

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUÇÃO EM FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

FREUD E SCHOPENHAUER
Os limites de um diálogo sobre a moral

EDUARDO DE CARVALHO MARTINS

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do
Centro de Educação e Ciências Humanas da
Universidade Federal de São Carlos,
sob orientação do Prof. Dr. Richard Theisen Simanke
e sob financiamento CAPES/UFSCar

SÃO CARLOS
DEZEMBRO – 2006

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M386fs

Martins, Eduardo de Carvalho.

Freud e Schopenhauer: os limites de um diálogo sobre a moral / Eduardo de Carvalho Martins. -- São Carlos : UFSCar, 2007.

157 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2006.

1. Filosofia. 2. Psicanálise e filosofia. 3. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 4. Freud, Sigmund, 1856-1939. 5. Ética. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

Dedico este trabalho aos meus pais,

AGRADECIMENTOS

À UFSCar, pelo auxílio em minha formação acadêmica. Aos professores, funcionários e colegas que tornaram este trabalho possível.

À CAPES e à UFSCar que possibilitaram com a concessão de bolsas e auxiliaram diretamente o trabalho de pesquisa.

Aos “republicanos” Myrko, Ana Thé, Taís e Pietro, que são irmãos e ajudaram a compartilhar o cotidiano.

Aos muitos, muitos amigos que sempre me alegraram e entenderam minhas ausências durante as festas. Gostaria de citar todos, um por um.

Ao meu amor, que acompanhou boa parte da gestação (da dissertação) com entusiasmo, que agüentou minhas noites de estudo e meu mau humor schopenhaueriano durante os momentos de concentração.

Aos meus familiares, sobretudo aos dois corujas que sempre me deram muito amor e me ensinaram o valor da liberdade. E também a meu irmão, modelo intelectual e referência primeira.

Aos professores Maria Lucia Oliveira Cacciola, Luiz Roberto Monzani, Thelma L. Fonseca e Richard Theisen Simanke, pelas valiosas sugestões e correções no exame de qualificação e defesa da dissertação.

Por último, ao orientador que auxiliou a construção da dissertação com confiança e paciência, aguardando os momentos oportunos para a leitura. Através de suas aulas e orientações, o trabalho pôde ser realizado com autonomia e segurança.

RESUMO

A presente dissertação é fruto da constatação do número expressivo de referências acadêmicas relacionando a construção da obra de Freud a uma possível influência direta da obra de Schopenhauer. Através da investigação das relações existentes entre o filósofo de Dantzig e o psiquiatra vienense, o trabalho procurou explorar de que modo uma aproximação pode ser feita entre os dois; consistiu em apontar os equívocos decorrentes de muitas aproximações contidas na literatura de comentário, indicando, ao mesmo tempo, um espaço de diálogo que pode ser estabelecido. A temática moral acabou emergindo como tema central, resultante do estudo das relações entre a obra de Freud e de Schopenhauer, no qual foi estabelecido um possível diálogo entre os dois. A dissertação procurou, primeiramente, identificar as relações existentes, no âmbito histórico e teórico, entre a psicanálise freudiana e a filosofia da vontade. Em seguida, identificou-se como cada um dos autores elabora, dentro de seu código de discurso, a fundamentação do fenômeno da moralidade. E, por fim, o trabalho indicou em que medida as respectivas fundamentações encontram alguma interlocução. O resultado, além da contribuição de cada teoria para se entender o fenômeno moral, foi a identificação de pontos de entrecruzamento muitas vezes responsáveis pelos equívocos interpretativos encontrados na literatura de comentário.

ABSTRACT

This dissertation is a result of the verification of an expressive numbers of academic references relating Freud's work with a possible direct Schopenhauer's work influence. By going through the relationship existent between the Dantzig philosopher and the Viennese psychiatrist, this work tried to explain how an approaching can be done between both of them: it consisted of pointing out many approaching mistakes contained in the comment literature indicating, at the same time, a dialog that can be established. The issue morals ended emerging as a central theme resultant of the relationship study between Freud's and Schopenhauer's work where a possible dialog between them was established. The dissertation concerns, first of all, about identifying the historical and theoretical relationship between Freud's psychiatry and the philosophy of the will. After that, it was identified how each one of the authors elaborate, according to their code of speech, the base of the morality phenomenon. At last, the work indicates how the respective bases find some connection. The result, besides the contribution for each theory to understand the morals phenomenon, was the identification of crossing points many times responsible for the interpretative mistakes found in the comment literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. Freud e o advento da “Psicanálise Schopenhaueriana”	6
2. Freud, leitor de Schopenhauer?	9
3. Filosofia freudiana – Freud e a filosofia	12
4. A Psicanálise de Schopenhauer	17
5. Breve esboço do contexto histórico da psicanálise freudiana	23
CAPÍTULO I - A moral em Freud	30
1. A moralidade na psicanálise freudiana	30
2. O fundamento do fenômeno moral	35
2.1 - As bases constitutivas da moralidade	36
2.2 - Socialização	44
2.3 – Psicologia da cultura	50
3. Problemas da fundamentação da moral em Freud	55
3.1 - Moralidade constitutiva ou constituição da moral?	55
3.2 - Biologia e cultura	58
3.3 - Pragmatismo ético?	61
3.4 - Pessimismo ético ou aposta iluminista?	64
- A aposta genealógica	70
- A aposta racionalista	72
- A aposta iluminista-positivista	75
CAPÍTULO II - A moral em Schopenhauer	78
CAPÍTULO III - Freud e Schopenhauer: uma discussão sobre o fundamento da moral	108
1. Freud, Schopenhauer e o imperativo categórico	108
2. Fundamentar ou valorizar o conceito de moral?	121
3. Constituição do ser moral ou negação do querer	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
BIBLIOGRAFIA	148

INTRODUÇÃO

Não são poucos os autores que, ao analisar o conteúdo de uma obra, identificam traços constituintes de obras pertencentes a outros autores. É difícil imaginar uma leitura que não esteja contaminada por leituras anteriores, cujos olhares acabam moldando o mundo, transformando-o em constante reinvenção; tão difícil quanto imaginar a construção de uma disciplina, por mais original que ela possa ser, em que não estejam contidos pensamentos anteriores, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente. O processo de constituição do conhecimento, seja ele filosófico ou científico, se pauta, sobretudo, na interlocução e pressuposição de algum tipo de “lente” pelo qual o mundo passa a ser visto - em códigos de leitura. Esses, fazem com que, como bem aponta Torres Filho (1987, p. 25), “quando vemos uma pomba voando, estamos longe de simplesmente ver”. Em filosofia, como já sabemos, Kant atentou para o equívoco filosófico do “olhar” dogmático, do tentar explicar o mundo independentemente dos modos de apreensão. No âmbito da ciência, apesar das divergências¹, é comum também considerar seu desenvolvimento como mediado pelo diálogo, e, conseqüentemente, por modos de construção do conhecimento pressupondo interlocutores. Seja para corroborar, retificar, criticar ou rejeitar determinada visão, é sempre necessário partir de um ponto, algum lugar minimamente constituído. Mesmo a criação de novos conceitos, invenção de novas técnicas ou aplicação de novos modelos interpretativos pressupõem códigos de leitura estabelecidos.

Porém, embora seja evidente a influência dos modos estabelecidos de se olhar o mundo, a originalidade é combustível essencial para o desenvolvimento de qualquer sistema de pensamento². Seja por meio das mudanças teórico-interpretativas, seja através das mudanças prático-metodológicas, a construção de códigos de leitura requer um grau de inovação, ou seja, a descoberta de “outros mundos”. Ao se adotar novos parâmetros de observação, as relações se modificam; algumas desaparecem, deixam de fazer sentido, novas emergem e adquirem

¹ Estamos nos referindo às diferentes concepções sobre como se dá o desenvolvimento científico sob o prisma de autores como Feyrabend, Kuhn, Hempel, Popper, dentre outros.

² Freud (1915a, p. 113), em uma de suas passagens acerca do desenvolvimento científico, também ressalta a originalidade necessária a seu progresso: “o progresso do conhecimento não tolera rigidez alguma, tampouco nas definições. Como nos ensina claramente o exemplo da física, também os conceitos básicos fixados em definições experimentam constante mudança de conteúdo”.

importância capital; outras, ainda, mantém seu grau de importância. Embora a maioria das leis anteriores ainda possa valer na elaboração do “novo mundo”, é sempre bom perguntar em que medida elas valem e sob quais condições adquirem validade, antes que se possa aplicá-las. Não atentar para a transposição de um sistema de leis em mundos diferentes significa desconsiderar tanto o código do qual se parte como também aquele com o qual se dialoga.

Tendo por base esta preocupação, a temática do presente trabalho explorou a controvérsia em relação ao cuidado que se deve tomar no estabelecimento de paralelos entre autores de disciplinas, épocas e enfoques teóricos diferentes. Controvérsia porque freqüentemente se observa duas posturas antagônicas: ou simplesmente se ignora as inúmeras diferenças entre as disciplinas, resultando em confusões conceituais, metodológicas e históricas; ou então se ignora qualquer tipo de relação a fim de evitar as mesmas diferenças conceituais, metodológicas e históricas. De um lado uma postura inseqüente e de outro uma posição excessivamente cautelosa.

Diante desta preocupação, procuramos explorar a relação entre dois autores de disciplinas diferenciadas, Freud e Schopenhauer, os quais foram muitas vezes relacionados de maneira oposta àquela indicada aqui. Nossa proposta surgiu do exame de uma quantidade considerável de referências explícitas envolvendo Freud e Schopenhauer. Mais do que a aparente semelhança dos autores em questão, a presente escolha se baseia nas tomadas de consideração de ambos em relação a temas comuns, alguns dos quais tratados neste trabalho.

Para realizar nossa tarefa, portanto, temos clara consciência dos problemas relacionados: a transposição indevida de conceitos de um lado a outro, de uma teoria a outra³; o intercâmbio precipitado de interpretações; e também a oposição frontal a um número considerável de comentadores que realizaram aproximações, a nosso ver, apressadas. Esperamos não cair no equívoco de uma simples oposição sistemática dos comentadores, tampouco em uma exposição meramente relativista que a tarefa por si só já impõe, dada a nítida diferença entre as disciplinas tratadas. Talvez a dificuldade maior do estudo resulte, mais do que o trabalho negativo de

³ Por exemplo, tratar do conceito de vontade de maneira unívoca, mesmo dentro do cenário do idealismo alemão do século XIX, é tão infrutífero quanto transpor os conceitos com os quais trabalharemos aqui, como os de pulsão e Vontade.

contrapor-se a uma certa tendência interpretativa das influências pelas quais a psicanálise foi submetida, fazer com que a contraposição encontre espaço para um diálogo positivo. A intenção é fazer com que as relações estabelecidas possam alcançar algum desenvolvimento autônomo, indicando os pontos em que as divergências se acentuam e apontando os motivos que as conduziram. Pelo simples fato de trabalharmos com disciplinas específicas e distintas (filosofia e psicanálise) que possuem suas particularidades e modos de operação diversos, como também por se tratar de autores distintos, optamos por seguir o raciocínio de Cacciola (1991)⁴, centrando esforços na discussão temática. A preferência não foi identificar a gênese de conceitos ou realizar um mapeamento histórico, embora seja concedido algum espaço para tal, mas tentar realizar um diálogo acerca de temáticas comuns encaradas sob a particularidade dos olhares. O interesse em temas afins, inclusive, é um dos motivos responsáveis pela quantidade expressiva de comentadores que detectaram influências de Schopenhauer e também de Nietzsche sobre o pensamento freudiano.

Diante das aproximações entre a psicanálise e a filosofia alemã, entre Freud e Schopenhauer, entre conceitos e temas similares, várias questões emergem: seria o caso incluir as temáticas tratadas por eles como de domínio exclusivo da filosofia, do qual Freud teria se alimentado? Teria razão Foucault, ao referir-se à psicanálise como “prática metafísica”⁵ e, portanto, muito mais próxima da proposta schopenhaueriana? Ou, ao contrário, poderíamos apontar os temas abordados como predominantemente psicológicos e indicar a filosofia de Schopenhauer como uma filosofia psicologizante? Teria Freud se aproximado da filosofia tanto quanto Schopenhauer da psicologia?

Estas dúvidas, como veremos, não foram criadas aqui, mas encontram espaço em diversos estudos, daí a necessidade de um trabalho de aprofundamento. Apesar do caráter provocativo dos questionamentos, acreditamos que as posições assumidas por Freud e Schopenhauer, pelo menos na condução dos temas fundamentais, se deparam com posturas distintas que podem ser explicitadas

⁴ Ao se referir ao conceito de inconsciente em Schopenhauer, Cacciola (1991, p. 15) cita os prejuízos de uma aproximação indevida entre filosofia e psicanálise: “Detectar influências ou mesmo coincidências de idéias, sem referência ao contexto de saber em que elas se inscrevem, nos parece tarefa inglória, pelo menos sem grande proveito”.

⁵ “... a psicanálise, que tem relação com fantasmas, deverá ser um dia entendida como prática metafísica (Foucault 2005, p. 85)”.

mediante análise dentro de seus códigos de discurso particulares. Talvez a explicitação das posturas frente a temáticas comuns ajude a entender até que ponto os pensamentos podem ser aproximados ao mesmo tempo em que indique os equívocos e limites de uma aproximação descuidada.

Procuramos realizar, dentro de nossa proposta, as seguintes análises: tentar isolar as visões que os autores têm de suas “construções/descobertas”, situá-los em seus contextos específicos no intuito de esclarecer melhor os conceitos e teorias; através da contextualização, procurar mostrar em que medida muitas identificações são feitas indevidamente, causando distorções das teorias envolvidas; e também indicar em que pontos as aproximações são possíveis, através do estabelecimento de um possível diálogo, porém, reservando o espaço particular dos conceitos em ambos autores.

Por um lado, ressaltamos as dificuldades e a aparente inutilidade na utilização do método investigativo de análise comparativa, mas procuramos também mapear em que terreno esta tarefa encontra fertilidade. Em outros termos, foi necessário indicar qual a pertinência da tarefa proposta, uma vez que já foram levantados os perigos decorrentes de uma aproximação descuidada entre diferentes domínios. Ou ainda, tentar responder a pergunta: qual o sentido de se buscar uma aproximação ou estabelecer um diálogo entre Freud e Schopenhauer? É óbvio que os domínios sob os quais transitam Freud e Schopenhauer possuem idiosincrasias impossíveis de serem equiparadas, tais como a tarefa eminentemente metafísica em contraposição a uma científica. Nossa proposta enfatizou muito mais o subtítulo do que o título da presente dissertação. A preocupação residiu mais na análise ética das *Weltanschauungen* presentes na construção de ambas teorias. É no domínio da análise moral que muitas posições podem ser contrapostas, equiparadas e aproveitadas. Pois neste domínio os respectivos autores podem dialogar e ainda manter as peculiaridades de seus construtos teóricos. Podem opinar sobre um tema comum utilizando instrumentais diferenciados.

Não há dúvida que os dois autores costumam ser vistos, muitas vezes, como pessimistas e como aqueles que ajudaram a desvelar a terceira ferida narcísica imposta à humanidade; tratam, portanto, de temas comuns que podem ser analisados em solo comum. Ambos tem opiniões sobre a moralidade que podem ser debatidas em um contexto ético; deste modo, é possível identificar os possíveis

problemas de um a partir das considerações do outro. Quanto à particularidade dos conceitos, embora dificulte a proposta, não a impossibilita. Ambos também são, conforme veremos, amplamente relacionados em uma literatura de comentário que, se não possui muita autoridade, certamente possui um número significativo de adeptos. A temática ética se constitui então, como uma via de acesso à investigação dos possíveis pontos de contato entre os autores. O objetivo de contraposição temática através do estabelecimento metafórico de um diálogo entre Schopenhauer e Freud teve por base as constantes referências de comentadores relacionando os dois autores. Há também, na obra freudiana, um número considerável de referências⁶ ao filósofo de Dantzig. Por isso, optamos primeiramente pela realização de uma breve exposição dos diferentes argumentos utilizados pelos comentadores na afirmação de uma influência da filosofia schopenhaueriana no desenvolvimento da psicanálise. Em seguida, procuramos, através deste levantamento, definir as intersecções nos quais pudemos analisar melhor o desenvolvimento dos conceitos nesses autores a fim de identificar suas posições. A linha condutora do trabalho foi a fundamentação da moral, sob o qual gravitam os conceitos e que serviu de ponto de comparação entre as teorias.

O tema da moral se mostrou tão profícuo e central nas obras analisadas que acabou por gerar um caminho de análise comparativa próprio, daí sua escolha. A exclusividade temática, porém, não é completa, já que através dela trabalhamos vários outros conceitos fundamentais nas obras de ambos.

⁶ Segundo Moreira (1998, p.119), são ao todo quinze referências de Freud a Schopenhauer ao longo da obra freudiana, sem contar as alusões existentes nas correspondências.

1. Freud e o advento da “Psicanálise Schopenhaueriana”

A escolha do título desta secção não é acidental, tampouco original. Ela se baseia em afirmações explícitas na literatura de comentário acerca do desenvolvimento da psicanálise. Para alguns, a psicanálise não seria mais do que uma aplicação prática da filosofia schopenhaueriana⁷. Exageros à parte, a maioria dos comentadores que relaciona Freud e Schopenhauer se baseia na correspondência de temas comuns à obra de Freud e de Schopenhauer.

Encontramos, em um cenário interpretativo das origens da psicanálise, opiniões como as de Assoun:

“(…) a herança schopenhaueriana de Freud (...) entendida no contexto de uma evolução da história das idéias (...) que instala Schopenhauer no centro do cenário filosófico ao fim do século XIX” (Assoun 1995, p. 64).

Sua opinião sobre a herança schopenhaueriana de Freud se pauta na vivência de Freud dentro do contexto de ascensão das idéias de Schopenhauer, amplamente disseminadas após passar pelo período de ostracismo inicial de seus tempos acadêmicos. Nesta mesma linha se encontram trabalhos como os de Bischler (1939) e Procter-Greg (1956), estabelecendo semelhanças entre as visões éticas e estéticas de ambos, entendidas como herdeiras da cultura alemã, e também Bianco (2002), situando a psicanálise como herdeira do pensamento romântico, do qual Schopenhauer também participou.

Há também opiniões como as de Young & Brook (1994, p. 101) afirmando que “os paralelos entre Freud e Schopenhauer vão bem além da influência cultural”. Estes, um pouco mais enfáticos e categóricos, dizem que a influência do pensamento de Schopenhauer, “o filósofo mais amplamente discutido no mundo de fala germânica na juventude de Freud”, fez com Freud se aproveitasse intencional e conscientemente das idéias schopenhauerianas para construir a maioria dos conceitos utilizados em seus trabalhos⁸. As referências nesta direção são inúmeras, a ponto de constituírem uma linha de comentários que, pela quantidade de trabalhos, não deve ser desconsiderada. Apenas como exemplo, podemos citar os

⁷ Juliusburguer, segundo Fauconnet, reduzia a psicanálise a uma espécie de schopenhauerianismo aplicado, uma terapia baseada na doutrina schopenhaueriana (Fauconnet 1933, p. 566).

⁸ Para eles, Freud se apoiou em Schopenhauer na formulação dos conceitos de id, ego, as duas teorias pulsionais, libido, sexualidade infantil, teoria dos sonhos e teoria das neuroses.

trabalhos de Gardinner (1963), Ellenberger (1970), Gupta (1980), Magee (1989) e Barreira (2002) que, de modo similar, aproximam os pensamentos e alegam influência direta de Schopenhauer sobre Freud e sobre a constituição da psicanálise.

Autores como Raikovic (1988) vão mais além, chegando a acusar Freud de plágio, atribuindo as mudanças operadas ao longo do desenvolvimento da psicanálise à descoberta de Schopenhauer por Freud. Seu livro pretende, equivocadamente, demonstrar como Freud tentou imitar Kant e Schopenhauer, transportando seus conceitos à psicologia. O resultado, para Raikovic, é o retorno freudiano, mediante instauração da psicanálise, à teorização filosófica dogmática.

Outro grupo de comentadores se situa em uma posição menos radical e procura realizar aproximações entre os sistemas de pensamento de maneira mais pontual. Entre estes, podemos citar Hamlyn (1988), que se ateu à relação específica entre o caráter pulsional em Freud e a Vontade em Schopenhauer; Gupta (1986), demonstra os diferentes envolvimento de Freud, Schopenhauer e Marx frente à literatura. Citamos também o trabalho de Bernet (2001), que relaciona os conceitos de prazer e desprazer em Leibniz, Schopenhauer e Freud, em um movimento de identificação e distanciamento, ressaltando as particularidades presentes em cada autor. Já Clegg (1980, p. 42), estabelece as diferenças entre os dois como “não tão cruciais como parecem ser (...), mas como uma transposição de temas de um *ethos* metafísico a um empírico”.

Há ainda, na literatura de comentário de Schopenhauer, o freqüente e usual vínculo com Freud, como se a relação entre os dois fosse quase inevitável. Para se ter uma idéia, alguns dos prefácios das traduções de obras de Schopenhauer não deixam de citar o nome de Freud como um sucessor⁹. Algumas obras de comentário também não deixam de estabelecer algum tipo de vínculo¹⁰. Não se trata somente de levantar as especificidades estabelecendo nexos históricos e parentescos entre as duas obras, mas de um hábito instalado na literatura de comentário que, apesar de pertinente, acaba abrindo espaço para aproximações exageradas.

Sob nosso ponto de vista, o estudo de Moreira (1998) é mais cauteloso, pois especifica alguns conceitos para os dois autores, como o de repressão e negação,

⁹ Em *Sobre o fundamento da moral*, Alain Roger diz que Schopenhauer merece o título de precursor em relação a Freud (Schopenhauer 2001, p. X). Em *Metafísica do amor* Jair Barbosa diz que “não se pode negar o parentesco entre ambos os pensadores” (Schopenhauer 2004, p. XXIII).

¹⁰ Dentre estas, podemos citar Lefranc (2005) e Philonenko (1980).

sem deixar de apontar para a limitação nas aproximações que realiza. Procura identificar pontos de contato de modo não meramente historiográfico e reserva espaço para a criação psicanalítica que não esteja sob a influência do pensamento schopenhaueriano.

De modo geral, são poucos os autores que se centraram no estabelecimento de um debate levando em conta não apenas a influência de Schopenhauer sobre Freud, mas, sobretudo, examinando em que sentido e sobre quais pontos residem as peculiaridades e desdobramentos que distinguem as duas teorias. Poucos foram os estudos que, preocupados em indicar pontos de convergência entre os dois sistemas de pensamento, atentaram para os diferentes papéis que os conceitos desempenhavam em cada teoria. Diante do número de trabalhos preocupados em aproximar o pensamento de Schopenhauer e Freud, aproximação de resto evidente, poucos se preocuparam em colocar estes pensamentos em posição de debate. Talvez, mediante um diálogo entre a filosofia schopenhaueriana e a psicanálise freudiana, possamos visualizar melhor seus pontos de convergência, sem se preocupar muito com um pretenso parentesco. Para que seja possível alguma interlocução, é necessário, antes de qualquer coisa, a eleição de temas comuns. Neste caso, optamos pela eleição da discussão sobre a moral, ponto de convergência da filosofia de Schopenhauer e um dos desdobramentos da análise da cultura freudiana. Através da escolha pelo tema da fundamentação moral, procuramos abarcar outras questões, pois a análise da moral perpassa parte da obra freudiana, isso sem falar do caráter central que ocupa na filosofia de Schopenhauer. A fundamentação da moral encontra terreno fértil para a discussão acerca das bases conceituais sobre o qual cada um se apóia, seus pontos de concordância e divergência.

A partir das considerações anteriores, repetimos propositadamente a pergunta: estaria Freud realmente utilizando a filosofia schopenhaueriana para constituir as bases teóricas da psicanálise?

Vejamos, primeiramente, o que o próprio Freud tem a dizer sobre o assunto, verificando quais são as passagens em sua obra que nos permitem operar esta aproximação.

2. Freud, leitor de Schopenhauer?

Procuramos levantar, dentre as referências freudianas a Schopenhauer, como o filósofo era visto e citado pelo psicanalista e em quais contextos Freud recorreu a ele. Encontramos, já em *A Interpretação dos sonhos*, o nome do filósofo, quando Freud descreve a relação de analogia que os sonhos possuem com as doenças mentais, os quais são “essencialmente afins (...): Schopenhauer chama os sonhos de loucura breve e a loucura de sonho longo” (1900a, p. 112). Cabe ressaltar que Schopenhauer é apenas um dos nomes da extensa lista de citações, de mais de vinte autores, que se resume como um apanhado geral de citações sobre a literatura que trata da relação entre sonhos e doenças mentais. No mesmo texto, ao tratar especificamente do conteúdo moral dos sonhos, Freud também cita Schopenhauer¹¹, desta vez para lembrar o vínculo estreito estabelecido por este entre o caráter do sonhador e o conteúdo de seu sonho.

A lista de citações prossegue ao longo da obra freudiana, como nos textos em que procura auxílio para reforçar sua tese da importância da sexualidade no decorrer do desenvolvimento psíquico. Cita Schopenhauer no prefácio à quarta edição de *Três ensaios de teoria sexual* (1905a):

“Na verdade, já faz um muito tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer expôs aos homens o grau em que suas obras e interesses são movidos por aspirações sexuais” (Freud 1920, p.121).

Em *Uma dificuldade da psicanálise*, Freud utiliza o nome da Schopenhauer para evocar a originalidade da terceira ferida narcísica imposta à humanidade, ferida reafirmada pela teoria psicanalítica:

“Por acaso, entre os homens, sejam a minoria que têm claro quão importantíssimo passo, para a ciência e a vida, significaria a suposição dos processos anímicos inconscientes. Apressemos-nos a acrescentar, contudo, que não foi a psicanálise a primeira a dar-lhe. Cabe citar como predecessores renomados filósofos, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja vontade inconsciente é equiparável à “vida pulsional” da psicanálise” (Freud 1917, p. 135).

¹¹ “Totalmente opostas às anteriores são manifestações como a de Schopenhauer para o qual todos atuamos e falamos em sonho em perfeito acordo com nosso caráter” (Freud 1900a, p. 89).

Novamente, no texto *As Resistências contra a psicanálise*, ele recorre ao filósofo para evidenciar a postulação, antes do surgimento da psicanálise, da preponderância do fator sexual na dinâmica psíquica:

“Essas asseverações não são inteiramente novas. O filósofo Schopenhauer havia destacado a incomparável significância da vida sexual com palavras de acento inesquecível” (Freud 1925a, p.231).

De modo aparentemente contraditório, logo em seguida, Freud defende sua originalidade perante a teoria schopenhaueriana apoiando-se em outro filósofo, dizendo que:

“(…) o que a psicanálise chamava “sexualidade” em modo algum coincidia com o esforço para a união dos sexos ou a produção de sensações prazerosas nos genitais, tinha muito mais semelhança com o Eros, que tudo inclui e tudo preserva, do *Banquete* de Platão” (*Ibidem*).

Novamente, em um esforço de defesa da originalidade de seus conceitos, Freud alude a Schopenhauer no texto *Contribuição à história do movimento psicanalítico*:

“No que diz respeito à teoria do recalque, certamente cheguei a ela por mim mesmo, sem que nenhuma influência tenha me aberto um caminho; e, por muito tempo, mantive essa idéia por original, até que O. Rank me mostrasse o lugar de *O mundo como vontade e representação*, onde o filósofo se esforça por fornecer uma explicação da loucura” (Freud 1914b, p. 15).

Ainda, em relação ao mesmo assunto, recorre a Schopenhauer para, ao mesmo tempo, defender seu desconhecimento prévio da metafísica da vontade e levantar a similaridade existente entre alguns conceitos:

“As vastas coincidências da psicanálise com a filosofia de Schopenhauer - ele não somente afirma o primado da afetividade e a eminente significação da sexualidade, mas também do mecanismo da repressão – não podem atribuir-se a uma familiaridade que eu tivesse com sua doutrina. Li Schopenhauer muito tarde em minha vida” (Freud 1925d, p. 55).

Freud faz questão de ressaltar a originalidade psicanalítica através do desenvolvimento de um método seguro e científico para se alcançar a verdade intuída pelo filósofo de Dantzig:

“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 *in abstracto*, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forcem a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atrai sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo” (*Ibidem*, p. 135).

E, por fim, ao citar outro tema extremamente presente na obra de ambos, a morte, Freud não deixa de esquecer a importância do filósofo. A morte é retratada, assim como o nome de Schopenhauer e as especulações biológicas, em *Além do princípio do prazer*, na tentativa de validar seu novo dualismo pulsional:

“(…) inadvertidamente, temos chegado ao porto da filosofia de Schopenhauer, para quem a morte é o “genuíno resultado” e, nessa medida, o fim da vida, enquanto que a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver” (Freud 1920, p. 48).

O tema da morte, inclusive, já havia sido tratado sob a ótica culturalista em *Totem e Tabu*, ocasião em que o nome do filósofo também foi lembrado:

“Segundo Schopenhauer, o problema da morte se situa no princípio de toda filosofia; e nós vimos que também a formação das representações sobre a alma e a crença nos demônios, características do animismo, reconduz à impressão que a morte produz no homem” (Freud 1913a, p. 91).

Em *Novas conferências de introdução à psicanálise*, ao contrário dos dois textos anteriores, o nome do filósofo parece surgir como contraponto mais do que como suporte:

“(…) os fenômenos da vida, ao qual a morte põe término. Por acaso os senhores venham a sacudir os ombros e dizer: “Isto não é ciência da natureza, é filosofia schopenhaueriana” (...) Ademais, não há nada que já não tenha sido dito, e muitos disseram coisas parecidas antes de Schopenhauer. E por outro lado, o que dissemos nem sequer é o que afirma Schopenhauer” (Freud 1933a, p. 99).

Pode-se perceber como Freud estava consciente das semelhanças atribuídas à filosofia schopenhaueriana nos diversos temas que permeiam o arsenal teórico psicanalítico. Perante tantas referências de Freud à filosofia de Schopenhauer, a pergunta ainda permanece: não estaria Freud realmente plagiando o sistema filosófico de Schopenhauer? Não estaria transformando-o em uma versão adaptada à sua proposta científicista? Estas questões nos obrigam a levantar, no mínimo, quatro considerações, a saber: a relação de Freud com a filosofia, a relação de Schopenhauer com a psicologia, a formação que conduziu Freud à constituição da psicanálise e, por fim, uma análise mais detida em alguns conceitos, tendo por fio condutor a fundamentação moral em ambos. Ao fim deste percurso, acreditamos que a relação entre Freud e Schopenhauer pode ser melhor visualizada e os paralelos estabelecidos com maior segurança.

3. Filosofia freudiana – Freud e a filosofia

Antes de iniciarmos, podemos caracterizar a postura de Freud perante o discurso filosófico de, no mínimo, ambivalente. Ele oscila entre referências a filósofos, como Kant e Schopenhauer, para apoiar seus argumentos, e a negação de todo e qualquer conhecimento e interesse pela filosofia; efetua também uma crítica acentuada à filosofia enquanto fonte segura de conhecimento e uma análise dos sistemas filosóficos dentro da perspectiva clínica, como é o caso, por exemplo, do texto *O interesse pela psicanálise*, em que cita a relação da psicanálise com a filosofia:

“(…) a psicanálise serve para desvendar a personalidade íntima do filósofo (…) tão sobressaído em seu trabalho (…) e descobrir a motivação subjetiva e individual de doutrinas pretensamente imparciais” (Freud 1913b, p.182).

Em primeiro lugar, lembremos a insistente confissão de ignorância feita por Freud em assuntos propriamente filosóficos; ignorância, segundo ele, derivada de sua falta de contato mais intenso com a filosofia e de seu comprometimento estreito com um projeto científico-epistemológico. Sua falta de conhecimento filosófico derivaria do não envolvimento e de um aparente descaso para com a disciplina filosófica. A proclamação de desinteresse pela filosofia se basearia em pelo menos dois motivos:

- a filosofia não admitira, desconhecia ou ignorara até então o psiquismo inconsciente:

“(…) ou o inconsciente (da filosofia) foi algo de místico, intangível e indemonstrável, cuja relação com a mente permaneceu obscura, ou identificaram o mental com o consciente e passaram a deduzir dessa definição que aquilo que é inconsciente não pode ser mental nem assunto da psicologia” (Freud 1913b, p.181).

- a filosofia não se baseia em um método seguro de construção do conhecimento e, apesar de possuir intuições importantes acerca dos fenômenos do mundo, não consegue sustentá-las ou validá-las devido seu caráter excessivamente especulativo:

“(A filosofia) perde o rumo com seu método de superestimar o valor epistemológico de nossas operações lógicas e de aceitar outras fontes de conhecimento, como a intuição” (Freud 1933a, p.148).

Tal postura, excessivamente crítica, suscita uma dúvida: Por que então, Freud, que se diz tão apartado do conhecimento filosófico, utiliza tantas referências filosóficas, opinando sobre a filosofia de Kant e Schopenhauer, citando Platão, Schelling, Hume, Hobbes, Hegel, dentre outros? Por que alguém que diz ter lido Schopenhauer muito tarde em sua vida “queria comparar as concepções de Kant e Schopenhauer sobre o tempo”¹² já antes da publicação de *A Interpretação dos sonhos*? Por que aquele que evitou “cuidadosamente qualquer contato com a filosofia propriamente dita” (Freud 1925d, p. 55) acha “incrível que todo mundo (...) tenha banido (...) advertência (de Schopenhauer) tão impressionante?”¹³ Ora, se não se deve dar excessivo crédito às formulações filosóficas, não seria estranho o fato de que todo mundo tenha banido as advertências schopenhauerianas. Pura contradição? Ou haveria alguma outra explicação para afirmações tão díspares?

A negação da filosofia, promulgada algumas vezes por Freud, mais do desconhecimento, revela um receio. A postura de distância serviu como um meio para que ele continuasse sua trajetória autônoma na instauração de uma disciplina própria. O movimento de constituição da psicanálise, com pretensões de fundação de uma ciência natural, tornou-se para ele incompatível com a adesão a qualquer sistema filosófico de base puramente especulativa, haja vista que a filosofia não utiliza uma metodologia empírica como comprovação de suas intuições. Todos sabemos, e o próprio Freud cita em carta a Fliess, que seu aparente descaso pela filosofia foi muito mais uma atitude de precaução no caminho de construção de uma ciência do que de desinteresse por um sistema de pensamento:

“Espero que queira prestar atenção a algumas questões metapsicológicas (...). Nos meus anos de juventude, a nada aspirei tanto como ao conhecimento filosófico, e estou a realizar este sonho passando da medicina à psicologia” (Freud 1950 [1887-1902], Carta de 2 de abril de 1896).¹⁴

O contato de Freud com a filosofia, se não foi intenso, também não foi nulo, e as referências filosóficas ao longo de sua obra dão indícios deste contato; tomá-las

¹² “Uma tarde, estava deitado em meu sofá, sentindo-me extremamente sonolento; mesmo assim, forcei-me a pensar num problema filosófico. Queria comparar as concepções de Kant e Schopenhauer sobre o Tempo” (Freud 1900b, p.499).

¹³ Freud 1920, Prefácio à quarta edição de *Os três ensaios...* (1905a), p. 121.

¹⁴ Em outra carta, Freud atribui a alcunha de filosófico a seu famoso capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*: “O mês próximo começarei o último, o capítulo filosófico, ante o qual já me sinto amedrontado; ademais, me significará outra porção de leituras (grifo nosso)” (*Ibidem*, carta de 20 de agosto de 1899).

como indício de instauração de um sistema filosófico constitui tarefa demasiado precipitada. Parece que é esta a preocupação freudiana, daí sua aparente contradição: manter uma distância segura, ao mesmo tempo em que possa utilizar alguns exemplos da filosofia para ilustrar suas construções psicanalíticas.

O esforço de separar metodológica e teoricamente a psicanálise da filosofia não impediu Freud de utilizar as referências filosóficas como ferramenta discursiva. Freud utiliza tanto referências filosóficas quanto literárias como instrumentos de argumentação na formulação de seu campo específico de saber. Estas citações, contudo, não são utilizadas isoladamente para desenvolvimento de alguma idéia ou conceito, como se possuíssem autonomia decisória e funcionassem como dados empíricos, mas somente como auxílio no propósito de enfatizar a defesa de determinada idéia. Conforme ele mesmo cita, as filosofias são os “ancestrais nobres” que anteciparam “muitas das descobertas” da psicanálise através de “pensadores perfeitamente respeitáveis” (*Apud.* Rouanet 1996, p.218). O mesmo acontece com as referências literárias, que não validam os argumentos freudianos, mas outorgam um peso retórico a suas considerações. Freud sabe disso, pois assim como o filósofo, “não seria de surpreender se tivéssemos mais a aprender sobre lapsos de língua com poetas criativos do que com filólogos e psiquiatras” (Freud 1916-17).¹⁵

Verifica-se então que a aparente atitude ambígua de Freud em relação à filosofia deriva mais de uma ênfase na caracterização da psicanálise enquanto disciplina científica do que de uma rejeição incondicional das idéias fornecidas pela filosofia. Em diversas situações, inclusive, ele aponta para algum sistema filosófico como precursor de idéias da psicanálise, sem, contudo, afirmar qualquer identificação da psicanálise com tal sistema, pois tal postura resultaria na subordinação do campo de estudo psicanalítico ao sistema citado e na conseqüente limitação do desenvolvimento da psicanálise às correntes filosóficas. Não é por acaso que o discurso freudiano transita sem preocupação entre a citação para validar algum argumento e o estabelecimento de distinção entre pensamentos. Ele

¹⁵ Um outro exemplo em o *Mal estar...* em que Freud cita Heine para reforçar o argumento contra a naturalidade do “amar ao próximo”: “é verdade, deve-se perdoar os inimigos, mas não antes de terem sido enforcados” (1930, p. 107). Este tipo de procedimento de uso da literatura é recorrente e bem conhecido da obra freudiana, como por exemplo, no texto *O criador literário e o fantasiar* (1908).

não hesita em utilizar o nome de Schopenhauer, por exemplo, para reforçar alguma idéia, da mesma maneira em que não hesita em rejeitá-lo como fonte para a formulação de algum conceito. O enunciado de Gay parece elucidativo no sentido de não reduzir semelhanças de formulações às identidades entre sistemas de pensamento:

“Freud poderia descobrir formulações muito semelhantes nos memoráveis epigramas de Schopenhauer e Nietzsche. Sua contribuição específica foi a de tomar uma noção vaga, por assim dizer poética, dar-lhe precisão e convertê-la no fundamento de uma psicologia especificando as origens e conteúdos do inconsciente e sua forma categórica de busca de expressão” (Gay 1989, p. 131).

