensamento sobre o cristianismo, ao interpretar que essa religião se compõe de dois elementos heterogêneos combinados historicamente pelo acaso: o lado puramente ético e sensível, e o dogmático ou mítico, herdado do Antigo Testamento⁵. Nessa separação, está presente a inspiração em Kant, para quem há uma religião moral, que visa à “universalidade, a pureza (...), a ‘isenção da insensatez da superstição e da loucura do fanatismo’, a libertação dos seus membros”⁶ e etc. – seguimos aqui o comentário de Georges Pascal – e uma “religião cultural ou

¹ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 428-429.

² SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*. In: RAMOS, Flamarion C. (Organização e tradução). São Paulo: Hedra, 2012, p. 176. Esse livro compreende os capítulos da metafísica dos costumes de *Parerga e Paralipomena – Tomo II*.

³ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 408.

⁴ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 463-4.

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Senilia*. VOLPI, Fraco, ZIEGLER, Ernest (Org.). Tradução: Roberto Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010, p. 128,1.

⁶ KANT, I. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad.: Gibelin. Paris. 1943, p. 137. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 196.

estatuária”⁷ baseada na revelação, nas leis institucionais, na fé histórica e eclesiástica, nos milagres e etc. A abordagem das principais raízes do pensamento schopenhaueriano sobre o cristianismo, todavia, não poderá ser empreendida aqui. Nesse artigo, nos limitaremos a analisar e interpretar apenas o discurso de Schopenhauer sobre essa religião. Comentaremos, assim, em primeiro lugar, os elogios do pensador ao cristianismo, e depois, suas críticas a essa religião. Em nossas conclusões, argumentaremos que, para o pensador, vale para o cristianismo o mesmo que para todas as religiões, a saber, que ele possui duas caras: uma “muito amigável” e outra “muito obscura”⁸. Contribuir à distinção de ambas, ao respeito com a primeira e à superação da segunda com a abordagem proposta está entre os principais objetivos desse artigo.

II

“Do ponto de vista moral e dogmático” – afirma Schopenhauer – o cristianismo é muito superior (*weit überlegen ist*) às duas religiões que “existiram antes dele e foram suplantadas por ele, a saber, o paganismo greco-romano e o judaísmo”⁹. Pela perspectiva metafísica, o filósofo defende que o paganismo 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”¹⁰. O

⁷ KANT, I. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad.: Gibelin. Paris. 1943 Senilia, p. 139. Apud PASCAL, G.. Op. Cit., 2005, p. 197.

⁸ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 466.

⁹ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 427.

¹⁰ Sobre essa questão, Schopenhauer escreve que “nós mal podemos imaginar como que o paganismo greco-romano pode ter sido alguma vez encarado com grande seriedade por seres humanos” (SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 427). Conforme o filósofo, a atitude greco-romana ante essa religião não alcançou a gravidade com a qual “o cristianismo, o budismo, o bramanismo e mesmo o islamismo” foram experimentados nos tempos modernos. A jocosidade do paganismo greco-romano salta à vista – indica o pensador – no “último livro de Heródoto, capítulo 65”, e no “primeiro de Valerius Maximus” (SCHOPENHAUER, A. Ibidem). Para citar apenas um exemplo, veja-se como Aristófanes “homenageia” o deus Dionísio em ocasião de seu próprio festival – enuncia – com a encenação de *Os Sapos*, onde o deus “aparece como o mais deplorável janota e poltrão e é dado ao preço do ridículo” (SCHOPENHAUER, A. Ibidem). Conforme o filósofo, a religião grega foi, antes de qualquer outra coisa, um “assunto de Estado (*Polizeisache*)” (SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 391). Sua existência se refere ao 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 – ensina – “realizavam-se cultos e orações em nome do Estado. Era, portanto, um assunto de Estado”. No

judaísmo, aos olhos do pensador, tem por “características fundamentais o realismo e o otimismo, que se comutam intimamente e são as condições propriamente do *teísmo*”¹¹. Conforme o filósofo, ambos os caracteres consistem, respectivamente, na “definição (*ausgeben*) do mundo material como algo absolutamente real, e da vida como um presente agradável (*angenehmes*) que nos foi endereçado”¹². Nas antípodas da primeira perspectiva, o pensador defende que o mundo é “minha representação (*Vorstellung*)”¹³, isto é, um produto mental, cerebral, objeto, fenômeno de um sujeito cognoscente, que como tal, não pode ser identificado à coisa em si mesma, salvo que se queira renunciar, com essa identificação, ao conhecimento. Contra o otimismo, Schopenhauer argumenta que o mundo é o “reino do acaso e do erro”¹⁴, isto é, do ponto de vista epistemológico, ele é a morada do absurdo e do confuso (*Verkehrte*), do ponto de vista estético, do “rasteiro (*Platte*) e do mau gosto”, e do ético, do egoísmo, “da maldade (*Böse*) e da felonía”¹⁵. Caso o mais obstinado dos otimistas fosse conduzido “através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões,

universo greco-romano clássico, praticamente inexistiu a ideia de religião como um “aperfeiçoamento moral do indivíduo” – observa o autor – ou como a pregação de “dogmas e obrigações”. Que a irreligiosidade greco-romana não tenha conduzido esses povos ao caos, mas levado-os a criar a base da legislação e justiça de nossa própria sociedade é, para o autor, a maior “instantia in contrarium” (contraexemplo) do argumento religioso de que o Estado, a lei e o direito não são nada sem o apoio da religião (SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 391).

¹¹ SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II, p. 447.

¹² SCHOPENHAUER, A. Ibidem.

¹³ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 31. MVR, p. 43.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 444. MVR, p. 417. Conforme o filósofo, é provável que o judaísmo tenha herdado o mito pessimista da queda da religião Zend, que apresentava um forte contraponto a Ormuzd, o criador do universo, em Ahriman, seu rival e representante do mal e da destruição. No judaísmo – ensina o pensador – Ormuzd se transforma em Jeová e Ahriman no Satã. Esse último, porém – interpreta – “assume um papel muito subordinado, e na realidade, quase desaparece completamente” (SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 447). Assim, prevalece nessa religião a concepção de que Jeová criou o universo, “aplaude (*Beifall klatscht*) a sua obra e acredita que tudo saiu muito primoroso (*vortrefflich*): ‘panta kala lian’ [(E Deus falou) tudo (que ele fez e contempla) é maravilhoso’ (*Gêneses*, 1:31)]” (SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 447. SCHOPENHAUER, A.. *Parerga and Paralipomena, Vol. II*. Tradução: J. Payne, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 301). Além dessa citação de *Gêneses*, 1:31, cuja frase completa foi indicada por E. F. Payne na tradução inglesa de Schopenhauer, o filósofo acrescenta que o otimismo judaico se torna patente também em *Eclesiástico IX, 7-10* (SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 827). Elevado a filosofia por Leibniz, posteriormente, com a doutrina de que o mundo é o “melhor dos mundos possíveis”, o pessimista ressalva que “caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, o otimismo consiste em uma perspectiva não apenas absurda, mas realmente vil (*ruchlose*): um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade” (SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 447. MVR, p. 419).