O caminho constitutivo da ciência psicanalítica, apesar de apoiado em diferentes disciplinas, dentre elas a biologia, a física e a neurologia, possui seu campo próprio de atuação e não deve ser reduzido a elas¹⁶. É fato notório que Freud utiliza conceitos biológicos como base para postulação de conceitos psicanalíticos, assim como princípios físicos e, sobretudo, enunciados neurológicos. Mas reduzir o panorama epistemológico da psicanálise às disciplinas particulares das quais se utiliza parece nos reconduzir a uma perspectiva de subordinação para a qual a própria psicanálise não teria mais sentido de existência. Também é notório que ele utilizou a literatura e a filosofia como instrumento discursivo auxiliar para apoio de seus achados clínicos¹⁷. Suas afirmações acerca da falta de contato com a filosofia devem, portanto, ser entendidas como não aprofundamento em temas filosóficos, como um não comprometimento com o desenvolvimento de algum sistema filosófico. Logo, acreditamos que não se possa simplesmente reduzir o desenvolvimento dos conceitos fundamentais da psicanálise ao contato com algum sistema filosófico, como faz Raikovic e alguns comentadores.

Não é nosso interesse aqui discutir o valor científico das proposições psicanalíticas, e sim demonstrar que a indiferenciação entre a metodologia psicanalítica e a filosófica resulta do equívoco em tomar uma teoria filosófica como

¹⁶ Sobre a relação da psicanálise com as disciplinas das quais toma modelos de empréstimo, ver discussão em Mackay (1989).

¹⁷ Estamos tomando esta consideração como fato recorrente somente para não polemizar em demasia sobre o contato de Freud com a filosofia. Contudo, poderíamos argumentar que ele utilizou muito pouco os enunciados filosóficos em suas obras, quando comparado com referências propriamente científicas e até mesmo literárias. Quanto às literárias, cabe ressaltar o lugar de destaque superior à filosofia concedido através da análise de autores e obras literárias, tais como *Dostoiévski e o parricídio* (1928) e *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen* (1907).

base da psicanálise. O distanciamento de Freud perante a filosofia visava legitimar a psicanálise enquanto ciência natural. Nossa tentativa é inscrever o pensamento freudiano em um contexto que, embora possa dialogar com outros, não se confunde com eles. Se a tentativa de legitimação científica foi ou não frutífera é assunto para outros trabalhos. A discussão sobre o estatuto científico da psicanálise não é o foco deste trabalho, embora inevitavelmente tratemos dela, na medida em que serve a nossos propósitos. Estamos mais preocupados em estabelecer um diálogo sobre a ética contida em dois sistemas de pensamentos e, para isso, percorremos um caminho que passa pelas origens da psicanálise, origens remontadas a seu fundo predominantemente cientificista, embora exista uma série de comentadores que insistem no contrário. Essa insistência deriva basicamente de dois problemas: divergências de opinião quanto ao próprio conceito de ciência, em parte devido a um alargamento deste conceito pelo desenvolvimento das ciências humanas e em parte devido às revoluções no desenvolvimento das ciências naturais¹⁸; e divergências interpretativas do projeto psicanalítico freudiano, tomado por uns como abandono das intenções de fundar uma ciência natural e por outros como impossibilidade metodológica de aderir a um programa comum às ciências naturais. O resultado deste equívoco acarretaria no abandono da prática psicanalítica ao domínio histórico da psicologia, a apropriação da psicanálise pelas disciplinas humanas, como a hermenêutica, a lingüística ou a própria filosofia. Ao que tudo indica, ou melhor, ao que Freud literalmente indica, sua intenção não é a de apartar a psicanálise do domínio científico, e muito menos identificá-la com qualquer projeto que seja alheio a este domínio.

¹⁸ Pretendemos com isso somente demonstrar como a fronteira demarcatória entre as “ciências puras” e as ciências humanas se tornou cada vez mais tênue, e isto não se deve somente a uma aproximação de um dos lados, mas de dois movimentos que se complementam. Como exemplo, podemos citar uma palestra de Heisenberg acerca do desenvolvimento da física e os problemas filosóficos decorrentes deste processo: “A física clássica intuitiva se perde ao se deparar com os conceitos não intuitivos da física atômica (...) as observações não podem ser objetivadas de uma maneira tão simples” (Heisenberg, 2000, p.19).

4. A Psicanálise de Schopenhauer

Ainda que seja possível que a psicologia freudiana encontrasse na filosofia indícios de confirmação de seus construtos teóricos, podemos nos perguntar também em que medida a tradição filosófica caminhou em direção a uma “psicologização” de seus conceitos e questões. Seguindo este raciocínio, pode-se questionar: até que ponto a filosofia de Schopenhauer não estava impregnada de um certo psicologismo, situada na fronteira demarcatória entre a tradição filosófica e a incipiente disciplina psicológica?

Sabemos que o constante apelo schopenhaueriano aos dados intuitivos, sua rejeição à construção de teorias baseadas na “cucolândia das nuvens” (Schopenhauer 2001, p.57)¹⁹, meramente abstratas e sem base sobre a realidade objetiva, o aproximava de um projeto de cunho empírico-cientificista muito mais que outras filosofias. Soma-se a isto uma proposta introspeccionista, corporificante²⁰ e imanente, baseada na preponderância do intuitivo sobre a gênese das representações abstratas e no caráter empírico como meio de validação de suas especulações acerca da essência dos fenômenos observados. Schopenhauer inclusive chega a proclamar diversas vezes o apreço à valoração dos dados empíricos feito pela ciência e a proximidade desta com sua filosofia, dada a relação que estabelece com as representações intuitivas, ao contrário de outros sistemas filosóficos: “Minha metafísica afirma-se, pois, como a única a possuir uma fronteira verdadeiramente comum com as ciências físicas” (Schopenhauer *Apud.* Assoun 1976, p. 206).

Não podemos deixar de ressaltar que o interesse de Schopenhauer para com o desenvolvimento científico de sua época é maior do que possa parecer à primeira vista. É importante lembrar também que Schopenhauer, conforme explicitado por Neves (2002), teve contato com a prática psiquiátrica em suas visitas à ala psiquiátrica do hospital *Charité* de Berlim. Segundo o autor, a teoria da loucura desenvolvida por Schopenhauer derivou de sua vivência empírica em encontros regulares com pacientes internos durante estas visitas. Para D. Nolen, tradutor

¹⁹ *Nephelekokkygia*, também tratado como “supra-sensível”.

²⁰ “O investigador não é uma cabeça de anjo alada, mas possui uma interioridade identificada com o próprio corpo que deseja e em atividade” (Schopenhauer 2003c, p. 11).

francês de von Hartmann “a popularidade (...) da escola de Schopenhauer, era devido, em parte, ao fato de afastar-se, *menos que as outras* (filosofias) dos métodos e das conclusões da ciência positiva (grifo nosso)” (*Ibidem*, p. 200). Para Roger, além das citadas influências de Cabanis e Bichat:

“Schopenhauer, ao contrário de Nietzsche, possui formação científica. Durante quatro anos (...) ele fez os cursos dos anatomistas Hempel e Blumenbach, do astrônomo Bode, do naturalista Lichtenstein, dos fisiologistas Horkel e Rosentahl. (...) é significativo que o nome do filósofo tenha sido citado primeiro nas revistas científicas” (Roger, A. em Prefácio de Schopenhauer 2001, p. XXIII).

Outro dado importante a ser acentuado é a leitura schopenhaueriana da *Crítica da Razão Pura*, tida por comentadores como cientificista e psicologizante, o que contribuiu ainda mais para o estabelecimento de paralelos entre Freud e Schopenhauer. Dentre os “psicologismos” schopenhauerianos, podemos destacar a controversa interpretação do entendimento kantiano sob a fórmula fisiológica:

“(...) a existência destas formas, anterior a toda experiência, constitui o intelecto. Fisiologicamente ele é uma função do cérebro, que é tão pouco aprendida na experiência como a digestão estomacal ou a secreção biliar” (Schopenhauer *Apud*. Barboza 2001, p. 19).

A transformação da filosofia transcendental em inatismo fisiológico e do entendimento em cérebro²¹ aproxima Schopenhauer de uma interpretação neurofisiológica da filosofia transcendental e, portanto, da formulação de uma espécie de psicologia ao qual se acrescenta a base de cunho metafísico como explicação última. O conhecimento *a priori* kantiano foi transformado por Schopenhauer em “participação das funções cerebrais”.²² Dentro desta perspectiva, seria Schopenhauer aquele que estaria sendo contaminado pela disciplina alheia, pois sua filosofia estaria mais envolvida em argumentações e exemplificações de caráter puramente fisiológico e psicológico do que a psicanálise em argumentações de cunho estritamente filosófico. Ou seja, a proximidade de Schopenhauer com o desenvolvimento das ciências empíricas de sua época o conduziria a uma interpretação psicologizante da filosofia e, neste sentido, sua proposta filosófica se

²¹ Esta identificação de entendimento e cérebro encontra apreço de autores como Ribot (1874) e repulsa como em Guérault (1945, p.125), à qual considera um “escândalo filosófico”.

²² “Kant abstraiu além da participação dos sentidos no fenômeno, também a participação das funções cerebrais (embora não com esse nome)” (Schopenhauer 1980, p.87). Ver também em Schopenhauer 2003a, p. 76 e 1958, p. 246.

basearia na fundamentação empírico-psicológica mais do que a proposta psicanalítica freudiana na fundamentação metafísico-filosófica.

A metodologia da filosofia schopenhaueriana, ao se apoiar sobre os dados empíricos e trabalhar com questões comuns a uma teoria psicológica da motivação, fez com que sua teoria ganhasse contornos psicológicos, a ponto de suscitar interpretações como a de Philonenko (1980, p. 239): “Schopenhauer se tornou não somente um fenomenólogo da vida ética, mais também um psicólogo”. Segundo Lefranc, a interpretação feita por Ribot na França, amplamente difundida por seu opúsculo de 1874, revela uma influência até hoje sentida, qual seja:

“A própria noção de vontade perde uma extensão metafísica que Ribot não leva muito a sério. As análises de Schopenhauer lhe interessam acima de tudo como hipóteses para uma psicologia experimental. (...) É sem dúvida uma tradição francesa persistente procurar na obra de um filósofo uma psicologia (...)” (Lefranc 2005, p. 22).

Obviamente, Schopenhauer não estava preocupado em fundar uma teoria psicológica, pois colocava a explicação fenomenal, apesar de imprescindível, como claramente delimitada e insuficiente. Para ele, o filósofo não pratica ciência e sim uma arte²³. A ciência somente conseguiria chegar até o ponto em que sua filosofia metafísica se iniciava. Segundo ele:

“(...) etiologia e a filosofia não interferem nunca uma com a outra; elas caminham uma ao lado da outra, estudando o mesmo objeto sob pontos de vista diferentes” (Schopenhauer s/d, p. 184).

Ou então:

“Diferentemente dos outros, meu sistema não permanece suspenso no ar, muito acima de toda realidade e de toda experiência, mas desce até o solo firme da realidade, aonde as ciências da natureza vêm assumir o espírito ávido de saber” (*Ibidem*).

A fronteira que Schopenhauer estabelece com as ciências da natureza permite que se pense em uma relação de complementaridade verificada entre estas e sua metafísica, sendo descartada qualquer relação de assimilação de uma pela outra ou mesmo de oposição. Deste modo, há um “ponto de contato inevitável” entre as duas que faz com que as ciências da natureza, no qual Freud se diz incluso, atinjam

²³ A ciência encarada como inúmeras gotas de uma cascata que se movimentam violentamente e sem parar e a filosofia vista como arte, que se assemelha ao arco íris que paira sobre o tumulto das gotas (Schopenhauer 2003c, p. 59).

“por seus próprios meios” (*Ibidem*), segundo Schopenhauer, o encontro com a barreira que a separa da metafísica, alcançando assim a “junção com ela” (*Ibidem*). Esta afirmação de Schopenhauer parece anteciper uma outra, freudiana, que caminha ao seu encontro:

“Mas, por que, senhoras e senhores, um pensador audaz não poderia haver compilado o que logo uma laboriosa e sóbria investigação confirmaria?” (Freud 1933a, p. 99).

Os dois enunciados, quando aproximados, parecem validar a independência com o qual cada um pretendia desenvolver seus próprios projetos. Independência filosófica perante as ciências naturais e independência científica diante da filosofia.

Podemos apontar então para uma leitura de Schopenhauer utilizando um meio de comprovação empírica de sua metafísica que, ao invés de excluir disciplinas como a psicologia, caminha lado a lado com elas, embora estudando o mesmo objeto sob pontos de vista diferentes. Parece que este espírito empírico-cientificista que regia o pensamento do século XIX, do qual Freud foi herdeiro, também contaminou a filosofia schopenhaueriana, fazendo com que as interpenetrações entre os diferentes campos de saber fossem muitas vezes confundidas com apropriações ou oposições. Schopenhauer, apesar de utilizar referências constantes à ciência, apontava para sua limitação²⁴, uma vez que ela se limitava ao âmbito das relações entre representações. Este fato, porém, não o impediu de utilizá-la como instrumento auxiliar na validação de suas especulações metafísicas, ainda mais exaustivamente que a utilização de Freud em relação à filosofia. O segundo volume de *O mundo...*, por exemplo, é repleto de referências às contribuições científicas para apoio de seus postulados metafísicos, inclusive com uma contribuição fisiológica (apoiada em Bichat) para sua fundamentação da moral:

“Suas reflexões (de Bichat) e as minhas apóiam-se mutuamente, uma vez que ele faz o comentário fisiológico das minhas reflexões e eu o comentário filosófico das suas. E nós seremos melhor entendidos sendo lidos lado a lado” (Schopenhauer 1958, p. 261).

²⁴ “Mas a essência íntima das forças deverá sempre permanecer desconhecida, porque a lei que a ciência obedece não conduz lá, e desse modo será preciso limitarmo-nos aos fenômenos e à sua sucessão” (Schopenhauer s/d, p. 130).

Tal como Freud, Schopenhauer utilizou outra disciplina, mas evitou qualquer redução do seu campo de conhecimento à disciplina utilizada de empréstimo.

Detectamos duas posturas distintas: para um autor, a realidade psíquica como reflexo da histórica e, para o outro, a realidade fenomênica como reflexo da noumênica. Freud se preocupa única e exclusivamente com o estabelecimento das relações existentes entre representações, no sentido schopenhaueriano do termo, através da ciência. Schopenhauer se preocupa com a fundamentação de um sistema que tem por base toda a sua metafísica como modelo explicativo. Para ele, trata-se de procurar decifrar o enigma do mundo, de buscar o sentido nas coisas²⁵.

Enquanto Freud utiliza o referencial teórico como meio de análise interpretativa e método de decifração das condições concretas de instalação dos transtornos afetivos e culturais, não se preocupando com a fundamentação filosófica, Schopenhauer utiliza a exposição concreta das experiências através de exemplos para fundamentar uma ordem do em-si como meio para seu projeto ético. A proximidade de Schopenhauer com o empírico é um meio de trazer sua metafísica para o mundo, lugar onde ela se manifesta. Isso não reduz o valor de sua crítica aos limites da ciência como modelo explicativo do fenômeno moral. Em contrapartida, o caráter especulativo atribuído ao modelo freudiano não o torna um teórico metafísico. Sua análise interpretativa e modelos especulativos são apenas meios para o empreendimento de seu projeto científicista. A crítica aos modelos metafísicos permanece íntegra no sentido de afastá-los dos fundamentos da psicanálise.

Logicamente, Schopenhauer não abandonou em momento algum o horizonte metafísico e, neste sentido, a recorrência ao empírico era mais uma busca de explanação de sua metafísica do que um método experimental. Também, por outro lado, Freud tampouco se isolou em especulações de caráter hipotético para poder aplicá-los posteriormente a sua prática. A confusão talvez se origine pelo fato de ambos terem transposto, de alguma maneira, o horizonte de seus campos de saber, em sentidos contrários. Em Schopenhauer, o aparente paradoxo de uma metafísica imanente, uma metafísica baseada na experiência. Em Freud, o também

²⁵ Nietzsche radicaliza essa postura, através da frase, “não buscar o sentido nas coisas, mas os impor”.

aparentemente paradoxal, cientificismo de base metodológica interpretativa, com especulações metapsicológicas e construtos teóricos hipotéticos. Segundo Mackay, muitos “antimetapsicologistas” têm transposto a psicanálise de seu lugar de origem para a de uma “teoria da significação” ou ciência hermenêutica e a colocado em uma área de conhecimento apartada das ciências naturais²⁶. Mackay procura situar Freud em um contexto filosófico materialista e a psicanálise como uma teoria da motivação²⁷.

Schopenhauer, ao contrário, não se preocupa em evidenciar o determinismo fenomênico de modo tão específico (nada mais natural, dada sua preocupação de construção metafísica). Ele percebe que por meio dos encadeamentos causais dos fenômenos não consegue sair do âmbito, necessário, mas restrito, de explicação das ciências da natureza. Tampouco consegue revelar qualquer coisa que não seja puro encadeamento causal entre fenômenos particulares, logo, entre representações. Também não conseguiria explicar a liberdade postulada por sua própria teoria. A divergência propositiva encontra na divergência ciência/filosofia um apoio para diferenciação entre ambos. Segundo Adorno e Horkheimer, em Schopenhauer:

“(...) o conhecimento científico, com todo decisivo que é para o progresso, as maravilhas técnicas que procedem da observação e que permitem alargar ou encurtar a vida, não são a verdade, somente uma aparência” (Adorno 1971, p.181).

Apesar da clara diferenciação entre os dois projetos, acreditamos que uma análise ética, tendo como fio condutor o fenômeno moral, seria mais proveitosa que

²⁶ Sobre este assunto, Mackay discute as interpretações da psicanálise inseridas em um contexto de filosofia das ciências. Dentre outras denominações, toma a psicanálise fundamentalmente como uma teoria da motivação, baseada filosoficamente em um realismo e sua abordagem da psicologia como materialista. (Mackay 1989, p. 224). O problema das interpretações da psicanálise, para Mackay, reside na divisão freqüentemente feita entre um tipo de explanação apropriada aos fenômenos naturais e outro apropriado às atividades humanas. Neste sentido, Freud também partilha da opinião de Schopenhauer, pois, excluindo a fundamentação metafísica, não vê diferenças de grau entre explicações concernente aos fenômenos humanos e físicos, não encontrando, portanto, receios em transitar entre um e outro tipo de explicação.

²⁷ Dentro desta tendência interpretativa, uma teoria da motivação é definida por uma teoria que procura dar conta dos fenômenos subjacentes às motivações humanas. As teorias da motivação muitas vezes fazem referência aos fatores não observáveis na determinação do comportamento. Procuram explicar os fatores que energizam, precipitam e direcionam os comportamentos. Isso, contudo, não significa adesão a projetos metafísicos. A vantagem da psicanálise é a tomada em consideração dos fatores conjuntamente, não tratando o ser humano como intrinsecamente, ou naturalmente motivado, levando em conta apenas o fator cognitivo, ou ambiental, ou social, ou fenomenológico, que guiaria o comportamento. A abordagem determinista da psicanálise é tão ampla que acaba por obscurecer o próprio conceito de determinismo, dado o conjunto de variáveis e suas funções dentro do repertório explicativo.

a evidente discussão em torno da influência schopenhaueriana sobre Freud. Antes de iniciar nosso trabalho, terminaremos nossa análise inicial através de um breve recorte acerca das principais influências da formação freudiana na constituição da psicanálise.

5. Breve esboço do contexto histórico da psicanálise freudiana

Para que se estabeleça melhor qualquer diálogo entre disciplinas distintas, é necessário visualizar o contexto em que cada uma se inscreve. Para contrapor as diferentes posições frente à relação de Freud e Schopenhauer, devemos levar em conta as principais influências responsáveis pela gênese da psicanálise. Somente deste modo pode-se vislumbrar em que medida as idéias atribuídas à influência de Schopenhauer sobre Freud estavam contidas no pensamento vigente da época, tais como caráter inconsciente das determinações do comportamento, preponderância do elemento sexual, o conceito de repressão e as teorizações acerca do egoísmo. Embora não seja este o objetivo do trabalho, é elucidativo verificar resumidamente como algumas questões já eram tratadas na formação acadêmica freudiana pelos seus mestres.

A separação entre o consciente e o inconsciente é operada por Freud através de uma alteração do conceito de psiquismo e explicitação dos processos físicos concernentes a ele. Os processos somáticos, psíquicos e inconscientes, sendo encarados no âmbito de uma ciência natural que procura estudar seus modos de funcionamento, não possuem a característica necessária da consciência. Freud atribui essa descoberta das determinações inconscientes e a visão do psiquismo como inconsciente à Theodor Lipps, e provavelmente foi influenciado pela leitura de seu livro²⁸.

“Tampouco é preciso supor que essa visão alternativa do psiquismo constitui uma inovação devido à psicanálise. Um filósofo alemão, Theodor

²⁸ O livro a que nos referimos é o *Facts of mental life* (1983) descrito pelo editor inglês no prefácio de *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905b, p.05). Há também citações de Freud a respeito do caráter inconsciente do psiquismo e sua atribuição a Lipps em *A interpretação dos sonhos* (1900b, cap VII). Em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905b) percebe-se melhor a validade de nossa hipótese, pois está repleto de referências a Lipps.

Lipps, afirmou muito explicitamente que o psiquismo é, em si mesmo, inconsciente” (Freud 1940a, p.288).

Ainda, segundo Mackay:

“(…) já foi convincentemente demonstrado (...) que muitas das teorias freudianas derivam de seu repertório neurobiológico (...) neste sentido, Freud nunca abandonou suas idéias neurológicas” (Mackay 1989, p.17).

Dentre as influências verificadas na formação freudiana, podemos ressaltar nomes como Ernst Brücke e Sigmund Exner. Ainda, para Glymour (1991, p.47), a formação freudiana foi mediada por dois pólos: o filosófico, através da lógica aristotélica e da psicologia empirista de Brentano; e o fisiológico, mediado por Brücke²⁹.

O conceito de experiência de satisfação, por exemplo, encontra seu desenvolvimento na carreira freudiana já na fase dita pré-psicanalítica e parece não variar muito em relação ao elemento quantitativo, que daria origem ao conceito de pulsão, como também em seus desdobramentos. Mesmo com todas as mudanças ocorridas na passagem entre as teorias pulsionais e a posterior formulação da pulsão de morte, pode-se dizer que a experiência de satisfação ainda encontra sua fundamentação na descarga de energia. Conforme veremos, esta conceituação negativa da experiência de satisfação, encarada como descarga de tensão, já se encontra formulada dentre os mestres de Freud³⁰. Aproximá-la do conceito de satisfação schopenhaueriano (também negativo), mesmo que possível, não implica necessariamente a afirmação de influência direta. Seria muito mais inverossímil alegar esta relação que fazê-la derivar da formação neurológica freudiana. A própria noção de excitação, do modo como é explicitada no *Projeto...*, muito se assemelha à concepção de Exner descrita em trabalhos anteriores. Ou seja, há uma correspondência muito significativa entre os conceitos desenvolvidos no *Projeto...*, que, por sua vez, são fundamentais para o desenvolvimento da psicanálise, e as

²⁹ Apesar de ressaltar a influência de Brentano na formação de Freud, Glymour (1991, p.51) admite que as visões de Freud tendiam a caminhar em direção ao pensamento de Brücke.

³⁰ “Sua descrição da inércia neuronal, do *Bahnung* entre neurônios corticais, e da experiência de satisfação como processos corticais e psicológicos foram essencialmente restabelecimentos de conceitos que ele tinha aprendido de Brücke, Meynert and Exner” (Amacher 1965, p. 72). Cabe ressaltar que Exner publicara um ano antes da redação do *Projeto...* o seu *Projeto de uma explicação fisiológica dos fenômenos psíquicos* (Exner 1894), em que já podemos encontrar o conceito de facilitação.

teorias desenvolvidas pelos mestres de Freud. Sendo o conceito de pulsão um dos pilares na formulação da psicanálise, podemos perceber o quanto este já estava presente, embora de modo diferenciado, nas teorias neurofisiológicas com as quais Freud estava envolvido.

Mesmo a tomada de consideração do mundo em uma perspectiva que acentua o caráter mais propriamente subjetivo, dos elementos sexuais e afetivos, na constituição da representação, parece ser muitas vezes identificada precipitadamente como uma influência do pensamento schopenhaueriano. A importância da formação das representações se ligava fundamentalmente com a importância atribuída ao sistema psi (Ψ) no *Projeto...*, evidência da preocupação que ele tinha na gênese do aparelho psíquico³¹ e em um funcionamento baseado principalmente na estimulação proveniente dos órgãos internos do corpo, fazendo com que sustente toda a atividade psíquica³². Neste sentido, o trabalho de Amacher (1965), que discorre sobre as influências da educação neurofisiológica freudiana no processo de constituição da psicanálise, é elucidativo, pois desmistifica o suposto plágio freudiano³³ em relação a Schopenhauer. Amacher demonstra como Meynert e Exner já postulavam uma preponderância significativa dos processos internos na constituição do psiquismo e das “necessidades do corpo” como influentes na transmissão das excitações ao longo do córtex. Exner inclusive havia considerado especificamente “a excitação que resultava da ação dos órgãos sexuais” enquanto Meynert havia usado como um dos exemplos “a excitação resultante da necessidade por comida” (Amacher 1965, p. 65). Estas influências da escola de medicina, que possuía forte tendência de explicação dos processos psíquicos através do modelo físico-químico e que já outorgava especial atenção às influências das demandas orgânicas na formação das representações, foram confundidas com uma inspiração filosófica schopenhaueriana sobre Freud no processo de constituição da psicanálise. O predomínio do caráter sexual na etiologia das neuroses e, posteriormente, sua

³¹ O estabelecimento de Ψ acaba por introduzir a distinção entre psíquico e consciente, separação esta outorgada precipitadamente por alguns dos comentadores citados como de influência schopenhaueriana, igualando, por sua vez o conceito de Inconsciente em Freud e Schopenhauer. Cacciola (1991) nos indica em que medida essa correspondência não pode ser aplicada.

³² As terminações nervosas responsáveis pela estimulação exterior são também levadas em conta na constituição do aparelho psíquico, porém, quando se fala no *Projeto...* é o sistema Ψ que emerge como o grande elemento constituinte do aparelho de memória e representação.

³³ Plágio ao qual se refere explicitamente Raikovic (1996) e indiretamente alguns outros autores, conforme citado anteriormente.

preponderância no desenvolvimento da personalidade, pode ser rastreada com maior pertinência em estudos de Exner que em supostas leituras schopenhauerianas por parte de Freud. E, mesmo as possíveis influências filosóficas de Freud derivam mais da escola empirista-assocacionista britânica do que da tradição idealista alemã.³⁴

Não se trata aqui de igualar as teorias de Meynert, Brücke ou Exner sobre o cérebro (embora haja razões para tal) com o desenvolvimento da psicanálise, mas de colocá-los em posição de destaque superior a qualquer sistema filosófico na gênese da psicanálise. Isto devido à proximidade de Freud com estas teorias, à sua afinidade instrumental e aos seus próprios depoimentos. Exner, por exemplo, desenvolveu algumas correlações entre sua eletrofisiologia e os substratos físicos relacionados à moralidade, inteligência, linguagem, psicologia social e até mesmo arte³⁵. Nem é preciso enfatizar que a carreira de Freud seguiu a mesma tendência especulativa no trato com diversas disciplinas. Também é mais fácil encontrar em Exner que em Schopenhauer um modelo freudiano; Freud afirma em relação a seus mestres: “Posso respeitar e tomar como meus modelos” (Freud *Apud*. Jones 1953, p.45).³⁶ Investigações acerca da plasticidade da vida mental do indivíduo podem ser encontradas em Exner, como na postulação do córtex como sede onde se dá a plasticidade responsável pelas respostas apropriadas às situações específicas do cotidiano. A plasticidade conferida ao desenvolvimento das associações no córtex entra em conexão com o centro emotivo que, por sua vez, influencia na formação de idéias através de influxos de excitação. A quantidade de excitação (entre as quais Exner postula as de origem sexual) é determinante na conexão entre eventos corticais e o centro de emoção. Seja no exemplo de Meynert acerca da fome infantil ou no de Exner em relação ao enamoramento (tanto heterossexual como homossexual) há o estabelecimento de associações entre um acréscimo de excitação

³⁴ Muito embora Schopenhauer também não possa ser reconhecido dentro de uma “tradição” idealista alemã. Obviamente, para sustentar estas duas afirmações necessitaríamos de outro espaço argumentativo, mas a intenção do argumento não é relacionar a escola associacionista-empirista inglesa a Freud, somente demonstrar sua maior proximidade dentro de um projeto de psicologia que a escola idealista. Sobre esta aproximação, as considerações de Gabbi Jr. (em Freud 1995) são elucidativas. Quanto ao pensamento filosófico britânico, também podemos ver indícios de argumentos tidos schopenhauerianos como herdeiros desta escola filosófica. Por exemplo, o egoísmo humano e a escravidão da razão perante às paixões já haviam sido amplamente tratado por Hobbes e Hume, usados inclusive como citação por Schopenhauer em algumas ocasiões.

³⁵ Bernfeld, 1944, p. 346.

³⁶ O outro modelo ao qual Freud se refere é Ernest von Fleischl-Marxow, conforme indica Jones 1953, p.45. Ver também em Amacher 1965, p. 42.

no córtex (proveniente de necessidades internas do corpo) e as idéias (representações de objeto que possuem a capacidade de proporcionar a descarga da excitação). Podemos ver, já em Exner, muitas das idéias presentes no *Projeto...*, embora não exatamente idênticas, como a postulação de um centro do desprazer, um dos responsáveis pela concepção de uma origem da formação psíquica baseada no princípio interno de constituição de idéias e memória, ou seja, de representações. Há também a conceituação da influência instintual sobre as representações em Exner, derivada fundamentalmente da formulação de um centro de prazer e de um centro de dor que influenciam na formação de representações. Como sabemos, Freud não postula um centro do prazer, mas utiliza os conceitos de prazer e dor como fundamentais na constituição do aparelho psíquico. Não podemos deixar de ressaltar o papel regulador da individualidade para Meynert e da atenção para Exner no controle e inibição dos processos de descarga de excitação prejudiciais ao funcionamento do sistema (aparelho psíquico); papel desempenhado pelo ego, para Freud, através do processo secundário. James Strachey também procurou rastrear indícios das primeiras formulações do conceito de recalque, sendo inclusive anterior à redação de *O Mundo...*:

“(...) há pouco tempo se ressaltou que a palavra “*Verdrängung*” (“repressão”) ocorre nos escritos do psicólogo Herbart (1824), do início do século XIX, cujas idéias tiveram grande influência sobre numerosas pessoas que faziam parte do círculo de Freud” (Strachey em: Freud e Breuer 1893-95, p. 16).

Strachey, apesar de rastrear a origem do conceito em outros autores, não retira “a originalidade do pensamento de Freud” (*Ibidem*).

A exposição sistematizada das influências freudianas pode ser encontrada em trabalhos mais específicos que tratam diretamente da questão. Dada a quantidade de trabalhos que tratam do assunto, sempre estabelecendo uma relação direta entre a formação neurológica de Freud e a psicanálise, preferimos simplesmente indicar alguns³⁷. Nosso objetivo foi somente apontar os equívocos decorrentes da transposição indevida de conceitos entre diferentes teorias sem a recorrência a uma análise mais propriamente historiográfica e, conseqüentemente,

³⁷ Sobre as influências de neurofisiologia na construção da teoria psicanalítica podemos citar, dentre outras inúmeras publicações, as de Anderson (1962), Amacher (1965), Bernfeld (1944), Kris (1950) e Pribram (1962).

indicar as falhas decorrentes da superestimação de uma influência direta do pensamento de Schopenhauer sobre Freud. Se esta influência de fato se exerceu, como acreditamos que tenha ocorrido, ela resultou mais da conjuntura, da somatória de questões comuns vigentes na época, que encontraram respaldo tanto na obra de Schopenhauer quanto nas pesquisas científico-fisiológicas. Jones, por exemplo, aponta Meynert como “muito influenciado por Kant e Schopenhauer” (1953, p. 411). Descartar qualquer tipo de relação entre Freud e Schopenhauer não é a intenção do presente trabalho. O problema reside em encontrar nas relações indícios de identidade, descaracterizando as peculiaridades dos autores, ou ainda, o que é pior, tomar as relações como suficientes para que se transponha a *Weltanschauung*³⁸ de Schopenhauer à obra freudiana.

Procuramos ressaltar até aqui em que medida a aproximação Freud/Schopenhauer encontra obstáculos e afinidades. Tanto no âmbito de uma análise historiográfica da constituição das idéias quanto no âmbito filosófico de adesão à determinada corrente de pensamento. Nossa tentativa também foi a de indicar a relação de Freud com a filosofia e a de Schopenhauer com questões científico-psicológicas. Estes pontos, contudo, conforme já mencionamos, não se constituem como principal objetivo do trabalho. Procuraremos então analisar as visões de ambos autores sobre alguns temas recorrentes em suas obras, tendo por fio condutor a investigação acerca dos fenômenos morais. É por se tratar de um tema interdisciplinar que o fenômeno moral se mostra fecundo na intermediação entre disciplinas. A moralidade, encarada pela filosofia, antropologia, psicologia, ou qualquer outra disciplina, permite a interlocução e explicitação da visão de mundo sobre a qual determinada disciplina se baseia. A temática moral se mostra fecunda na obra de Freud e de Schopenhauer, tanto que ambos foram considerados por comentadores como éticos, com proposições referentes ao agir humano, suas vicissitudes e infortúnios. Através da análise da moral percebemos o quanto se pode aproximar ou distanciar as respectivas propostas. A moral foi preferida por tratar de

³⁸ Freud alude para a especificidade da palavra germânica e a dificuldade de tradução do conceito para línguas estrangeiras, por isso prefere definir *Weltanschauung* como “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta” (1933a, p.146).

forma indireta várias outras questões envolvidas na pretensa discussão. Dentre elas o suposto pessimismo moral em Freud e Schopenhauer, suas posições sobre a religião e sexualidade, além da constituição da personalidade (ou caráter) e sua relação com as determinações inconscientes.

Os temas, situados no horizonte de uma discussão acerca da moralidade, serão tratados separadamente em cada autor e depois tratados conjuntamente na tentativa do estabelecimento de algum diálogo.

Como se trata de uma proposta de diálogo, tendo como pano de fundo a fundamentação da moralidade humana, algumas questões serviram de base para o início da “conversa”, fornecendo o ponto de partida e ao mesmo tempo o guia que nos conduziu durante a análise:

- É possível, através de uma teoria (seja filosófica ou psicológica) que procura entender os problemas humanos, identificar o ideal de felicidade do ser humano, ou ainda, identificar os meios que garantam a satisfação dos indivíduos?

- Uma vez identificados os meios de satisfação do indivíduo, é possível atingi-los plenamente? É possível evitar completamente a insatisfação? Se sim, quais são os meios? Se não, quais os motivos?

- Há algum impedimento moral para que estes meios sejam alcançados tendo em vista os determinantes dos comportamentos humanos?

- Como lidar com a insatisfação (se inevitável) ou como evitá-la (se evitável)? É possível, baseado no entendimento acerca do ser humano, a construção de algum projeto que vise a obtenção de um ideal de felicidade ou se aproxime dele, garantindo a satisfação dos indivíduos e a convivência em comunidade?

I. A MORAL EM FREUD

1. A moralidade na psicanálise freudiana

Antes de analisar a problemática moral em Freud, cabe perguntar quais as pretensões freudianas em constituir uma ética psicanalítica ou erigir conceitos com vistas à elaboração de um sistema ético. Estaria Freud preocupado em construir um sistema ético ou propor um sistema de conduta moral? Teria Freud pretendido que a psicanálise ganhasse o estatuto de uma teoria sobre a qual os indivíduos devem se basear para conduzir suas ações? Não haveria uma pressuposição moral dentro de qualquer projeto de explicitação do fenômeno da moralidade? Haveriam pressupostos morais implícitos na formulação da psicanálise?

Novamente, nos deparamos com divergências de opiniões quando investigamos o assunto. Encontramos posições como as de Lacan, para o qual Freud deve definitivamente ser incluído na classe dos teóricos da ética, dada a postulação da preponderância do desejo sobre as ações, relacionando a psicanálise fundamentalmente como projeto ético. Em um de seus seminários, Lacan (1991) afirma que Freud deve ser reconhecido como aquele que forneceu os meios para se avançar na essência do problema moral. Sabemos, no entanto, que a posição lacaniana, apesar do constante apelo de retorno à escrita freudiana, constituiu um modo de leitura muito peculiar que não deve ser identificado com o pensamento freudiano sem maiores considerações.

Há ainda autores que situam o inventor da psicanálise na passagem de um projeto científico para um ético, atribuindo esta mudança aos sobrevôos especulativos aos quais a teoria psicanalítica teria dado lugar³⁹. Outros ainda o tratam como um “covarde moral”, pois seu sistema teórico, ao postular as determinações inconscientes do comportamento, retiraria o sujeito de seu

³⁹ Dunley 2002. A autora realiza uma leitura no qual Freud teria efetuado essa “ultrapassagem (do científico ao ético) devido seu desejo de transgressão (leia-se superação do pai) efetivado nas suas especulações éticas trágicas.” Tudo se passa como se a psicanálise só ganhasse o status ético a partir de um suposto distanciamento de sua cientificidade. Duplo equívoco, o primeiro em outorgar o distanciamento da psicanálise de sua proposta cientificista inicial e o segundo em tomar como incompatíveis um projeto científico e um projeto ético. Cabe lembrar que sua leitura está fortemente influenciada pelo viés lacaniano.

verdadeiro papel de agente moral, refugiando-se na condição de vítima (Masson 1984).