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 444. MVR, p. 417.

câmaras de tortura e senzalas”¹⁶ – conjectura Schopenhauer – pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso”¹⁷. Se ainda “lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino”, e muitos outros horrores lhe fossem expostos, esse otimista – enuncia – conheceria de que matéria é feito o seu “*meilleur des mondes possibles* [melhor dos mundos possíveis]”¹⁸: de carência, necessidade, tédio e dor. “Não se pense que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo”¹⁹ – adverte o pensador. “Ao contrário, as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimos nos evangelhos”. O mundo é representado no *Novo Testamento*, mais especificamente, como um vale de lágrimas – ensina o pessimista – “a vida como um processo de purificação, e um instrumento de martírio é escolhido para ser o símbolo do cristianismo”²⁰. Apesar de sua crença no céu, o cristianismo é, para Schopenhauer, uma religião (fisicamente) pessimista. Ele deve ser um parente jovem, longínquo, mas provavelmente consanguíneo dos também pessimistas budismo e bramismo²¹ – supõe o filósofo. Sem se aprofundar em teses historiográficas, o pensador apenas argumenta que essas religiões se encontram nas antípodas do judaísmo, paganismo greco-romano e islamismo, que conforme sua concepção, são otimistas.

De acordo com Schopenhauer, o judaísmo é muito competente na lição do “primeiro grau” da moralidade, a saber, o da justiça. Conforme sua interpretação, os dois graus da moralidade são os da justiça e o da compaixão, cujas fórmulas abstratas são: “*Neminem laede, Imo omnes, quantum potes, iuva!*” (Não prejudiques a ninguém, mas ajudas a todos que puderes)”²². Segundo o filósofo, a justiça consiste no grau negativo da moralidade: “*Neminem laede*” (Não prejudiques a ninguém)”²³. Ela se caracteriza pela obstrução da injustiça, à qual somos lançados, conforme o autor, originária e positivamente. Para o pensador, a injustiça consiste, precisamente, na lesão ou invasão da esfera da autoafirmação

¹⁶ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 445. MVR, p. 418.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 445. MVR, p. 418.

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 445. MVR, p. 418.

¹⁹ SCHOPENHAUER, A. WWV, p. 447. MVR, p. 419.

²⁰ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 816.

²¹ SCHOPENHAUER, A. WWV, Tomo II, p. 220.

²² SCHOPENHAUER, A. M/M, p. 140.

²³ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 140.

da vontade em outro indivíduo²⁴, tal como essa vontade se expressa no corpo desse indivíduo e nos bens adquiridos pelo seu trabalho. Aquele que “reconhece e aceita voluntariamente o limite”²⁵ entre a afirmação do seu próprio corpo e o dos demais – escreve – de modo que jamais, em sua autoafirmação, excede à negação da de outrem é *justo*. Por outro lado, o grau positivo da moralidade, segundo o autor, é representado pela caridade: “*Imo omnes, quantum potes, iuva!* (Ajudas a todos que puderes)”²⁶. A caridade – leciona o filósofo – não apenas me impede de fazer o mal ao próximo, mas me impele a tratá-lo bem e aliviar as suas carências. Para Schopenhauer, “a justiça é o conteúdo ético total do Antigo Testamento, a caridade, o do Novo”²⁷. A caridade é a “καὶνὴ ἐντολὴ [O novo mandamento] (João 13, 34)”²⁸ – simboliza o autor – “na qual estão contidas todas as virtudes cristãs, de acordo com Paulo (*Romanos* 13, 8-10)”. A justiça e a caridade juntas encerram o conceito da compaixão (*Mitleid*) – sintetiza o pensador – isto é, da “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”²⁹. Segundo o filósofo, a experiência da compaixão pressupõe a elevação sobre o *principium individuationis*, que por sua vez, consiste no tempo, no espaço e na causalidade entrelaçados. Se o egoísta e o maldoso veem as diferenças do *principium individuationis*, e em especial, a do eu e do outro como uma barreira absoluta – distingue Schopenhauer – procuram sempre e tão somente o próprio bem-estar e tratam os demais seres como “máscaras sem qualquer realidade”³⁰, o compassivo é a pessoa que “estabelece menos diferença do que a usualmente estabelecida entre si e os demais”. Ele é menos enredado pela forma do fenômeno, o *principium individuationis* – compara o filósofo – e assim, é afetado pela vontade e pelo sofrimento do outro quase tanto como se fossem seus. Motivado por sua com-paixão, o homem positivamente bondoso visa restabelecer o equilíbrio do mundo: renuncia aos gozos e aceita

²⁴ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 429.

²⁵ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 503. MVR, p. 471.

²⁶ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 140.

²⁷ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 164.

²⁸ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 164.

²⁹ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 136.

³⁰ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 463.

privações para aliviar o sofrimento alheio. Esse homem nobre – aprofunda o metafísico – intui 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 se estende até mesmo aos animais e a toda natureza”³¹. De igual maneira, o agente moral não restringe seus cuidados aos homens, mas estende-o a todos os seres da natureza. Segundo Schopenhauer, a compaixão foi chamada pelos gregos de “ἀγάπη” (ágape)³², e o amor-próprio, de “ἔρως” (eros). “Ἀγάπη” (ágape) e “ἔρως” (eros), por sua vez - infere o pensador - dão o tom a quase todos os atos humanos, sendo assimilados, respectiva e universalmente, pela autonegação e autoafirmação da Vontade de viver. A descrição simbólica e metafórica do cume da autonegação da Vontade, que segundo o pensador, ocorre na santidade e no ascetismo, é outro componente fundamental do cristianismo. De acordo com essa leitura, a santidade e o ascetismo se distinguem, mais especificamente, da compaixão pelo fato de que enquanto o compassivo busca atenuar a dor alheia com a prática da justiça e da caridade, de modo fenomênico, portanto, o santo “compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios, (...) 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”³³, que sua Vontade “efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação dessa. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade”, aos olhos de Schopenhauer. “O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese”³⁴, o que o filósofo descreve com as seguintes palavras:

Não adianta mais amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para si, pois nasce [no santo e no asceta] 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. [O santo] renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele.