Acreditamos que as interpretações possibilitam novos espaços de discussão acerca da ética psicanalítica. Contudo, antes de analisar as implicações éticas das formulações freudianas, vejamos qual a posição de Freud sobre o assunto. Utilizando a metáfora schopenhaueriana, que aconselha a mastigação da própria comida⁴⁰, procuramos nos ater predominantemente aos textos freudianos, sobretudo àqueles em que o conteúdo ético se sobressai, ou seja, aos que tem maior incidência sobre a temática moral e aos textos de análise da cultura⁴¹.

As afirmações freudianas, de modo geral, são de desinteresse sobre a temática ética: “o interesse pela ética não me é próximo” (Freud 1909-1939, p.129). Entende-se com esta frase um desinteresse à prescrição ética, à formulação de uma “filosofia ética” ou de uma valoração moral dos fenômenos: “não quebro minha cabeça em relação ao bem e ao mal” (*Ibidem*, p.129). Sua preocupação é voltada à gênese do fenômeno moral, ao estudo da moral enquanto sintoma, enquanto configuração psíquica. Portanto, segundo Freud, a psicanálise não pretende fornecer nenhum tipo de moral em seus fundamentos, somente investigar as causas e influências dos sentimentos nas ações morais dos indivíduos. Mas, diante da negação de constituição de parâmetros morais por parte de Freud, levantamos alguns questionamentos: Será possível a criação de uma teoria psicológica que não se baseie em nenhum pressuposto moral? A análise dos fenômenos morais seria possível dentro de uma perspectiva puramente científica dos fenômenos morais? Mesmo admitindo que a psicanálise, como afirmava Freud, seja uma ciência natural, e que sua análise seja puramente científica, ainda resta a pergunta: é possível a construção de uma disciplina científica dotada de um sistema de valoração imparcial?

Talvez Nietzsche, o qual muitos também comparam a Freud, possa nos ajudar a responder essas perguntas:

⁴⁰ “Ler, em vez das próprias obras dos filósofos, variadas exposições das suas doutrinas ou a história da filosofia em geral é o mesmo que queremos que alguém mastigue a comida para nós” (Schopenhauer 2003a, p. 21).

⁴¹ Os textos referidos são, principalmente, *O mal estar na civilização* (1930), *Totem e Tabu* (1913a), *Futuro de uma ilusão* (1927) e *Da guerra e morte* (1915b).

“(...) a ciência está longe de se assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentimento, um ideal de valor (...) ambos, ciência e ideal ascético acham-se no mesmo terreno, na mesma superestimação da verdade” (Nietzsche 1998, p.140).

Vale a pena atentarmos para o alerta de Nietzsche, sobretudo pelo propósito de nosso trabalho, que objetiva rastrear as condições de instalação e de sustentação dos conceitos analisados. Embora recusemos a aproximação excessiva da psicanálise à filosofia, ainda resta espaço para uma análise ético-filosófica tanto dos conceitos psicanalíticos como das bases subjacentes a qualquer ciência.

Nossa proposta, portanto, procura não ignorar o viés da crítica nietzschiana. Mesmo que se trate de uma disciplina científica, toda disciplina psicológica está baseada, implícita ou explicitamente, em um sistema de valoração. Acreditamos que Freud também estava consciente disso, haja vista que sua intenção não foi destituir a psicanálise de pressupostos éticos, somente de subordiná-los aos científicos. Mas, se estava consciente do sistema de valoração científico, por que insistiu na afirmação de imparcialidade?

Procuramos situar, dentro de nosso contexto, e respondendo às perguntas formuladas acima, qualquer teoria psicológica como ética, uma vez que lida fundamentalmente com o problema da constituição humana e suas formas de relacionamento, muito embora não possamos confundir uma análise das relações humanas com um projeto de prescrição ética. Apesar de não ter surgido como proposta ética, a psicanálise, dada sua especificidade e seu objeto de estudo (as determinações inconscientes), acaba tendo que repensar e questionar alguns fundamentos morais sobre os quais a sociedade se constrói e, deste modo, se torna por consequência um sistema que fornece diretrizes conceituais para a constituição de sistemas éticos.

A psicanálise, justamente por entender a moralidade como um fenômeno psicológico, pode ser tratada como uma disciplina que fornece subsídios para a construção de sistemas éticos. Ela pode não ser propositiva, mas seu arcabouço conceitual acaba por questionar alguns dogmatismos vigentes. Não por acaso Freud foi duramente criticado pelos moralistas de sua época (ao propor um modelo diferenciado de sexualidade, por exemplo). É porque a psicanálise tem uma visão muito particular dos fundamentos da moralidade e de seus modos de constituição que ela pode ser base para uma teoria ética. Freud, embora não concorde com o

epíteto de teoria ética dado às suas formulações psicanalíticas, aponta para a tentativa terapêutica presente nos juízos éticos:

“(…) aquelas (exigências) que tratam das relações dos seres humanos uns com os outros estão abrangidas sob o título de ética (...) A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica (...)” (Freud 1930, p.137).

Estaria ele entrando em contradição com a afirmação anterior de desinteresse pela ética? Acreditamos que não; Freud se achava excluído da classe dos sistemas éticos se a ética for entendida como formulação de sistema normativo (que para ele significa um sistema que visa fundamentalmente restrição pulsional), um sistema de criação de exigências na relação dos seres humanos; e se for entendida como uma *Weltanschauung* que não atenda aos requisitos científicos. A recusa é a de formulação de um sistema ético que contrarie a cientificidade psicanalítica. Logo, “a psicanálise é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung*: tem de aceitar uma *Weltanschauung* científica” (1933a, p.146). Sua postura ética estava, portanto, comprometida com um ideal de cientificidade, com tentativa de isenção de juízos de valor e com a veracidade: “Psicanálise reside na veracidade. Neste fato reside grande parte de seu efeito educativo e valor ético” (Freud 1911-1915, p. 167).

O problema, portanto, não é a rejeição de uma *Weltanschauung* científico psicanalítico, mas a concepção de *Weltanschauung* científica como isenta de valoração moral. Parece que a recusa é, novamente, baseada na distância que Freud pretende manter em relação às disciplinas não científicas, como as filosofias éticas, em nome de seu projeto científicista:

“Devo confessar que não sou de modo algum parcial quanto à construção de *Weltanschauungen*. Tais atividades podem ser deixadas aos filósofos, os quais, segundo própria confissão, acham irrealizável a viagem da vida sem um “guia” que dê razão para tudo” (Freud 1926, p.91).

Se, para ele, a psicanálise possui um direcionamento ético ou *Weltanschauung*, ele coincide com o direcionamento ético e *Weltanschauung* científico; este difere do filosófico ou religioso por não possuir uma intenção totalizadora.

Contudo, e insistimos neste ponto, o problema reside na tomada do direcionamento ético-científico como moralmente imparcial. A pretensão de

imparcialidade científica encontra dificuldades não somente devido à metodologia freudiana, com um fazer clínico específico, mas também decorre do próprio objeto com qual a psicanálise trabalha, dificilmente tratado de modo imparcial. A impossibilidade de se tratar tanto os fenômenos individuais quanto os culturais e também a ciência como isentos de condicionamentos conceituais ancorados sobre um fundo moral constituem motivo adicional para se abordar os preceitos éticos da psicanálise.

Nossa análise procura respeitar a proposta freudiana de desvinculação moral na formulação de um sistema teórico sem, contudo, deixar de apontar para as conseqüências éticas das proposições formuladas, sobretudo em um possível diálogo com Schopenhauer. É neste ponto que encontramos um espaço comum de diálogo. Na discussão acerca da moral as concepções podem ser comparadas, visto que o tema comum é tratado de maneira distinta e alcança conclusões divergentes. Apesar da aproximação temática e de uma certa concordância freudiana, manifestada explicitamente, sobre algumas afirmações schopenhauerianas, procuramos abordar até onde podemos encontrar espaço para discussão. Deste modo, uma análise mais propriamente filosófica e ética dos conceitos freudianos nos conduz a pontos de diálogo com Schopenhauer.

Antes de explorar o problema dos pressupostos e conseqüências filosóficas das formulações psicanalíticas, é necessário analisar as bases para a construção da concepção de moralidade freudiana. Procuramos primeiro definir o conceito de moral em Freud para depois tentar caracterizar as questões éticas que podem ser derivadas do terreno psicanalítico. Nossa tentativa é indicar que a análise da conceituação da moral já fornece elementos para se pensar no direcionamento ético da psicanálise que, embora não tratado explicitamente por Freud, conduz sua prática e permeia seu discurso, podendo ser tratado em um contexto discursivo de modo a permitir alguma interlocução com a filosofia de Schopenhauer.

2. O fundamento do fenômeno moral

O conceito de moral em Freud pode ser definido como resultado do embate entre indivíduo e cultura. A instauração da moralidade no indivíduo é efetuada pelo processo de internalização dos impedimentos da cultura. Pelo lado do indivíduo, constata-se uma reação frente às moções pulsionais que encontram satisfação mediante a realização de desejos⁴². A cultura, por sua vez, utiliza como meio de instauração da moral as próprias tendências anti-sociais do indivíduo, voltadas contra ele. Ele analisa o fenômeno moral através da análise do desenvolvimento individual e seu processo de socialização e por meio do exame do próprio desenvolvimento civilizatório. Em ambos os casos o artifício é o mesmo, estabelecimento de paralelos entre o desenvolvimento individual, civilizatório e produções patológicas (reflexos do embate entre as duas ordens de desenvolvimento). Iniciaremos pela análise do desenvolvimento do indivíduo e sua relação com a temática moral. A repartição é meramente expositiva e arbitrária, dada a impossibilidade de divisão entre fenômenos individuais e sociais. Para Freud, inclusive, “a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social” (Freud 1921, p.69), favorecendo o argumento para se estabelecer a relação entre o desenvolvimento cultural e o individual.

Contudo, como evidencia o processo de constituição da psicanálise, os textos ditos “culturais” são posteriores à formulação de um repertório considerável de formulações metapsicológicas. Neste sentido, serviram como aplicação dos conceitos metapsicológicos ao domínio da cultura e também como fonte de conhecimento acerca da aplicação deste mesmo repertório teórico. Se, por um lado, podemos dizer que a análise da cultura em Freud, e com isso a análise da moral, já estava contaminada pelas formulações metapsicológicas, por outro, podemos situar o exame da cultura como mais um elemento no auxílio da constituição de um repertório conceitual consistente. Logo, antes de investigar o fenômeno moral propriamente dito, procuramos discorrer sobre as conceituações precedentes que tratam da constituição do aparelho psíquico, conceituações que auxiliaram na

⁴² “(...) ético é quem reage frente à tentação interiormente sentida, sem ceder a ela. (...) o essencial da eticidade (é) a renúncia, pois a vida ética é um interesse prático da humanidade” (Freud 1928, p. 175).

análise da cultura ao mesmo tempo em que forneceram informações para a reelaboração de construtos metapsicológicos.

A divisão procura explorar a predominância de enfoque nos diversos aspectos com os quais Freud trabalhava, por isso se dividirá em três partes: a constitutiva, a psicológica e a social. Embora, conforme já dito, a divisão seja meramente esquemática, acreditamos que seja uma importante ferramenta de dissecação das bases filosóficas envolvidas na discussão proposta.

2.1 - As bases constitutivas da moralidade

Tratar da base constitutiva da moral, sob a perspectiva freudiana, é tratar dos componentes envolvidos na constituição do aparelho psíquico e seus modos de funcionamento na instauração do ser social. Os princípios são extraídos de modelos da física, biologia, fisiologia, neurologia e, somados à prática clínica, transformados em concepções metapsicológicas. Embora a temática moral ainda não esteja presente de modo preponderante neste primeiro nível descritivo, optamos por explicitar os mecanismos constitutivos que lhe servem de base e sobre os quais a instauração da moral pôde ser pensada. Ainda que estabelecida esquematicamente, a tarefa permite pensar a instalação da moral e sua determinação em relação à constituição do aparelho psíquico. Optamos pela escolha do tema prazer/desprazer, por se tratar do centro através do qual gravitam muitos dos conceitos freudianos, inclusive o da fundamentação moral. Para tanto, resolvemos retornar ao conceito de dor em Freud, base para a abordagem das demais formulações.

A conceituação de dor remonta aos primeiros trabalhos de Freud, e é relacionada a um modelo biológico evolutivo de sinalização do excesso de estimulação (*Q*, quantidade) necessária ao funcionamento do organismo. O modelo do aparelho reflexo como aparelho destinado a eliminar excitação através da ação reflexa (involuntária) é um protótipo que auxilia nas construções posteriores. Ele será utilizado nas formulações acerca do funcionamento do aparelho psíquico e da totalidade do organismo, com suas devidas conseqüências no campo da representação.

O aparelho reflexo, modelo para a formulação de um mecanismo de funcionamento do aparelho psíquico, funciona através da descarga de estimulação. Contudo, sabemos que o modelo reflexo, por si só, não resolve os problemas de um sistema que procura fundar as bases para o funcionamento do aparelho psíquico. O principal obstáculo é sua limitação funcional, pois se apóia no princípio de descarga total de excitação. Neste modelo, a excitação externa descarregada serviria, ela mesma, como energia para o funcionamento do sistema que, mediante ausência de estimulação, simplesmente não funcionaria. O modelo reflexo possui um princípio mecânico que inviabiliza as explicações concernentes à manutenção de um montante mínimo de energia necessária à conservação do organismo. Serve para se pensar em um princípio de regulação mecânica que, contudo, não atende completamente às exigências dos organismos. Logo, deve ser abandonado, em função das exigências de manutenção de energia pelo sistema, servindo apenas como guia para se pensar em uma tendência originária de constituição do aparelho psíquico.

Um aspecto evidente na construção freudiana sobre as origens do aparelho psíquico é o enfoque preponderante outorgado ao mundo interno. O esquema reflexo falharia em sua tentativa de explicitação dos fenômenos psíquicos exatamente por desconsiderar estimulações mais específicas do interior do organismo. A estimulação do aparelho psíquico decorrente das necessidades orgânicas vitais não encontraria satisfação mediante simples respostas reflexas. Estas respostas reflexas – que visam à proteção contra as estimulações externas - não dariam conta de explicar a manutenção de quantidades mínimas necessárias ao funcionamento do organismo. O modelo sobre o qual se apóiam, puramente mecânico, seria paradigmaticamente insuficiente. Um modelo que considere os estados internos, as estimulações internas, tem que postular um mínimo de energia necessário ao cumprimento de ações específicas. Estas ações servem para diminuir a excitação excessiva no interior do aparelho que, por sua vez, é sinalizada como vivência de dor. Vejamos como estes princípios operam no funcionamento do aparelho psíquico e sua relação com uma fundamentação constitutiva para se tratar o problema da moral.

Tomemos como exemplo a necessidade básica de alimentação em um recém nascido que não consegue se alimentar de modo independente. Seu repertório constitutivo é dotado de mecanismos reflexos, que servem para sua sobrevivência inicial. Estes mecanismos funcionam como respostas inatas que são ativadas mediante situações específicas. Funcionam como mecanismos de fuga de estimulação excessiva, como, por exemplo, fechar o olho mediante excesso de luz ou se mexer mediante uma irritação tátil. Podemos conceituar este mecanismo operatório como função primária⁴³, que serve basicamente à fuga de estimulação excessiva e possui como modelo a resposta reflexa.

A criança, através da citada função primária, não consegue êxito em todos os casos de excesso de estimulação. Sua necessidade nutricional, por exemplo, não cessa mediante simples resposta reflexa. A alimentação, ao contrário da fuga de alguns estímulos externos indesejáveis, exige uma ação muito mais específica para a eliminação da estimulação constante e sempre crescente. O choro e o agitar entram em cena como respostas reflexas, diante do desconforto gerado pelo aumento da necessidade nutricional e conseqüente aumento da estimulação interna. Estas respostas originalmente reflexas acabam funcionando como apelos ao auxílio externo, adquirindo uma função secundária vital. Neste processo, a resposta ao excedente de estimulação (fome) passa a não ser mais reflexa, possuindo a intermediação de representações. A repetição deste padrão acaba por transformar uma resposta originariamente reflexa em ações específicas de solicitação de outrem para a execução de funções específicas, como a nutricional. O choro, neste caso, inicialmente uma resposta reflexa, adquire uma função (secundária) de comunicação.

A dinâmica interna da função de comunicação é regida no interior do aparelho psíquico pelo mecanismo associativo de base econômico-pulsional. A função de comunicação se constitui através da associação entre uma representação de movimento (choro) e a vivência de satisfação. Podemos perceber pelo menos três elementos relacionados na série: representação de movimento, representação de objeto e vivência de satisfação. O aumento da estimulação (fome) encontrou escoamento na vivência de satisfação ocasionada pela eliminação da quantidade (na

⁴³ Termo utilizado por Freud em seus primeiros trabalhos, dos quais decorrem os conceitos de processo primário e secundário. Pode ser entendido por fuga da estimulação.

ingestão do alimento mediante auxílio externo) através dos caminhos aos quais as representações se constituem (representação de movimento, representação de objeto, satisfação). Os caminhos neuronais percorridos pelos impulsos nervosos na vivência de satisfação criaram facilitações neuronais⁴⁴ que tendem a fazer com que o caminho percorrido pela quantidade de excitação se repita, no caso de nova estimulação. As associações ocorridas na vivência de satisfação entre as representações de movimento (associação por contigüidade) e as representações de objeto (associação por simultaneidade, mais facilitadas) tendem a se repetir em caso de nova necessidade. A repetição do estado de necessidade se traduz, para o aparelho, em novo acréscimo de quantidade de excitação que, diante das facilitações anteriores, encontram caminhos preferenciais de eliminação. Os caminhos anteriormente facilitados, mediante nova estimulação, propiciam a ocupação dos traços mnêmicos constituintes das representações de objeto (mais facilitadas) associadas à vivência de satisfação. A ocupação das representações de objeto constitui a experiência de alucinação do objeto (cuja percepção foi anteriormente simultânea à vivência de satisfação). Esta operação, contudo, não é suficiente para a interrupção do estado de necessidade. Tudo se passa como se o recém-nascido, acostumado a executar certas operações psíquicas no saciar, confundisse a execução das operações com a própria realização da vivência de satisfação, a ocupação da representação de objeto com a própria presença do objeto. Isto porque as associações encontram nos caminhos mais facilitados as preferências para escoamento da excitação. Acontece que o escoamento da excitação pela via mais facilitada, no caso da alucinação do objeto, conduz o organismo a um estado de privação prejudicial a sua própria sobrevivência e também a um aumento constante e gradual da quantidade de excitação no interior do aparelho, sentida como desprazerosa. Logo, a decepção da via mais facilitada conduz a uma inibição deste caminho preferencial que consiste na substituição do processo primário pelo secundário através do mecanismo de defesa primária.

⁴⁴ Dado o objetivo específico de tratar das vivências de satisfação e de dor no presente parágrafo, não trataremos aqui da formulação do conceito de facilitação (*Bahnung*), este remonta ao *Projeto...*, sendo a base para a sustentação do conceito de aprendizagem. O conceito de facilitação designa uma diminuição da resistência existente no percurso associativo. Segundo o *Projeto...*, a excitação percorrida entre os neurônios tende a criar caminhos preferenciais. Facilitação diz respeito à diminuição permanente da resistência entre os neurônios uma vez vencida a resistência inicial pela excitação. Ao se repetir nova excitação, ela “escolherá” a via já percorrida, mais facilitada.

A inibição do processo primário devido sua insuficiência em prover uma diminuição da estimulação interna é o início do processo constitutivo do eu, funcionando como sede das inibições e centro de atuação do processo secundário. O processo secundário visa o retardamento do escoamento indiscriminado da excitação, e tem por finalidade a diminuição da tensão por meio da ação específica (de modo análogo à distinção entre função primária e secundária). Sua função consiste não somente em permitir a inibição da ocupação das representações de objeto (via alucinação) através da defesa primária, mas também em iniciar um deslocamento da quantidade (anteriormente destinada a estas) para as representações de movimento que consolidam a função secundária (inicialmente de comunicação), um meio relativamente eficaz de ação destinada à vivência de satisfação.

O processo secundário se vale dos mesmos caminhos associativos, contudo, emprega quantidades menores para a execução da tarefa, não se constituindo simplesmente por uma compulsão associativa, mas conduzido pelas ocupações laterais⁴⁵ do eu, investimentos que visam direcionar os caminhos associativos anteriormente compulsivos. A inibição da alucinação objetal ocorre por meio de uma ocupação mínima da representação hostil por parte do eu, suficiente para que seja reconhecida por ele como fonte inicial de desprazer. Este é o mecanismo básico do esforço da defesa normal responsável pela substituição do processo primário pelo secundário. Também é através deste modelo de defesa que Freud subsidiará seu modelo de defesa neurótica, com a preponderância concedida às pulsões sexuais que, por suas características idiossincráticas, se diferenciarão em alguns aspectos da defesa normal⁴⁶.

Percebe-se que a dor física advinda do excesso de estimulação externa possui, no que diz respeito à necessidade e vivência de satisfação, uma relação

⁴⁵ A ocupação lateral se define como investimento de certo grupo de representações pelo ego com função de inibir os processos psíquicos primários. Este investimento representativo inibe a rota mais facilitada devido facilitação temporária de uma “rota alternativa”. A rota alternativa é um modo de se contrapor à decepção, ao não atendimento das exigências pulsionais pela via mais facilitada (processo primário). A inibição por defesa primária, início do processo secundário, é a base para a formulação do conceito de eu, sede das inibições.

⁴⁶ Também não iremos tratar sobre este ponto aqui, mas dentre as características que distinguem a defesa normal da defesa neurótica estão sua vinculação com as pulsões sexuais que se diferenciam pela sua relativa independência em relação ao objeto e também seu amadurecimento e vinculação ao princípio de realidade tardios.

inversa entre a representação e o corpo. Enquanto a dor física incide diretamente sobre o somático estabelecendo posteriormente vinculação ao representacional, a vivência de satisfação possui um direcionamento diferente na relação entre a instância representacional e o somático. Podemos situar neste contexto o afeto como uma consequência da capacidade da representação de produzir efeitos somáticos, sendo a dor psíquica um limite da intensificação desta estimulação somática e a sexualidade o modelo normal de produção de afeto. O trauma psíquico encontra nesta definição sua expressão, como um processo interno de mobilização afetiva intensa e suficientemente grande para ser interpretada pelo aparelho psíquico como desprazer, estimulação excessiva sobre o aparelho que desencadeia o mecanismo de defesa já citado.

O itinerário até aqui traçado conduz da explicação puramente biológica (através dos modelos de dor e de necessidade) para o domínio do psíquico por meio da relação estabelecida entre a necessidade física e o processo secundário, âmbito da representação.

Diante da caracterização da vivência de satisfação, situamos com maior nitidez a separação entre necessidade e desejo, enfatizada por Freud ao longo de sua obra e que tem importância fundamental para a psicanálise. A diferença reside na separação entre a especificidade objetal (requerida no caso da necessidade) e uma maior contingência na escolha de objeto no caso do desejo. Se, por um lado, tanto o desejo quanto a necessidade fazem parte da constituição humana, por outro, a escolha objetal é realizada de modo diferenciado, ao menos teoricamente, em ambos os casos. A fome, enquanto necessidade orgânica, exige objetos específicos (objetos comestíveis) para diminuição da estimulação somática. O desejo, ao contrário, evidencia a plasticidade pulsional, pois não possui objeto previamente determinado, estabelecendo-se em seu próprio processo de constituição. Esta distinção, enfraquecida no decorrer do desenvolvimento do indivíduo, encontra no conceito de apoio sua base de sustentação. O desejo se vincula inicialmente às necessidades de sobrevivência e, posteriormente, adquire, via plasticidade pulsional, autonomia na eleição objetal; embora encontre sua base quantitativa em impulsos provenientes do interior do corpo e não esteja completamente desvinculado da necessidade propriamente física, seu desenvolvimento lhe confere um caráter de progressiva autonomia, chegando inclusive a contrariar as próprias necessidades

orgânicas. Não por acaso o modelo sexual é o paradigma com o qual a temática do desejo será tratada, pois encontramos na esfera sexual a maior variabilidade e indeterminação objetal possível entre os indivíduos, chegando inclusive a contrariar as aspirações biológicas de reprodução.

A preponderância do elemento representacional quando se trata do desejo é evidente, sendo a representação a principal responsável no desencadeamento da vivência de satisfação. Na verdade, a intenção última de todo desejo é o reencontro, a ocupação maciça da representação de objeto cujo impedimento foi efetuado pela impossibilidade de atendimento das necessidades (pela defesa primária, que visava impedir a alucinação). Ou seja, a intenção do desejo é de reencontrar o objeto originário e de efetuar a completa coincidência com este, o que seria possível pelo estabelecimento da identidade de percepção entre o desejo do objeto e a própria representação do objeto, entre a quantidade eliminada primeiramente, que possibilitou a representação de objeto originária, e o próprio objeto. Esta identidade perceptiva plena é possível no fenômeno alucinatório, em que há o reencontro, por meio de sua ocupação, da representação objetal que originariamente coincidiu com a experiência de satisfação (mediante facilitação e associação por simultaneidade). O encontro do desejo com sua plena satisfação se dá na identidade da representação consigo mesma, na coincidência plena entre o desejado e o “objeto original”, na experiência de satisfação primordial. Para Freud:

“A pulsão reprimida nunca cessa de aspirar a sua satisfação plena, que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação (...). O caminho para trás, que conduz à satisfação plena, em geral está obstruído pelas resistências em virtude das quais as repressões se mantêm, de maneira que não há alternativa senão avançar em outra direção do desenvolvimento, embora sem perspectiva de levar o processo a uma conclusão ou de ser capaz de atingir o objetivo” (Freud, 1920, p.42).

Conforme já explicitado, o mecanismo alucinatório foi substituído pelo processo secundário em função da frustração e desprazer que proporcionavam. O processo secundário, por sua vez, dá início ao pensamento dirigido às ações específicas e, por isso, utiliza grande parte da quantidade em investimentos perceptivos para orientação sobre o mundo e uma parcela mínima na ocupação das representações de objeto. A identidade perceptiva responsável pela alucinação foi substituída por uma simples tentativa de identidade de pensamento, de modo que a

coincidência entre a representação responsável pela vivência de satisfação e a percepção nunca é completa. Pode-se falar de uma incompletude, uma parcialidade da percepção em relação ao objeto de satisfação originário, e, neste sentido, de uma tendência do juízo perceptivo a uma espécie de pragmatismo, de aproximação baseada nos efeitos em termos de diminuição da tensão, na medida em que nunca efetiva uma coincidência completa em relação à representação originária do objeto correspondente à vivência de satisfação.

Estabelece-se assim uma particularidade do desejo que não havíamos tratado. Além da variabilidade objetal do desejo verificamos também a impossibilidade de completa satisfação, estando fadado ao insucesso, ou melhor, à satisfação apenas parcial. No limite, o atendimento a todas as exigências desejantes conduziria o aparelho a um modo de funcionamento alucinatório. Esta exigência de satisfação a qualquer preço é explicitada por Mezan (1982, p. 291) como expressão da “insatisfação como condição específica do homem”, sendo o desejo “impossível de ser preenchido, pela sua natureza pulsional e repetitiva”. Em relação ao mesmo ponto, Ricoeur afirma:

“A estrutura do Wunsch nos ensinou que o desejo não é uma tensão que possa ser descarregada; o desejo, tal como o próprio Freud o descreve, revela uma constituição propriamente insaciável. O drama edipiano não seria possível se a criança não desejasse demais, não desejasse o que não pode obter; o mau infinito que o habita o exclui da satisfação” (Ricoeur 1977, p. 266).

O desprazer, analogamente, incita o aparelho psíquico a eliminar o acréscimo de tensão, sendo a operação de eliminação sentida como vivência de satisfação. E, por sua vez, esta tendência do aparelho é evidenciada desde a constituição do sistema neuronal oferecida no *Projeto...*, encarado como uma rede de elementos discretos que tem por função a facilitação de descarga de quantidade. Pode-se dizer também que as considerações posteriores acerca da constituição do aparelho psíquico nos conduzem à afirmação de impossibilidade da realização plena do desejo. Esta impossibilidade decorre de vários fatores: do próprio processo de distanciamento entre a ordem do biológico e a ordem da cultura; da impossibilidade de completa realização da função de descarga de excitação, pois a estimulação advinda do interior do organismo é constante, impossível de ser total e definitivamente eliminada; e das aspirações da cultura e sociedade, obtidas através

da renúncia pulsional do indivíduo, o qual trataremos posteriormente. Conseqüentemente, estes pressupostos nos indicam caminhos de problematização ética, pois não podemos deixar de enfatizar que a questão ética é uma das conseqüências da atribuição da impossibilidade de plena realização do desejo.

2.2 - Socialização

O surgimento da função secundária de comunicação carrega consigo a inevitável problemática moral. Conforme citamos, a função secundária de comunicação adquire uma função importantíssima que é a da ação destinada a um fim. A ação específica executada pelo adulto para o atendimento das necessidades e desejos da criança é mediada por sua capacidade de comunicação, transformação da resposta originalmente reflexa em função secundária de comunicação. Logo, a própria sobrevivência do indivíduo passa a depender da aptidão para mobilizar o outro. Mobilização que se vincula diretamente aos desejos e a economia pulsional do indivíduo e se transforma em veículo da inscrição do indivíduo na ordem moral, sendo tanto ferramenta para satisfação dos desejos como instrumento para o impedimento desta mesma satisfação. O outro passa a ser a medida e o referencial para a constituição dos desejos da criança. Não por acaso, Freud afirma, já no *Projeto...*:

“O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela efetua-se por *ajuda externa*, na medida em que, por meio da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Essa trilha de eliminação passa a ter a função secundária da mais alta importância de comunicação, e o desamparo inicial do ser humano é a fonte original de todos os motivos morais” (Freud 1995, p.196).

A constituição da função comunicativa é fundamental na constituição do modelo de aparelho psíquico, que se forma fundamentalmente como um aparelho de representação. Uma das conseqüências é o surgimento da problemática moral, decorrente da inclusão da alteridade como um importante elemento através do qual se obtém satisfação pulsional ou se impõe restrição pulsional. A capacidade de estabelecer um relacionamento com o outro (que passa a ser instrumento da realização de desejos do indivíduo) e o tipo de relação estabelecida formam a base

no qual serão mediadas as exigências pulsionais. Da comunicação se estabelecerão os critérios para a renúncia ou satisfação pulsional; ambas amplamente relacionadas com o modo de relacionamento do indivíduo e suas formas de realização de desejo tendo por mediação o próximo.

Entendendo a instalação do processo secundário como condição para o estabelecimento da comunicação, decorrente da impossibilidade de satisfação completa, percebe-se que o processo secundário é um dos primeiros responsáveis pela inscrição do indivíduo na ordem moral, ao mesmo tempo em que é fundamental para o advento dos processos conscientes. Para entender melhor a questão, é necessário estabelecer as decorrências da instalação do processo secundário, muito embora, conforme veremos adiante, ainda não se possa falar especificamente em consciência moral somente pelo surgimento do processo secundário.

O processo secundário visa em última instância retardar o escoamento indiscriminado das moções pulsionais com objetivo de evitar o desprazer resultante desta operação. Ele utiliza a energia pulsional para direcionar os processos associativos mediante ocupações laterais por parte do ego que começa a se constituir na execução das ações específicas. O processo secundário se constitui em função da incapacidade dos processos primários em atender exigências reais do organismo. Serve, portanto, como processo destinado à execução das ações sobre o mundo externo.

O inconsciente é regido pelo processo primário e suas ações não se dirigem à atuação no mundo, somente à descarga indiscriminada de excitação, enquanto que os processos conscientes visam a diminuição da tensão mediante tomada de contato com a realidade externa. Os processos inconscientes almejam a descarga de excitação, baseados no princípio do prazer, resultando na indistinção entre desejo e realidade; os processos conscientes inibem a descarga indiscriminada de excitação, baseados no princípio de realidade, utilizando parte da excitação para o exame de realidade, comparação entre a representação e a percepção do mundo exterior. A instauração do processo secundário é condição para a ação direcionada ao mundo externo, ação com vistas a um fim. Logo, é condição para o surgimento da

consciência, para o surgimento da individualidade propriamente dita, da subjetividade, do ego, da linguagem⁴⁷ e da inscrição do sujeito na ordem da cultura.

Todavia, a instauração dos processos secundários não elimina a atuação dos processos primários, que têm como único objetivo a realização de desejos e a satisfação imediata das exigências pulsionais. O problema reside no fato de que esta satisfação, conforme vimos, é impossível de ser obtida de modo completo, pois resultaria em enormes prejuízos ao indivíduo, exatamente por deixar de considerar as condições da realidade externa. Está configurado o conflito entre exigência pulsional e mundo externo (fonte de prazer e de restrição pulsional). Inicia-se, conforme veremos, o movimento de instauração do ser moral no momento em que este conflito atinge seu grau máximo, caracterizado pelo conflito edipiano, tendo por consequência a internalização destas restrições e instalação do ser moral.

O império do princípio do prazer coincide com as primeiras fases do desenvolvimento individual, onde a criança é dominada pelos seus impulsos e não possui ainda uma nítida fronteira entre sua subjetividade e o mundo exterior: “a antítese entre subjetivo e objetivo não existe inicialmente” (Freud 1925b, p. 237). O desejo impera e a criança procura incorporar todos os objetos que satisfaçam suas exigências pulsionais. Há uma introjeção, um apoderamento de tudo que lhe é agradável e uma projeção do desagradável. A criança sente como seu todo objeto prazeroso e sente como exterior tudo que lhe causa desprazer. A fronteira entre interior e exterior atende somente ao requisito do princípio do prazer, sendo o prazeroso introjetado e o desprazeroso projetado. No entanto, parece que este mecanismo de proteção contra as adversidades do mundo externo não fornece o conforto necessário à sua perpetuação. A pergunta que surge é: por que a criança abandona este cômodo estado narcísico?

O problema decorre do fato de que os principais objetos de satisfação pulsional, os pais, escolhidos em função das intensas somas de prazer que proporcionam, também são responsáveis pela maioria das restrições impostas às exigências pulsionais e aos desejos onipotentes da criança. Ela se vê impossibilitada

⁴⁷ Não vamos tratar aqui das relações específicas no surgimento da consciência. Cabe ressaltar que o processo depende das relações entre representações-coisa e representações-palavra. Ou seja, o surgimento da consciência coincide com o surgimento da linguagem.

de realizar todas as suas aspirações de controle, domínio e sujeição diante da alteridade parental e das diferenças entre seus desejos e os desejos dos pais. Os mesmos objetos internalizados que oferecem prazer são os que oferecem também desprazer. Desmorona-se a indistinção entre mundo interno e mundo externo assim que o mundo externo começa a não responder totalmente às expectativas do mundo interno. Estabelece-se, a partir desta frustração do solipsismo da criança, uma fronteira que delimita a diferença entre o *eu quero* e o *eu posso*, entre o eu e o outro. O princípio de realidade começa a se fortalecer.

Com o passar do tempo, o aumento da frustração decorrente do não atendimento das exigências pulsionais tem, no mínimo, três destinos possíveis: o deslocamento das exigências a novos objetos através do deslocamento e condensação das moções pulsionais; o retorno ao estado narcísico em que o objeto de desejo coincide com a própria pessoa, resultando em um retorno à fase de indiferenciação entre mundo externo e interno, uma vez que todo investimento pulsional é direcionado ao mundo interno; ou a internalização do objeto de desejo para o mundo interior, possibilidade de constituição do fenômeno identificatório.

Diante da impossibilidade de controle do mundo externo, representado pelo outro, e do conflito gerado entre os desejos próprios e os desejos alheios, a base identificatória para a distinção entre o interno e o externo começa a se formar. Inicia-se o processo identificatório com as pessoas que mais provêm satisfação e que são objetos predominantes de desejos, os pais. As características prazerosas dos pais são transformadas em modelos identificatórios e introjetadas como pertencentes à criança. A introjeção do prazeroso e a projeção do desprazeroso começam a serem substituídos pela predominância cada vez maior do exame de realidade. Uma fronteira crescente entre o eu e o outro é responsável pelo reconhecimento do outro como um todo, com características agradáveis e desagradáveis. Somente a partir deste reconhecimento da totalidade do outro e da internalização tanto das características agradáveis quanto das desagradáveis é que se inicia a instauração da moralidade no indivíduo. O mecanismo identificatório é a base para a constituição da instância crítica no indivíduo (superego) e para a constituição dos ideais aos quais ele aspira (desejo de aperfeiçoamento, ego-ideal). Estas duas instâncias se unem na formação do caráter moral responsável pela restrição das exigências pulsionais.

É perfeitamente compreensível que o ego-ideal, instância que aspira à identificação com os traços (idealizados) prazerosos dos modelos tomados pela criança, seja base para a constituição de sua personalidade. Mas por que as características desprazerosas, restritivas aos desejos, que fizeram justamente a criança abandonar sua simbiose com os pais e experimentar a frustração, devem ser internalizadas? Por que o superego, representante do modelo repressor, causa de frustração dos desejos infantis, é internalizado e possui tanto poder sobre o indivíduo?

Vários são os motivos: primeiramente, porque a renúncia pulsional não é propriamente uma renúncia, mas um deslocamento, uma solução de compromisso diante da impossibilidade de atendimento das exigências, de modo que elas se satisfaçam pela via da substituição, pela eleição de objetos substitutos. Como a pulsão se define como exigência de descarga, sentida como prazer, o aparelho procura outros meios para evitar a frustração das moções pulsionais. Ou seja, diante da impossibilidade de satisfação das pulsões agressivas no mundo exterior, elas encontram o caminho de escoamento no próprio mundo interior. A atuação das manifestações pulsionais originárias não encontra repouso tão facilmente. A instância moral, o superego, utiliza moções pulsionais inconscientes que não encontraram escoamento no mundo externo para exercer seu controle no mundo interno. A crítica, a severidade que o superego impõe ao ego, é uma forma de manifestação da agressividade direcionada contra o mundo exterior que não pôde se manifestar⁴⁸. O superego utiliza as pulsões anti-sociais do indivíduo contra o próprio indivíduo. Daí se explicam os casos em que crianças predominantemente egoístas se transformam em adultos altruístas. As fortes inclinações anti-sociais, que encontraram resistências, se transformaram em exigências voltadas ao ego.

Outro motivo da severidade do superego também pode ser observado no processo identificatório. Pois as características mais desejadas dos pais são aquelas referentes ao exercício de poder; exatamente aquelas que impedem a criança de exercer o controle sobre eles. A criança quer se parecer com os pais, ter o poder de

⁴⁸ Se todas as exigências pulsionais pudessem se manifestar, a relação do indivíduo com o mundo seria puramente narcísica, pois não precisaria desprender investimentos sobre os objetos do mundo exterior. Conforme explicitado, o investimento em objetos do mundo exterior decorre da frustração no atendimento às estimulações internas; o desprazer é, para Freud (1995, p. 244), “o único meio de educação”.

controle que estes possuem. A internalização da figura parental retém justamente as características mais desejadas, dentre elas o poder de controle. Só que este poder do superego se exerce contra o próprio indivíduo. Por um lado o ego ideal força o ego a perseguir modelos ideais e por outro o superego reforça as exigências através do exame crítico do próprio ego.

A ambivalência de sentimentos em relação ao objeto desejado, motivo de intensas somas de investimento pulsional erótico e também de intensos sentimentos de hostilidade, é responsável pelo surgimento do sentimento de culpa. A consciência de culpa opera como “percepção do juízo adverso interior sobre aqueles atos mediante os quais realizamos determinadas moções de desejo” (Freud *Apud*. Goldenberg 1994, p.48). Seu ápice coincide com o desenvolvimento do conflito edipiano e desemboca na instauração, propriamente dita, da consciência moral, na internalização das proibições. Por um lado, uma forte inclinação anti-social direcionada ao objeto, por outro, um forte laço amoroso. O resultado é a culpa em relação ao sentimento hostil pelo objeto amado. O superego introduz a culpa como punição pelo desejo (reprimido) não realizado, ou melhor, utiliza o investimento pulsional do desejo como motor da culpa. Como trabalha sobre processos inconscientes, o superego age como censor do desejo e não mais somente do ato, pois para ele não há distinção entre realidade e desejo. Ou seja, a internalização das proibições externas se dá mediante um processo inconsciente de tratamento do interior como exterior. A ambivalência de sentimentos decorre da intenção hostil e intensa soma de amor direcionados ao mesmo objeto, gerando a inibição da expressão de hostilidade e a culpa pelo sentimento hostil. A culpa é a agressividade dirigida ao objeto amado que se transforma, pelo medo de perder os vínculos de amor, em agressividade contra si próprio. Enquanto a instância crítica exterior, no caso dos pais, executa a punição somente pelos atos cometidos (ameaça da perda do amor), a instância crítica internalizada pune o simples desejo de execução das ações, utilizando as moções hostis como fortalecimento de si própria na punição ao ego. A consciência moral surge neste contexto como radicalização das sanções externas efetuada pela própria operação interna. O interno se transforma em uma espécie de lente de aumento das restrições externas, operando em relação proporcional à exigência pulsional reprimida. Nota-se neste contexto que a consciência moral aumenta não somente em função das restrições externas

internalizadas, mas também em função das exigências pulsionais que são internalizadas, de modo que podemos perceber no indivíduo extremamente moral um conflito muito maior entre as exigências internas e as ações executadas.

Os paradigmas utilizados por Freud para tratar da entrada do indivíduo na ordem moral, da formação da consciência moral propriamente dita, utilizam os conceitos de angústia de castração e de Complexo de Édipo como matrizes fundantes de qualquer explicação moral. Pois a emergência do superego está diretamente relacionada ao desenlace do Complexo de Édipo, sendo a relação triangular o protótipo universal da entrada definitiva do sujeito na ordem moral. Isto porque fornece os elementos constituintes tratados até aqui: ambivalência de sentimentos em relação aos progenitores gerada pelo não atendimento de todas as expectativas pulsionais, atingindo o ápice no conflito triangular do Édipo; angústia diante da ameaça de perda de amor em decorrência da ambivalência de sentimentos; formação da consciência de culpa e internalização das restrições pulsionais em virtude da impossibilidade de atendimento das exigências ilimitadas de satisfação pulsional. A instauração do ser moral no processo de socialização encontra no modelo edípiano seu modelo paradigmático; este modelo, por sua vez, reflete o processo de inscrição definitiva do sujeito na ordem da cultura.

2.3 - Psicologia da cultura

Falar em desenvolvimento civilizatório, em desenvolvimento da cultura, para Freud, significa tratar da relação das manifestações pulsionais mais primordiais com suas exigências de controle e domínio. Controle e domínio, diga-se de passagem, sempre insatisfatórios, também verificados na história do indivíduo e, de modo mais evidente, nas produções patológicas. Sendo assim, a história da humanidade, bem como a do indivíduo, apresentam marcas da constituição da moralidade e das estruturas sobre as quais se apóiam. As análises dos povos primitivos e tribos antigas dão indícios de processos de formação moral que perduram ainda hoje. A moralidade, como formação no indivíduo, resulta da internalização das proibições culturais e, como formação cultural, deriva do processo de preservação dos vínculos necessários à constituição da comunidade.

Logo, as primeiras proibições e restrições pulsionais visavam a manutenção dos vínculos recíprocos entre os homens, úteis à formação social; ou seja, as primeiras formações morais serviram para restringir tendências tidas como prejudiciais pela comunidade. A questão se complica perante um aprofundamento da investigação: sendo as restrições morais utilizadas para a consolidação dos laços sociais, surgidas no contexto de manutenção da comunidade, por qual motivo eram mantidas proibições sobre atos que aparentemente não exerciam mal algum à manutenção e desenvolvimento da comunidade?

A resposta pode surgir através do exame das formações obsessivas, similares, em sua configuração pulsional, às primeiras formações sociais. A neurose obsessiva também nos fornece indícios da instauração de regras aparentemente desvinculadas de seu efeito prático, mas que possuem uma dinâmica interna que possibilita compreender sua instauração. O que se observa no traço obsessivo é uma substituição da proibição original, inconsciente, por uma consciente, que guarda algum parentesco com ela. A representação prazerosa proibida é substituída por outra representação, que adquire função de tabu. O prazer inconsciente no proibido procura substitutos, fazendo com que a proibição também migre, disfarçando deste modo sua escolha original. Contudo, surge ainda uma outra dúvida: por que a proibição é necessária sob a forma de um tabu? Por que ela não se dá mediante um acordo coletivo explicitado em função de seus efeitos concretos?

Freud considerou que tanto o tabu quanto a formação substitutiva do ato obsessivo visam desviar a atenção da proibição original, uma vez que ela possui forte valor afetivo. É exatamente a relação de força entre a afetividade vinculada ao desejo e a censura exercida sobre ele que é responsável pela proibição sob a forma de tabu. Porque o desejo de realizar o proibido é muito forte que se tem de desviar a proibição para outro objeto, mascarando deste modo também o desejo sobre a proibição original e desvinculando o forte traço afetivo anteriormente vinculado a ela. Os tabus são “proibições antigas impostas do exterior com violência sobre atividades de forte inclinação” (Freud 1913a, p.39) que, em função dos deslocamentos pulsionais, sofreram alterações. O tabu é a proibição que esconde o prazer, sendo as proibições mais antigas derivadas das apetências mais fortes. Todos os tabus observados nas culturas mais primitivas são, de alguma maneira, relacionados por Freud à estrutura edipiana. A proibição do contato sexual com

indivíduos do mesmo clã e a proibição de matar o animal totêmico são formações substitutivas de proibições mais antigas, que representam a proibição do incesto e a proibição de matar o pai. O clã simboliza a mãe e o animal totêmico o pai. No limite, o que se verifica é a restrição sexual e a restrição da agressividade. Estas são as verdadeiras proibições responsáveis pela manutenção dos laços sociais.

As formações substitutivas do tabu revelam também a plasticidade da vida anímica e a capacidade para a instauração da ordem moral, uma vez que esta se define como internalização das restrições pulsionais: “a consciência moral do tabu é provavelmente a forma mais antiga em que achamos o fenômeno da consciência moral” (Freud 1913a, p.73). Como no desenvolvimento individual, a consciência moral nasce do conflito entre uma tendência inconsciente e uma proibição social. A libido se transforma em angústia por não poder exercer seu destino.

A discussão sobre a morte é paradigmática para se entender a ambivalência de sentimentos, na ordem da cultura, responsável pela emergência da consciência moral. Os estágios mais primitivos da humanidade são aqueles regidos por intensas quantidades psíquicas não elaboradas, não submetidas ao processo secundário e ao exame de realidade, onde as formações desejantes desempenham papel mais eficaz. Estes primeiros estágios anímicos do desenvolvimento cultural são marcados pela tomada do ideal pelo real, tal como no desenvolvimento individual. O investimento narcísico contribui para o sentimento de onipotência dos pensamentos, transformando simples desejos em indícios de realidade. Na criança, esta confiança no desejo se transforma em alucinação, no primitivo em “alucinação motriz” (Freud 1913a, p. 87), representação e encenação do desejo satisfeito. Tal encenação é realizada no ritual totêmico, representação do desejo da morte do pai. Para se defender dos desejos inconscientes proibidos, alguns mecanismos, como os rituais, são criados no sentido de satisfazê-los socialmente.

A fase anímica e narcísica de onipotência dos pensamentos também confere ao indivíduo o sentimento de imortalidade. Este sentimento, contudo, é abalado diante da morte do outro. Mas, ao contrário do que usualmente se costuma pensar, a percepção da morte do outro não auxilia na formação moral através da tomada de consciência da própria finitude. O sujeito se abala diante da morte alheia porque em alguma medida a deseja e não se permite desejar. Isso explica porque a morte do próximo costuma abalar e a morte do estranho causa indiferença. O indivíduo é

sensibilizado porque a reação à morte do próximo é ambivalente, recebida com um misto de pesar e satisfação. A satisfação desejante, em função da onipotência dos pensamentos, ganha contornos de realidade e é tomada como indício de participação na causa da morte. Este sentimento é reprimido e transmutado em consciência de culpa, que conduz a tentativas de reparação com função de proteger o indivíduo culpado contra o demônio hostil, potencializado pela onipotência de pensamentos; uma formação de reação frente à satisfação dos impulsos hostis, decorrente da morte da pessoa amada/odiada. Podemos perceber estas formações substitutivas através da proibição de qualquer contato com o morto, do pronunciamento de seu nome, ou de qualquer evocação de sua lembrança. Também através da reparação por meio dos rituais que visam acalmar a ira do morto e diminuir a culpa pelo desejo que teria sido o responsável pela tragédia. Do mesmo modo, o comportamento obsessivo geralmente se baseia em um ideal de assepsia e de retidão. Em ambos os casos, a medida preventiva é proporcional ao grau de operação dos impulsos hostis e à conseqüente necessidade de repressão destes impulsos. A ambivalência é tanto maior quanto maiores forem os impulsos eróticos e agressivos responsáveis pelo conflito.

A inibição dos impulsos agressivos pela comunidade, contudo, não explica o surgimento das proibições ao incesto. Certamente não foram deliberadas conscientemente em função dos prejuízos decorrentes de parentescos sanguíneos. Freud tem uma outra proposta, baseada na teoria da horda primeva. Ele se baseia na hipótese de que as primeiras formações grupais tinham como organização o núcleo familiar organizado pela predominância do pai primordial, que possuía exclusividade sobre o comércio sexual, expulsando e reprimindo as tentativas de comércio sexual dos filhos e expulsando-os antes que atingissem idade reprodutiva. Estes iriam formar novos grupos e reproduzir as mesmas características, baseados unicamente em seus impulsos egoístas e sexuais. Contudo, a contínua restrição pulsional imposta pelo pai acabou por propiciar a revolta e conseqüente tentativa dos irmãos de assumir seu papel sexual. A conseqüência é o assassinato do pai por meio da união dos irmãos. O parricídio, no entanto, não soluciona o problema, pois introduz a questão da sucessão. Os irmãos, diante do assassinato do pai, se recusam a assumir seu papel sob risco de terem o mesmo destino ou de serem objeto de ameaças por parte dos outros; outra perda seria a dos laços de meta inibida

constituídos com os outros irmãos durante a vigência do “reinado” do pai primordial; há também a obediência retroativa às ordens do pai amado, fortalecidas pela admiração que nutriam e pelo caráter onipotente adquirido no pensamento dirigido ao protetor. Eles se encontram diante de uma nova situação, desprotegidos da guarda do pai todo poderoso e receosos quanto à nova rivalidade fraterna. Logo, estabelecem restrições mútuas em uma espécie de “obediência de efeito retardado” (Freud 1913a, p. 145). Internalização da restrição de origem externa, antes exercida pelo pai censor, em função das novas condições instauradas; internalização do pai protetor, fortalecida pelo arrependimento do assassinato. O mecanismo psíquico é o já citado, resultante da ambivalência de sentimentos em relação ao progenitor, fonte de proteção e censura. Sua morte abre caminho para a ausência das antigas restrições que não se aplicam na prática em virtude das novas condições que se estabelecem. Subjetivamente, o que ocorre é um deslocamento da agressividade para o mundo interior, em função da angústia da perda de amor e proteção, e, objetivamente, o fortalecimento dos laços sociais entre os irmãos, a fim de evitar a luta pela ocupação do lugar do pai. Internalização da regra, do outro, e constituição dos laços comunitários; restrição pulsional independente da autoridade externa (embora tenha se constituído através dela), ou seja, constituição do ser moral.

Novamente, o que se percebe é a problemática edipiana surgida no contexto filogenético de constituição moral. O assassinato do pai coincide com a instauração do ser moral e da ordem da cultura, desenlace inevitável do assassinato primordial. Tal como na tragédia de Sófocles, a ordem moral é o elemento predominante decorrente do assassinato do pai. E, tal como no mito de Édipo, o problema ético é o desenlace inevitável do *chibollet* edipiano de Freud.

3. Problemas da fundamentação da moral em Freud

3.1 - Moralidade constitutiva ou constituição da moral?

O percurso até agora percorrido, além da formulação da impossibilidade de realização plena do desejo, evidenciou ainda os obstáculos práticos à sua realização, mediante impedimentos sociais e culturais.

A moral pôde ser definida como resultado da restrição pulsional da cultura sobre o indivíduo. Os impedimentos decorrentes do desenvolvimento do grupo geram a renúncia da satisfação pulsional e encontram no superego sua instância psíquica reguladora⁴⁹. A reação às demandas orgânicas, internas, expressa pelas exigências pulsionais, caracteriza-se como restritiva diante da impossibilidade de total atendimento das expectativas pulsionais. A instalação da moralidade se revela como renúncia de algo, ou melhor, como satisfação substitutiva. Esta renúncia, no entanto, não se dá por meio de uma simples operação lógica, nos moldes do racionalismo ou nos moldes de uma autodeterminação (ou autonomia) da vontade, ou, menos ainda, de uma tomada de contato interior com alguma suposta unidade metafísica, tal como em Schopenhauer. Sua origem reside na própria história de constituição da civilização que imprime suas marcas no desenvolvimento do indivíduo enquanto é moldada por ele.

Percebemos que a constituição da moralidade não pode ser confundida com uma moralidade constitutiva, da qual o indivíduo projeta um sistema moral sobre o mundo, a maneira de um princípio inato. Não há qualquer ordem de caráter transcendental ou mesmo biológica que aponte para um inatismo ético no homem. Não é possível falar em fundamento ético à maneira schopenhaueriana, como aquilo que o fenômeno tem por essência e que prepondera sobre as determinações contingentes e particulares. Em bases psicanalíticas, a moralidade tem por fundamento as proibições realizadas no âmbito das ações do homem, e qualquer explicação sobre a gênese dos fenômenos morais tem como solo uma

⁴⁹ Freud também insiste neste ponto em várias ocasiões: “Apesar de todo o orgulho que nos inspiram nossas conquistas culturais, confessamos que não é fácil cumprir os requerimentos desta cultura, sentirmo-nos bem dentro dela, porque as limitações pulsionais impostas significam para nós grave carga psíquica” (Freud, 1933a, p. 102).

fundamentação empírica, ainda que seja no plano das hipóteses sobre a horda primordial.

A constituição da moralidade pode ser entendida como um processo mediado por diferentes demandas: externas e internas. As internas são resultado tanto da própria constituição do indivíduo quanto da introjeção de impulsos redirecionados pelas exigências externas de origem cultural⁵⁰. As externas são resultado tanto das exigências e restrições de natureza física quanto do estabelecimento de normas que governam os vínculos entre os homens. A moralidade, justamente por não ser dada *a priori*, tem que ser analisada neste entrecruzamento interno/externo:

“A causação de todas as criações da vida humana tem que ser buscada na ação recíproca entre predisposições congênicas (*mitgebrachten Dispositionen*) e vivências acidentais” (Freud 1940b, p. 183).

A origem da moralidade, por se basear nas decorrências do modo de relacionamento entre processos internos e externos, é caracterizada em função das restrições de ordem prática e das internalizações de moções que não encontram expressão direta em virtude destas mesmas restrições. A moral encontra na angústia seu fundamento: “Nossa consciência moral não é outra coisa que angústia social em sua origem” (Freud 1915b p.282). A angústia é responsável pela tomada de posição em favor da cultura e pela reforma das pulsões caracterizadas como nocivas ou prejudiciais no desenvolvimento dos grupos. Os fatores internos, eróticos e agressivos, são transmutados no processo de transformação das manifestações pulsionais egoístas em sociais. Os fatores externos são obtidos através da compulsão exercida pela educação (e conseqüente renúncia de determinadas moções de desejo).

A diferenciação interno/externo, embora enfraquecida pelo seu entrecruzamento no modo de análise, encontra no âmbito das explicações acerca da gênese moral do ser humano uma recondução a fatores predominantemente externos, haja vista que:

“(…) todas as compulsões internas que adquiriram vigência no desenvolvimento do homem foram, na origem, isto é, na história da humanidade, somente compulsões externas” (Freud 1915b, p. 284).

⁵⁰ “Tanto o Id como o Superego como influxos do passado, sendo o primeiro herdado e o segundo como passado assumido por outros” (Freud 1940b, p. 145).

Educação e o meio desempenham papéis reguladores fundamentais na economia psíquica através dos vínculos de amor por um lado e das recompensas e castigos por outro. Seria o caso de se postular um altruísmo genuíno ou um egoísmo altruísta?

A proposta de uma interpretação sobre a gênese dos fenômenos morais tem como sustentação uma certa concepção que nunca deixa de levar em conta as exigências de satisfação das demandas eróticas e egoístas que, embora não realizadas completamente, são determinantes na constituição dos valores morais no indivíduo.

As pulsões eróticas e egoístas fazem com que Eros (pulsões de vida) e Thanatos (pulsões de morte) entrem em cena como protagonistas e o resultado final é a constituição, via plasticidade pulsional, das primeiras formações culturais, como o mito, a religião e a ética, soluções de compromisso diante da impossibilidade de plena satisfação dos desejos:

“(…) mito, religião e eticidade⁵¹ se inserem como tentativas de proporcionar ressarcimento pela deficiente satisfação dos desejos” (Freud 1913b, p.189).

A formação de uma consciência moral, deste modo, não encontra um fundamento positivo, de determinação positiva, cuja raiz pode ser encontrada na tomada de consideração desinteressada do outro e na abdicação momentânea das próprias necessidades. Apesar de se aceitar uma diferenciação dos fenômenos humanos em egoístas e altruístas, postula-se uma fundamentação que revela, em última instância, somente as ações realizadas que levam em consideração o próprio indivíduo.

O mesmo ocorre com a distinção princípio de prazer e princípio de realidade. Eles não são antagônicos, pois servem à mesma tendência de satisfação, sob modos diferenciados de operação. O princípio de realidade serve, em última instância, ao princípio de prazer, mediante ação no mundo externo. Ou seja, a transposição de inclinações egoístas em inclinações sociais confere ao argumento freudiano uma fundamentação originariamente egoísta, se encarada na perspectiva schopenhaueriana, dada sua atuação pelo indivíduo em benefício próprio, seja ele

⁵¹ Leia-se também filosofia, segundo o viés freudiano.

consciente ou não do motivo que a fundamenta. Neste contexto, as ações altruístas são diferenciadas das egoístas mediante um critério esquemático, uma formulação menos estrita, considerando as definições dos termos de modo menos rígido que o schopenhaueriano. Este é um dos pontos, conforme veremos no capítulo III, em que a divergência com Schopenhauer se torna marcante.

Podemos, a partir destas considerações, derivar dois pontos de vista:

- uma análise dos fundamentos metapsicológicos nos revela, em última instância, que o ser humano não possui qualquer determinação originariamente e genuinamente altruísta. As ações podem ser divididas em altruístas e egoístas desde que não seja levado em conta que as ações morais são ações de meta inibida e que seu fundamento e sua origem se baseiam na inibição, estabelecida culturalmente e operada pulsionalmente, das ações genuinamente egoístas;

- a explicação precedente exige que pensemos na operação subjacente às ações que contrariam explicitamente os interesses do indivíduo. O superego, conceito chave para se pensar nesta operação, realiza a intermediação entre as exigências culturais, ao mesmo tempo em que presta serviço às exigências pulsionais inconscientes. Porém, a ação que contraria o interesse do indivíduo, ordenada e conduzida pela influência direta da instância moral, não se dá sem conseqüências para o indivíduo. A constante e progressiva inibição de suas metas pulsionais originárias é prejudicial tanto ao sujeito quanto ao próprio desenvolvimento civilizatório que, no limite, não consegue sustentar tamanha restrição pulsional. O mal estar é inevitável.

3.2 - Biologia e cultura

Dois pontos devem ser ressaltados na conceituação da moral em Freud. Em primeiro lugar, nota-se uma tendência claramente culturalista nas considerações sobre a gênese da moralidade, sendo a tomada de determinada posição moral decorrente das demandas de aprovação ou reprovação social. Percebe-se também uma outra leitura que, embora não exclua a primeira, evidencia o viés biologizante⁵²

⁵² Freud inclusive se apóia na referência a Darwin para sustentar a hipótese acerca da horda primordial (Freud 1913a, p. 128).

de Freud. Para ele, as inclinações sociais derivam de inclinações naturais, originariamente fundamentadas no auto-interesse, evidenciando uma posição constitucionista, pois remete à transformação das inclinações egoístas “originárias” em sociais “secundárias”. É o entrecruzamento das duas forças que possibilita a instauração da moral. A análise dos tabus ilustra a diferenciação entre tendências originárias e construções sociais. A respeito das proibições impostas pelo tabu, Freud recorre ao elemento cultural na sua relação com as tendências originárias, daí as primeiras proibições dizerem respeito ao assassinato e ao sexo, como evidência da prevalência das tendências originárias eróticas e agressivas. O tabu serve como uma proibição cultural de algo que o indivíduo está naturalmente predisposto a fazer. Não haveria necessidade do estabelecimento do tabu para algo do qual o indivíduo não tivesse uma inclinação constitutiva para realizar, uma vez que “o prazer *originário* de fazer o proibido sobrevive (...) onde o Tabu impera (grifo nosso)” (Freud 1913a, p. 39).⁵³

A tentativa de conciliação da leitura constitucionista e culturalista produz um resultado curioso. Primeiramente, nota-se uma predominância das demandas culturais, evidenciadas pelo desenvolvimento civilizatório, que moldam o indivíduo conforme suas exigências. Concomitantemente, pode-se notar também o “império pulsional”, uma psicologia da “natureza humana”, que revela a rebelião pulsional natural do indivíduo à obstrução de suas expressões naturais eróticas e destrutivas. Estas tendências são as responsáveis pelos efeitos colaterais na disputa entre natureza e cultura, expressas através do mal estar que se manifesta com maior intensidade nas produções patológicas. Freud não vê nenhum problema em atribuir às motivações anti-sociais este caráter originário; pelo contrário, se elas não são aceitas como tal, é porque:

“As moções de fontes notórias e metas inequívocas (...) contradizem demasiadas premissas religiosas e convenções sociais (que acreditam ser o homem bom por natureza ou pelo menos manso), (logo), (...) acreditam ser a violência passageira e fruto de regimes sociais inadequados” (Freud 1933a, p.89).

A leitura biologizante e evolutiva do desenvolvimento humano e cultural como estabelecimento da relação cultura/organismo, na medida em que não

⁵³ Freud prossegue, em outras passagens: “Fundamento do tabu é um obrar proibido para o que há intensa inclinação no Inconsciente” (Freud 1913a, p. 40). “(...) proibição antiga externa dirigida a intensas apetências (...)” (*Ibidem*, p. 42).

estabelece a moral como pertencente à “natureza humana”, deixa claro que a proposta não é a de fundamentação moral⁵⁴, mas de rastreamento do próprio processo de constituição do indivíduo humano enquanto ser moral. Para Freud, na medida em que “todas as idéias provisórias em psicologia irão se basear um dia na estrutura orgânica”⁵⁵, a biologia e a fisiologia desempenham papel fundamental para qualquer fundamentação metapsicológica da moral. Não há tentativa alguma de desvelar o fundo em si do fenômeno moral, somente a retomada do encadeamento causal dos eventos (ou fenômenos) subjacentes à instauração da moral. O estabelecimento de uma formação original (constituição humana), sobre o qual vão se operar as metamorfoses que serão responsáveis pela formação atual, se situa no plano da análise investigativa e interpretativa fenomênica, não no plano da fundamentação filosófica ou mesmo da proposição ética. A diferença reside muito mais na oposição aparente/manifesto versus constitutivo/latente; em suma, seu percurso é genealógico.

A operação interpretativa se dá por meio de um recuo temporal de desmontagem, recondução diacrônica dos preceitos morais até suas condições concretas de instauração, e não através da defesa destes preceitos. Notemos, portanto, que sua análise da moral não pode ser atingida pela crítica nietzschiana - de justificação histórica como modo de fundamentação e validação de algum valor moral. Estamos nos referindo à crítica na qual Nietzsche questiona a interpretação empirista-positivista da fundamentação moral baseada em um dogmatismo realista, cuja tarefa interpretativa estaria obliterada em favor de uma ingênua transparência do sensível, como se os fatos fossem por si mesmos morais. Também não é atingida pela crítica visando o utilitarismo, para o qual a moral teria uma gênese e, por este simples motivo, ela estaria justificada como natural ou constitutiva⁵⁶. É sempre bom lembrar, dado o objetivo do presente trabalho, que esta crítica de Nietzsche tem como um dos alvos principais a figura de Schopenhauer, com o qual estabelece grande discordância, sobretudo no plano moral. A alternativa escolhida por Freud não se enquadra na crítica nietzschiana, pois tem a intenção de percorrer o caminho

⁵⁴ Fundamentação moral entendida no contexto schopenhaueriano.

⁵⁵ Ele continua: (a hipótese do primeiro dualismo pulsional) “a teoria da libido, descansa minimamente em bases psicológicas, e no essencial tem apoio biológico” (Freud 1914a, p. 78).

⁵⁶ Para Nietzsche “não existem fatos morais... a moral é somente uma interpretação de certos fenômenos” (Nietzsche 1973, p.71).

de constituição da moral e não de justificar este ou aquele preceito moral. Freud, neste ponto, parece apoiar a estratégia de Nietzsche do que ser atingido por ela. E, ao apoiar, acaba por entrar em franca oposição às formulações schopenhauerianas, conforme veremos no capítulo III.

3.3 - Pragmatismo ético?

O valor transcendente utilizado como justificação moral, tal qual realizado por diversos sistemas filosóficos ou religiosos, é totalmente descartado, haja vista que não há finalidade externa à vida humana. A questão de saber o porquê ou para que da vida humana é uma questão que não se coloca, pois os meios de comprovação efetivos não existem, não passam de especulações teóricas⁵⁷ desvinculadas de apoio sobre o real. Qualquer tentativa de fundamentação teleológica da vida com o intuito de justificação moral não passa de artifício teórico cuja experiência em nada auxilia para que possamos ter algum indício de sua validade. Ao invés de se colocar a questão de caráter especulativo acerca da finalidade ou fundamento da existência, é muito mais útil e proveitosa uma investigação sobre o móvel que dirige a vida das pessoas, o objetivo que conduz as pessoas a prosseguirem suas vidas (Freud 1930, p.76). Pois a existência se dá no mundo e é sobre ela que podemos falar e conhecer. Logo, uma tomada de posição em relação aos destinos humanos, desde que encarada como pertencente aos fenômenos mundanos, só tem que levar em conta a finalidade destes mesmos destinos neste mesmo mundo. Sobre este assunto a posição freudiana é clara: o objetivo geral de toda vida é alcançar a felicidade e mantê-la, sendo a felicidade entendida na economia pulsional como prazer ou, no mínimo, como ausência de dor. Se há alguma conclusão ética formulada em decorrência da análise concreta freudiana, esta deve levar em conta somente os aspectos mundanos, sem qualquer consideração extraterrena, seja ela filosófica ou religiosa.

O projeto de constituição de uma teoria imanente, não transcendente, está em consonância com colocações acerca das exigências internas à vida, não

⁵⁷ Sobre este assunto, ver capítulo II de *O Mal estar na cultura* (1930).

teleológicas, mais do que em procurar e elaborar especulações sobre alguma finalidade externa da existência. Freud afirma: “A ética está baseada nas exigências inelutáveis da convivência humana, não na ordem do mundo extra-humano” (Freud 1939, p.226). A partir destas afirmações, um desdobramento inevitável seria: “Algum dia a metafísica será posta de lado como uma coisa inútil” (*Apud.* Goldenberg 1994, p. 13). A finalidade externa à existência mundana serve apenas como um mecanismo ilusório destinado a manter as condições reais de existência suportáveis, como um “consolo metafísico”, assim como as explicações finalistas e teleológicas que cometem o equívoco de tomar o interior pelo exterior, à maneira de uma formação delirante paranóide. Ou seja, a imortalidade, a recompensa e o próprio além são formas de apresentação do nosso interior psíquico:

“(…) a psicologia do inconsciente (...) poderia ousar resolver deste modo os mitos do paraíso e do pecado original, do bem e do mal, da imortalidade e outros similares: substituir a metafísica pela metapsicologia” (Freud 1901, p. 251).

O ponto de partida imanente na análise dos propósitos da existência possui o incômodo do desamparo metafísico, uma vez que não fornece qualquer possibilidade de escape das mazelas da realidade concreta através de compensações transcendentais ou místicas, mas por outro lado possui a vantagem da educação para a realidade. Se, por um lado, não se pode falar em consolo metafísico perante as dificuldades da realidade atual, se não podemos encontrar qualquer compensação em algum outro tipo de existência extramundana, por outro lado esta constatação serve como ponto de partida para ações de transformação das condições concretas e presentes. A metáfora da criança que tem crescer e sair de sua casa, onde reinava o bem-estar e a segurança, para poder enfim enfrentar a realidade do mundo, é elucidativa quanto à posição de Freud perante as funções reconfortantes das teorias consoladoras, porém, de caráter delirante:

“Encontrar-se-ão, é verdade, numa situação difícil. Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Porém, não é verdade que o infantilismo está destinado a ser superado? Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, lançar-se para fora, para a “vida hostil”. Pode-se chamar isto de educação para a realidade” (Freud 1927, p. 48).

Podemos perceber que a proposta do procedimento interpretativo-genealógico psicanalítico não é a de instauração do elemento lógico como supremo, de condução do paciente (na clínica) a uma “verdade” de fundo lógico-racional, mas sim de recondução deste às condições reais de instauração dos elementos psíquicos envolvidos, seja em uma patologia ou em formações sociais - como a consciência moral⁵⁸. Não se criam falsos valores ou se acredita em falsos juízos unicamente por mero deslize do raciocínio ou entendimento. A tentativa de análise das condições de surgimento da neurose, por exemplo, não procura de maneira alguma fazer da psicanálise uma tentativa de filosofia de cunho lógico ou de mera correção e asserção de falsos juízos e raciocínios. Não se baseia na verdade ou falsidade de um raciocínio pelo fato de investigar os motivos genealógicos do surgimento dos sintomas e tomar o discurso manifesto como um dos elementos, um dos elos envolvidos nas condições de existência permeadas pelas exigências de diferentes instâncias. Podemos, por exemplo, citar a fracassada tentativa de correção de um juízo incorreto em um obsessivo-compulsivo através da mera correção de seus juízos errôneos acerca da realidade. Mesmo diante da aceitação do juízo como incorreto por parte do neurótico, através do mecanismo discursivo racional, seus sintomas não desaparecem. Somente através da interpretação, enquanto ferramenta metodológica que procura atribuir sentido ao discurso manifesto (aparência) por meio da recondução à trama pulsional subjacente (latente) e às condições de surgimento dos sintomas, dotando-os de sentido, é que se pode realizar a tarefa psicanalítica.

Qualquer projeto ético de caráter imanente que leve em conta a felicidade dos indivíduos deve, neste contexto, rastrear as condições sob as quais esta meta foi instaurada e como ela pode ser alcançada. O princípio do prazer constitui o princípio sob as quais as metas são requeridas. Ele funciona como o mecanismo psíquico que clama pela satisfação das demandas pulsionais. O que se constata é, segundo Ortega (1999, p.66), uma necessidade de se “atravessar o inventário de sua constituição real (do homem)” para que não se recaia em um “idealismo ingênuo”. É exatamente o inventário da constituição humana que deve ser levado em conta

⁵⁸ Sobre este assunto, ver artigo de Gondar (1999, p.24): “O ponto em comum entre a psicanálise e a filosofia: não supõe que a verdade seja correspondência entre pensamento e coisa”.

antes da proposição de qualquer sistema ético. Para isso, é necessário caracterizar os modos de funcionamento dos princípios que regem o obrar humano e que possibilitam a obtenção de felicidade.

Antes de tudo, pode-se definir felicidade como a diminuição de tensão e presença de sentimentos de prazer. Estas duas condições são essenciais para a condução de uma vida feliz. O princípio do prazer como fim da vida é a base para qualquer direcionamento posterior acerca de postulações éticas. O problema é que “o programa que o princípio do prazer nos impõe, ser feliz, é irrealizável” (Freud 1930, p. 83), pois “nossa constituição limita nossas possibilidades de felicidade” (*Ibidem*, p. 76), introduzindo o problema da constituição humana no cerne de uma proposta ética. Novamente, podemos visualizar um duplo impedimento ao programa de completa realização do ser humano: o concreto, evidenciado pelas restrições da instauração dos laços culturais, e o constitucional, caracterizado pelo próprio modo de constituição do aparelho psíquico. A impossibilidade de realização do programa do princípio do prazer aproximaria, de certo modo, o panorama psicanalítico ao schopenhaueriano? Qual a decorrência destas considerações da análise freudiana em um debate ético com Schopenhauer? Quais são as propostas colocadas perante o problema da intersubjetividade como instauradora da ordem moral e do caráter negativo outorgado à vivência de prazer? Estas questões serão abordadas no capítulo III.

3.4 - Pessimismo ético ou aposta iluminista?

Talvez os motivos pelos quais a psicanálise possa servir como base para uma teoria ética possam ser encontrados nos textos em que Freud se refere diretamente à ética como sistema de orientação moral constituído, conforme já dito, no processo de desenvolvimento civilizatório - às custas das tendências primárias do ser humano. Pois qualquer projeto ético é sempre um projeto que visa “achar um equilíbrio entre demandas individuais e exigências culturais” (Freud 1930, p. 94)⁵⁹.

⁵⁹ Freud não define esta busca de equilíbrio exatamente como a finalidade de um projeto ético; a aproximação dos termos é de nossa responsabilidade. O texto de Freud usado por nós é: “Boa parte da briga da humanidade gira em torno de uma tarefa: encontrar um equilíbrio de acordo aos fins,

A finalidade do indivíduo, de completa realização e satisfação pulsional, entendida como obtenção e manutenção da felicidade, depende da sua conciliação com três fatores de sofrimento: o próprio corpo, fonte de dor e angústia, destinado à dissolução, tratado aqui como constitutivo; o mundo físico externo, impiedoso, encarado como realidade externa; e o vínculo com os outros, talvez o mais penoso de todos, tratado aqui como socialização. O vínculo com o outro é visto como penoso porque é responsável pela inibição das “moções primitivas tidas por más pela comunidade humana” (Freud 1915b, p.283). Uma vez que a ordem do pulsional não possui qualquer direcionamento ético, não reconhece bem ou mal, é somente no percurso de instauração da cultura que os conceitos emergem, e este processo não ocorre pacificamente. Isso faz da eticidade um construto que visa regular vínculos e não a expressão de uma bondade em si mesma. É na regulação dos vínculos recíprocos exercida pela comunidade sobre o indivíduo que se dá a instalação de projetos éticos e ações morais. A compaixão surge neste contexto como uma formação substitutiva de moções pulsionais primitivas originariamente destinadas ao egoísmo e à crueldade. A constituição da eticidade ocorre em função do desenvolvimento dos laços comunitários. Inibem-se as inclinações prejudiciais à comunidade e substituem-se pelas inclinações tidas como boas pela comunidade.

Seria esta impossibilidade teórica e prática de plena realização do desejo um indício do pessimismo freudiano? Estaria ele de fato inserido em uma corrente filosófica pessimista do qual Schopenhauer é um dos representantes maiores? Retomando nossas perguntas iniciais, estaria Freud postulando a total impossibilidade de realização do ideal de felicidade humano? Quais seriam as conseqüências desta impossibilidade no plano prático?

Temos alguns motivos para acreditar que Freud não merece ser chamado de pessimista. As alternativas formuladas para se tentar indicar caminhos de resolução para os freqüentes impasses com os quais ele se depara nas situações clínicas e nas análises da cultura evidenciam uma postura de “problematização”, mas indicando sempre algum tipo de ação diante da situação instalada.

vale dizer, dispensador de felicidade, entre estas demandas individuais e as exigências culturais de massa; e um dos problemas que se ligam ao seu destino é saber se mediante determinada configuração cultural esse equilíbrio pode alcançar-se ou se o conflito é insuperável” (Freud 1930, p. 94).