³¹ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 474.

³² SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 478.

³³ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 515. MVR, p. 481.

³⁴ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 516. MVR, p. 482.

Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. – Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida (...) Com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais baixo é abolido dela, ou seja, o mundo animal, do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia. Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto (...) Merece ser observado como algo extremamente notável que esse pensamento também foi expresso pelo admirável e vertiginoso Ângelo Silesius, no dístico intitulado *Der Mensch bringt Alles zu Gott (O Homem Conduz tudo a Deus)*:
'Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:
*Es läuft dir Alles zu, dass es zu Gott gelange*³⁵.

Schopenhauer escreve que para se compreender mais a fundo o que ele expressa sob o conceito filosófico da autonegação da Vontade de viver é preciso “conhecer os exemplos da experiência e realidade”³⁶. Como poucos acabam conhecendo esse assunto por dentro – afirma o pensador – os demais podem contemplar o mistério do ascetismo pela consideração da literatura cristã, budista e bramânica, que são “bastante ricas em descrições da vida dos santos e penitentes”³⁷. Entre os textos referidos pelo filósofo, encontram-se *Vita S. Francisci a S. Bonaventura Concinnata* (Soest, 1847), *Histoire 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.”³⁸. Nos evangelhos – enuncia o pensador – 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 amor e boa ação, paciência, candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação para soffrear o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando for possível)”³⁹, a

³⁵ “Homem! Tudo te ama; tudo se acerca de ti: / Tudo corre em tua direção, para chegar a Deus” (SILESIUS, A.. *Der Mensch bringt Alles zu Gott*. Apud SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 515. MVR, p. 481.

³⁶ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 487.

³⁷ SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

³⁸ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 488.

³⁹ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 490.

“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) (...) Em parte alguma”⁴⁰ – 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”⁴¹ - afirma o autor - “são a *Imitação da vida pobre de Cristo* de Tauler, ao lado de sua *Medulla Animae*”⁴². Conforme Schopenhauer, Agostinho foi o filósofo que penetrou “profundamente no sentido do cristianismo e pôde compreendê-lo como um todo sistemático e preencher o que faltava”⁴³. Em sua teologia – enuncia – a negação da Vontade é representada pela doutrina da graça e da redenção, enquanto que a afirmação é identificada ao pecado original. Nesse último mito, Agostinho corporifica a afirmação da Vontade, via natureza, em Adão, que não simboliza os indivíduos “considerados segundo o princípio de razão”⁴⁴, mas a Ideia homem em sua mais perfeita unidade. Nele – explana – “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)”⁴⁵. Conforme o “*philosophus christianissimus*”⁴⁶, 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

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 490.

⁴¹ SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

⁴² SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

⁴³ SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 511.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 512.

⁴⁶ 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.

aparente⁴⁷. Com base nessa interpretação lançada 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 concepção⁴⁸.

Por conseguinte, “as lições da caridade, generosidade, amor ao inimigo, resignação e abnegação da própria vontade são entendidas no ocidente”⁴⁹, de acordo com Schopenhauer, “como ensinamentos completamente próprios do cristianismo”. Uma vez que todas as éticas filosóficas anteriores à sua se mantiveram no espírito do Antigo Testamento – considera o pensador – com sua “lei moral absoluta (isto é, destituída de fundamento objetivo) e todos os seus mandamentos e proibições morais, aos quais se acrescenta em pensamento o Jeová ordenador”⁵⁰. E uma vez que apenas a sua filosofia defende ter apresentado um fundamento metafísico ao conteúdo do Novo Testamento, a saber, ao pessimismo, à santidade e à moral da compaixão, Schopenhauer admite que seu pensamento “pode ser denominado a própria filosofia cristã, por mais paradoxal que isso pareça a quem não atinge o cerne das coisas”⁵¹. Nos próximos capítulos, defenderemos que essa ousada assimilação não implica uma completa identificação entre a doutrina do filósofo e a mitologia cristã. Como se mostrará, o pensador sustenta que toda religião também possui a sua “cara má”, e se a “boa” do cristianismo foi introjetada e elevada a filosofia por seu pensamento, a má já receberá a sua aguda crítica e rejeição. Voltamo-nos, portanto, ao segundo lado da interpretação schopenhaueriana do cristianismo.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 511.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 511.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 428-429.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*. In: RAMOS, Flamarion C. (Organização e tradução). São Paulo: Hedra, 2012, p. 176.

⁵¹ SCHOPENHAUER, A.. *Ibidem*.

III

No § 68 de *O mundo...*, Schopenhauer apresenta uma distinção capital que destaca e aclara a ambivalência de sua interpretação do cristianismo. De acordo com o pensador, o cristianismo é composto de “dois elementos originariamente heterogêneos”⁵², a saber, o lado puramente ético e sensível, baseado nas experiências da compaixão e da santidade, e o lado dogmático ou mítico, herdeiro da concepção monoteísta judaica, fundada na revelação. Embora o segundo lado seja pouco resistente ao avanço do conhecimento – distingue o pensador – o primeiro sobreviverá, porquanto é imperecível. Com as seguintes palavras, essa divisão do cristianismo em dois elementos fundamentais é apresentada pelo filósofo:

O sublime fundador do cristianismo teve necessariamente de adaptar-se, em parte consciente, em parte talvez inconscientemente, ao judaísmo, de modo que o cristianismo é composto de dois elementos bastante heterogêneos, dentre os quais eu prefiro o puramente ético, nomeando-o exclusivamente cristão, para distingui-lo do dogmatismo judaico com o qual é confundido. Se – como amiúde se temeu, em especial nos dias atuais – a excelente e salutar religião cristã entrar definitivamente no ocaso, eu procuraria a razão disso apenas no fato de ela não consistir de um elemento simples, mas de dois elementos originariamente heterogêneos postos em combinação pelo curso mundano dos eventos. Ora, daí só poderia resultar a dissolução, devido à degeneração provocada por parentesco desigual e pela reação ao espírito avançado do tempo. No entanto, após isso, o lado puramente ético ainda teria de permanecer intacto, pois é indestrutível⁵³.