O desenvolvimento contínuo da cultura e de suas formas de expressão é encarado como alternativa para a constituição de sistemas mais realistas, menos apoiado em ficções desvinculadas do real. A ciência, neste percurso de desenvolvimento, se constitui como um estágio de maturidade na adequação e transformação da realidade, mais vantajosa do que a adesão a qualquer sistema baseado em ilusões.⁶⁰ O trajeto que tendia ao pessimismo ganha contornos de otimismo. Freud transita da constatação da inevitável insatisfação humana à aposta na maturidade humana via desenvolvimento científico. Sua posição oscila entre a dúvida acerca do projeto de obtenção de felicidade e a proposição de caminhos para tal obtenção. Analisa ao mesmo tempo as conquistas, mas também as conseqüências indesejáveis do desenvolvimento civilizatório. A tomada de partido, contudo, nunca é categórica. Trata-se de uma aposta baseada na prática clínica, que lida diretamente com os distúrbios decorrentes do desenvolvimento civilizatório e procura saná-los, muito embora esta mesma prática evidencie por vezes sua incapacidade⁶¹. Novamente entram em cena o paralelo entre a história da humanidade, história do indivíduo⁶² e os mecanismos de produção de patologias. A história da humanidade pode ser encarada como uma fase de desenvolvimento em que ainda predominam os elementos de onipotência do pensamento e fantasia similares aos dos distúrbios patológicos e das fases iniciais do desenvolvimento individual. Assim como os distúrbios neuróticos podem ser conduzidos a uma tomada de contato com seu mecanismo interno de funcionamento e a uma melhor adequação ao princípio de realidade, os mecanismos sociais podem ser reconduzidos, através do direcionamento ético pautado na realidade, a um estágio de maturidade - menos patológico e fantasioso. Por outro lado, dada a constatação dos impedimentos constitucionais à plena satisfação dos desejos de felicidade humanos, a formulação de caminhos de investimento pulsional que atendam ao mesmo tempo ao projeto

⁶⁰ A ciência, para Freud, não se ilude porque é passível de correção, ou seja, embora alguns de seus juízos possam estar errados, ela possui a vantagem de não se apegar em ilusões perenes, pois está sempre sujeita a correções e reformulações, ao contrário dos sistemas dogmáticos.

⁶¹ Como no texto *Análise terminável e interminável*, em que James Strachey, na introdução, cita: “O artigo, como um todo, dá impressão de pessimismo quanto à eficácia terapêutica da psicanálise” e demonstra “(...) o ceticismo por ele expresso em relação ao poder profilático da psicanálise” (1937, p. 214).

⁶² “A ontogênese é a repetição da filogênese (...) mesma fonte dinâmica para operações do indivíduo e das comunidades” (Freud 1913b, p. 187). Em *O mal estar...* Freud (1930, p.136) inclusive faz alusão a um superego da cultura, similar ao superego do indivíduo.

ético-cultural e às exigências das instâncias psíquicas se torna, no mínimo, duvidosa. Ao ressaltar estes problemas, parece que a aposta na ciência por parte de Freud nunca é total, pois sempre reserva algumas fichas para a constatação da força de Thanatos, que se evidencia com plenitude frente à ausência de alguns impedimentos concretos, como é o caso da guerra - onde o ser humano se mostra de maneira mais “natural”, ou menos inibida. O que se percebe é que “toda vez que a comunidade suprime a condenação (*às inclinações agressivas*) cessam também a sufocação dos maus apetites” (Freud 1915b, p. 282).

Apesar de todas as evidências a favor da força das pulsões de morte, Freud ainda prefere apostar na força de Eros, mediante a realização da razão, onde a ciência encontra o posto máximo. Sua postura, neste sentido, permanece com um traço iluminista e positivista, embora não tão ingênua, dada as ressalvas e dúvidas quanto ao futuro do embate indivíduo/cultura e Eros/Thanatos.

A atitude freudiana de adesão à proposta de desenvolvimento cultural, baseada na ciência e na razão, parece se pautar muito mais em uma impossibilidade de vislumbre de melhores alternativas do que em uma crença - positivista e incondicional - na ciência como instrumento de realização do projeto de felicidade humano. Sua alternativa, embora não forneça garantia alguma de sucesso, encontra mais apoio na realidade que as alternativas anteriores (religião, mito, filosofias transcendentais, etc) na formulação de um projeto de regulação dos vínculos humanos. Ela possui a vantagem de ser refutável, pois não decorre dos mesmos equívocos que os sistemas irrefutáveis baseados em ilusões⁶³. O problema das ilusões é que, apesar de exercerem um papel real de controle pulsional e normatização ética, fazem-no à custa de mecanismos projetivos desvinculados da

⁶³ É interessante atentar para a defesa que Freud faz da ciência como um conjunto de disciplinas com base sobre o real e que, portanto, são passíveis de refutação. Diferente da religião que, por se apoiar em ilusões derivadas dos desejos, não possui meio de refutabilidade. A crítica freudiana à religião se assemelha, neste ponto em particular, à crítica popperiana à psicanálise, pois para Popper, o critério de falseabilidade necessário para a definição de alguma disciplina como científica não se aplica à psicanálise. Sendo a psicanálise, para Popper, não passível de falsificação, ela é, portanto, uma disciplina não científica. Esta corrente de interpretação da teoria psicanalítica é comum. Wittgenstein, por exemplo, cita a psicanálise como apenas uma mitologia, e insiste que esta não tem bases empíricas suficientemente fortes para se sustentar como ciência. Outra corrente, contrária a esta, aposta no desenvolvimento da psicanálise enquanto ciência, e insiste que o equívoco é se tomar alguns problemas metodológicos e conceituais como indício de ilegitimidade científica, ou seja, de se tomar alguns problemas internos como indício para invalidação de toda a disciplina. Sobre este assunto, Freud também estava consciente, tanto que afirmou algumas vezes o caráter provisório de alguns conceitos. Sobre o estatuto científico outorgado à psicanálise, os trabalhos de Mackay (1989), Cosin (1982) e Strenger (1991), dentre outros, são elucidativos.

realidade externa. O desenvolvimento científico, ao contrário, é lento, porém seguro⁶⁴, sendo o primado da inteligência na cultura obstruído por sistemas como os da religião. O desenvolvimento científico, apesar de não garantir de antemão a realização de um projeto ético, não se baseia nos equívocos da irrefutabilidade religiosa e, neste sentido, tem mais chances de se desenvolver com maior autonomia no manejo da realidade material, sem tanta interferência das moções desejantes. Seu ponto de apoio é a realidade exterior e sua metodologia se baseia no progresso mediante a refutabilidade.

Freud acreditava em um projeto de reforma pulsional⁶⁵ que conciliasse, na medida do possível, cultura com exigência pulsional. Sobretudo, apostava no projeto de reforma pulsional que não fosse tão prejudicial ao indivíduo:

“A conservação da cultura, embora em bases tão precárias, oferece a perspectiva de propender em cada geração nova, enquanto portadora de uma cultura melhor, a uma reforma mais vasta das pulsões” (Freud 1915b, p.286).

O projeto ético de Freud, neste sentido, encontra-se ancorado sobre um ideal iluminista de desenvolvimento da razão por meio da ciência. Acredita que a ciência é o melhor caminho para a superação dos dogmas metafísicos e que um projeto de reforma pulsional possa, em alguma medida, ser possível. Sobre este assunto, o qual retornaremos depois, Philonenko (1980) chega a discutir em Schopenhauer e, não por acaso, lembra o nome de Freud:

“(…) vê-se em Schopenhauer o precursor de Freud, que, como o autor de *O mundo*, crê que o desejo e a vontade, princípios motores da vida humana, são coisas noturnas, no coração do homem. A obra de Freud repousa sobre um postulado clássico que remonta a Descartes. A psicanálise supõe que a *claridade* do pensamento acabará por *reformular* o querer. (...) Schopenhauer não tem julgado coerente uma tal *medicina*” (Philonenko 1980, p. 231).

No texto *Porvir de uma ilusão*, por exemplo, Freud contesta as defesas em favor de sistemas religiosos como meio de garantia da manutenção de sistemas éticos. A religião acaba funcionando por meio de ilusões indemonstráveis e irrefutáveis que substituem o trabalho intelectual mediante repressão. Ela tem a

⁶⁴ “Minhas ilusões não são incorrigíveis como as religiosas, não possuem caráter delirante, sem contar com o fato de que discordar delas não implica em castigo algum (...)” (Freud 1927, p. 52).

⁶⁵ Por reforma pulsional, Freud entende a capacidade de renúncia de algumas tendências pulsionais e conseqüente substituição por outras, como é o caso da sublimação: “Aprende-se a apreciar o ser amado como uma vantagem, uma mudança do qual se pode renunciar a outras” (Freud 1915b, p. 284).

vantagem de poupar o ser humano de alguns desprazeres, mas, por outro lado, somente devido a um procedimento de mistificação da realidade.

A proposta freudiana baseia-se na formulação de um sistema ético laico baseado exclusivamente na regulação das relações humanas, sem qualquer pressuposto teológico. As fases de desenvolvimento cultural, assim, seguiriam o mesmo curso que o desenvolvimento individual: uma primeira, animista, em que predominam a onipotência de pensamentos e o narcisismo; uma religiosa, com a crença em um ser todo poderoso em meio ao desamparo diante das angústias do mundo exterior; e uma científica, baseada na “busca de objetos no mundo exterior, abandono do império do princípio do prazer sob adaptação da realidade” (Freud 1913a, p.93). Porém, a suposta aposta no desenvolvimento da razão e do princípio de realidade é logo relativizada por ele:

“(…) outros patrimônios culturais, de que temos uma opinião elevada e pelos quais permitimos que nossas vidas sejam regidas, não podem ter natureza similar (à da religião, uma ilusão)?” (Freud 1927, p. 34).

Novamente a relativização do tom iluminista e a crença apenas parcial no êxito da aposta, logo contrabalançada por uma nova investida no desenvolvimento da ciência. A metodologia utilizada no fazer científico, ao qual tanto se refere, também se aplica neste caso ao desenvolvimento da própria ciência, reforçando o viés positivista, uma vez que “se a experiência ensinar (...) que estamos equivocados renunciaremos a nossas expectativas” (*Ibidem*, p. 52).

A resposta à pergunta sobre a preponderância do pessimismo em Freud evidencia, mesmo diante de todos os problemas levantados por ele, sua proposta de enfrentamento dos dilemas humanos: constatação das tendências egoístas e eróticas como originárias; alternativas de enfrentamento destas tendências mediante aposta no princípio de realidade; desenvolvimento das disciplinas científicas como meio de explicação dos fenômenos humanos em substituição aos projetos apoiados predominantemente no princípio do prazer. Mesmo cômico dos problemas deste projeto, não poderíamos desconsiderá-lo em nome de um ceticismo pessimista. Pois o intelecto, embora impotente frente à vida pulsional, não descansa até ser ouvido. Resta ao homem conciliar renúncia pulsional com desenvolvimento civilizatório, de modo a obter o equilíbrio entre as duas tendências conflitantes. As palavras de Eagleton cabem perfeitamente em nossa discussão:

“(…) rejeitar essa esperança (educação na realidade) como o sonho de um racionalista ingênuo seria fugir à coragem e ao desafio do texto de Freud. Pois nenhum pensador moderno é mais sombriamente cômico da extrema precariedade da razão humana (...) Contudo, apesar de seu cauteloso ceticismo quanto às pretensões da razão, Freud tem a imaginação de se perguntar se a não-razão deve sempre reinar inevitavelmente” (Eagleton 1997, p.158).

Três pontos devem ser ressaltados. O primeiro, uma convicção de que os sistemas metafísicos e teológicos são tentativas de explicação transcendente e apenas mascaram os problemas concretos do indivíduo e da sociedade. Neste sentido, sua aposta é no desenvolvimento das formas genealógicas e concretas de explicação do mundo e de enfrentamento de problemas. O segundo é a aposta no desenvolvimento da razão como superação deste estágio infantil dos sistemas metafísicos e teológicos. O terceiro, a crença no desenvolvimento científico como forma de solucionar ou amenizar os dilemas humanos. Apesar de complementares, trata-se de três apostas diferentes. No primeiro caso, uma aposta nas explicações concretas e genealógicas; no segundo, uma aposta no racionalismo; e, no terceiro, uma aposta iluminista. Embora elas possam se complementar e com frequência o façam, nem sempre caminham lado a lado. Analisemos, portanto, os problemas decorrentes de cada uma delas.

- A aposta genealógica

A aposta no desenvolvimento das formas de convívio pautadas na realidade presente e concreta possui alguns inconvenientes. Principalmente porque a maioria dos sistemas metafísicos e teológicos visa compensar algum prejuízo da realidade concreta atual em função de uma aposta no transcendente e no futuro. Elas se baseiam única e exclusivamente em realizações de desejo, tal como impera o princípio do prazer, e não possuem seu correspondente na realidade: “desconsidera-se suas relações com a realidade, assim como a própria ilusão não dá nenhum valor à verificação” (Freud 1927, p. 31). Possuem a vantagem de suportar piores condições concretas e presentes em nome de alguma recompensa futura. Segue-se que para que a alternativa “concreta” fosse viável, seria necessário o desenvolvimento de formas de convívio comunitário que satisfizessem a todos e não postergassem as promessas para o futuro. O estabelecimento destas condições

acarretaria o risco de, se não satisfeitas, resultar em “revoltas perigosas”. Nada mais evidente que, em um sistema sem consolos transcendentais e teológicos:

“(…) que deixa um número tão grande de seus participantes insatisfeitos e que os impele à revolta não tem nem merece perspectiva de uma existência duradoura” (*Ibidem*, p.12).

Dentro deste panorama, a realidade concreta presente serviria como único sistema métrico para avaliar os ganhos e prejuízos dos sistemas comunitários estabelecidos. Todo o mais serviria apenas como ilusão, crença não apoiada na realidade.

Nesta perspectiva freudiana de ausência de sistemas culturais amparados na aposta no futuro e na transcendência, podemos vislumbrar no mínimo dois desfechos: ou a ausência de sistemas de compensação resultaria na guerra de todos contra todos, convulsões sociais, sistemas totalitários de controle baseados unicamente na repressão; ou então resultaria na utilização de sistemas mais voltados para a satisfação dos indivíduos na realidade concreta, de modo a poder prescindir de teorias de caráter ilusório destinadas à satisfação substitutiva de moções de desejo reprimidas⁶⁶. Nem é preciso citar a opção ao qual Freud aposta, haja vista sua proposta de substituição da religião pela ciência. Encarar esta alternativa como pessimista é, no mínimo, estranho, mesmo considerando as ressalvas que apontam para um possível fracasso da empreitada. Pois continuar com um sistema ilusório de constituição do real, embora tenha sua utilidade em termos de manutenção dos laços comunitários, não é imprescindível, tampouco necessário, acarretando ainda no incômodo de se ter que sustentar preconceitos e práticas que são prejudiciais ao desenvolvimento de relações mais efetivas na busca pelo convívio social. Em uma sociedade madura, em que o estabelecimento dos padrões morais é baseado na realidade concreta das formas de relação presentes entre os homens, a manutenção dos laços comunitários poderia ser constituída sem a vinculação aos dogmas

⁶⁶ Cabe ressaltar aqui que as representações religiosas ganham uma posição de destaque superior às filosóficas porque, além de serem constituídas por moções de desejo reprimidas também o são pelas “substantivas reminiscências históricas” (Freud 1927, p.42). As moções de desejo têm uma base ontogenética, utilizam recursos do indivíduo como apoio. As reminiscências históricas tem base filogenética e histórica, utilizam recursos culturais para se consolidar. As duas se complementam na formação das representações religiosas. Apesar de não afirmar a importância maior concedida às representações religiosas, podemos perceber esta tendência pela recorrência e atenção diferenciada que concede aos dois temas, com predomínio da religião.

metafísicos e religiosos que são, ao mesmo tempo, responsáveis pela manutenção de preconceitos e crenças:

“Isso soa grandioso! Uma humanidade que renunciou a todas as ilusões e assim se tornou capaz de procurar uma vida tolerável sobre a Terra!” (Freud 1927, p.50).

- A aposta racionalista

Se a proposta de sistemas de explicação do mundo baseados na realidade concreta é fortalecida pela ineficácia dos sistemas transcendentais no atendimento às demandas reais e presentes, o mesmo não se pode dizer na aposta em um projeto estritamente racionalista. Pois Freud tem ampla consciência dos limites da razão para a saúde psíquica. Os problemas decorrentes da aposta incondicional na razão já foram levantados desde Kant, em sua filosofia prática, tanto que necessitou de artimanhas, como a recorrência “pela porta dos fundos” (Schopenhauer 2001, p.28) a conceitos metafísicos. Também já foram enfatizados através de diversos casos clínicos, como, por exemplo, nas manifestações obsessivas compulsivas⁶⁷. Não é por acaso que Freud enfatiza:

“(…) argumentos de nada valem contra as paixões (...) e mesmo no homem de hoje, motivos puramente racionais pouco podem fazer contra impulsos apaixonados” (Freud 1927, p.42).

Mas, se ele estava consciente da precariedade da razão, por que se apoiar nela?

Duas podem ser as razões para tal aposta. A primeira, provavelmente não considerada por Freud, devido às limitações que ele mesmo expõe, seria a aposta na retomada de um projeto racionalista que tem a crença da plena autonomia decisória da razão. Neste cenário, haveria uma predominância das categorias lógico racionais

⁶⁷ A recorrência ao sistema discursivo racional como forma de eliminação de sintomas obsessivos demonstrou a ineficácia do apelo incondicional à argumentação meramente racional. A metodologia clínica, longe de se pautar unicamente em um critério racional discursivo, se apóia na transferência, que pressupõe a mesma dinâmica econômica existente na neurose como operante na relação terapêutica. Ou seja, a prática é entendida racionalmente, mas trabalha com conteúdos emotivos. Ademais, estes termos não se excluem, se complementam. Na neurose, o problema não é entendido como um mero distúrbio de pensamento, mas, ao contrário, como um processo em que os conteúdos representativos estão sendo direcionados em função da carga afetiva vinculada ao conteúdo representativo. A representação substitutiva desempenha papel secundário na dinâmica afetiva, uma vez que está longe de ser o elemento desencadeante do sintoma.

sobre as motivações comportamentais. De maneira similar à metodologia cartesiana de correção de avaliações errôneas da realidade por meio da progressão sistemática de juízos, de modo que os juízos incorretos fossem eliminados neste percurso. A aceitação dessa metodologia é descartada, pois colocaria em xeque a própria noção de funcionamento do psiquismo como inconsciente, ao deslocar o motor do psiquismo da dinâmica econômica, fisiológica, operada em termos do gradiente prazer/dor, para a exclusividade lógica. O critério que seria responsável pelas “decisões inconscientes” que regem o funcionamento do aparelho não seria mais o prazer/desprazer e sim o logicamente certo/errado. O princípio de não contradição seria o regente deste aparelho, que funcionaria única e exclusivamente dentro do processo secundário. O “eu quero” seria substituído pelo “eu penso”. A mudança do princípio de prazer em princípio de realidade, como já vimos, não segue esta lógica. Esta alternativa, portanto, é diretamente criticada na própria postulação dos determinantes inconscientes pela psicanálise.

A segunda razão, menos ingênua que a primeira, se pauta na solução de compromisso entre a consideração dos aspectos pulsionais subjacentes à instalação da razão e a condução dela através da constatação da plasticidade pulsional. Trata-se de realizar o “eu quero” através do “eu penso”. Não há oposição entre os termos, mas complementaridade. Os motivos para aceitar esta opção são suficientemente extensos na psicanálise. Podemos citar, como exemplo, a mudança do princípio de prazer em princípio de realidade e a conseqüente regulação dos vínculos humanos através da educação para a realidade. A educação para a realidade não implica na desconsideração das demandas internas, e sim sua adequada condução.

Um bom exemplo da postura freudiana também pode ser verificado nos textos tardios, tidos como mais pessimistas, como *Análise terminável e interminável*. Apesar de questionar a efetividade dos métodos terapêuticos e até mesmo a possibilidade de algum êxito no processo como um todo, ele ainda aposta no desenvolvimento de meios de tratamento:

“Nosso objetivo não será dissipar todas as peculiaridades do caráter humano (...) nem tampouco exigir que a pessoa (...) não sinta paixões nem desenvolva conflitos internos. A missão da análise é garantir as melhores condições psicológicas possíveis para as funções do ego; com isso, ela se desincumbiu de sua tarefa” (Freud 1937, p.251).

Podemos ver nesta passagem indícios da postura freudiana: constatação da impossibilidade de resolução de todos conflitos internos, mas tentativa da melhoria das condições psicológicas passíveis de transformação.

Mesmo diante da impressão de pessimismo relatada por Strachey⁶⁸, ainda não se pode falar estritamente em pessimismo, pelo menos não daquele que conduz a um encerramento do assunto, dada a impossibilidade admitida de qualquer esperança ou procura de alternativas de enfrentamento. Freud não abandona ou recusa sua empreitada, apenas aponta para as dificuldades de sua realização, como uma espécie de alerta aos desavisados.

É necessário ressaltar também que a atribuição de pessimismo em um mundo envolto pelo perigo de uma segunda guerra mundial deve ser sempre relativizada. Seria seu diagnóstico da humanidade pessimista? Mesmo diante do crescente progresso técnico e científico, o que se nota é um número crescente de distúrbios psíquicos causados pelas exigências culturais e uma radicalização das tensões entre os povos, característica do período entre-guerras. Poderíamos encarar tal cenário sob uma perspectiva estritamente otimista? O apontamento de alternativas de enfrentamento aos problemas psicológicos e sociais diante de tal cenário, mesmo que com ressalvas, pode ser considerado pessimista? Acreditamos que Freud não poderia ser considerado modelo de otimismo, mas que a rotulação de pessimista sem maiores considerações acerca do cenário considerado por ele é, no mínimo, inadequada. Sua procura por alternativas de tratamento dos distúrbios e sua constante discussão acerca dos problemas humanos são a maior evidência de uma postura de comprometimento ético. O comprometimento social, embora não seja acrescido de uma aposta incondicional nos poderes da razão, possui a vantagem de não optar pelo extremo oposto, em um movimento de banalização dos benefícios possibilitados pelo desenvolvimento cultural. O projeto freudiano, longe de se basear incontestavelmente no projeto racionalista, não comete o equívoco de recusá-lo como algo indesejável. Se assim o fizesse, recairia no erro que muitos cometem:

“Desde o começo, quando a vida nos acolhe em seu rigoroso julgo, nasce em nós uma resistência à implacabilidade e monotonia das leis do pensamento e aos requisitos do exame de realidade. A razão passa a ser

⁶⁸ Nota do editor inglês em Freud 1937, p. 214.

inimiga que nos recusa tantas possibilidades de conseguir prazer. Descubra-se o prazer que gera subtrair-se dela, ao menos temporariamente, e entregar-se às seduções do sem sentido” (Freud 1933a, p. 31).

- A aposta Iluminista-positivista

Nossa citação anterior, sobre os “progressos técnicos” e o desenvolvimento da razão, nos conduz ao terceiro ponto, qual seja, a aposta freudiana no desenvolvimento científico para a promoção de uma condução mais adequada de nossa economia de felicidade. Uma postura muitas vezes tida como iluminista. Não é sem motivos que Freud recebe carta de Pfister: “Sua religião substituta é em essência o pensamento iluminista do século XVIII numa nova roupagem, orgulhosa e moderna” (*Apud.* Rouanet 1997, p. 13). Roudinesco (p. 34) afirma que a própria idéia de que haja algo para fazer diante de um cenário tenebroso da humanidade “já situa a psicanálise como herdeira do romantismo, filiada ao iluminismo e a Kant” (*Apud.* Kehl 2002, p. 34). Contra o tom enfático da afirmação de Roudinesco, é sempre bom não esquecer ressalvas freudianas:

“(resta saber, contudo) se, e em qual medida, o desenvolvimento cultural dominará a perturbação proveniente da pulsão de agressão e auto aniquilamento” (Freud 1930, p.140).

Como na defesa do racionalismo e da realidade concreta, Freud parece também assumir a mesma postura de cautela na defesa do progresso técnico⁶⁹. Deste modo, em outro texto tido como pessimista, *O mal estar...*, segue a mesma linha cuidadosa de raciocínio: (1) levantamento do problema, (2) constatação dos limites da possível solução, e (3) aceitação dos limites e tentativa de possíveis alternativas de enfrentamento:

“Esta comprovação (a subjugação das forças da natureza não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa), deveria inferir, simplesmente, que o poder sobre a natureza não é a única condição da felicidade humana, como tampouco a única meta dos afãs de cultura e não extrair a conclusão de que os progressos técnicos tenham valor nulo para a economia nossa felicidade” (Freud 1930, p. 87).

⁶⁹ Embora acreditemos que o texto *Futuro de uma ilusão* se baseie em argumentações tipicamente iluministas, onde a cautela freudiana é imperceptível. Freud, durante todo o texto, enaltece excessivamente o desenvolvimento científico.

Rouanet também parece não enquadrar Freud em um iluminismo restrito:

“Defendeu o modelo civilizatório das Luzes com plena consciência de tudo que conspirava contra sua realização. Rejeitou o otimismo da Ilustração, admitindo a hipótese de um fracasso em toda linha dos seus ideais, sem cair com isso em um pessimismo sistemático. Em suma, foi cético, sem ser niilista”, sendo a psicanálise a “consciência infeliz do Iluminismo. (...) Através de seus mestres de juventude, como Ernst Brücke e Theodor Meynert, ele absorveu plenamente a vertente materialista das Luzes, representada por La Mettrie e Diderot. (...)” (Rouanet 1997, p. 13).

É pela aposta no racional, sem abrir mão das influências inconscientes, pela crença no poder transformador (embora parcial) da ciência e pela proposta de atuação concreta no mundo que Freud não pode ser considerado um pessimista *stricto sensu*. Estes três pontos, coincidentemente ou não, divergem das concepções expostas por Schopenhauer, do qual trataremos adiante e aos quais atribui-se excessiva influência sobre Freud.

A divergência de tons assumida em seus diversos textos não revela contradições, mas, pelo contrário, indica a sobriedade no enfrentamento de problemas de difícil condução. Seu apontamento simultâneo de argumentos e objeções faz parte de um recurso estilístico de antecipação de possíveis objeções através da análise de contra-argumentos, contribuindo para uma melhor compreensão do assunto. Além da contribuição estilística, nota-se também uma preocupação temática que contribui para algumas interpretações equivocadas. Como exemplo, podemos citar dois textos que possuem uma proximidade temporal e aparente distanciamento de postura. Em *Futuro de uma ilusão*, Freud adota uma postura predominantemente otimista, uma crença no poder transformador da ciência, e em *O Mal estar na cultura* o tom do discurso se inverte. Neste sentido, é curioso notar a nítida diferença dos enunciados, muito mais cautelosos sobre o progresso material e científico no texto *O Mal estar...*. O contraste revela muito mais a preocupação freudiana em analisar o tema da religião (em oposição à ciência) em um texto, e o tema da agressividade em outro, do que uma aparente mudança de postura⁷⁰.

Para finalizar nossas considerações, ficamos com a conclusão do texto *O Mal estar...*, do qual tratamos aqui, e que fala por si:

⁷⁰ Sobre a diferença da postura assumida pelos dois textos, o artigo de Deigh (1991, p. 287) faz algumas considerações importantes.

“Não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta, e me submeto a suas recriminações de que não sei apresentar-lhes nenhum conselho – pois é isso que no fundo pedem todos, o revolucionário mais fervoroso com não menos paixão que o mais cabal beato. (...) Agora só nos resta esperar que o outro dos “poderes celestiais” o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o desenlace?” (Freud 1930, p.140).

II. A MORAL EM SCHOPENHAUER

A teoria moral em Schopenhauer, como todo restante de sua obra, gira fundamentalmente em torno de sua obra principal⁷¹, sobre o qual faz menções constantes. Vemos que uma explicitação das premissas da fundamentação moral reconduz-nos a sua teoria filosófica como um todo. Ele mesmo aponta sua filosofia como “um todo, de tal modo que é impossível expor qualquer parte sem todo o resto” (Schopenhauer 2001, p.08). Sua obra principal possui uma tarefa negativa, crítica aos sistemas filosóficos precedentes, com base na formulação de um sistema próprio, tarefa positiva. Na fundamentação moral não será diferente. Primeiramente, crítica aos sistemas morais prescritivos: Kant, Hegel, estoicismo, epicurismo, eudemonismo (dentre outros) por um lado e, por outro, o ceticismo, o materialismo e a ciência. Crítica à (des)fundamentação da moral (condicionada), ao racionalismo, ao *a priori* transcendental, à teologia e também à teleologia. E, por fim, construção de um sistema moral de bases metafísicas, porém laico, imanente e de conotação pessimista.

Logo nas primeiras páginas de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer justifica sua empreitada em fundamentar a moral e os meios que utilizará. O problema principal desta tarefa é a exigência - feita pela Sociedade Real - de fundamentar a moral sem a recorrência a qualquer sistema filosófico. Para Schopenhauer, esta condição significa a exclusão de toda metafísica e, por conseqüência, a falha em abarcar a moralidade em sua totalidade. Ora, a tarefa de fundamentação da moral é impossível nestes termos, sem recorrência a um fundamento positivo:

“(…) na filosofia, qualquer que seja seu fundamento ético, ele deve ter seu ponto de apoio em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral” (Schopenhauer 2001, p.07).

A aproximação entre metafísica e moralidade não é só importante, mas imprescindível. Schopenhauer acredita que o método para fundamentação da moral deva ser sintético, deva partir de uma base firme que articule a metafísica e os

⁷¹ *O mundo como Vontade e Representação*. O livro quarto, mais especificamente, em que trabalha com a “prática da vida” (s/d, p. 285).

fenômenos como um todo. O procedimento analítico proposto pela Sociedade Real, segundo ele, é insuficiente, dado que:

“(…) parte dos fatos, quer da experiência interna, quer da externa, quer da consciência (…) e tem que tomar estes como fenômenos originários sem reconduzir a qualquer outra coisa” (Schopenhauer 2001, p.08).

Pode-se, a partir de então, perceber como a moral adquire um valor metafísico inclusive por meio da recorrência a Kant: “A metafísica deve preceder, e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral”.⁷² O mesmo Kant que, não obstante, será duramente criticado por Schopenhauer devido, entre outras coisas, a sua fundamentação moral. Sua tarefa crítica também se estende às fundamentações éticas baseadas em explicações meramente psicológicas, que utilizam procedimentos puramente analíticos⁷³. Para Schopenhauer, estes procedimentos restringem a explicação dos fundamentos da moral a seus aspectos psicológicos, erroneamente afirmados como fatos fundamentais, mas que não abarcam a totalidade do fenômeno moral. Não abarcam porque há uma articulação necessária entre fundamentação moral e metafísica. Articulação que evidencia a necessidade de utilizar o procedimento sintético, em que a ética se constituiria somente por meio da fundamentação metafísica concomitante.

Schopenhauer, porém, não ignora totalmente a explicação psicológica em favor de uma metafísica, mas, ao contrário, faz com que a metafísica perpassa toda a experiência, inclusive a psicológica⁷⁴. Por este motivo ele critica Kant quando diz que:

“Kant cometeu uma real petição de princípio quando afirmou que a metafísica não pode extrair da experiência seus conceitos e seus princípios fundamentais” (Schopenhauer 2001, p. XL).

A divergência de ambos (Schopenhauer e Kant), não se circunscreve apenas à fundamentação da moral, mas à própria fundamentação da metafísica. Kant sustenta que ela não pode ser extraída da experiência, devendo ser de caráter inteligível e *a priori*. Nada mais contraditório para Schopenhauer, pois é

⁷² Schopenhauer também cita Wolff: “As trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina” (Schopenhauer 2001, p.07).

⁷³ Como a psicologia age em relação aos demais assuntos que tem sempre um “princípio mais profundo” (Schopenhauer s/d, p.371).

⁷⁴ “Para decifrar a experiência não há que se fazer abstração, e sim que a ciência da experiência beba nas fontes da experiência” (Schopenhauer 2001, p.XL).

inconcebível qualquer afirmação a respeito do mundo que prescindia da experiência. É impossível qualquer conhecimento *a priori* da união da vontade com o corpo, pois se trata de um conhecimento obtido por meio da experiência, sendo a existência vivida inconcebível *a priori*. Schopenhauer sustenta que sua única fonte é a própria experiência, haja vista que a:

“(…) solução para o enigma do mundo não pode ser buscada fora do mundo: a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, interna e externa é, sem duvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento” (Schopenhauer 1980, p. 95).

Para Schopenhauer Kant tenha criticou com propriedade a visão analítica - estóica e epicurista - que sustenta uma ligação necessária entre os conceitos de virtude e felicidade; no entanto, o próprio Kant acaba estabelecendo esta ligação através de postulados teológicos, fundamentos ocultos das filosofias morais até então desenvolvidas. Em Kant “não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos” (Kant 1974, p.214). Sua recusa em apoiar a fundamentação da moral em conceitos empíricos ao relegá-la a uma fundamentação *a priori*, de onde devem partir todas as conseqüências para a instalação do imperativo categórico, faz com que ele se afaste o máximo de um apoio sobre dados de caráter antropológico ou do estudo mais psicológico dos motivos que subjazem as ações humanas. Kant parte do *como deve ser*; é sobre este ponto que se concentra a crítica de Schopenhauer, pois a precedência de uma razão que prevaleça sobre os dados da sensibilidade e que se efetue somente no plano ideal é, para ele, uma *petitio principii*, uma vez que toda fundamentação tem que encontrar algum apoio sobre os dados da experiência:

“O primeiro passo em falso de Kant (...): numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça” (Schopenhauer 2001, p.23).

O que se percebe são duas visões antagônicas: as finalidades subjetivas, que encontram no querer o móvel para as ações, e o fim objetivo, onde o motivo é expresso como um valor universal. Para Kant, o guia que deve conduzir as ações morais tem que se basear em um fim objetivo, que tem no homem o fim em si, um valor universal que valha para além de todos os fins subjetivos, expressos pelo

móvel do querer individual. Logo, prescindindo-se de toda a experiência que é relegada ao contingente e ao particular.

Enquanto para Kant a distinção procura outorgar preponderância ao aspecto objetivo, independente de qualquer contingência subjetiva, para Schopenhauer é o elemento subjetivo que possibilita o contato com o fundamento moral, expresso intencionalmente, haja vista ser o único que não depende de qualquer determinação objetiva exterior. Para ele:

“(…) só a intenção decide sobre o valor moral ou não de um ato, donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo sua intenção” (Schopenhauer 2001, p.41).

Schopenhauer, neste ponto, está criticando a ação que se pauta unicamente por alguma máxima objetiva, tal como a kantiana. As determinações exteriores, por serem alheias ao sujeito, não são passíveis de fundamentação moral⁷⁵. Schopenhauer se baseia no elemento subjetivo para afirmar uma fundamentação apoiada na experiência, Kant utiliza máximas objetivas independentes do empírico. Por um lado, uma fundamentação subjetiva que se apóia na experiência e por outro uma fundamentação objetiva que independe da experiência.

A obra schopenhaueriana se constrói basicamente como uma teoria moral, pois procura através da ordem moral do mundo o fundamento da ordem física. Cabe à ordem física, cuja matéria é fenomenal, ser tratada sob uma ótica etiológica, que estabelece relações através de leis fixas derivadas da aplicação da causalidade sobre intuições espaço-temporais. Estas leis são apenas modos de estabelecer relações entre representações, não revelando, portanto, o mundo como Vontade, verdadeira essência última das coisas: “a essência exata de todo fenômeno é desconhecida; ela é (somente) pressuposta por toda explicação etiológica” (Schopenhauer s/d, p.117). A ótica etiológica, sob o qual são observados os fenômenos físicos, possui sua fronteira na ordem metafísica. E a metafísica, por sua vez, se expressa no ser humano como condição de incessante exigência e requer, portanto, alternativas morais de enfrentamento.

O intuito de Schopenhauer é conseguir articular, sob a guarda de sua metafísica da vontade, os fenômenos humanos em sua totalidade. Como os

⁷⁵ Assunto do qual trataremos adiante, que denominamos como a parte positiva da filosofia de Schopenhauer, em contraposição à sua crítica aos sistemas precedentes.

fenômenos físicos não nos revelam sua essência metafísica devido nossa limitação dos modos de apreensão fenomênica, e como o ato de vontade é o fenômeno mais próximo desta essência, somente pela experiência do querer é que podemos fornecer alguma explicitação dos fundamentos últimos das coisas. O modo imediato de experimentação do querer, de contato com a vontade, é privilegiado em comparação à relação que temos com demais fenômenos do mundo, apreendidos mediamente, através do intelecto. É porque de fora jamais se alcança a essência das coisas que o corpo aparece como instrumento principal na constatação do em si e, portanto, na instauração de qualquer fundamento moral. Como todo ato imediato da vontade é fenômeno do corpo, e o corpo traduz esta vontade através do querer, o sujeito moral deve se constituir como resultado deste movimento, e não apenas como uma simples cabeça de anjo alada, sem corpo e sem querer, independente de toda a experiência, de onde emanariam os deveres morais.

Antes de expor sua teoria, Schopenhauer procura desmistificar alguns preceitos morais estabelecidos, como o eudemonismo e o imperativo categórico.

A postulação da ética através do estabelecimento da relação de necessidade entre virtude e felicidade, outorgada pelo eudemonismo, é, segundo o filósofo, mera ilusão, decorrência da aplicação errônea do princípio de identidade ou do princípio de razão suficiente a fenômenos distintos. O eudemonismo tenta partir de uma situação moral desejada, para postular uma teoria sobre como o mundo deve ser, sem se basear nas condições existentes no mundo, que nos mostram a cada dia como a moralidade se apresenta para nós. O equívoco destas teorias éticas é partir do que deve ser para tentar alcançar o que é:

“Os antigos, principalmente os estóicos, e também os peripatéticos e acadêmicos, laboraram em vão para provar que a virtude é o bastante para tornar a vida feliz; a experiência exclama veementemente contra isto. (...) o homem é abandonado aos sofrimentos físicos e mentais, mesmo quando ele tem praticado todas aquelas virtudes, e, portanto, ele não é feliz” (Schopenhauer 1958, p.603).

Equívoco semelhante ao cometido por Kant, que também criticou o estabelecimento eudemonista da conexão necessária entre moralidade e felicidade, mas somente em função da convicção de uma universalidade independente da experiência. Não se preocupou com a imanência na explicitação dos fenômenos

morais e sim com seu caráter teológico, independente da experiência. Não há nada mais estranho que uma lei admitida como existente que, no entanto, não necessita de comprovação ou verificação alguma na experiência. Como falar em necessidade de algo que não se realiza, como é o caso das leis morais kantianas? Ou então, como imaginar uma obrigação incondicional, sem vínculo com as condições de instalação? Parece muito distante da tarefa de fundamentação e esclarecimento do dado, do que é. Schopenhauer acredita que se deva partir do que acontece realmente, para que então se possa chegar a qualquer entendimento e explicitação, seja metafísico ou não. A crítica aqui reside justamente na formulação errônea, ou seja, na atribuição teológica e teleológica, sem recorrência ao mundo empírico, como possibilidade de explicação da origem última da moral. Nas palavras de Schopenhauer:

“(...) tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo (transformando-a em uma) (...) moral que ordena (...) supondo antes que esta fosse sua forma própria e natural” (Schopenhauer 2001, p.25).

A crítica reside na não compreensão, por parte de Kant, do caráter hipotético do dever, da condicionabilidade do dever às ameaças de castigo ou promessas de recompensa. Kant introduz o conceito de dever como se fosse um dado evidente em si mesmo, sem se preocupar com sua condicionabilidade. Se as condições sobre as quais o dever ganha sentido são abstraídas, o conceito de dever se torna uma *contradictio in adjecto*, uma existência de lei moral sem prova e fundamentação objetivas. Deste modo, a contingência atribuída por Kant ao eudemonismo pode ser encontrada também em sua fundamentação moral, uma vez que comete a mesmo tipo de vínculo. Para Kant, a felicidade não pode ser o objetivo da vida moral, uma vez que depende de contingências fenomênicas e, conseqüentemente, é insuficiente para fundamentar a moralidade. Para Schopenhauer, a doutrina do dever kantiana esquece o caráter hipotético do dever, estabelecendo uma moralidade supra-sensível, via de entrada (pela porta dos fundos) de sua teologia. Se o dever é condicionado por castigo ou recompensa, seja ele empírico ou metafísico, seu caráter é hipotético, não categórico.

Embora Schopenhauer procure sempre atribuir uma base metafísica aos fenômenos humanos, já se pode visualizar, em sua crítica à moral kantiana, um

prelúdio de desnaturalização da moral, no sentido de não tomá-la como algo evidente em si mesmo, que pode ser postulado prescindindo-se da experiência. A experiência é necessária no plano de fundamentação da moral exatamente porque somente através dela a objetivação da vontade torna-se possível. Embora o recurso metafísico seja indispensável para que se entenda o fenômeno moral, ele só torna-se efetivo através do plano da imanência. Contudo, sua análise ainda carrega um estofamento metafísico e, neste sentido, ainda indica uma ordem moral essencial do mundo, baseada na objetivação da Vontade (em si), não em uma constituição moral explicitada com base exclusiva na relação concreta entre os homens ou na consequência direta de suas vivências sociais. Ele chega inclusive a desvincular a moral de um contexto histórico e coletivo:

“O que é decidido moralmente não é o destino das nações, o qual existe apenas em fenômeno, mas aquele do indivíduo. Nações são na verdade meras abstrações” (Schopenhauer 1958, p. 591). “(...) na espécie humana a realidade pertence apenas aos indivíduos e à sua vida, sendo os povos e suas existências meras abstrações” (Schopenhauer 2004, p. XXXIX).

No percurso desenvolvido por Schopenhauer já se pode visualizar um caminho de desmistificação teológica e de retirada do dever o estatuto de absoluto, independente da experiência. Seu ponto de partida já se diferencia, pois encontra na experiência os indícios de comprovação de sua teoria filosófica, negando desta maneira tanto o *a priori* prático como o caráter teleológico da moral eudemonista e teológico da moral kantiana. Ele se baseia no domínio do mundo empírico para buscar os elementos que evidenciam a sua fundamentação moral. Embora sua tarefa de fundamentação moral difira bastante das “marteladas” nietzschianas, pode-se perceber nesta recorrência ao mundo empírico uma tentativa de demolição da incondicionabilidade moral kantiana e uma abertura de perspectiva no campo da desnaturalização da moral teológica.

A desnaturalização da moral teológica se dá via crítica do dever como conceito fundamental da moral. Para Schopenhauer:

“(...) se tomou antes obrigação e dever como conceitos fundamentais da ética, (quando estes são apenas) essencialmente relativos e só adquirem significado por meio da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa” (Schopenhauer 2001, p.27).

A recorrência às condições do dever é um recurso destinado a fazer com que o próprio conceito de dever não fique vazio de sentido, haja vista sua razão de existência em virtude de determinadas condições através das quais se constituíram as relações sociais.

O movimento é claro, recusa da moral racional e da razão prática kantiana, através da desmistificação da moral teológica, baseada na idéia de inteligência ordenadora e supra-sensível, de ordem transcendente; postulação da predominância de uma metafísica imanente, do qual a experiência interior é fundamental na fundamentação de uma moral laica e não teleológica.

O dever, como forma imperativa da ética, somente é válido para a moral teológica, que se preocupa principalmente no estabelecimento de uma doutrina do como agir. Schopenhauer é contrário à idéia de fundamentação ética como ciência do dever agir, pois parte da constatação de como os homens realmente agem. Ao transferir o campo do dever, da constituição de uma ciência de como o homem deve agir, para a explicitação de como o homem verdadeiramente age, ele desloca a moral de uma perspectiva propositiva para a de uma análise dos fundamentos da moral, mais próxima da genealógica⁷⁶ - muito embora, como bem aponta Nietzsche⁷⁷, ainda se baseie em princípios teológicos, expressos pelos conceitos de compaixão e de bondade. Também postula uma moral fundamentada, uma moral baseada na coisa-em-si, na Vontade. Esta postulação distancia sua posição de uma análise genealógica da moral, porém, aproxima-se de uma fundamentação empírico-interpretativa através da crítica a Kant. Isto porque Schopenhauer não utiliza a filosofia como justificativa da ordem do mundo, mas apenas como constatação e explicitação de seu fundamento⁷⁸. Para ele, a filosofia não deve se preocupar com a justificação da ordem moral do mundo simplesmente porque não há, do ponto de

⁷⁶ Rosset (1989, p.35), por exemplo, aponta a filosofia de Schopenhauer como “ponto de partida para uma filosofia genealógica (representada por Marx e Nietzsche)” devido à importância concedida às análises da preponderância do elemento volitivo sobre as representações, em contraste com as filosofias racionalistas.

⁷⁷ Inclusive o termo utilizado por Nietzsche para se referir a moral de Schopenhauer, “moral de escravos”, criticando sua ética da compaixão, foi originalmente utilizada por Schopenhauer para se referir à moral do dever em Kant: “A disposição que obriga o ser humano a obedecer à lei moral é a de cumpri-la por dever, não por inclinação arbitrária e talvez também sem comando, por um esforço assumido por si próprio, de bom grado, para cumpri-la (citando Kant)”. “Tem de ser comandada! Que moral de escravos!” (Schopenhauer 2001, p. 40).

⁷⁸ O problema reside, para Nietzsche, na valoração dada aos conceitos por Schopenhauer mais do que no método investigativo.

vista empírico, qualquer elemento que aponte para um aperfeiçoamento moral do homem, nem um ordenamento teleológico ou teleológico sobre os quais esta justificativa se baseie.

Sua preocupação não é, na fundamentação da moral, propor sistemas éticos que encontrem alternativas para os impasses morais humanos, e sim de desvelamento dos véus que encobrem as ações humanas usualmente admitidas como intrinsecamente morais. Paradoxal, para uma teoria que se define como prática. Apesar do fundo essencialmente prático admitido por ele para sua filosofia, a ponto de “não podermos estudar nenhum problema sem nos dirigirmos primeiro para a parte prática” (Schopenhauer s/d, p.357), encontramos a afirmação contraditória de que “a filosofia nunca sai da teoria (...) mantendo o papel de simples expectador(a)” (*Ibidem*). Contudo, apenas aparentemente contraditória, se mantivermos a distinção entre os conceitos de teoria, prática, *empíria* e proposição⁷⁹.

Schopenhauer não quer tomar a base empírica de sua filosofia, ancorada sobre a observação prática da vida, como sinônimo de um projeto de prescrição moral, com enfoque propositivo. A descoberta do fundamento da ética encontra no caminho empírico o meio de investigação e comprovação da sua metafísica. Pois como todo deve está simplesmente ligado a uma condição, do mesmo modo todo dever.⁸⁰ Este é o caminho de descoberta de que o "dever incondicionado e absoluto oculta uma contradição". Sob o nome de Soberano Bem está escondida a recompensa à virtude pregada como incondicionada, mas que se apóia exclusivamente no interesse próprio⁸¹.

Schopenhauer critica o distanciamento kantiano de qualquer base empírica na fundamentação de seu dever incondicionado e absoluto, mas, em contrapartida, postula o dever condicionado como não sendo um princípio ético fundamental. Esta recusa se baseia em uma distinção na atribuição de valoração moral às ações, pelo fato de que a maioria das ações aos quais se atribui algum valor é destituída de

⁷⁹ A aparente contradição se dissolve se tomarmos filosofia prática em sentido diferente de filosofia prescritiva e filosofia teórica, conceitual, como oposto à filosofia empírica. Acreditamos ser estas as distinções pretendidas por Schopenhauer.

⁸⁰ “O deve em geral pode repousar sobre a mera coerção e o dever, ao contrário, pressupõe compromisso, quer dizer, a aceitação do dever” (Schopenhauer 2001, p.28).

⁸¹ “Kant expulsou como heterônoma (moral do eudemonismo) pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos” (*Ibidem*).

fundamento moral. Ele procura desvendar e identificar os requisitos que definem as ações como possuidoras de autêntico valor moral, quais sejam, as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. Estas, para Schopenhauer, excluem qualquer componente egoísta em suas determinações, possuem fundamento genuinamente moral, uma vez que o indivíduo que as pratica não tem qualquer interesse próprio.

O que se percebe é que a maioria dos casos que, aparentemente, teriam valor moral, têm como fundamento último a obtenção, proposital ou não, de alguma forma direta ou indireta de benefício ao próprio agente da ação. Uma vez que a ação egoísta tem por fundamento último o bem-estar e o proveito do agente que a pratica, ela é destituída de valor moral. Os exemplos são inúmeros⁸², indo das ações de caridade - que teriam por fundamento o reconhecimento da ação e posteriores benefícios sociais (como aprovação social por meio da estima e de recompensas) - até as ações movidas por temor a castigos de todas espécies, sejam eles físicos, sociais ou espirituais (como é o caso das ações religiosas). Uma ação que tenha como motor o próprio bem-estar do agente, seja mediada pela obtenção de recompensas ou evitação de castigos, não pode ser caracterizada como genuinamente moral, pois não encontra em seu fundamento nenhuma característica necessariamente moral. Valor moral e egoísmo são dois termos que se excluem mutuamente, e onde encontramos um deixamos de observar o outro. As únicas ações dotadas de genuíno valor moral são aquelas que não obedecem de nenhum modo aos interesses daquele que as pratica, estando direcionadas unicamente ao próximo:

“(…) quando a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente (...) somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral” (Schopenhauer 2001, p.134).

A significação moral de uma ação só pode residir na relação com os outros, sendo este um contra-motivo necessário à cessação da ação egoísta que visa predominantemente o bem-estar do agente. A moralidade só pode ser afirmada na relação com o outro, no estabelecimento de alguma ação tendo em vista o próximo. Não havendo alteridade, não se pode falar em moralidade. Não faz sentido falar em

⁸² (Schopenhauer 2001, p.134).

motivação egoísta para a ação moral se entendermos a moralidade como intersubjetividade e tomada de consideração do outro. Parece que Schopenhauer radicaliza esta postura, retirando o selo da moralidade de qualquer ação de base auto interessada, mesmo que socialmente aceitável e benéfica ao outro. O egoísmo, como “primeira e mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem que combater” (*Ibidem*, p.124), é a motivação fundamental no homem e também no animal. O egoísmo é resultante do ímpeto para a existência, autoconservação e bem-estar; logo, qualquer motivação egoísta é, sobretudo, uma motivação de raízes não morais.

O egoísmo, facilmente constatado nas ações humanas, que também se caracteriza pela conservação da existência e fuga da dor, se expressa por meio da busca da maior soma possível de bem-estar e procura todo o gozo que lhe é possível. Uma decorrência disto é que:

“(…) o egoísmo persegue incondicionalmente o seu fim, quando não se contrapõe a ele seja uma força exterior (...), seja um autêntico motivo moral” (*Ibidem*, p.123).

Força exterior e autêntico motivo moral, por sua vez, são duas forças que possuem origens díspares, sendo a primeira apenas a decorrência da convivência comum entre os homens. Ao tratar da força exterior, Schopenhauer recorda Hobbes, para enfatizar a tendência de “guerra de todos contra todos”, caso a razão reflexionante não produza instituições de coerção da potência antimoral humana. As potências antimorais, se não refreadas, fariam com que alguns homens fossem “capazes de assassinar um outro somente para engraxar suas botas com a gordura deles” (*Ibidem*, p.124). A força exterior visa regular o vínculo entre os homens através da criação de instituições e dogmas, sendo, portanto, segundo a própria designação, externa a qualquer motivação genuinamente moral. A força das potências antimorais é tamanha que foram criados não somente mecanismos de controle reais como também imaginários, que atuam sobre o real, como a religião ou as hipóstases místicas e transcendentais a respeito da natureza humana, sempre mediadas pelo controle através de castigos e recompensas (seja neste ou em outro mundo). Os mecanismos, contudo, não são suficientes para impedir a atuação da força das potências antimorais. Somente um verdadeiro motivo moral tem o poder de impedir a efetivação das potências antimorais. Os exemplos se multiplicam em

Sobre o fundamento da moral (Schopenhauer 2001). Podemos encontrar ações genuinamente morais mesmo em situações em que os atos mais egoístas seriam permitidos, mas mesmo assim não são executados, como é o caso de situações em tempos de guerra ou disputas de vida e morte entre duas pessoas (em que uma delas não mata a outra, embora possua motivos pessoais que somente lhe trariam benefícios e nenhum castigo).

Pode-se notar um movimento de desmistificação dos mecanismos de controle social destinados a garantir a convivência recíproca entre os homens, que em última instância se baseiam em formas de controle do egoísmo intrínseco facilmente observado nas ações dos seres vivos. Funcionam simplesmente como a soma dos egoísmos individuais, meios de proteção de todos contra todos, tal como Hobbes indicou. As teorias éticas, como “bolhas de sabão apriorísticas”, não conseguem dar conta do motor das ações humanas, estabelecendo correspondências equivocadas. Dentre elas se encontram as teorias baseadas na identidade entre o exercício da virtude e a felicidade e também as que encaram a felicidade como consequência necessária do exercício da virtude. Duplo equívoco: no primeiro caso condicionam a ação moral a um princípio absoluto, independente da experiência, sob a forma de dever; no segundo, associam fundamentação da moral e egoísmo, sendo a felicidade e o próprio bem-estar o indicador da ação moral. A desmistificação dos verdadeiros motivos que estariam por detrás das ações ditas morais acaba por conduzir à crítica dos sistemas morais precedentes e à análise das formas de dissimulação dos motivos egoístas, transmutados em morais. Com relação à suposta moralidade existente nas pessoas, ele afirma que “há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também realmente trevos de quatro folhas” (*Ibidem*, p.114).

As teorias éticas existentes não possuem força suficiente nem para reconhecer os impulsos egoístas dissimulados nem para dar conta das verdadeiras ações morais. Elas são baseadas em conceitos demasiado abstratos que não servem para explicar as ações humanas ao longo das diferentes épocas e povos. Os comportamentos humanos, de maneira geral, obedecem às apreensões intuitivas mais do que às longas combinações de abstrações tendo por base algum imperativo de dever. O valor moral se aproxima muito mais do conhecimento intuitivo do que abstrato, haja vista que, em se tratando de moralidade, as proposições abstratas

pouco se aplicam aos comportamentos morais. Como exemplo, Schopenhauer cita o efeito mínimo das religiões sobre os comportamentos morais:

“Acima de tudo, porém, quando se compara a excelente moral que a religião cristã e, mais ou menos, toda a religião prega, com a prática de seus fiéis e quando se imagina o que aconteceria se o braço secular não segurasse os criminosos e mesmo o que teríamos que temer se apenas por um dia as leis fossem suprimidas, então teríamos de reconhecer que o efeito de todas as religiões sobre a moralidade é mínimo” (Schopenhauer 2001, p.169).

É a ação que se constitui no instrumento privilegiado de expressão moral, e não os conceitos, dogmas ou ideologias. As teorias moralizantes não auxiliam em nada na execução de uma prática genuinamente moral, pois “a realidade e a experiência sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente” (*Ibidem*, p.193). É por isso que sua filosofia, apesar de ancorada na vida prática, não pretende ser prescritiva:

“(…) atuar sobre a conduta dos homens, dirigi-los, modelar os caracteres são as pretensões do velho tempo: hoje a filosofia estando com mais serenidade, fará sabiamente em renunciar a isso” (Schopenhauer s/d, p. 357).

Verificamos pelo menos dois movimentos realizados por Schopenhauer no desenvolvimento de uma fundamentação da moral: um negativo, crítico, e outro positivo.

De acordo com sua proposta imanente, ele fundamenta os fenômenos morais com base em evidências empíricas e procura, através delas, a manifestação de sua filosofia. Apóia-se em dados fenomênicos para demolir as tentativas de constituição de fundamentações éticas transcendentais, teológicas e teleológicas. Neste sentido, o movimento crítico se endereça aos sistemas existentes, pretensamente morais, que deixam de observar o caráter preponderantemente egoísta das ações humanas e acabam por validá-los. Baseados em conceituações demasiadamente abstratas, deixam de considerar o objeto fundamental da ética, o agir humano, se concentrando em construções artificiais que não condizem com as ações observadas no mundo. Eles desconsideram as motivações intrínsecas do agir humano em nome de um ideal ético que se baseia em impossibilidades de aplicação prática. Schopenhauer, ao contrário, acredita que somente com base nas considerações do agir humano é que se pode estabelecer o ponto de partida para qualquer fundamentação moral e proposição ética.

Com o agir humano como ponto de partida, opera-se uma verdadeira desmontagem dos motivos que se escondem por detrás das diferentes valorações morais dos sistemas religiosos, filosóficos e sociais. A crítica endereça-se aos sistemas teóricos morais: por seu potencial de mascaramento das motivações fundamentalmente egoístas do agir humano e também por seu ideal de racionalidade como fundamento da moral - tentativa de construção da moralidade racional como molde para um projeto ético. Sua crítica ao desenvolvimento da razão como meio de desenvolvimento moral pode ser expressa na frase: “nossos sistemas de moral e ética não tornam os homens virtuosos ou santos”, ou ainda “a virtude, assim como o gênio, não se ensina” (Schopenhauer 1955, p.155).

A questão central não reside na simples negação de qualquer forma de conhecimento na determinação de parâmetros morais, mas na reiterada crítica ao apelo constante da filosofia e demais sistemas abstratos em outorgar preponderância às representações abstratas e, deste modo, dotar-lhes de autonomia na constituição da moralidade do indivíduo. Schopenhauer critica a preponderância do abstrato sobre o intuitivo, pois sabe que os sistemas abstratos se baseiam, em última instância, sobre representações intuitivas. O aspecto moral evidencia esta dependência com maior clareza, uma vez que o desenvolvimento das filosofias morais e das religiões não contribuiu para o melhoramento moral da humanidade. Os indivíduos acabam por utilizar as representações abstratas apenas para justificar suas inclinações morais, pois elas são apenas o instrumento que se interpõe entre suas vontades e suas ações. A tomada de contato com o verdadeiro fundamento da moral prescinde da representação abstrata ou conceito como meio de constituição, ela se dá intuitivamente e na ação. Ou seja, tão improvável quanto esperar encontrar alternativas de desenvolvimento moral através da razão abstrata é “querer que os tratados de estética possam produzir artistas” (Schopenhauer 1955, p.156).

O intuito de demolição da “moral racional” é dirigido aos projetos que se baseiam em uma inclinação racional para o bem sem considerar a preponderância da “corrupção moral do mundo”, sempre ocultada pela “necessidade da honra e cordialidade”. O grande mérito dos cétricos foi o de “moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano” (Schopenhauer 2001, p.117). Porém, eles também acabaram por tomar qualquer disposição moral humana como intrinsecamente inexistente, limitando a moral humana à arbitrariedade - baseada

unicamente na criação de normas destinadas a mediar as relações humanas - meramente convencionais e sem qualquer fundamentação. O erro dos céticos foi o de ter jogado fora toda e qualquer possibilidade de fundamentação moral ao atacar os sistemas de prescrição moral citados. A intenção de Schopenhauer é manter (parcialmente) a crítica cética, mas, ao mesmo tempo, construir um sistema alternativo de fundamentação moral.

Após operar sua tarefa crítica de desmistificação dos sistemas morais teológicos, Schopenhauer procura expor o que acredita ser o verdadeiro fundamento da moral, responsável pelas ações genuinamente morais e em consonância direta com sua metafísica da Vontade. Sua proposta passa pela análise da manifestação fenomênica individual tendo sempre em vista os graus de objetivação da Vontade. As caracterizações dos tipos morais estão sempre relacionadas com a vontade que se exprime no indivíduo. Seus três tipos de perfis morais são baseados em três modos de expressão: submissão total à vontade individual por meio do egoísmo, modo de afirmação da vontade; sentimento de identidade com o outro e abolição da vontade individual, expressa pela compaixão; e a malícia ou maldade, sentimento direcionado ao outro, mas de modo a causar-lhe sofrimento⁸³. Pode-se perceber em todas as ações humanas as mesclas destes tipos de expressão baseados nos três tipos morais. Ele procura caracterizar o egoísmo como a ação orientada ao próprio bem, a maldade como ação orientada ao mal de outrem e a piedade como a ação orientada ao bem de outrem. A ação referente ao ascetismo se constitui em um tipo moral da não ação, negação voluntária da vontade.

As ações humanas se constituem em amálgamas que tem por matéria-prima o caráter constituído de misturas dos três perfis morais fundamentais. O simples conhecimento destes perfis, no entanto, não garante a instauração de um sistema ético que dê conta da convivência mútua entre os homens, dado que a filosofia não tem o poder de modificar o caráter humano. Ela não se torna, contudo, alheia a um projeto de mudança de conduta. A diferença em Schopenhauer reside no conceito de caráter, distinto da concepção de manifestação dos modos particulares de conduta. Enquanto o caráter empírico permanece alheio a qualquer possibilidade de

⁸³ Há também a renúncia voluntária da vontade, expressa através do ascetismo, sentimento de negação da vontade de viver. Muito embora a atitude de negação do querer-viver, expressa pelo asceta possa ser encarada como uma não ação e a atitude asceta não possa exatamente ser encarada como um perfil moral.

educação moral, a conduta pode ser alterada através das modificações dos determinantes do comportamento.

As ações humanas são, na ótica de Schopenhauer, reflexo do caráter (expressão fundamental da Vontade) em sua determinação através dos motivos. Estes últimos, submetidos às leis causais, atuam como forças, tais como a causalidade *stricto sensu* para o mundo inorgânico e a irritabilidade para o reino vegetal. A motivação, sendo exclusiva do reino animal e complexificada no humano, age em busca da satisfação de necessidades, mediante critérios estabelecidos pelo entendimento. A procura e a escolha de objetos destinados à satisfação têm por intermédio a cadeia dos motivos, expressos pelas representações de nosso entendimento. A capacidade de representação atua como um intermediário entre a vontade e a ação, de modo que acreditamos que os motivos são a primeira e original fonte de nosso querer, quando na verdade pertencem à cadeia sucessiva de representações que se relacionam com o indivíduo de maneira análoga à causalidade das forças apresentadas no reino vegetal e mineral. Seguindo esse raciocínio, Schopenhauer afirma que:

“Espinosa diz que uma pedra lançada por alguém no espaço, se fosse dotada de consciência, poderia imaginar que com isso ela não faz mais do que obedecer à sua vontade. Eu acrescento que a pedra teria razão. O impulso é para ela o que para mim é o motivo” (Schopenhauer s/d, p.166).

A partir destas duas perspectivas das ações humanas, estabelece-se a diferença entre caráter adquirido, mediado pelas contingências do mundo exterior e que se expressa nas condutas múltiplas e transitórias, e caráter inteligível, invariável e fundamento do caráter empírico. Sendo o caráter inteligível o pólo invariável em que se fundamenta o empírico, tudo o que ocorre, ocorre necessariamente de acordo com o caráter e a partir dos motivos, haja vista que não há existência sem essência. Somente pelo que fazemos é que descobrimos o que somos⁸⁴. Subjetivamente, o homem age de acordo com o que acha que sua consciência determina, mas na verdade ele age de acordo com o que é, pois suas ações são expressão de sua essência, de seu caráter inteligível. O papel que a cultura exerce sobre o caráter é meramente regulatório, modificando tão somente os modos de conduta, e não a

⁸⁴ “*operari sequitur esse*”, traduzido por Schopenhauer como “o que fazemos segue do que nós somos” (Schopenhauer 1958, p. 590).

essência moral, o caráter inteligível. Um indivíduo que age por compaixão, por exemplo, se perguntado pelo motivo, poderá responder em função de uma religião ou de qualquer outro dogma, pois lhe falta conhecimento filosófico, mas o motivo real consiste de sua essência. A fonte da ação, que é mediada pelo intelecto, se confunde com a representação que antecedeu a ação:

“(…) uma explicação ilusória de que se serviu para contentar a sua razão a respeito de um ato saído de uma fonte completamente diferente” (Schopenhauer s/d, p.490).

Deste modo, o caráter adquirido pode agir conforme a ocasião, mas sempre da mesma maneira, pois é regido pelos motivos:

“(…) para quem conhecer a fundo o caráter empírico e os motivos de um homem, a previsão de toda sua conduta futura será um problema da mesma ordem que o cálculo de um eclipse do sol ou da lua” (Schopenhauer s/d, p.385).

O caráter empírico é a expressão do caráter inteligível no plano fenomênico e será responsável pelas ações que moldam o caráter adquirido em função das contingências da vida do indivíduo. O sujeito pode, por exemplo, através da expressão do caráter inteligível, ser dotado de determinado caráter empírico, que se manifestará desta ou daquela maneira em função exclusiva dos motivos contingentes que se lhe apresentam. Pode demonstrar seu egoísmo através do roubo, dado determinado motivo, ou através de qualquer outra ação, dado outro conjunto qualquer de motivos. Seu caráter, contudo, não varia, somente as contingências e a pluralidade fenomênica que serviu como condição para a expressão de determinado caráter adquirido.

Somente mediante a diferenciação entre os modos particulares de conduta e o fundamento moral é que percebemos a diferença entre os fundamentos da justiça e os do direito: os primeiros, baseados na compaixão, são expressão do caráter empírico, não dependentes de princípios externos de validação; e os últimos, de fundo negativo, são implantados pela necessidade de convivência social, em grande parte responsáveis pelo caráter adquirido. Não por acaso, Schopenhauer recorre várias vezes ao pensamento hobbesiano para justificar a instalação das leis como meio de proteção do egoísmo recíproco e da garantia do mínimo de convivência

entre os indivíduos⁸⁵. Os modos de conduta do caráter adquirido, apesar de fundamentados no caráter inteligível, são mediados pelos mecanismos externos e sociais, úteis à comunidade, na medida em que protegem os indivíduos uns dos outros. A formulação de um sistema de cultura teria o mérito de modificar somente as condutas, de maneira que alguém poderia agir generosamente por interesse em alguma recompensa, “mas quanto a mudar (de caráter), ele não mudou nada” (Schopenhauer s/d, p. 390), pois o que brota do auto-interesse se assemelha à prudência, não à virtude⁸⁶. Os sistemas de prescrição moral sofrem novo golpe, pois se assemelham às regras de prudência mais do que aos modificadores de caráter ou geradores de virtude. Desta maneira, podem simplesmente ser substituídos por sistemas mais eficazes de modificação de conduta, como as leis e códigos sociais.

Contudo, as condutas estabelecidas externamente não são suficientes para garantir ações verdadeiramente morais que percebemos quando mecanismos externos estão ausentes. Por exemplo, por que Caio, ao ter a chance de matar seu inimigo para poder enfim desfrutar de seu amor, e sem qualquer risco de ser descoberto, não o faz? Teria ele se baseado em um imperativo categórico ou em uma convenção do direito? Teria ele refletido longamente sobre hipóteses teóricas acerca do valor do bem e de sua conseqüente felicidade? Ou ainda acreditado que o exercício de sua virtude o aproximaria mais de sua felicidade que, para ele, significava a conquista de sua amada? A resposta de Schopenhauer reside na efetividade observada ao longo dos tempos, independente de doutrinas morais, expressa em meio a diversas ocasiões: a compaixão. Somente porque sentiu compaixão pelo próximo é que Caio não matou seu adversário. Sem um autêntico motivo moral ele certamente teria aniquilado seu oponente para conseguir seu maior objetivo, desposar sua amada. Este motivo moral se expressa através de todos os povos e épocas, independe dos códigos de direito instituídos, e pode ser percebido até mesmo nos animais; é encontrado até nos casos extremos de guerra, onde matar seria a ação mais incentivada e socialmente consentida. Somente a compaixão se apresenta intuitivamente, independentemente da reflexão cuidadosa e de qualquer preceito político, filosófico ou religioso. “A compaixão por todos os seres vivos é o

⁸⁵ Como por exemplo, no parágrafo 62 do livro IV de *O mundo...*

⁸⁶ A ação prudente seria aquela baseada nas condições estabelecidas, tendo por referência os mecanismos de castigo e recompensa. A ação virtuosa é aquela dotada de genuíno valor moral, tendo por fim a consideração ao próximo.

mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral” (Schopenhauer 2001, p.171). Logo, é necessário recorrer ao caráter e às suas formas de manifestação (compaixão, maldade e egoísmo) como meio de explicação; daí reside a distinção entre a multiplicidade observada nas condutas do caráter adquirido diante da invariabilidade essencial do caráter inteligível.

Vimos que a distinção entre modos de conduta e caráter moral intrínseco resulta da crítica de Schopenhauer sobre alguns pontos das filosofias precedentes, dentre eles:

- A crítica à elevação do conceito de dever como fundamento moral, endereçada aos céticos, que viam no fundamento moral apenas o reflexo da necessidade de convivência humana, sendo fundamentado, portanto, no direito, expressão do dever de respeito mútuo. Endereçada também ao kantismo, que procurou no imperativo categórico, apoiado no dever, o fundamento moral. Embora para os primeiros, o fundamento moral seja condicionado e no kantismo seja incondicionado, ambos se apóiam no pressuposto de que o fundamento da moral se alicerça sobre o dever.

- A crítica ao eudemonismo, que identifica ou toma como decorrentes virtude e felicidade, incorrendo em duplo erro na fundamentação da moral. O primeiro erro ao não atentar para a contingência, não necessidade da felicidade como consequência da virtude. O segundo em apoiar um sistema de fundamentação moral em bases egoístas, pois objetiva o auto-interesse através da felicidade.

- A crítica ao racionalismo, à fundamentação moral por meio de representações abstratas, meros conceitos, sem base sobre a experiência intuitiva e imediata. Os conceitos, ainda que derivados de sistemas religiosos, políticos ou filosóficos (céticos ou teológicos), não são eficazes na fundamentação moral. Através da análise das ações humanas percebe-se o quão pouco as ações morais necessitam de apoio conceitual e em que medida as representações abstratas servem para legitimar muitas vezes ações egoístas.

- A crítica à constituição de um projeto de prescrição moral, cujo objetivo seria a modificação do caráter moral humano por meio de algum sistema moral. Esta crítica é decorrência das anteriores, pois a ambição de constituição de um projeto prescritivo se baseia na noção de dever, na noção de razão, na obtenção de

felicidade e na condicionabilidade moral. Todos estes pressupostos estão, cada qual em sua medida, implícitos na construção de um projeto de prescrição moral.

A partir das críticas precedentes Schopenhauer passa a investigar o que para ele se constitui no verdadeiro fundamento da moral, que tem por base a essência metafísica percebida na experiência. A essência metafísica revela, por meio da experiência:

- O caráter adquirido das condutas humanas não contradiz a imutabilidade do caráter inteligível, ou seja, a transformação do caráter inato não é possível mediante aprendizagem, apenas a modificação dos modos de conduta.

- A forte motivação egoísta subjacente às condutas sociais, conduzindo a uma concepção de mundo ancorada sobre a preponderância da vontade individual, insaciável.

- O fundo irracional dos argumentos racionais e a conseqüente ilusão dos sistemas moralizantes dogmáticos, impossibilidade de filosofia por meio de algum projeto prescritivo.

Ao contrário das concepções que visam a aplicação de valor moral às ações, para Schopenhauer somente a intencionalidade⁸⁷, a tomada de contato com a compaixão que independe de qualquer preceito conceitual, é capaz de fornecer o fundamento para a ação dotada de verdadeiro valor moral. Somente analisando e entrando em contato com o que está por detrás das ações, com a verdadeira intencionalidade subjacente à ação, é que se pode atribuir-lhe ou não a alcunha de moral. Se a intencionalidade revela uma motivação egoísta, a ação perde todo seu valor moral; se ao, contrário, revela uma motivação altruísta, existente apenas na intencionalidade virtuosa, ganha estatuto moral. A compaixão, motor da ação genuinamente moral, é também evidenciada empiricamente e constitui um dos modos de expressão do caráter. O caráter inteligível, por não depender das contingências do meio, possui um atributo metafísico, outorgando ao indivíduo uma espécie de essência moral ou, transformada em linguagem psicológica, inatismo moral:

⁸⁷ Intencionalidade entendida dentro do pensamento de Schopenhauer, como inseparável da própria vontade que se manifesta no corpo: “o ato voluntário e a ação do corpo não são dois fenômenos objetivos diferentes, ligados pela causalidade (...) eles são apenas um só e mesmo fato” (Schopenhauer s/d, p.133).

“(…) a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (Schopenhauer 2001, p.190).

Diante da constatação da necessidade das ações perante os motivos, do inatismo moral, da conseqüente falta de mecanismos efetivos de transformação moral, da preponderância do egoísmo nas condutas humanas e também do caráter insaciável da vontade, o que mais resta ao ser humano? Sendo a filosofia destituída de seu valor prescritivo e sendo o caráter do homem inato e invariável, qual a solução para os impasses morais humanos?

Negação da vontade de viver é a melhor solução. E o melhor meio de alcançar este estado de negação é através do ascetismo. Ora, como sabemos, esta não é uma prescrição moral, mas uma constatação de que somente através da completa negação da vontade de viver o homem consegue atingir o estado de quietude e “enxergar” além do princípio de individuação. A completa negação da vontade de viver coincide com a afirmação de uma realidade transcendente. Por este motivo que a filosofia tem que se calar quando se trata do estado ascético, pois o conhecimento a que chega o asceta é um conhecimento vedado ao filósofo, um conhecimento vedado a qualquer disciplina que trate com representações.

Podemos perceber uma trajetória que segue da afirmação da vontade de viver, responsável pelos sofrimentos da vida, a uma completa negação desta vontade. Esta trajetória se manifesta na passagem para o perfil asceta e expressa a liberdade existente no plano moral através da supressão de qualquer forma de caráter.

O egoísmo é movido pela completa afirmação da vontade de viver, da autopreservação e da execução de ações que visam exclusivamente o bem-estar do indivíduo. O querer representa esta vontade em busca de objetos de autopreservação e satisfação. Totalmente absorvido por este perfil moral, o homem preocupa-se unicamente em obter o máximo possível de bem-estar e evitar qualquer tipo de sofrimento. Todas suas ações são dirigidas para a completa afirmação de sua vontade individual. Porém, quanto mais ele satisfaz esta vontade, maiores são suas exigências, dada sua característica de insaciabilidade. Cria-se um círculo vicioso de prazer/desprazer, pelo fato do indivíduo somente se satisfazer mediante a cessação

de uma falta; a insatisfação, exigência da vontade, é condição para tal satisfação. De natureza negativa, o prazer é apenas um estado de ausência de insatisfação, um intervalo entre ausências. Momentâneo e sucedido por outra exigência, o resultado deste jogo da vontade é o predomínio das dores sobre os prazeres, condenando o indivíduo, submetido às exigências da vontade, a uma escravidão sem perspectivas de libertação:

“(…) a finalidade que ela (a vontade) atinge, é sempre apenas o ponto de partida de uma nova corrida, e isso até o infinito. (...) um eterno devir, um escoamento sem fim, eis o que caracteriza as manifestações da vontade. Passa-se o mesmo com os esforços e desejos do homem: a sua realização, finalidade suprema da vontade, brilha na nossa frente; mas, uma vez atingidos, já não são os mesmos” (Schopenhauer s/d, p. 214).

A crescente insatisfação do egoísta surge da constatação dos tormentos incessantes da vida e sua tentativa de supressão sempre mal sucedida. Ele está completamente subordinado aos desígnios da vontade individual, concentrado em si próprio, ocasionando um aumento na apreensão ao cuidado de si. O virtuoso, ao contrário, por entrar em contato com o outro e compartilhar seu sofrimento, acaba por diminuir o interesse em si mesmo. Por não tomar seu próprio sofrimento como exclusivo, e sim como uma característica geral do mundo, diminui-se a ansiedade que caracteriza o estado egoísta, “rodeado de fenômenos estranhos e inimigos” (*Ibidem*, p. 496). Para o virtuoso, o princípio de individuação não se impõe tão fortemente, a ponto de desconsiderar o sofrimento alheio. Encarando a diferenciação entre os indivíduos como ilusória, ele se encontra então cercado de “fenômenos amigos: o bem de cada um é o seu próprio bem” (*Ibidem*, p. 496). Mas não seria esta uma versão do eudemonismo negado por Schopenhauer? Não estaria o virtuoso ligado a um estado de serenidade que lhe garantiria uma felicidade?

Ao se aprofundar na indiferenciação da vontade individual, o virtuoso, no entanto, acaba por perceber o fundo trágico sobre o qual o mundo se apóia, pois ele sente todas as dores como suas, “e assim, faz sua a miséria do mundo inteiro” (*Ibidem*, p. 503). Ele acaba por perceber que não apenas alguns indivíduos, mas toda a vida em geral é constituída da prevalência dos males sobre os bens. A própria distinção entre bem e mal se desvanece, e o que resta é a contradição íntima da vontade consigo mesma, o esforço estéril responsável pela condição humana. O resultado desta constatação é evidente: “já não lhe basta amar os outros como à sua

pessoa (...) nasce um desgosto contra a essência da vontade de viver” (Schopenhauer s/d, p. 504). O estado de desgosto é expresso através da (não) atitude asceta. Como a ação é sempre uma manifestação da vontade e a vontade sempre vontade de viver, o asceta nega a vontade de viver através da negação da própria ação. Ele nega seu querer, fenômeno da vontade, demonstrando completa indiferença por todas as coisas.