Mais precisamente, Schopenhauer afirma que a heterogeneidade elementar do cristianismo se constitui das “passagens morais do *Novo Testamento*, que são magníficas, mas que só preenchem umas dez ou quinze páginas, e de todo o resto, que está formado, primeiro, por uma metafísica inauditamente barroca, forçada contra todo entendimento humano, e depois, por meros contos de fada”⁵⁴. No âmago desse segundo lado do cristianismo, se encontra, conforme o pensador, o dogma do monoteísmo, fundado na

⁵² SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 491-492.

⁵³ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 491-492.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 128,1.

revelação divina e autenticado pelos milagres. Ambas as provas de Deus, porém – considera o autor – “deveriam demonstrar sua veracidade, mas atuam em sentido contrário”⁵⁵. Assim, os teólogos modernos tentam se libertar, sobretudo, dos milagres – ironiza Schopenhauer – “ora alegorizando-os, ora explicando-os naturalmente”⁵⁶, pois pressentem que “‘*miraculum sigillum mendacii*’ (o milagre é signo de mentira)”⁵⁷. No que concerne à crença na revelação, o filósofo contrapõe a ideia de que não há nenhuma revelação além da oferecida pelos pensamentos dos sábios. A essa revelação, porém – explana o autor – vale o mesmo que a todo produto humano, a saber, ela é falível, composta de conceitos próprios do mundo fenomênico, e que, caso aplicados ao mundo numênico, só poderão compor um pensamento metafórico, enigmático e contraditório. Conforme o filósofo, quando os sacerdotes não reconhecem que seus dogmas disputam a verdade apenas “‘*sensu allegorico*’ (em sentido figurado)”⁵⁸, mas afirmam a veracidade “‘*sensu strictu et proprio*” dos mesmos, eles procedem de maneira astuta, mesmo que sem sabê-lo. Afinal, eles perceberam a gravidade das necessidades metafísicas do homem ante a consciência da morte e do sofrimento – elucida o pensador – e agora, pretendem fundar suas empresas na satisfação rápida, fácil, mas falsa dessas carências com suas revelações. Com essa pretensão, porém – avalia – os clérigos invadem a esfera do conhecimento, da filosofia e das ciências e se sujeitam às críticas dos mesmos. Com as seguintes palavras, a revelação sacerdotal é comentada por Schopenhauer criticamente no §176 – *A Revelação*, de *Parerga e Paralipomena – Tomo II*:

As efêmeras gerações de 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. Rogam aos céus por uma resposta. Mas o céu permanece calado. Todavia, os padrecos (*Pfaffen*) aparecem com suas revelações.

Entre as muitas coisas duras e deploráveis do fato humano, não é a menor delas o fato de nós existirmos sem saber de onde, para onde e para quê. Quem considerou e adentrou esse mal de modo sensível e profundo, dificilmente deixará de exasperar-se contra aqueles que afirmam ter notícias

⁵⁵ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 68,4.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 53,5.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit.. Ibidem.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 215.

especiais sobre o assunto, e que desejam comunicar- nos com o nome de revelação (...)

É ainda uma grande criança quem consegue representar-se, seriamente, 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 dos pensamentos dos sábios. De acordo com o lote de tudo que é humano, esses pensamentos também se sujeitam a erro, e são, amiúde, revestidos de estranhas alegorias e mitos, que são assim chamadas 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 sua satisfação, afirmando que a palavra de 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, os demais são dominados por eles. No entanto, se na mais rara das exceções, um filósofo sobe ao trono, então surge o distúrbio mais embaraçador em toda essa comédia⁵⁹.

Schopenhauer afirma que "a característica mais grave" de todas as religiões sempre foi o fato delas não poderem ser alegóricas de forma reconhecida, mas apenas de maneira oculta, e assim, de apresentarem suas doutrinas do modo mais sério como se fossem a verdade *sensu proprio*⁶⁰. Conforme sua interpretação, as religiões realizam essa *astúcia*, sobretudo, para não perderem o poder e a influência que exercem sobre a população. Por outro lado, o filósofo contrapõe que esse comportamento sempre rendeu "um engano permanente e uma grande inconveniência" às religiões, pois com ele, elas incorrem em inevitáveis absurdos, contradições e colidem frontalmente com o conhecimento. Segundo o pensador, Agostinho e Lutero parecem ter reconhecido a natureza alegórica do cristianismo quando definiram seus dogmas como mistérios⁶¹. Afinal, o que são os mistérios - pergunta o alemão - senão a "estampa da natureza *alegórica* das religiões, e a única maneira apropriada (*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

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 427.

⁶⁰ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 239.

⁶¹ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*. In: RAMOS, Flamarion C. (Organização e tradução). São Paulo: Hedra, 2012, p. 238.

todo distinta, da ordem da *coisa em si mesma*, ante a qual desaparecem as leis do mundo dos fenômenos, em conformidade com o qual a religião deveria falar?”⁶². Caso os dogmas do cristianismo sejam avaliados “*sensu proprio*” – escreve Schopenhauer – então as críticas que, por exemplo, Voltaire lhes endereça serão completamente destrutivas. No horizonte da alegoria, porém, os mitos cristãos são, segundo o filósofo, um “veículo sagrado por meio do qual é levada uma série de verdades ao povo, que de outro modo lhe seriam inacessíveis”⁶³. Um exemplo clássico de absurdo decorrente da interpretação “*sensu proprio*” do cristianismo se encontra, segundo o autor, na doutrina de Agostinho da predestinação e da graça, tomada por Lutero como sua “estrela-guia”⁶⁴. 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”⁶⁵. 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 eterno tormento do inferno”⁶⁶. Caso esses dois dogmas sejam lidos literalmente – configura o autor – o que nos surge é não apenas insólito, mas verdadeiramente cruel. Conforme Schopenhauer, 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 sua obra não estaria à altura de suas exigências. Mas, então, por que não criou-a melhor do que o fez? Por fim (5), esse mesmo Deus é ainda infinitamente bondoso e pregador do perdão. Se isso é verdade, por que Ele autoriza uma punição tão cruel e esdrúxula a seus amados filhos como

⁶² SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 215.

⁶³ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 239.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 240.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 240.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012. Ibidem.

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 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 nada⁶⁷.

Schopenhauer reconhece que sua perplexidade ante os dogmas anteriormente citados aumenta ainda mais quando vemos 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, a dúvida do salentino 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”⁶⁸? De acordo com Schopenhauer, era muito “mais fácil queimar Vanini do que refutá-lo”⁶⁹, assim, a Igreja

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 241. Enumeração nossa.

⁶⁸ VANINI, G. C.. *Amphitheatrum*, Esercitazioni XLIV. Apud SCHOPENHAUER, A. P/P, Tomo II , p. 433. Cf. FAZIO, D.. *Giulio Cesare Vanini nella Cultura Filosofica Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer*. Lecce: Congedo Editore, 1995, p. 148-9.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 244.

preferiu a primeira opção depois de ter cortado a língua do sacrílego. “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”⁷⁰. 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, verdadeiramente, nos representar a ideia de um ser cuja completa existência e essência consiste na obra de outro ser” – questiona – “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?”⁷¹. Se a resposta de Agostinho tivesse realmente calado a dúvida de Vanini – avalia o filósofo – a Igreja não precisaria ter usado contra ele a “*ultima ratio theologorum*” (o argumento final teológico), a saber, a fogueira. A bem da verdade – esclarece o pensador – tantos problemas assim não existiriam se os dogmas em questão não fossem lidos “*sensu proprio*”, mas apenas “*sensu allegorico*”. Conforme Schopenhauer, a alegoria do “número pequeno dos escolhidos” é muito mais razoável, por exemplo, quando interpretada, à luz da sua filosofia, como uma metáfora da constatação de que “só uns poucos alcançam a autonegação da Vontade e a redenção desse mundo”⁷², na santidade, no ascetismo e no desprendimento do mundo pelo sofrimento. Por outro lado, o mito do número tão grande dos eternamente condenados conota, segundo o autor, “apenas esse nosso mundo mesmo: é a *ele* que estão votados todos os restantes”, os egoístas, os maldosos e os 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 homens ocasionalmente, com quais martírios refinados alguém tortura lentamente o outro até a morte e se pergunte se o demônio poderia fazer mais. Da mesma forma”⁷³ – acrescenta Schopenhauer – “a estadia nesse mundo também é infinita para todos aquelas que, por não se apagarem no nada, permanecem na

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 244.

⁷¹ SCHOPENHAUER, A.. F/L, p. 595.

⁷² SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 245.

⁷³ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012. Ibidem.

afirmação da Vontade de viver”⁷⁴. 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”⁷⁵.

Schopenhauer sustenta que o “indecente (*Anstößigkeit*) e absurdo”⁷⁶ da doutrina agostiniana da predestinação dos poucos agraciados e do inferno à maioria é decorrente, sobretudo, do “pressuposto de que o homem é a obra de uma vontade alheia e foi criado por ela do nada”⁷⁷. “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”⁷⁸. Conforme o pensador, essa crença se torna ainda mais fantástica quando combinada com o prisma de que, embora não tenhamos sido nada por uma eternidade, devemos ser imortais no futuro infinito. Ambas as concepções do cristianismo, conforme o pensador, são incompatíveis entre si, e essa desarmonia lhe obstrui no “principal objetivo de todas as filosofias e religiões”⁷⁹, a saber, o de serem um antídoto (*Gegengift*), um “remédio (*Heilmittel*) ou ao menos uma compensação (*Ersatz*)” contra o medo da morte. De acordo com Schopenhauer, sofre-se com o medo da morte muito mais na Europa do que na Alta Ásia, onde “o bramanismo e o budismo ensinam que todos os homens são Brahman, o ser original em si mesmo (*das Urwesen selbst*), a quem qualquer nascimento e perecimento são alheios”⁸⁰. Os budistas e bramanistas - ensina o pensador - sabem que o criacionismo espontâneo do judaísmo e cristianismo implica, necessariamente, a ideia da extinção absoluta “post-mortem”, conclusão 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 principal de Vyasa é a de

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012. Ibidem.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 227. MVR, p. 219.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 430.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 245.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 435.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 591.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 591.

que a alma não será eterna se ela for um produto, e conseqüentemente, possuir um início”⁸¹. Essa objeção também é encontrada por Edward Upham no budismo, como Schopenhauer cita em *Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente*: “A porção no inferno 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 seus inícios no ventre da mãe, e possuirão seus fins na morte”⁸². Ante o antagonismo existente entre a crença no criacionismo espontâneo divino e na eternidade da vida⁸³, 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 nenhum]. Dogma esse que pode ser descrito como a pura bestialidade (*Bestialismus*) do pensamento”⁸⁴. 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 a consideração da morte como o aniquilamento absoluto e a suposição de que nós seremos imortais, por assim dizer, com essa mesma cor de pele e cabelo”⁸⁵. 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”⁸⁶.

Em última instância, Schopenhauer argumenta que todos esses absurdos e contradições do cristianismo decorrem do fato de ele ter misturado uma ética sensível da compaixão com uma dogmática monoteísta baseada na revelação. Ante o mistério simbólico 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,

⁸¹ CELEBROOKE, H. T. Geschichte der indischen Philosophie. In: *Transactions of the Asiatic London Society*, Vol. I, p. 577. Apud SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 624.

⁸² UPHAM, E.. *History of the Doctrine of Buddhism*, p. 110. Apud SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 624.

⁸³ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 591.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 592.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 591.

além de nos ter criado e de nos educar, nos protege contra todo e qualquer mal – aos olhos da criança – oriundo da sociedade e da natureza. Diante do enigma do único ou dos diversos deuses, a maior elucidação à qual chega Schopenhauer é a de que “assim como o politeísmo é a personificação das forças e partes particulares da natureza, o monoteísmo é a de toda a natureza em um só golpe”⁸⁷. Em geral, porém, o pensador prefere o silêncio, ou mesmo, a ironia ante essas questões, como quando escreve, em *Senilia*, que “tão pronto falam de Deus, não sei do que estão falando”⁸⁸. Entre os principais fundamentos do monoteísmo, o pensador indica estarem a conformação masoquista com “a servidão, a obediência e a adoração”⁸⁹, a preferência escrava por “fiar-se na graça alheia do que nos próprios méritos”⁹⁰ e os “três” argumentos já citados: “1- Revelação; 2- revelação; 3- revelação”⁹¹. Já apresentamos a definição do autor desse fundamento. No que concerne à fé, outro componente essencial da religião, Schopenhauer afirma que a sua aplicação ao conhecimento é “inútil e bufa”⁹², de modo que ela deve se restringir ao incognoscível. “A fé pode dizer mais, muito mais” do que o conhecimento - compara o autor. No entanto, ela não pode afirmar “nada que seja incompatível com os resultados dos últimos”⁹³ – ressalva – pois “como o conhecimento é composto de uma matéria mais dura do que a fé, quando ambos colidem a última se estilhaça”⁹⁴. Em última instância, o autor conclui que a fé e o conhecimento são “coisas fundamentalmente distintas, que, para o mútuo benefício de ambas, devem permanecer rigorosamente divorciadas uma da outra, de modo que cada uma possa seguir seu caminho sem ter apenas uma notícia da outra”⁹⁵. Como demonstra Kant na *Crítica da Razão Pura*, a fé no incognoscível, e assim, em Deus, na alma e no mundo como entidades absolutas não pode ser corroborada, como tampouco refutada pelo conhecimento. Ante a questão da existência de Deus, Schopenhauer apenas confessa que seus estudos