A diferenciação entre a negação da vontade de viver através da renúncia da vontade e a negação da vida através do suicídio é elucidativa para se entender a diferença entre a postura do asceta e do egoísta. O asceta nega a vontade de viver com seus prazeres e dores, pois estes lhe são indiferentes, dado seu caráter ilusório. O suicida não nega a vontade de viver, mas sim a vida, sua própria vida, que é apenas um fenômeno e, como tal, transitório e ilusório. O suicídio, portanto, não impede a manifestação da vontade de viver, somente a manifestação de uma vida particular. O suicídio afirma, de modo radical, a vontade de viver. O que se nega é um modo de vida, ao qual o suicida não se conforma, pois desejaria que fosse de outra maneira. Esta afirmação radical da vida expressa, no suicídio, a supremacia do querer, do egoísmo; a fuga das dores e busca do prazer que, se frustrados, procuram qualquer saída, ainda que seja através da morte. Enquanto o suicida nega, em vão, os sofrimentos da vida, o asceta nega os prazeres, sendo a dor apenas um caminho de redenção para a quietude, ausência de manifestação da vontade, superação do Véu de Maya fenomênico.

Como já vimos, este estado em que se encontra o asceta não serve como modelo prescritivo e tampouco é passível de experimentação através da filosofia. Não há garantia alguma de que o compassivo atinja algum dia o estado ascético, estado que pode ser alcançado tanto por uma pessoa egoísta, má ou virtuosa. Os perfis morais não são atingidos através de nenhuma regra, conforme já analisamos, pois não há liberdade moral dentro da necessidade fenomênica e somente o caráter inteligível pode exercer alguma mudança nas manifestações do caráter empírico. Estas considerações nos conduzem a um problema: sendo o estado de negação da vontade não prescritivo, sendo o suicídio descartado e sendo a afirmação da vontade a garantia da perpetuação dos sofrimentos, estaríamos diante de um radicalismo niilista-pessimista? Haveria alguma saída, ou mesmo um consolo diante de tal cilada metafísica?

A resposta é controversa. Muitos comentadores apostam na alternativa negativa, outorgando a Schopenhauer a conhecida alcunha de filósofo do pessimismo⁸⁸. Outros, no entanto, relativizam o aspecto pessimista ressaltando seu potencial consolador. Um exemplo é citado por Magee (1991), ao interpretar a posição schopenhaueriana. Para ele, escolhe-se interpretar a obra de Schopenhauer dependendo do ponto de vista com o qual se acentua determinado aspecto, tal como o pessimista escolhe interpretar um copo como meio vazio e o otimista como meio cheio.

Sendo a realidade empírica encarada apenas como fenômeno, a existência individual, mediada pelos modos de apreensão fenomênica, deixa de ser vista como realidade absoluta, estando condicionada pelas formas do espaço (através da multiplicidade de entes) e do tempo (por meio do constante aparecer e desaparecer dos indivíduos). Ora, nesta perspectiva não há razão para desespero, pois o que se constata na existência individual é reflexo dos desígnios da vontade que se esforça incessantemente, em uma disputa estéril entre suas diversas formas de objetivação e de afirmação. Tomemos o suicídio como exemplo. Schopenhauer, ao se deparar com o fenômeno do suicídio, estado de desgosto pela vida, afirma que ele é um “ato inútil, insensato” (Schopenhauer s/d, p.370). A razão para tal afirmação já foi explicitada, o que nos resta analisar é se esta razão pode ser vista como otimista ou pessimista. Podemos verificar que a postura schopenhaueriana diante do suicídio pode ser entendida tanto como uma potencialização do pessimismo quanto como uma alternativa consoladora.

Potencialização do pessimismo porque nem mesmo o suicídio é capaz de resolver o clamor do querer e, pelo contrário, somente o aumenta, sendo a individualidade mera manifestação da vontade. A morte aparece neste cenário como apenas um sono, uma noite escura que, contudo, não deixa de apagar o “brilho ininterrupto” (*Ibidem*) das exigências da vontade. O querer insaciável e constante não encontra, portanto, nem na morte seu descanso. Ou seja, estamos condenados ao querer em nossa vida individual inteira e também além dela. O sofrer, nesta perspectiva, não encontra repouso nem com o fim de nossa existência individual.

⁸⁸ Como exemplo podemos citar Bertrand Russell (1946).

Em contrapartida, a idéia de que o suicídio é inútil esconde consigo uma concepção que pode ser, no mínimo, consoladora para aplacar a angústia resultante do desconhecido presente na idéia de morte. A morte não representa o fim da essência do qual o indivíduo é fenômeno e, neste sentido, a angústia ante a morte é apenas expressão da vontade de viver que, ela mesma, não desaparece. A visão da morte como ilusão fenomênica faz desaparecer a angústia para com ela. É deste modo que a razão e o conhecimento filosófico, apesar de não prescritivos, podem “triumfar em muitos pontos destas impressões desagradáveis” (Schopenhauer s/d, p. 373). A filosofia pode ser vista como pessimista em relação à possibilidade de plena satisfação, mas não em relação à finitude da existência. Ela pode:

“(…) elevar-nos até um estado de espírito do cimo do qual já não vemos o indivíduo, mas apenas o conjunto das coisas (...). A filosofia já está habilitada para vencer os terrores que a morte inspira” (*Ibidem*, p.374).

Mesmo o homem menos assolado pelos sofrimentos e mais preso à vontade de viver encontraria nesta filosofia um consolo para a “pura fantasmagoria” (*Ibidem*) que representa a morte:

“(…) a mesma reflexão, que originou o conhecimento da morte, ajuda também nas concepções metafísicas consoladoras (...). Sobretudo para esse fim estão orientadas todas as religiões e sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto da certeza da morte, produzido pela razão reflexionante a partir de meios próprios” (Schopenhauer 2004, p.59).

A fundamentação metafísica da moral fornece as bases para se pensar em uma tomada de contato com o caráter aparente do princípio de individuação e, por conseqüência, com a ilusão a respeito de nossa individualidade, submetida às condições espaço-temporais. Parece que a alternativa de Schopenhauer ao problema da insatisfação, como condição metafísica da existência humana, encontra também um consolo metafísico como antídoto ou, pelo menos, como paliativo, pois relativiza a excessiva importância quase sempre concedida aos clamores do querer. Por esse motivo a morte pode ser considerada como a grande musa inspiradora da filosofia: “difícilmente se teria filosofado sem a morte” (*Ibidem*).

Outra consideração que pode ser feita em relação ao filósofo de Dantzig e à sua postura pessimista é essencialmente polêmica, mas encontra espaço em alguns

comentadores de sua obra. Franco Volpi⁸⁹, por exemplo, procura ressaltar as orientações para o melhor agir em Schopenhauer e, conseqüentemente, reservar algum espaço para se pensar em indícios otimistas. Ele parte de uma visão dos textos schopenhauerianos em que as prescrições para o agir no mundo são centrais, entrando em nítido contraste com a postura preponderante de necessidade fenomênica e ausência de liberdade no plano dos fenômenos. Suas orientações para o agir parecem se basear primeiramente em uma exposição das dificuldades, das limitações metafísicas inerentes à própria existência para, a partir de então, orientar-se perante as dificuldades do mundo. Podemos encarar os *Aforismos para uma sabedoria de vida* nesta linha de raciocínio, bem como diversos outros textos contidos nos *Parerga e Paralipomena*. Volpi aponta o pessimista Schopenhauer como um otimista bem informado, um autor que procura compreender a vida tal como se apresenta, para deste modo tentar orientar-se a si mesmo.

A dupla faceta da filosofia de Schopenhauer, oscilante entre a necessidade causal e a teoria do agir, se mostra menos contraditória se atentarmos para o “espírito” dos conselhos schopenhauerianos. Não se trata da mudança de uma perspectiva pessimista para uma otimista, e sim de uma pessimista passiva para uma pessimista ativa.

Esta orientação, que, à primeira vista parece contradizer a necessidade fenomênica, pelo contrário, a utiliza em seu favor. Pois o fornecimento de uma visão de mundo acaba funcionando como motivo na cadeia de representações aos quais o indivíduo está submetido. *A arte de ser feliz* parece entrar em franca contradição com a principal obra do filósofo misantropo, isso se não atentarmos para a distinção que ele próprio realiza entre mundo como vontade e mundo como representação. Para Schopenhauer, conhecendo melhor o mundo, o indivíduo pode se cuidar melhor frente às suas intempéries. Isso não implica, de modo algum, em libertação dos sofrimentos do qual somente a negação de viver propicia total redenção, mas em orientações que se assemelham às regras de prudência diante das adversidades.

Apesar da condenação do indivíduo à necessidade fenomênica frente à cadeia de motivos que se apresenta e de sua vinculação necessária com o caráter

⁸⁹ Volpi 2006 (III Colóquio Schopenhauer – Seminário *A cura de si em Schopenhauer*).

inato, um espaço se abre no campo dos motivos. Os modos de conduta acabam se constituindo em função da cadeia de motivos que se apresentam. O conhecimento, capacidade representacional de previsibilidade e de lembrança dos seres presos à cadeia temporal, se não tem poder modificador do caráter, pelo menos fornece elementos para a melhor adequação do indivíduo a seu caráter empírico. A regra schopenhaueriana do conhece-te a ti mesmo funciona como paliativo diante dos horrores do mundo, conselhos para o menor sofrer diante do horror da existência.

Abre-se espaço, embora mínimo, para se pensar em liberdade, na medida em que o aumento do conhecimento de si e o aumento de conhecimento acerca dos fenômenos do mundo, apesar de não exercer efeito moral sobre o caráter, aumentam a cadeia de motivos que funcionam como determinantes para a ação. Uma doutrina dos motivos em Schopenhauer abre espaço para uma perspectiva de ação, na medida em que fornece algumas condições para poder se orientar em função da diminuição dos sofrimentos a que a existência está exposta. Segundo Barboza, no prefácio da tradução dos *Aforismos...*:

“Os conselhos (de Schopenhauer) nos ajudam a desviar de muitas desgraças, para assim atingirmos uma intensidade menor de sofrimento e sermos menos infelizes, portanto, felizes até onde nos é permitido” (Barboza, em Schopenhauer 2002, p. XIV).

Refaçamos as perguntas para obter melhores esclarecimentos: estaria Schopenhauer abrindo espaço para um otimismo prático? Ou estaria ele entrando em contradição com sua exigência de filosofia moral não prescritiva? Ou ainda: Estaria Schopenhauer, assim como Kant, deixando entrar, pela porta dos fundos, todas as éticas que expulsou pela porta da frente, tais como o estoicismo, o eudemonismo e até mesmo uma doutrina racional da liberdade?

Temos que tomar cuidado com as interpretações apressadas e unilaterais. Se as perguntas acima forem respondidas afirmativamente, estaremos, por consequência, afirmando uma nítida contradição nos escritos do filósofo. Ele postularia a necessidade, pessimismo e ausência de saída diante dos sofrimentos do mundo, e, contraditoriamente, um otimismo prático de base racional-libertária e de superação destes sofrimentos. Embora reconheçamos uma tensão interna no que diz respeito a estas questões, a contradição diminui quando é feita a distinção entre ação moral e ação não moral, entre teoria da virtude e teoria da prudência.

A distinção, já ressaltada, reside na postulação da ação moral como ação desinteressada, o que diferenciaria da ação baseada em regras de prudência, por si mesmas interessadas. Uma doutrina do *como agir para diminuição dos sofrimentos* é, conforme esta categorização, explicitamente egoísta, já que visa o próprio sujeito que a pratica. Podemos fazer então a diferenciação entre uma proposta educativa em Schopenhauer, passível de verificação, e uma ética monástica, impossível de prescrição em função da impossibilidade de transformação do caráter por meio da filosofia. A liberdade, sendo postulada somente no âmbito do caráter inteligível, apesar de não encontrar lugar nas regras de prudência, não exclui a formulação de regras práticas para agir de acordo com o próprio bem-estar. Uma ação moral, ao contrário, não se preocupa com o próprio bem-estar, visto que consegue transgredir a ordem de afirmação da vontade individual. A postura se radicaliza na atitude ascética, verdadeira negação da vontade e expressão da liberdade moral. Como pudemos perceber, estas atitudes não são de modo algum pregadas por Schopenhauer em seus textos de orientação para um viver melhor.

As regras de prudência funcionam como instrumentos de reação frente ao pessimismo constatado por meio do exame metafísico-filosófico. Elas não são expressão da contradição em Schopenhauer, mas consequência inevitável da postulação de uma filosofia moral não prescritiva e de uma metafísica pessimista. A eudemonologia empírica de Schopenhauer não é pensada como uma teoria ética e sim como uma orientação prática para o bem viver, de fundo predominantemente egoísta. É exatamente pelo fato de não poder transformar moralmente o mundo que Schopenhauer se preocupa em fornecer orientações para uma melhor aceitação e adaptação diante das condições mundanas de prevalência das potências antimorais. Embora admire as posturas ascetas de negação da vontade de viver e as posturas compassivas, Schopenhauer em nenhum momento se predispõe a aconselhá-las. Ele tem consciência da inutilidade de tal tarefa. O mesmo não ocorre com a tarefa subsequente, essencialmente prática, de orientação sobre o melhor agir diante de um mundo fundamentalmente egoísta. Se sua obra principal procura solucionar uma necessidade metafísica, suas regras de prudência parecem atentar para o mundo aparente, para as dificuldades práticas da vida, solucionando uma necessidade de convivência entre os homens. Ao invés de contradição entre as obras, verifica-se

complementaridade, ao invés de posturas distintas, o que se nota são desdobramentos das conclusões fundamentais, metafísicas.

Pode-se observar, deste modo, uma certa aproximação com o modo de pensar estoicista, desde que mantidas as críticas precedentes, pois se parte de uma perspectiva do mundo que, embora pessimista, apenas trata de se antecipar perante as adversidades da vida a fim de preparar-se melhor para o futuro. Estoicista na medida em que mantém uma postura de aceitação das inevitabilidades da vida, mas sem implicar em normatividade ética e proibição moral. A liberdade que nos resta é a liberdade para diminuir os incessantes males e sofrimentos a que estamos expostos, sem, contudo, conseguir extirpá-los. É a aceitação dos desígnios da vontade de acordo com nossa capacidade intelectual, direcionada exclusivamente para melhor atendê-los, de modo a reduzir as dores inevitáveis a que estamos expostos pelo simples fato de existir. A ilusão de uma vida sem sofrimentos é substituída pela precaução de uma vida com o menor número possível de sofrimentos:

“Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida” (Barboza, em Schopenhauer 2002, p. XIII).

Embora haja a constatação pessimista pelo empreendimento metafísico, sua postura prática evidencia alternativas de enfrentamento aos sofrimentos. Ou melhor, a postura prática não se postula *apesar* da metafísica, mas muito mais *em decorrência* da metafísica.

O pessimismo de Schopenhauer, neste caso, não é somente uma resposta ao enigma do mundo, mas também uma pergunta que funciona como ponto de partida para a orientação prática. É por não haver muitas saídas diante da tragédia da vida que a alternativa de orientação prática deve ser formulada. Sendo assim, o reconhecimento dos limites é necessário para o direcionamento do investimento em potenciais; através do reconhecimento do que somos podemos agir melhor em função de nosso melhor viver. São modos de atuação na vida que visam atenuar nosso próprio drama da existência, fórmulas adequadas que nos ensinam melhor a ser o que somos. Os homens são egoístas por natureza, por isso criam as instituições; pois a moral é maquiada em tudo, a fim de se contrapor ao egoísmo

preponderante, para garantir aos homens o mínimo de convivência. Somente tendo estas reflexões como ponto de partida pode-se atuar no mundo por meio de uma orientação adequada do *como se*: agir *como se* a vida valesse a pena, agir *como se* as condutas fossem meros produtos do pensamento, agir *como se* os males desnecessários não fossem acontecer, agir *como se* a vida fosse positiva. A ação do *como se* dirige-se àquele que sabe que a vida é um turbilhão de tormentos e sofrimentos, que as pessoas agem, na imensa maioria dos casos, de modo egoísta, e que nossa relação com o outro é uma relação de imposição, instrumental. Tendo este ponto de partida, agimos *como se* pudéssemos conviver de modo altruísta, *como se* nossa relação com o próximo fosse harmônica, de modo a não sucumbir no teatro do mundo. Podemos encarar também a ação do *como se* como uma ação mais próxima da modificação do caráter adquirido, onde atuamos no espetáculo trágico do mundo escolhendo o papel que iremos desempenhar e os modos pelos quais desempenharemos nosso próprio drama.

Nesta perspectiva, agimos em perfeito acordo com nosso caráter adquirido, mas com a compreensão filosófica de que tudo não passa de uma particularidade transitória de apresentação de nosso caráter inteligível. Entretanto, este modo particular pode ser expresso de modo a permitir uma melhor orientação no mundo, a fim de evitar ao máximo as angústias desnecessárias, já que estas também não passam de modos particulares e transitórios com os quais nosso papel no teatro do mundo é desempenhado. Este modo de ação do *como se* nos confere possibilidade (parcial) para atuar no palco mundano, muito embora não garanta qualquer perspectiva de saída da prisão metafísica ao qual estamos inseridos. A expressão da liberdade metafísica só pode ser alcançada por outra via, inacessível à prescrição filosófica.

Resta-nos saber em que medida estas posturas de Schopenhauer e todos seus pressupostos dialogam com a postura freudiana.

III. FREUD E SCHOPENHAUER

UMA DISCUSSÃO SOBRE O FUNDAMENTO DA MORAL

1. Freud, Schopenhauer e o imperativo categórico.

Um início de diálogo estabelecido entre Freud e Schopenhauer pode ser obtido através das referências de ambos à filosofia kantiana. Embora Schopenhauer se considere um discípulo de Kant, pudemos ver em que medida suas formulações divergem das kantianas, a ponto de suscitarem interpretações díspares. Freud, por sua vez, possui uma concepção da filosofia kantiana bem peculiar, chegando a igualar o imperativo categórico ao desenlace edipiano, sob a forma do superego. Ainda que não concordemos com as aproximações de ambos a um kantismo estrito, vejamos aonde as aproximações propostas por eles podem nos conduzir.

Sabe-se que a principal crítica de Schopenhauer à filosofia moral kantiana dirige-se ao imperativo categórico, e seu principal elogio remete à coexistência entre liberdade e necessidade, ao qual atribui a genialidade kantiana (junto com a Estética na *Crítica da Razão Pura*). Podemos, a partir das considerações levantadas no capítulo anterior, indicar que Schopenhauer aborrecera-se principalmente com o dever embutido sob o véu da autonomia racional e com a postulação de uma filosofia prática que excluía a experiência como fonte de suas formulações. O caráter apriorístico kantiano da lei moral se constitui, sob o olhar de Schopenhauer, em porta de entrada para a teologia do dever. A razão, enquanto legisladora moral, não tem poder para determinar a vontade segundo princípios *a priori*. Logo, Schopenhauer retira do dever o caráter categórico, sendo este meramente hipotético, condicionado às ameaças de punição ou promessas de recompensa.

Freud, em relação ao kantismo, tem uma posição menos elaborada, resumindo-se a poucas citações e analogias. Em mais de uma destas citações, porém, Freud iguala o superego ao imperativo categórico kantiano⁹⁰; segundo ele, por seu estatuto de dever, ação contrária ao interesse egoísta do indivíduo, obrigatoriedade imposta. Sua força reside na sufocação de desejos interessados e na autopunição.

⁹⁰ “(...) seu caráter **compulsivo**, que se manifesta sob a forma de um imperativo categórico” (Freud 1923-25, p.36).

Seria então o superego, como Freud afirma, similar ao imperativo categórico kantiano? Em que medida se aproxima e se distancia deste conceito? Ou ainda, estaria ele de acordo com uma conceituação que o aproxima da ação genuinamente altruísta, uma vez que estas ações muitas vezes se encontram em contraposição aos próprios interesses do indivíduo?

A concepção de moralidade freudiana, apesar de se basear no processo constitutivo que utiliza os recursos (exigências pulsionais) egoístas para sua formulação, não abdica das noções de obediência e obrigatoriedade, fonte de divergências entre o pensamento de Schopenhauer e Kant. Pois, em Schopenhauer, encontramos a proclamação da ausência de obediência objetiva e da presença do desinteresse individual como motor fundamental para a ação moral. Freud concilia as duas perspectivas (de Kant e de Schopenhauer) de modo peculiar na análise da moral: obediência como imposição originariamente externa, internalizada de modo intensificado (mais severo e efetivo), e desinteresse (relativo, como já vimos) expresso através da obediência na realização de atos que contrariam as disposições originárias. Para alguns, a obediência dá indícios de uma “contrapartida naturalística do eu noumenal de Kant, um agente interior que transcende e age no eu experienciado” (Church 1991, p. 220).

Nesta perspectiva de naturalização, percebemos uma reaproximação do contexto filosófico de comparação ética com o qual estamos trabalhando e uma adaptação (distorcida) do imperativo categórico kantiano. O sentido que Freud atribui ao imperativo categórico, quando o utiliza como herança do complexo de Édipo, parece ser este:

“(…) assim como a criança estava compelida a obedecer a seus progenitores, da mesma maneira o ego submete-se ao imperativo categórico do superego” (Freud 1923-25, p. 49).

Percebe-se, porém, que a autonomia, a autodeterminação dos atos morais nos moldes kantianos, não se enquadra na conceituação freudiana. Cabe ressaltar que o imperativo categórico kantiano se vincula à consciência do dever racional e é distorcido a tal ponto pela visão freudiana que se assemelha a um princípio motivado inconscientemente, aproximando-se mais da noção schopenhaueriana de ação moral, enquanto ação sem fundamentação consciente e que contraria os interesses egoístas. Há também a advertência kantiana de que:

“(...) as leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se, portanto, de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico (...) e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (antropologia), mas fornecem-lhe como se racional leis *a priori*” (Kant 1974, p. 198).

Em Freud, não se admite a moral como intrínseca ou tampouco a autonomia moral nos moldes kantianos, mas uma constituição histórica dos fenômenos e, conseqüentemente, dos valores morais. Para Kant, uma ação moral está pautada sobre uma vontade livre, em que só a forma da lei a determina, sendo a forma um *a priori*, portanto, independente das condições empíricas, haja vista ser regida pela razão prática universal⁹¹. Freud, ao contrário de uma autonomia da vontade responsável pela fundamentação da lei moral, parte da heteronomia moral, da condicionabilidade da moral, um interesse da consciência moral em coagir o homem para agir segundo determinados parâmetros instituídos na cultura (empíricos). O interesse da consciência moral é proporcional à força dos impulsos antimorais (os egoístas, eróticos e destrutivos), mais evidentes e primários no homem. A moral enquanto portadora da interdição de moções pulsionais em favor do desenvolvimento do grupo acaba prevalecendo no embate com o indivíduo, contribuindo para a instalação do mal estar. Somente através da “coerção consentida”⁹² sobre o indivíduo na instauração da comunidade é que o homem pode se dizer moral, se “torna” moral. A racionalidade *a priori* como fundamento moral e a autonomia da vontade na atribuição de sua própria lei conduzem, ao contrário, à idéia de fim em si mesmo que acaba por opor-se à gênese da moral entendida como mecanismo proveniente da regulação dos vínculos recíprocos entre os homens. Como exemplo desta diferenciação, remetemos à passagem de Totem e Tabu: “se esclarecermos o tabu acaso lançaríamos luz sobre a obscura origem de nosso próprio “imperativo categórico” (Freud 1913a, p. 31). Percebe-se, nesta passagem, o quanto o “imperativo categórico freudiano” difere do kantiano, pois remete diretamente às condições empíricas de instituição do tabu. O uso do termo kantiano de modo distorcido indica que Freud não estava muito preocupado em justificar filosoficamente suas teorizações, uma vez que utiliza o conceito quase que

⁹¹ Sobre a posição de Freud em relação à kantiana, Lacan (1991) coloca como fundamental a leitura da *Crítica da Razão Prática* como ferramenta para se entender a ética freudiana.

⁹² Consentida no sentido de internalização das coerções, contudo, isso não significa que foi aceita espontaneamente.

metaforicamente, sem muita preocupação com o exato sentido filosófico. De qualquer maneira, mesmo que sua intenção tenha sido a de aproveitar o conceito kantiano, ficou claro que esta correspondência não é tão estreita quanto possa parecer à primeira vista.

Muito embora possamos visualizar as nítidas diferenças entre o imperativo categórico freudiano e o kantiano, o que nos interessa nesta discussão é uso que Schopenhauer e Freud fazem do termo em seus próprios discursos. Na perspectiva apontada, de crítica por parte de Schopenhauer e aceitação por parte de Freud, o diálogo se instala.

Schopenhauer critica a noção de dever moral, o formalismo, a universalidade, o fundo interessado e hipotético do imperativo kantiano. Não criticaria também o dever moral, o formalismo, a universalidade e o fundo interessado do imperativo freudiano? O imperativo categórico freudiano, embora difira do kantiano, não seria também alvo de críticas por parte de Schopenhauer? A necessidade da instalação do superego para ingresso na ordem da moralidade seria aceita por ele?

Podemos ainda lembrar que a lei moral kantiana - embora, conforme já explicitado, não seja a mesma que a freudiana - estabelece que:

“A lei moral inevitavelmente humilha todo homem que confronta com ela a tendência sensível de sua natureza” (Kant *Apud*. Pascal 1999, p. 132).

“Aqui não há no sujeito nenhum sentimento anterior que se orientasse para a moralidade” (*Ibidem*, p. 135).

“O respeito à lei não é um móvel para a moralidade, é a própria moralidade, considerada subjetivamente como móvel” (*Ibidem*).

Não estariam estes princípios mais próximos da posição freudiana que da schopenhaueriana? A aproximação torna evidente que a postura crítica de Schopenhauer endereçada à Kant, no que se refere à obrigatoriedade e universalidade da lei moral, poderia também visar Freud, muito embora se trate de concepções diferentes.

Ainda cabe ressaltar que, para Freud a consciência moral é determinante fundamental no direcionamento dos comportamentos morais. O superego exerce sua força e disputa com o id a prioridade das exigências feitas ao ego. Uma vez que Freud chega a igualar o imperativo categórico à consciência moral, este atuaria

como parâmetro para a realização da ação moral. Para Schopenhauer, ao contrário, a consciência moral atuaria posteriormente à ação, sendo o imperativo categórico distinto de consciência moral exatamente por agir anteriormente à ação:

“Aqui me parece repousar até mesmo a etimologia da palavra *consciência* (Gewissen), pois só o já acontecido é que é *certo* (gewiss)” (Schopenhauer 2001, p. 87).

Para Schopenhauer, diferentemente de Freud e também de Kant, somente as ações e apenas elas pesam na consciência. A consciência, entendida como culpa pela ação para Schopenhauer, “retira sempre sua matéria da experiência o que não pode fazer o suposto imperativo categórico, já que é puro *a priori*” (*Ibidem*). A consciência moral para Schopenhauer adviria da consciência da ação, sendo, portanto, resultante da ação, e não determinante da mesma. A consciência moral seria formada por temor aos homens, preconceito, vaidade, costumes e temor aos deuses; seria como a tomada de contato com o caráter e como a “familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima” (Schopenhauer 2001, p. 97). Consciência moral como um agente que toma conhecimento através do *operari* do caráter e não como o responsável por este *operari*. Inversão em relação à conceituação kantiana, onde a consciência moral é determinante da ação moral. E, novamente neste caso, divergência para com a moral freudiana, que também postula a consciência moral como responsável direta pela ação moral, aproximando-se mais de Kant do que de Schopenhauer.

Para esclarecer melhor a posição dos três autores, tomemos um tema comum e vejamos qual a posição defendida por cada um. Vejamos qual a respectiva explicação do fenômeno da santidade e do ascetismo.

- Santidade e Ascetismo

Para Kant, as causas subjetivas não determinam a moralidade da ação, uma vez que a contingência referente às mesmas não garante a universalidade do dever - necessário, categórico e *a priori* - como fundamento moral. A máxima, como princípio subjetivo da ação, se distingue do princípio objetivo na medida em que este deve se constituir como lei universal. A única máxima moralmente válida seria a objetiva: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (Kant 1974, p. 224). O dever como motor incondicionado da ação, tem que valer, segundo Kant, para todos os seres racionais, e exclui, por conseguinte, qualquer motivação subjetiva. Nesta perspectiva, a ação santificada pode ser vista como subjetivamente condicionada e, portanto, excluída do critério kantiano de ação moral:

“Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas, mas não poderia se representar como *obrigada* a ações conforme à lei (...) Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para a vontade *santa*; o *dever (Sollen)* não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (Kant 1974, p. 218).

A subjetividade enquanto critério de ação moral está descartada para Kant, haja vista que o imperativo categórico se exprime através de máximas objetivas. Nesta perspectiva, a simpatia e a compaixão não possuem valor moral. O comportamento emocional é involuntário, não se submetendo ao predomínio da razão. As ações do santo, exatamente por não se pautarem sobre regras objetivas, não poderiam ser chamadas de morais; suas condutas coincidem com sua inclinação santificada, sendo idêntico o querer e a lei. A moralidade só se identifica com a submissão racional à ordem moral e não, como no caso do santo, com a ação pautada pela inclinação subjetiva. Entende-se, deste modo, porque as interpretações da filosofia prática kantiana muitas vezes o aproximam de sistemas tão divergentes; estes, assim como Kant, também fazem críticas à atribuição da piedade e da compaixão como motor das ações, uma vez que se sobrepõem à razão e se pautam por móveis sensíveis. Adorno, por exemplo, compara Kant à Sade e Nietzsche, tendo por base suas críticas à compaixão como perversão da razão. Nestes, como em Kant, a ação por compaixão seria comparada à ação patológica:

“Se o arrependimento já era considerado como contrário à razão, a compaixão é o pecado pura e simplesmente. Quem cede a ela perverte a lei universal: donde resulta que a piedade, longe de ser uma virtude, se torna um verdadeiro vício (...) Sade e Nietzsche viram que, após a formalização da razão, a compaixão subsistia por assim dizer como a consciência sensível da identidade do universal e do particular, como a mediação naturalizada. (...) A compaixão não resiste à filosofia, e o próprio Kant não constitui exceção” (Adorno 1985, p. 97).⁹³

A proximidade de Freud e Schopenhauer se evidencia na oposição de ambos à tendência de colocar a razão, enquanto legisladora moral, em um plano de destaque superior, em detrimento do papel das inclinações. Esta tradição, fortemente enraizada na filosofia de modo geral e no idealismo alemão particularmente, não admite que a preponderância das inclinações subjetivas sobre as disposições morais racionais, mais do que uma convenção, se constitua em um fato empírico. Segundo Cacciola, em Schopenhauer:

“Dados psicológicos que escapam a uma determinação racional completa e dados fisiobiológicos determinados pelo querer-viver passam a desempenhar um papel mais importante do que a razão para definir a conduta humana” (Cacciola 1994, p. 22).

“Esta razão, investida do poder de, a partir de si mesmo, produzir idéias e buscar legitimamente o incondicionado, teria, de certo modo, “esquecido” as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico (...) donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico” (*Ibidem*, p. 20)

A relação mais estreita da fundamentação moral freudiana quando comparada com a de Schopenhauer é a motivação da ação altruísta, de caráter subjetivo, em oposição à objetividade kantiana. A análise freudiana da motivação moral sob o âmbito do indivíduo encontra maior proximidade em Schopenhauer do que em Kant, muito embora Freud se refira como referência última, na análise individual, à ordem da cultura. A universalidade conferida ao superego não deixa de

⁹³ Embora não seja intenção deste trabalho, cabe ressaltar que não estamos igualando a filosofia nietzschiana à kantiana, apenas estabelecendo paralelos entre suas críticas às inclinações, apesar de entender o papel primordial desempenhado pelas inclinações na filosofia de Nietzsche. Cabe, no entanto retomar uma passagem do próprio Nietzsche: “Um estágio maior (do que seguir as próprias inclinações) é superar esta pressão em nós e realizar um ato heróico não por impulso – mas friamente, racionalmente, sem ser esmagado pelos tempestuosos sentimentos de prazer – o mesmo aplicado à compaixão (*Mitleid*): ela deve ser primeiro analisada pela razão; de outro modo, ela é tão perigosa quanto qualquer outro afeto” (Nietzsche *Apud*. Cartwright 1984, p.86). Em Nietzsche, o que se observa é um direcionamento das paixões, mais do que uma negação delas em benefício de qualquer racionalidade. A razão serviria deste modo para tornar eficientes e prover meios para satisfação de nossos desejos. Não há, portanto, em Nietzsche, como em Kant, um predomínio da ordem racional.

contemplar o exercício da moralidade no âmbito subjetivo, ou seja, a definição da ação altruísta não é tomada levando em conta somente as necessidades objetivas, mas também a dinâmica pulsional. Neste sentido, a proximidade entre a espontaneidade da ação compassiva schopenhaueriana e freudiana é maior que a kantiana. Kant simplesmente descarta os móveis subjetivos, ao passo que os outros dois consideram como fundamentais na análise dos fenômenos éticos. As aproximações, contudo, são menos estreitas que em relação ao kantismo, onde o dever aparece como um importante componente na teoria psicanalítica. Dever transmutado por Kant em liberdade e retomado por Freud como necessidade, como compulsão.

A semelhança principal se resume na fundamentação da crítica de Freud e Schopenhauer ao excessivo papel atribuído à razão na gênese das ações morais. Porém, embora ambos recorram à subjetividade como elemento indispensável das ações morais, Freud encara a moralidade como formação substitutiva, remetendo-a a sua origem coercitiva e universal, enquanto Schopenhauer define a moralidade como expressão genuína do caráter compassivo, sendo sua expressão contingente na pluralidade dos indivíduos.

Kant, por sua vez, não aceita a base empírica como critério moral, rejeita a moralidade que repousa em sentimentos e inclinações, pois ancora toda sua ética no supra-sensível reino dos fins e no caráter noumenal dos seres racionais. Esta é a base para distinção entre caráter empírico e inteligível tomada de empréstimo por Schopenhauer, sob nova roupagem.

O fenômeno do ascetismo em Schopenhauer já foi explicitado no capítulo II. Torna-se claro, portanto, a diferença da doutrina kantiana em relação à schopenhaueriana, apesar deste se considerar um kantiano. Em Schopenhauer, a compaixão é também uma representação regida pela lei da motivação, assim como o egoísmo e a maldade. A diferença reside no móvel do compassivo, a diminuição do sofrimento alheio. O compassivo delineia uma distinção menor entre si e o outro. A compaixão, portanto, é o único critério de validação das ações morais. Somente uma ação baseada no móvel íntimo da compaixão, nas inclinações do homem para com o próximo, na superação da instrumentalização racional de obtenção visando os próprios interesses, é que garante a moralidade da humanidade. A compaixão se

manifesta empiricamente, imanentemente e imediatamente, sendo desnecessária a abstração intelectual para sua manifestação:

“(...) ela (a compaixão) é própria ao homem, não depende de noções, de idéias a priori, de religiões, dogmas ou cultura (...) um produto espontâneo, imediato e inalienável da natureza” (Schopenhauer 1955, p. 164).

A base da moralidade pode, desta maneira, ser aplicada a todos seres e não apenas aos seres racionais⁹⁴. Sob o imperativo categórico kantiano se esconderiam o medo, a religião, os sentimentos de dignidade humana e o reino dos fins, que não fazem nada exceto confirmar o interesse e egoísmo humanos, regidos pela condicionabilidade do castigo e da recompensa.

Schopenhauer, tal como Kant, acredita que o reino moral possibilita a visualização da liberdade metafísica, sendo que a lei da causalidade deixa de possuir validade incondicional. Em Kant, porém, “não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil” (Kant 1974, p. 222).

O ascetismo, no entanto, para Schopenhauer, possui os elementos de comprovação da liberdade para o qual Kant não consegue encontrar em nenhum exemplo empírico. Isto porque ela corresponde à supressão do caráter e não à alteração dos motivos que regiam as condutas. Ou seja, não existem mais móveis interiores que guiam as ações, haja vista que toda vontade é negada. O ascetismo coincide com a ausência do querer, diferentemente da compaixão (expressão da vontade de fazer bem ao outro). O asceta deixa inteiramente de se guiar por qualquer motivação. Se, em Kant, o santo não preenche os requisitos da moralidade por não agir em conformidade com a lei, em Schopenhauer o asceta não preenche os requisitos da moralidade por não agir em conformidade com sua própria vontade: “não há mais alegrias seguidas de desgostos, mas a paz inabalável” (Schopenhauer 1955, p. 172). A superação do caráter compassivo coincide com a superação do próprio caráter e da moralidade da qual a compaixão é referência. A compaixão,

⁹⁴ Neste contexto se insere a crítica de Schopenhauer ao antropocentrismo judaico em oposição a visão oriental, em que todos os seres vivos compartilham a mesma essência de dor e sofrimento, não somente os racionais: “a piedade, princípio de toda moralidade, também toma os animais enquanto que outros sistemas tem por eles pouca solicitude” (Schopenhauer 1955, p. 167); “Uma piedade sem limites para com todos os seres vivos é o penhor mais firme e seguro do procedimento moral” (*Ibidem*, p. 168).

enquanto móvel para a ação que tem por base o bem-estar alheio, ainda pode ser considerada na ótica kantiana como móvel contingente e hipotético, recaindo nas críticas citadas. Mas o ascetismo, enquanto ausência de motivação individual, enquanto negação da ação, é a expressão de uma relação de oposição a todo móvel sensível, fundamentando empiricamente a liberdade metafísica originária. A vontade, ao obter consciência de si mesma, opta ou por um novo querer consciente ou pela sua autonegação, e expressa deste modo a liberdade. Não é através do *liberum arbitrium indifferentiae*, “brinquedo amável dos professores de filosofia” (Schopenhauer 1980, p. 215) que a liberdade se expressa:

“(…) o judaísmo, que contrariamente exige que o homem nasça como nulidade moral para então, graças a um impensável *liberum arbitrium indifferentiae*, em consequência de uma reflexão racional, decidir se quer ser um anjo ou um demônio, ou o que quer que se localize entre ambos, sei-o muito bem, mas não me incomoda: pois minha bandeira é a verdade” (Schopenhauer 1980, p.214).