⁸⁷ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 445.

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 34,1.

⁸⁹ ALEXANDRIA, C. de. *Stromata*, Cap. 7. Apud SCHOPENHAUER, *Senilia*, Op. Cit., p. 74,1.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, *Senilia*, Op. Cit., p. 97,1.

⁹¹ SCHOPENHAUER, *Senilia*, Op. Cit., p. 61,2.

⁹² SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 425-6.

⁹³ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 425-6.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 425-6.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 425-6.

filosóficos, sua concordância com Kant e sua simpatia pelo bramanismo e budismo tornam-no incapaz de “representar-se” a simbologia monoteísta. Essa preferência pelo ateísmo é apresentada pelo autor com as seguintes palavras no § 178 – *Sobre o Teísmo*, de *Parerga e Paralipomena – Tomo II*:

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 engendrou, e agora eu sou algo e exatamente eu’. E além disso, pronuncio: ‘Eu te agradeço por esse benefício’! E no final, acrescento: ‘Caso eu não valha nada, isso só poderá ser minha culpa’. Devo declarar que, em consequência de meus estudos filosóficos e hindus, minha cabeça tornou-se incapaz de sustentar (*aushalten*) esses pensamentos. Além disso, eles são o oposto (*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 de (*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?*’⁹⁶

Ademais, Schopenhauer também avalia que o cristianismo não expõe a mais perfeita moralidade, uma vez que ele 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 os demais animais como simples coisas”⁹⁷. Conforme o filósofo, uma série de passagens bíblicas evidencia 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*)”⁹⁸, a cena em que “o criador (veja os capítulos 1 e 9 do *Gênesis*) confiou ao homem o conjunto

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 446.

⁹⁷ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 437.

⁹⁸ O filósofo escreve que essa estória é o 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.. M/M, p. 179).

dos animais, como se fossem objetos, sem lhe recomendar, porém, que os tratassem bem”⁹⁹ etc. Segundo o pensador, essa omissão de origem 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”¹⁰⁰. Contra essa última valoração, o filósofo ressalta que o cristianismo tem “uma grande e essencial deficiência, que repousa, precisamente, nessa atitude de limitar seus preceitos ao homem e deixar todo o mundo animal sem direitos”¹⁰¹. É culpa do cristianismo – enfatiza o pensador – o fato de, no ocidente, a polícia ter que assumir o papel na proteção dos animais abandonados pela religião, 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”¹⁰² bramamista e budista, onde as religiões ensinam o respeito por nossos “irmãos irracionais”, suas proteções e “tornam-nos inclusive objeto de beneficência positiva”¹⁰³. Com as seguintes palavras, o filósofo denuncia a irresponsabilidade cristã pela grosseira antiética animal dos ocidentais:

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, eles 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, em 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 muito tênue, sobre os animais. As

⁹⁹ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 247.

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 248.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 248.

¹⁰² SCHOPENHAUER, A.. *Ibidem*.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, A.. *Ibidem*.

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 sua forragem básica. ‘Considera’ (*Erbarmt*) sua besta! Que não se considere, mas 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 paradoxo¹⁰⁴.

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”¹⁰⁵, que nós precisamos respeitar, sermos justos e caridosos com os nossos irmãos irracionais. De modo bastante original, o filósofo elogia o que faz a esse respeito o vegetarianismo¹⁰⁶, 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 acompanhada, sempre, da cloroformização do animal (salvo quando isso realmente impossibilite 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 medievais, também se encontra entre as principais preocupações do autor ante a relação dos ocidentais com os animais¹⁰⁷. 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 fato

¹⁰⁴ BIBLIA. *Provérbios*, 12:10. Apud SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 438.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 444.

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, A.. Ibidem.

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, A.. PP, Tomo II, p. 440-444.

de nós sermos idênticos aos animais no principal e no essencial?”¹⁰⁸ – questiona o crítico do cristianismo.

IV

Abordamos os principais elogios e críticas de Schopenhauer ao cristianismo. Agora, avançaremos às conclusões de nossa investigação com a supervisão da concepção do filósofo da relação das religiões, em geral, com a moral, a arte e o conhecimento.

Não obstante reconheça o avanço da moralidade cristã, Schopenhauer entende que nenhuma religião é capaz 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”¹⁰⁹, 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)” – esclarece 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”¹¹⁰. 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

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 445. SCHOPENHAUER, A.. *Sobre a Ética*, Op. Cit., 2012, p. 255.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 468.

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, A.. WWV I 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.

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 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 roubar¹¹¹.

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”¹¹². De acordo com essa visão, o avanço do cristianismo na moralidade se limita apenas aos “esquemas racionais” que seus seguidores aplicam aos atos morais nascidos de outra fonte. Isso, porém, conforme o filósofo, não implica nenhuma superioridade efetiva no exercício da moralidade por parte dessa religião. “Quando se compara a prática dos fiéis do cristianismo com a excelente moral que ele, e mais ou menos, toda religião prega”¹¹³ – 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

¹¹¹ SCHOPENHAUER, A.. MVR, p. 469.

¹¹² SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 168.

¹¹³ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 169.

moralidade é realmente mínimo”¹¹⁴. De modo conectado a isso, Schopenhauer também recorda que o lado moral das religiões é, frequentemente, ofuscado pelo que Kant chama de “lado estatutário”¹¹⁵ das mesmas, isto é, seus dogmas, regras e minúcias eclesiásticas completamente amorais (apartadas da ética). Como ironiza o filósofo, pode-se dizer, em geral, que as dívidas pagas a Deus são “subtraídas daquelas com a humanidade. Em outras palavras, sempre é mais cômodo suprir a ausência da boa conduta por adulações divinas. Por conseguinte”¹¹⁶ - infere o autor - “em todos os tempos e regiões, a grande maioria das pessoas sempre preferiu pedinchar o céu com orações do que merecê-lo com suas próprias ações”¹¹⁷. Assim sendo, os sacerdotes, muito atentos aos desejos do povo - descreve o filósofo - nunca demoraram em “declarar que os objetos principais da vontade de Deus eram, antes das ações morais, as cerimônias nas igrejas com suas exóticas idolatrias”¹¹⁸. No entanto, o “pior lado das religiões”¹¹⁹, para Schopenhauer, são as terríveis violências com as quais elas se lançam, sob o capuz da eticidade, contra as demais religiões e formas de metafísica. Conforme o pensador, esse comportamento religioso é uma exclusividade dos monoteísmos, que assim, necessitarão de muita prática efetiva de caridade e justiça caso queiram reparar, um dia, o sangue por elas derramado em nome de Deus. Essa que é a “pior faceta”¹²⁰ das religiões é condenada por Schopenhauer com as seguintes palavras:

Quão grande e certa deve ser a influência moralizante da religião para que possa indenizar toda a crueldade e miséria que ela traz ao mundo, sobretudo, com o cristianismo e o islamismo. Pensem no fanatismo, nas perseguições sem fim. Nas guerras religiosas, essas loucuras sanguinárias, das quais os antigos sequer poderiam ter alguma noção. Nas cruzadas, que foram uma verdadeira carnificina de dois séculos, de modo 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. Pensem também na cruel expulsão e na exterminação dos mouros e judeus da Espanha. E não menos nos banhos de sangue, nas inquisições e outras cortes

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, A.. M/M, p. 169.

¹¹⁵ KANT, I. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad.: Gibelin. Paris. 1943, p. 137. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 196.

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 418.

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 418.

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 418.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 421-3.

¹²⁰ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 421-3.

contra os hereges. Na grande e sangrenta expansão dos muçulmanos nos três continentes. Considerem ainda 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 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 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 nos seguidores das religiões monoteístas; portanto, somente no judaísmo e 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 viver¹²¹.

Se em termos morais, “raramente se pode demonstrar uma efetividade decisiva” dos dogmas religiosos, e muito ainda 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 para as religiões. “Nos escritores inspirados do *Novo Testamento*” – avalia o exímio conhecedor do grego – “é uma pena que a inspiração não tenha se estendido igualmente à língua e ao estilo: é piada!”¹²². De acordo com o filósofo, a beleza artística repousa, em última instância, na comunicação das Idéias eternas de Platão, os arquétipos imorredouros dos fenômenos efêmeros do princípio de razão suficiente (lado objetivo), e no puro e contemplador sujeito do conhecimento destituído de Vontade (lado subjetivo)¹²³. Essa intuição excepcional das Ideias – especifica o filósofo – é facilitada pela arte poética por meio de quatro recursos principais: a composição por conceitos, a construção intuitiva do

¹²¹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 421-3.

¹²² SCHOPENHAUER, A.. *Senilia*, Op. Cit., p. 12,4

¹²³ Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003. Cf. 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.

exposto, a inerência e propriedade e a brevidade da expressão¹²⁴. 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”¹²⁵. “Quem conheceu só a Ideia e não mais a efetividade” - enuncia - e expos em sua obra, puramente, essa Ideia, isto é, “separadamente da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras”¹²⁶ 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”¹²⁷, “creia seriamente na religião cristã ou em qualquer outra” – lamenta o filósofo – “é como pretender que um gigante calce um sapato de um anão”¹²⁸. 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

¹²⁴ 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: “Afródite se chama ‘φιλομειδης’, a que ri de bom grado; as palavras se chamam ‘επη περοεντα’, aladas; o mar ‘πολυφλοισβος’, o sussurrante bravo; a Terra se chama ‘ζηδωρος αρουρα’, a que dá vida, a todos alimentando; a morte ‘θανατος ταηλεγης’, a que distende lentamente, os deuses se chamam ‘ρεια ζωντες’, 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), e etc.. A *construção intuitiva do exposto* consiste, para ele, na narração e descrição vívida, “colorida” e determinada das ocorrências e personagens literárias. Por exemplo, Göthe não escreve “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” (GÖTHER. 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 designação”, isto é, a apreensão verbal do específico, da essência íntima da coisa, e 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 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 com o seguinte murmúrio do primeiro: “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: ‘Εστο το μελλον’ [É o que tem de ser]” (SÓFOCLES. *O Filocteto*, p. 787. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Metafísica do Belo*, p. 194-202).

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 266. MVR, p. 254.

¹²⁶ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 278. MVR, p. 265.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 266. MVR, p. 254.

¹²⁸ SCHOPENHAUER, *Senilia*, Op. Cit., p. 41,1.

dramaturgo Calderón de la Barca (1600-1681) teve sua obra elogiada pelo pensador. Em especial, sua peça *La Vida es Sueño* (1635) foi definida pelo alemão como um “drama metafísico”¹²⁹, que expõe, em três atos, os conteúdos do mito cristão do pecado original e dos conceitos filosóficos do idealismo e da justiça eterna. Além da obra do espanhol, as pinturas dos “imortais”¹³⁰ 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 o filistinismo estético.

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 dela mesma, ela se encontra obscurecida por um grande erro”¹³¹. 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 sua adversária (...) Querer falar de paz e harmonia entre a religião e a ciência”¹³² – considera o pensador, acidamente – “é o cúmulo do ridículo. Há, antes, uma *bellum ad internecionem* (uma guerra de vida ou morte) entre ambas”¹³³. 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 – escreve Schopenhauer – a religião já “amordaça a razão há mil e oitocentos anos”¹³⁴ com sua proibição do livre pensamento e sua intromissão dos dogmas na cabeça das crianças desde a “mais precoce infância. Isso é realizado por ela de modo tão sério, profundo e enraizado que, salvo quando essas cabeças são dotadas de uma miraculosa elasticidade, os dogmas religiosos se fixam nelas indelevelmente, e com isso”¹³⁵ – lamenta o pensador – “a razão sadia é confundida e transtornada para sempre. A capacidade da última já bastante frágil de

¹²⁹ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 50.

¹³⁰ SCHOPENHAUER, A.. *Metafísica do Belo*. Op. Cit., 2003, p. 172.

¹³¹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 462.

¹³² SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 462.

¹³³ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 462.

¹³⁴ SCHOPENHAUER, *Senilia*, Op. Cit., p. 133,4.

¹³⁵ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 384.

pensar por conta própria e emitir juízos imparciais sobre as questões metafísicas é paralisada e corrompida irreversivelmente”¹³⁶. Ante essa série de críticas à religião, Flamarion C. Ramos cunha acertadamente que Schopenhauer aposta nas vantagens e nas probabilidades de uma futura “eutanasia da religião”¹³⁷. Embora reconheça a limitação do saber filosófico e científico ante o incognoscível, o pensador prefere aplaudir a expansão do conhecimento a mergulhar na comunicação simbólica do incomunicável. A relação direta existente entre a expansão do iluminismo e o crepúsculo da fé religiosa é celebrada pelo pensador com as seguintes palavras:

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 bem 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 muito 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 sua vizinha. Em sua agonia de morte, a religião ambiciona aferrar-se à moral e vender-se como sua mãe. No entanto, isso elas não 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”*)¹³⁸.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 384.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 463-4.

Nos aforismos finais do Capítulo 15 – *Sobre a Religião de Parerga e Palipomena – Tomo II*, Schopenhauer compara a religião a vagalumes, que “precisam da escuridão para brilhar”¹³⁹. Conforme o autor, a religião é “filha da ignorância”, e como “sua mãe não sobreviverá por muito tempo”¹⁴⁰, também não se pode esperar grande longevidade às filhas. “Continuamente minado pelas ciências” – admite o pensador – “o cristianismo caminha gradualmente para seu fim. Todavia, essa religião pode extrair alguma esperança da consideração de que apenas as religiões sem documentos naufragaram”¹⁴¹ – atenua o filósofo. “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”¹⁴², pelo contrário – distingue – sobrevivem e ainda florescem. Caso abandonem a “astúcia sacerdotal” de se definirem como a verdade “*sensu strictu*” e reconheçam a natureza meramente alegórica de seus mitos – julga o filósofo – 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, por essa vereda, significativamente, do âmbito da arte, em especial, do da poesia, onde reside, segundo o autor, a aplicação mais especial da alegoria¹⁴³. O distintivo da religião ante a poesia, contudo, sempre será – raciocinando com base no pensador – o de que ela, além de alegoria, sempre será um mistério. Se, por fim, o cristianismo empreender uma autocrítica schopenhaueriana e conseguir se elevar à altura das exigências filosóficas modernas e contemporâneas, talvez lhe apareçam, inclusive, outros caminhos além do da própria eutanásia. Até agora, porém, as facetas antignosiológica e anticivilizatória dessa, como de toda religião, são alvos da severa crítica schopenhaueriana, que entre outros termos, é apresentada do seguinte modo no parágrafo derradeiro de *Sobre a Religião*:

¹³⁹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 408.

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 463-4.

¹⁴¹ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 465.

¹⁴² SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 465.

¹⁴³ SCHOPENHAUER, A.. WWV, p. 338. MVR, p. 319.

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 (*hineinziehen*) tudo com a religião, e confrontá-los com o seguinte ditado espanhol: ‘*Detras de la cruz está el diablo*’¹⁴⁴.

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 (*Rechtlichkeit*) e virtude (*Tugend*), como é expresso primorosamente por Kant, e em parte, por seu consolo indispensável aos duros sofrimentos da vida”¹⁴⁵. 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 dito 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 a dos 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? Indagações próprias à parte, a conclusão schopenhaueriana ante o cristianismo é a de que vale a ele o mesmo que a todas as demais religiões, vale dizer, elas são “como Jano, ou melhor dizendo, Yama, o deus bramanista da morte: possuem duas caras, uma muito amigável e outra muito obscura”¹⁴⁶. Que a abordagem aqui oferecida venha a inspirar a distinção clara e límpida desses dois lados, o respeito com o primeiro e a eutanásia ou sublimação do segundo, consta entre os principais objetivos desse artigo.

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 466.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A.. WWV, Tomo II, p. 217.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A.. P/P, Tomo II, p. 466.

Referências bibliográficas

BARBOZA, J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

CIRACÌ, F. O Ateísmo de Philipp Mainländer: Efeitos Colaterais do Conceito de Deus. In: *VI Colóquio Internacional Schopenhauer*. Fortaleza, Brasil: 25-30 de novembro de 2013.

DE LA BARCA, Calderón. *La Vida es Sueño*. Buenos Aires: Editorial Betina, 2006.

DEUSSEN, P. Schopenhauer und die Religion. In: DEUSSEN, P. (Org.). *Viertes Buch der Schopenhauer-Gesellschaft – 1915*. Colônia: Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft, 1915

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

_____. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

FAZIO, D. *Giulio Cesare Vanini nella Cultura Filosofica Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer*. Lecce: Congedo Editore, 1995

FREUD, S. *Gesammelte werke: chronologisch Geordnet*. Frankfurt: S. Fischer, 1991. 18v.

_____. *Obras Completas*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-2012.

GARDNER, S. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 375-421.

GIACIOIA JR., O. Sobre Ética Animal. In: *Cadernos AEL*. Vol. 13, N. 24/25. 2008. P. 41-66. Disponível em: http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/viewFile/37/39.

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.

JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1910-1983.

_____. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad.: Gibelin. Paris. 1943

KOSSLER, M.. “A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida de Schopenhauer. Tradução: Fabrício Coelho. *Revista Ethic@*, V. 11, N. 2. Florianópolis. 2012, p. 17 – 30. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2012v11nesp1p17/22991>.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (KSA). In: COLLI, G., MONTINARI, M. (Org.). Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter.

PASCAL, G. *Compreender Kant.* Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

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. 103-127.

RIEFF, P. *Freud: The Mind of the Moralizer.* Terceira Edição. Chicago: The University of Chicago Press, (1959) 1979.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.* Tradução: Jose Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

SALAQUARDA, J. Schopenhauer und die Religion. In: MALTER, R. (Org.). *Schopenhauer Jahrbuch* - 69. Band. Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke in fünf Bänden.* Stuttgart/Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

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

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

_____. *Metafísica do Belo.* Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. *Parerga and Paralipomena.* Vol. II. Tradução: J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Recebido: 16/11/14

Received: 11/16/14

Aprovado: 30/11/14

Approved: 11/30/14