Schopenhauer encontra na experiência do asceta o exemplo da liberdade essencial perante a vontade, daquele que não age mais em função da necessidade fenomênica, mas amparado por sua liberdade metafísica; daquele que deixa de agir e passa a negar sua vontade. A supressão do caráter não se deve à causalidade presente no âmbito dos motivos, nem à necessidade de determinada ação em função de determinado caráter. A negação da vontade de viver se apresenta como um fato empírico cuja explicação não provém da natureza, uma vez que nela toda modificação se deve às influências exteriores. A vontade de vida que anima um corpo está na mesma relação que a força da gravidade que atua sobre ele, mas a negação da vontade ultrapassa a determinação causal, embora se manifeste no tempo como um fenômeno empírico. A expressão da liberdade metafísica no ascetismo talvez seja a resposta de Schopenhauer à pergunta kantiana: “Quem é que pode provar pela experiência a não existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos?” (Kant 1974, p. 222).

Como vimos, a diferenciação da filosofia de Kant e de Schopenhauer nos fornece indícios para um diálogo deste último com Freud. Cabe lembrar aqui o apontamento feito por Tsanoff:

“A ética de Kant é do imperativo da razão; a de Schopenhauer, a ética do sentimento compassivo. (...) A moralidade de Kant é a moralidade do espírito hebreu que deifica a lei. A de Schopenhauer, a moralidade da meditação oriental, a ética de Jesus de Nazaré” (Tsanoff 1910, p.528).

O dever em contraposição à compaixão se assemelha, portanto, à diferença, realçada por Schopenhauer, existente entre o primeiro e o segundo testamento, ou seja, entre a ética judaica tão atacada por Schopenhauer e a ética cristã do qual era simpatizante.

E qual seria a opinião de Freud em relação à santidade e ao ascetismo? Qual a explicação do fenômeno moral contido no comportamento compassivo?

Conforme já vimos no primeiro capítulo, Freud analisa o comportamento compassivo como uma formação substitutiva cuja finalidade seria a integração dos impulsos anti-sociais de modo propício ao desenvolvimento cultural, muito embora possua seus “efeitos colaterais” em função das restrições impostas pela cultura e da magnitude das tendências anti-sociais. A tarefa da ética seria eminentemente condicionada, empírica e referente às promessas de recompensa e ameaças de castigo: “Eu opino que enquanto a virtude não seja recompensada já sobre a Terra, em vão se prescreverá a Ética” (Freud 1930, p. 138). Já se pode visualizar uma diferença fundamental em relação aos sistemas de Kant e de Schopenhauer, uma vez que a moral genuína, incondicionada e livre não aparece em Freud. Se o imperativo categórico kantiano é usado por Freud como analogia para a explicitação do superego, o caráter inteligível e incondicionado perde toda a referência, embora possa ainda restar a universalidade e o dever como características comuns. A aceitação do dever, porém, resulta de um processo defensivo e não de uma autonomia decisória. É também resultado tanto de ameaças de punição (mesmo que imaginárias, via complexo de castração) como de promessas de recompensa (na demanda do amor dos pais). Freud chega a outorgar ao imperativo, ao invés da autonomia kantiana, um caráter compulsivo, tal como um tabu:

“Essa diferença se deve a que o tabu em verdade segue existindo em nós; ainda que em versão negativa e dirigido a conteúdos diferentes, não é outra coisa, pela sua natureza psicológica, que o “imperativo categórico” de Kant, que pretende reagir de uma maneira compulsiva e desautoriza qualquer motivação consciente” (Freud 1913a, p. 8).

Em relação a Schopenhauer, Freud parece guardar menos relação ainda quando se trata das alternativas éticas. Primeiramente, porque a plasticidade pulsional é a responsável pelos fenômenos compassivos. A compaixão adquire importância enquanto manutenção de laços sociais e, do ponto de vista da cultura, são apenas formações condicionadas por seu processo de desenvolvimento. O comportamento tido como mau, visto como algo reprovável e digno da perda de amor, é responsável pela angústia social (consciência de culpa). O superego pode ser encarado como dever de renúncia pulsional, de modo que, quanto maiores as inclinações anti-sociais e exigências culturais, maior será a severidade do superego frente ao indivíduo. Em casos extremos, este processo compulsivo pode configurar a personalidade do santo. O ascetismo também se configura como uma tarefa de “sacrificar a vida para recuperar a felicidade do sossego” (Freud 1930, p. 79), uma redução drástica das possibilidades de gozo, gerador de um rompimento do vínculo com a realidade, fonte de todo padecer. Ou seja, o ascetismo, negação da vontade de viver, mais do que uma liberdade, revela uma fraqueza, incapacidade de aceitação dos padeceres da vida e exemplo do caráter compulsivo de algumas funções psíquicas:

“O eremita volta às costas a este mundo, não quer saber nada dele. Porém, é possível fazer algo mais: pretender recriá-lo, edificar outro em seu lugar, onde suas marcas mais insuportáveis foram eliminadas e substituídas no sentido dos próprios desejos. Por regra geral, não conseguirá nada quem empreenda este caminho em direção à felicidade em revolta desesperada; a realidade efetiva é demasiado forte para ele. Converte-se em um delirante que quase nunca encontra quem o ajude a executar seu delírio” (Freud 1930, p. 81).

Freud indica em *O mal estar...* as três fontes de nosso penar (a hiperpotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos recíprocos entre os homens). Através da regulação dos vínculos, tarefa eminentemente ética, a diminuição dos males a que os indivíduos estão expostos seria, para ele, significativa. Schopenhauer, ao contrário, vê a fonte de nosso penar na própria essência da vida, sendo a dor o reconhecimento das contradições da vontade consigo mesma e a demonstração da inutilidade de todos nossos esforços em evitá-la. O conhecimento das contradições da vontade passa pelo conhecimento das dores do mundo, às quais o asceta se identifica voluntariamente. A alternativa, portanto, não residiria na regulação dos vínculos através de regras de prudência,

mas no próprio abandono delas, o que conduz à posição recusada por Freud. O que Schopenhauer encara como expressão da liberdade, Freud analisa como formação delirante, em virtude da não aceitação das inevitáveis mazelas da vida. Uma tentativa desesperada de fuga das dores resultante de uma formação desejante. Para Freud, não há liberdade no sentido ontológico, mas a crença errônea (existente em função da tentativa de diminuição da dor) de que se pode deixar de querer.

Há ainda, em Schopenhauer, no fenômeno de negação do querer, na supressão do caráter, o combate “contra o próprio temperamento até existir apenas um ser puramente intelectual (como espelho do mundo que alguma coisa perturba)” (Schopenhauer 1955, p. 172). Para ele, é possível o “predomínio do puro pensamento sobre a vontade” (*Ibidem*, p. 141). A dicotomia operada em Schopenhauer entre ser puramente intelectual e vontade afirmada enquanto corpo retoma a dicotomia entre razão e inclinação, entre puro pensamento e vontade. Freud dissolve esta dicotomia estabelecendo uma continuidade entre a esfera da representação e do corpo, de tal modo que uma existência puramente intelectual acabaria por negar a base afetiva, pulsional, conferida à gênese da representação. Ao acentuar o caráter pulsional que subsiste na gênese das representações morais e abstratas, Freud elimina a possibilidade de se pensar em um ser puramente intelectual. Motivo de numerosos equívocos na história da filosofia, esta dicotomia é retomada de modo peculiar por Schopenhauer através dos conceitos de desinteresse e puro sujeito do conhecimento; por meio deles, inverte-se o predomínio da vontade sobre o pensamento para, desta forma, se alcançar a placidez de espírito.

Em relação ao conceito de liberdade, Freud parece divergir de seus “interlocutores”, pois sua análise moral não prioriza este conceito, o que nos remete a uma questão que não foi ignorada nem por Kant nem por Schopenhauer: como garantir alguma forma de emancipação moral, de resolução de dilemas morais, dentro de uma teoria que tem por base a causalidade na ordem dos fenômenos? Existe em Freud, tal como em Schopenhauer, alguma liberdade exercida na experiência que garanta a saída dos problemas morais?

2. Fundamentar ou valorizar o conceito de moral?

Uma das repercussões da concepção de moral em Schopenhauer é a crítica de seus pressupostos moralizantes. A postulação schopenhaueriana, como aponta Nietzsche, já se apoiaria em uma pré-concepção moralizante que admite como pressuposto a identidade entre egoísmo e mal ou entre desinteresse e bem. Por que o valor moral de uma ação deve ser outorgado somente às ações dotadas de desinteresse? Já não há um pressuposto valorativo nesta afirmação? Esta postulação não é muito mais efeito de uma moral do que argumento para a fundamentação moral?

Para Schopenhauer a questão não se coloca, pois, conforme pode ser constatado na própria experiência, toda ação que não atende aos interesses do indivíduo é tomada pelo mesmo indivíduo como prejudicial – ou, no mínimo, indiferente –, tendendo a instaurar um juízo depreciativo da ação. Segue-se daí que o indivíduo sente como mau o que é contra seu querer e como bom o que está de acordo com seu querer. Não há bem nem mal prévios, ambos são condicionados pelo querer.

O valor moral atribuído às ações desinteressadas se baseia na experiência, na constatação de que as ações interessadas, por se tratarem de ações que dizem respeito somente ao indivíduo, não podem ser moralmente válidas. O próprio conceito de moralidade exige a tomada de consideração do outro. A moralidade outorgada às ações altruístas se vincula à própria definição do termo; logo, deriva do conceito e não da atribuição de valor. Não há valoração intrínseca outorgada aos conceitos de bom ou mau quando referidos à ação. O conceito de moral adquire uma função específica de referência às ações desinteressadas, e não uma valoração arbitrária em que as ações interessadas seriam depreciadas. A moralidade da ação é postulada porque não é possível pensar em ação moral sem a consideração do outro, uma vez que a ação não demandaria a consideração da alteridade e, portanto, da moralidade.

Independentemente da concepção metafísica utilizada por Schopenhauer para fundamentar as ações ditas morais, há uma explicação psicológica que subjaz suas fundamentações. Alguns comentadores, inclusive, não fazem distinção entre

uma filosofia e uma psicologia schopenhaueriana. Vemos, por exemplo, Young afirmar que:

“(…) o estudo da psicologia moral, realmente, em seu nível fundamental, se torna uma e a mesma coisa que a justificação metafísica da moralidade, isto é, que os fundamentos da moralidade são idênticos aos fundamentos da moral” (Young 1987, p.122).

A justificativa para afirmações como esta se baseia na consideração da filosofia de Schopenhauer como uma teoria de explicitação dos fenômenos morais, descartando tanto a moral vista como uma teoria da justificação quanto a moral entendida como teoria propositiva. O problema não é responder a questão *se* os fenômenos morais são assim, mas a questão de *como* são assim. Não se trata de justificar, mas de explicitar a moralidade enquanto fenômeno.

Ele não se preocupa em estabelecer qual ação é boa ou má, e sim, baseado nos conceitos de altruísmo e egoísmo, qual a fundamentação que sustenta a existência de ambos os tipos de ações. A ação altruísta encontra, neste sentido, não uma valoração positiva, vista como boa, mas uma fundamentação positiva, vista como originária, não derivada do egoísmo. Embora o próprio Schopenhauer recuse a redução de sua fundamentação moral à psicologia, podemos ver nela os indícios de formulação de uma teoria psicológica, a ponto de comentadores, como Thomas Mann, afirmarem: “porque ele era o filósofo e o psicólogo da vontade⁹⁵”.

Dois pontos devem ser ressaltados nesta resposta hipotética de Schopenhauer à suposta crítica, de orientação nietzschiana, à valoração dos conceitos na fundamentação da moral. O primeiro se aproxima e o segundo se afasta da metapsicologia freudiana. A similaridade reside na fundamentação da moral baseada na tentativa de isenção de juízos de valor sobre as ações, procurando retratar os acontecimentos sem tomá-los como corretos ou incorretos, a fim de identificar sua gênese ou seus fundamentos. Tal como Schopenhauer, Freud também procura realizar uma análise da moralidade fora do plano da valoração e do plano prescritivo. Ambos conferem à valoração uma gênese que se vincula diretamente aos interesses envolvidos, de modo que uma ação que seja favorável ao

⁹⁵ Ele ainda afirma que Schopenhauer é pai de toda a psicologia moderna e ressalta sua influência sobre Freud: “não somente preparou os caminhos para a psicanálise, como já é ela própria (a filosofia de Schopenhauer) a psicanálise”; isto porque “no fundo, toda psicologia desmascara” (Mann 1984, p. 24-25).

querer é tida como boa e uma que seja contrária é tida como má. Bom e mau são para eles, nesta perspectiva, apenas conceitos que procuram valorar as ações que afirmam ou contrariam determinado interesse. As posturas de ambos se aproximam na medida em que procuram rastrear as condições sob as quais a moralidade se constitui.

A impressão que surge na tomada de contato com a obra destes autores é que se trata de um mesmo ponto de partida, o egoísmo humano; porém, no decorrer das leituras, percebe-se que os caminhos adquirem grande independência, com pontos de entrecruzamento ocasionais. Por exemplo, enquanto Freud insiste na tendência originária egoísta, erótica e agressiva do ser humano, sua postura ganha contornos nitidamente schopenhauerianos. Porém, parece que sua análise radicaliza a posição de Schopenhauer, ao colocar a compaixão como secundária, como produção social, como reflexo das exigências de convivência social. Não se trata do juízo de valor outorgado à compaixão, mas sim a própria ação compassiva como socialmente construída.

Schopenhauer, ao contrário, afirma:

“(…) com a separação (…) entre ética e metafísica, nada mais resta senão o procedimento analítico, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. Estes últimos podem reconduzir à última raiz na mente do ser humano (...). (porém) com isso toda explicação permanece meramente *psicológica*” (Schopenhauer 2001, p.08).

Esta crítica do filósofo à psicologia utilizada como fundamento da ação moral poderia ser endereçada também à psicologia freudiana, dado que esta também tenta se encaminhar à “última raiz na mente do ser humano” e permanecer na “explicação meramente psicológica”⁹⁶.

Schopenhauer proclama o método analítico utilizado pela psicologia como uma desvantagem, uma vez que torna a realização de qualquer fundamentação moral necessariamente incompleta. Uma dedução da compaixão, segundo este método, permanece um artifício mal realizado, sendo meramente aparente e não conseguindo atingir em sua totalidade o fenômeno moral:

“(…) o método analítico dificultou tanto a exposição do fundamento da ética, que eu agora, olhando para trás, vejo-o como um artifício

⁹⁶ Uma análise da relação entre a metafísica schopenhaueriana e sua tensão com a psicologia pode ser encontrada em Bacelar (2003).

difícilmente realizado, de modo análogo a alguém que tivesse feito à mão livre o que só é para ser executado com um firme suporte” (Schopenhauer *Apud*. Bacelar 2003, p. 27).

Para o filósofo, há um procedimento de fundamentação moral não pautado unicamente no indivíduo, que é a postulação da verdadeira ação moral, única ação de genuíno valor moral, baseada no desinteresse, identificada por ele como ausência de egoísmo. Ele procura encontrar uma motivação suficientemente forte para que a moralidade possa se manifestar a despeito das tendências egoístas. Um bom exemplo é a frase:

“Somente um verdadeiro motivo moral, baseado em algo real (*leia-se compaixão*), tem poder de impedir a efetivação das potências antimorais” (Schopenhauer 2001, p. 135).

Ele contrapõe o “verdadeiro motivo moral” aos dogmas religiosos e metafísicas dogmáticas. Estes, apesar de possuírem intuição acerca do verdadeiro fundamento da moral, falham em sua teorização, vinculando-o ora a motivações egoístas, ora a princípios puramente abstratos, de maneira analítica; contrapõem-se também à visão cética de uma moralidade meramente instaurada pelas regras sociais. A oposição às demais doutrinas morais envolve a fundamentação da compaixão e evidencia a divergência do programa schopenhaueriano em relação ao freudiano. Trata-se de descobrir o motor último das ações humanas baseado em um princípio genuinamente altruísta⁹⁷.

Schopenhauer insiste no caráter egoísta da maioria das ações ditas altruístas, por meio do desmascaramento dos recursos utilizados pelo intelecto para a transformação do motivo egoísta em altruísta. Mas, em contrapartida, admite que existem exceções em que o altruísmo verdadeiro, por meio da ação desinteressada, é encontrado. Freud também parece iniciar nesta direção, desmascarando os recursos utilizados pelo intelecto para a transformação do egoísmo em altruísmo. No entanto, seu movimento de desvendamento psicológico é mais radical, de modo que não resta espaço para uma moralidade originária, embora ainda mantenha a distinção entre comportamentos altruístas e egoístas⁹⁸. O desenvolvimento individual como

⁹⁷ Restringimos nossa análise ao âmbito das ações altruístas, dotadas de compaixão, pois acreditamos que já fornece indícios suficientes da discussão pretendida. A análise também poderia se estender à questão da experiência estética.

⁹⁸ A distinção freudiana entre os conceitos de altruísmo e egoísmo foi tratada no Cap. I – 3.1.

produto da luta das aspirações individuais e culturais faz com que Freud utilize a distinção egoísmo/altruísmo de modo bem diferente:

“(...) o afã pela felicidade, que devemos chamar de “egoísta”, e o de reunir-se com os demais na comunidade, que denominamos “altruísta”. (...) no desenvolvimento individual o acento principal recai, no mais das vezes, sobre a aspiração egoísta ou de felicidade; a outra (altruísta), que se diria cultural, se contenta por regular com o papel de uma limitação” (Freud 1930, p.136).

Podemos perceber que o altruísmo como fenômeno secundário, limitante da satisfação pulsional, é a expressão das exigências da cultura e não uma expressão de um altruísmo ou compaixão originários.

As ações egoístas são definidas como aquelas mediadas pelos mecanismos puramente externos de recompensa e castigo, não encontrando na dinâmica pulsional os elementos de demanda de amor que regem a postura altruísta. Porém, mesmo as tomadas de posição “desinteressadas”, podendo ser entendidas como genuinamente altruístas, são regidas pela atividade psíquica de procura de satisfação pautada na necessidade de amor e, portanto, no interesse do indivíduo.

Para Schopenhauer, não podemos falar em interesse do indivíduo, no caso das ações altruístas, pois estamos tratando de ações completamente desinteressadas. Em Freud, a análise merece outra perspectiva, uma vez que mesmo as ações altruístas se baseiam no interesse da dinâmica pulsional em satisfazer moções pulsionais de meta inibida e no interesse em evitar a angústia resultante da ameaça de falta de amor. A carência de amor, por sua vez, encontra seu fundamento em pulsões eróticas cuja finalidade é a de satisfação através do outro. O mecanismo decorre da reforma na vida pulsional do indivíduo em virtude dos prêmios de amor que a vida oferece. Verifica-se que a influência desta reforma pulsional faz com que o indivíduo “se decida por uma ação culturalmente boa” por haver “consumado dentro de si um enobrecimento pulsional, uma transposição de inclinações egoístas em inclinações sociais”, pois “as próprias pulsões sociais são unidades por conjugação de componentes egoístas e eróticos” (Freud 1913a, p.77).

Pode-se depreender desta discussão que uma ação genuinamente altruísta, ou seja, que decorra única e exclusivamente da consideração desinteressada do outro, sem a menor autoconsideração no âmbito pulsional, é improvável (para não dizer impossível). O que tornaria uma pessoa predisposta a agir segundo motivos altruístas, na prática, seriam motivos distintos daqueles de alguém que agisse

segundo motivos egoístas, mas que funcionariam na dinâmica psíquica dentro de um mesmo princípio quantitativo de economia pulsional. Seja na ação egoísta e, em última instância também na dita altruísta, o que opera na dinâmica psíquica é a redução do nível de tensão interna num fenômeno que é sentido como prazeroso⁹⁹:

“(…) se revelará que um indivíduo atua sempre bem porque *suas inclinações pulsionais* o forçam a isto, enquanto que outro somente é bom na medida em que esta conduta cultural lhe traz vantagens para seus propósitos egoístas (...) (grifo nosso)” (Freud 1915b, p. 285).

Apesar do desenvolvimento civilizatório trabalhar às custas das exigências pulsionais do indivíduo e, neste sentido, o indivíduo se constituir moralmente em função da manutenção deste desenvolvimento, suas ações, psicologicamente, são executadas obedecendo ao princípio que visa especificamente a satisfação de suas próprias demandas internas, através da procura de satisfação mediante formações substitutivas e fuga da angústia. O conflito entre o desenvolvimento dos agrupamentos humanos e suas tendências egoístas é escamoteado pela plasticidade pulsional. Muitas das motivações pulsionais individuais, de motivação egoísta podem, desta maneira, servir ao desenvolvimento civilizatório, serem sentidas como altruístas. Esta consideração, radicalizada em Freud, encontra ressalvas sob o prisma schopenhaueriano.

Schopenhauer, ao postular a existência de comportamentos genuinamente altruístas, virtuosos, se depara com dificuldades. A primeira é que seu argumento pede apelo à consciência do leitor:

“(…) não quero utilizar-me do truque ilícito de empurrar aqui, numa investigação teórica, a questão para a consciência do leitor. Mas acredito que são muito poucos os que duvidam disso, a partir da própria experiência de que, muitas vezes as pessoas se comportam de modo justo (...)” (Schopenhauer 2001, p.129).

Argumentação curiosa, pois o mesmo leitor que se engana ao pensar que age de modo altruísta (na maioria das vezes) seria convocado para ajudar a provar que existem ações genuinamente altruístas? Schopenhauer prossegue:

“Mas se alguém persistisse em negar a ocorrência de tais ações (altruístas) (...) eu pararia de falar com ele e continuaria a falar com aqueles que admitem a realidade de fato” (Schopenhauer 2001, p.130).

⁹⁹ Seja na satisfação masoquista do ego que se submete ou na sádica do superego punitivo, pode-se falar em satisfação, embora não no sentido usual do termo.

Diante da não comprovação do “egoísmo psicológico” por meio do exame de consciência, nada mais resta do que parar de falar com o suposto dissidente.

O grande problema na recusa do egoísmo psicológico é que Schopenhauer, embora não o faça, tem bons motivos para defendê-lo, pois agir por uma razão significa, em última análise, agir sempre em benefício próprio. Ele mesmo chega a afirmar que as motivações racionais estão a serviço do auto-interesse e que a razão age em função da vontade que atua no indivíduo à procura incessante de satisfação. Sendo assim, por que a razão, sendo apenas instrumento destinado a garantir o bem-estar do indivíduo, agiria em benefício de outrem, sem retribuição alguma para o indivíduo? Por que, ainda, o indivíduo agiria em prol do outro correndo o risco de se prejudicar? Por que o intelecto se libertaria dos ditames da vontade se sua função é exatamente a de garantir sua satisfação?

Os casos genuínos de compaixão, para Schopenhauer, encontram fundamento na superação do egoísmo pelo reconhecimento da essência comum aos seres, reconhecimento que conduz a uma superação da individualidade por meio da identificação com o outro, de modo que sofrimento do outro é sentido em igual medida como sendo o meu sofrimento. Isto porque a ilusão da multiplicidade condicionada pela vontade individual e pelas formas do conhecer é suplantada na compaixão pelo conhecimento da essência comum. Logo, a possibilidade de superação do egoísmo psicológico não é dada pelo exercício da razão, uma vez que ela é instrumento para execução das ações de acordo com o caráter do indivíduo. Uma pessoa virtuosa pode aderir a qualquer doutrina religiosa para tentar dar sentido às suas ações, mas os conceitos têm pouca influência sobre seu caráter moral. O tipo de conhecimento operado pela transformação de um perfil moral não passa necessariamente pelo conhecimento conceitual ou pelo caminho das representações abstratas.

O fundamento da moral pode ser encontrado positivamente, na experiência, onde tomo contato com a vivência de compaixão e com meu pertencimento ao todo. Pelo lado do intelecto posso fornecer alguma explicação para esta experiência, através da constatação da limitação de minha faculdade de representação que é submetida às condições espaço-temporais, origem do princípio de individuação. A superação do princípio de individuação desfaz a querela egoísmo/altruísmo,

constatada fenomenicamente na divisão ilusória entre indivíduos, condicionada pelos modos de apreensão do mundo. Esta divisão, se tomada como essencial, incorre no erro de tomar o egoísmo como único motor das ações humanas. Dado que a coisa-em-si não pode ser conhecida através das formas espaço-temporais nem através da categoria da causalidade - base para o princípio de individuação -, o egoísmo soa como contra-senso, pois sob esta ótica o egoísta e o virtuoso são apenas dois fenômenos de uma mesma essência.

Freud partilha em alguma medida do apontamento da limitação intelectual (se for entendido intelectual como consciente) no processo de expressão das ações morais, uma vez que a instância moral (superego) é regida em grande parte pelos processos inconscientes. Pode-se até mesmo falar em motivações inconscientes na expressão do caráter moral para ambos autores. O caráter compassivo em Schopenhauer não passa necessariamente pela via da consciência moral e em Freud pela via da elaboração consciente. Porém, a importância das motivações inconscientes na moralidade, para Freud, não significa e não justifica a postulação de uma moralidade constitutiva. O argumento de que a racionalidade não exerce tamanho poder sobre a constituição do caráter moral não resulta na aceitação de uma moralidade constitutiva, somente aponta para os limites da excessiva crença no poder transformador da razão, sendo necessário uma maior investigação acerca dos determinantes do caráter moral.

Em Schopenhauer, a aparente contradição da postulação da ação virtuosa revela a superação dos limites racionais em executar sua função instrumental de satisfação do querer individual e demonstra uma superação do egoísmo ao qual ela esteve submetida. Uma vez que ele parte da premissa de que o indivíduo age no mundo em função de seus interesses, a superação deste padrão requer alguma explicação satisfatória. Soma-se a isso uma leitura kantiana da limitação dos modos de conhecimento e uma inspiração filosófico-oriental. O resultado é a solução da contradição entre uma ação genuinamente altruísta em um indivíduo que deveria atuar em função de seus próprios interesses. Solução obtida pela postulação da possibilidade de superação dos limites de nosso modo de apreensão do mundo. Como essa superação não necessita da operação racional, a aparente contradição se desvanece, uma vez que a ação virtuosa não se baseia unicamente na apreensão limitada do mundo por meio do princípio de individuação.

Para Freud, a contradição entre a ação virtuosa e o egoísmo constitutivo evidencia a contradição inerente ao próprio processo de instauração da cultura. A ação virtuosa é contraditória à postulação de um egoísmo constitutivo exatamente porque espelha o aspecto secundário das formações morais, impostas por exigências externas. Espelha não somente o conflito inerente à instalação da cultura como também a eficiência exercida por esta na gênese do caráter moral.

Freud acredita que a realidade da compaixão deriva da internalização e formação substitutiva de pulsões agressivas e eróticas, mediadas historicamente por condições concretas de sobrevivência. A postura adotada por Freud, explícito quanto à origem da moral, no qual o comportamento virtuoso se enquadra, se aproxima do egoísmo psicológico criticado por Schopenhauer. A moral não é de modo algum a tomada espontânea de contato com qualquer identidade entre os indivíduos, mas reflexo de duas medidas coercitivas. A primeira é externa, representada pela ameaça de perda de proteção e amor, fazendo com que o sujeito entre em contato com o mundo das restrições; neste estágio ainda não se pode falar em consciência moral, uma vez que as restrições ainda não foram internalizadas. A outra diz respeito às restrições externas que foram internalizadas e que não necessitam mais de controle externo. A internalização utiliza, sobretudo, as pulsões agressivas para exercer seu controle sobre o ego, fazendo surgir então o fenômeno da ação virtuosa. Logo, a espontaneidade conferida pela compaixão em Schopenhauer, para Freud, não é nada mais do que internalização psíquica da restrição externa, mediada pela reforma pulsional. Tomadas literalmente, as duas opiniões chegam a se excluir: em Schopenhauer a compaixão é positiva, verdadeiramente altruísta; para Freud, a moralidade é reflexo direto da agressividade e do egoísmo, sendo a realidade psíquica reflexo da realidade histórica de sua constituição, tanto ontogenética como filogenética:

“(…) no desenvolvimento individual se estabelece como meta principal o programa do princípio do prazer nos impõe, conseguir satisfação; enquanto que na integração à comunidade (...) deve ser cumprida no caminho que leva ao êxito da meta de felicidade” (Freud 1930, p.135).

O próprio conceito de caráter é tomado por Schopenhauer como constitutivo, enquanto é visto por Freud como resultado da plasticidade pulsional. As características inatas não interessavam tanto a Freud - na medida em que a

hereditariedade não constituía o foco da investigação psicanalítica, mais preocupada com o desenvolvimento ontogenético - embora se refira a elas com certa frequência¹⁰⁰.

Partindo da similaridade na proposta inicial de ambos, que consistia no rastreamento das condições de instalação das ações morais, encontramos uma bifurcação. A compaixão originariamente fundamentada de Schopenhauer permite que o desenvolvimento de sua obra encontre neste conceito uma leitura menos egoísta da alma humana. Porém, este fator é condição para verificação de que a compaixão, exatamente por seu caráter originário, é impossível de ser ensinada. Sua fundamentação originária da compaixão abre ao mesmo tempo uma visão da compaixão encarada como natural, mas também, em função desta mesma naturalidade, impossível de ser prescrita.

Freud, por sua vez, ao retirar a positividade das ações compassivas e colocar como primordiais somente as ações egoístas, sobre os quais as primeiras se formarão, parece imprimir uma visão mais cética sobre a natureza humana. Mas ele também abre espaço para uma reforma pulsional, em direção a uma eticidade, tendo em vista a característica reativa da formação moral e levando-se em conta a plasticidade pulsional. Seu ceticismo quanto a uma compaixão constituinte abre espaço para a reforma pulsional na direção do equilíbrio entre as tendências originárias e secundárias.

Pode-se então visualizar um certo fatalismo em Schopenhauer em contraposição a um projeto de reforma pulsional freudiano. Seriam estas as posições definitivas assumidas pelos autores em questão? Acreditamos que seus sistemas de pensamento não são tão taxativos e abrem margem para que as posturas sejam relativizadas. Em Freud, os problemas gerados pela reforma pulsional apontam para os limites da não consideração das moções pulsionais originárias. Mesmo sendo a

¹⁰⁰ Em *O mal estar...* (p. 100, 126), Freud cita também a possível influência de fatores constitucionais à formação do caráter. Estas colocações, contudo, devem ser relativizadas, pois tratam da constituição orgânica que certamente influencia em alguma medida as disposições adquiridas ao longo do desenvolvimento. Sempre que Freud recorre a fatores congênitos, constitucionais, ele o faz com reservas, pois este âmbito de investigação não se refere mais à psicanálise, que trata da investigação dos fatores ontogenéticos, históricos. Não se trata de exclusão de determinantes constitucionais, mas de circunscrição de domínios explicativos. Podemos encontrar referências mais explícitas a esta temática no texto *Análise terminável e interminável*, em que Freud trata algumas vezes da influência das predisposições congênicas, dada a insuficiência de resolução dos problemas clínicos.

ação altruísta uma construção social que visa regular os vínculos humanos em unidades cada vez maiores, essa operação não ocorre sem prejuízos ao indivíduo. Em Schopenhauer, a formulação de um princípio positivo e metafísico da ação moral não exclui o papel da educação e regulação social dos vínculos humanos (embora não se possa falar propriamente em moralidade). Não podemos nos esquecer também da liberdade outorgada ao caráter inteligível em Schopenhauer, liberdade que se exerce na ação, suplantando a necessidade existente na relação entre as ações e os motivos. Schopenhauer abre espaço para se pensar em uma liberdade que permita, por exemplo, a transformação de um perfil extremamente egoísta ou maldoso. Esta liberdade plena seria muito mais difícil de ser encontrada dentro da postura determinista freudiana.

Diante destas relativizações as posições se invertem, pois agora o determinismo psíquico freudiano parece muito mais restritivo em termos da constituição da moralidade que a liberdade schopenhaueriana, já que esta abre espaço para uma mudança mediante suplantação do princípio de individuação. Cabe analisar, perante as duas análises, quais seriam as conseqüências de sua aplicação em um contexto de proposição ética, muito embora ambos tenham recusado esta tarefa.

Nossa tarefa se encaminha então para uma direção que não foi almejada nem por Freud nem por Schopenhauer, mas que é perfeitamente realizável e encontra um terreno fértil de discussão. Saímos da esfera da análise das obras e das respectivas fundamentações morais em direção à esfera da discussão de suas possíveis implicações éticas. Dados os fundamentos morais em Freud e Schopenhauer, quais são as possibilidades de constituição do ser moral enquanto praticante de ações visando o bem-estar alheio? Há espaço para se pensar em um projeto de proposição ética com vistas à instalação do ser moral? Por que as diferenças já examinadas no modo de formulação da insatisfação ao qual estamos inseridos, outorgando uma negatividade para o prazer, conduzem os autores a propostas diferenciadas?

3. Constituição do ser moral ou negação do querer

Um primeiro intento de clarificar as questões precedentes reside na formulação, por parte de Freud, da incapacidade constitucional do aparelho psíquico em evitar o acúmulo de excitação que é sentido como desprazer. Ele diz: “não é lícito (...) desistir dos empenhos para acercar-se de algum modo a seu cumprimento (o do princípio do prazer)” (Freud 1930, p.83). Podemos encarar seu pronunciamento como uma simples proposta ética de enfrentamento do problema da satisfação. Seu adendo, entretanto, nos diz alguma coisa. Ele corrige: “não é lícito, *melhor dizendo: não é possível* (grifo nosso)”. Esta correção não parece indicar uma proposição de como lidar com o problema da satisfação, mas uma afirmação sobre como necessariamente lidamos com ele, uma vez que não há outro modo “possível”. O estatuto negativo do prazer, encarado como fuga do desprazer inevitável, é defrontado com um princípio de funcionamento também inevitável e, por isso, positivo. Se, sob esta perspectiva, estamos condenados a suportar uma certa medida de desprazer em função da constituição do aparelho psíquico em sua relação com a realidade circundante, também estamos condenados a evitar este mesmo desprazer pela tendência do aparelho a eliminar excitação excedente. No plano social, se não podemos alcançar nossos ideais de felicidade, nunca completamente atingíveis, também não podemos deixar de perseguí-los.

As concepções de desejo, embora similares, encontram um ponto crucial de divergência que deve ser ressaltado. Freud parte do desejo como incondicional, sendo, pela própria constituição e modo de operação do aparelho psíquico, impossível de não exercer influência sobre o indivíduo. Os mecanismos de defesa servem para dar conta dos destinos possíveis do desejo, não para eliminar sua influência. O superego surge da impossibilidade de atendimento completo das exigências do isso, mas trabalha junto com ele para exercer seu poder e satisfazê-las; elas mudaram, mas não se calaram, uma vez que o afrouxamento dos mecanismos repressivos traz à tona as expressões mais primordiais das moções pulsionais. Os destinos adequados das moções pulsionais prejudiciais à instauração do princípio de realidade exigem uma tarefa de deslocamento, não de extinção das moções.

Em Schopenhauer, apesar de baseado em uma concepção de desejo visto como prisão, como ilusão semelhante à esmola que perpetua a miséria do mendigo, existe espaço para a construção de uma teoria do não-desejo. Este é um ponto importante de proposição de alternativa moral perante a insaciabilidade dos desejos. A possibilidade de negação de todo desejo e da supressão do domínio do querer garante à filosofia de Schopenhauer uma alternativa diferenciada quando comparada à psicanalítica.

Pela análise feita até aqui, parece que as visões, se pessimistas, contudo, não são idênticas. O desejo para Freud não é uma prisão no sentido schopenhaueriano, e, se fosse, seria perpétua, impossível de se obter indulto, ao contrário de Schopenhauer. O cárcere do pulsional é passível de reforma, encontra suas estruturas abaladas pelos delitos eróticos e agressivos condenados pelo júri da cultura, que precisa estabelecer penas para deixá-los sobreviver. A legislação cultural, baseando-se no tribunal da razão, pode conseguir ao encarcerado desejo alguma pena alternativa, como a prestação de serviços à ordem da cultura e ao desenvolvimento civilizatório. Embora o aparelho psíquico não esteja totalmente livre para satisfação irrefreada das pulsões, ele pode ainda trabalhar sob regime condicional, desde que não infrinja a lei vigente. Em sua condicional, ele é seu próprio carcereiro, obrigado a se policiar para não ter que enfrentar o júri da angústia que a sociedade instalou. Em contrapartida, a legislação, se mais branda, permite a integração do infrator de modo menos custoso. Apesar de um certo desconforto que pode se manifestar em situações limite, a razão ainda é a melhor legisladora, desde que não esqueça sua função de submissão aos princípios aos quais serve, condução da relação entre o desejo e a civilização. A pena de morte é vetada ao desejo, ele é condição necessária à instauração do indivíduo, e seu sufocamento é uma auto-ilusão, um desejo de cancelamento do desejo. Reflexo de espelhos, crítica nietzschiana a Schopenhauer que Freud parece concordar. Nietzsche diz: “ele precisa de um objetivo e preferirá querer o nada a nada querer” (Nietzsche 1998, p.88). Freud diz: “ele recria o mundo, edifica outro (...) no sentido dos desejos próprios” (Freud 1930, p.80).

Em Schopenhauer o traço principal não é a oposição que a civilização oferece aos impulsos, mas a oposição inerente aos próprios impulsos. O desejo nunca se concilia com a civilização simplesmente porque a civilização é mera

objetivação da vontade, reflexo da vontade em sua luta consigo mesma. A “justiça eterna” reproduz a ordem moral, não se baseia na temporalidade de ação e punição; reflete justamente esta ordem de dor e sofrimento ao lado da alegria sempre provisória e do desejo insaciável. A mudança contingente dos objetos de desejo e de suas formas de expressão não altera sua essência e, por isso, é inútil algum projeto de modificação social como alteração do estatuto paradoxal da vontade. Somente a negação do desejo realizada pelo asceta é a solução para a insaciabilidade da vontade. Negar a vontade não só é possível, no estado ascético, como é o melhor caminho para a libertação do sofrimento. O desejo é a afirmação do sofrimento, a negação da vontade é a negação de sua exigência de satisfação e, portanto, também do sofrimento que decorre dessa exigência.

Novamente, uma contraposição e debate entre as duas posições. Enquanto uma sustenta a necessidade do desejo, ao mesmo tempo em que, como vimos, propõe uma reforma pulsional que procura atender as exigências racionais e pulsionais, a outra parte de uma impossibilidade de mudança do caráter humano, mas aponta para uma possibilidade de supressão da prisão do querer. Soluções antagônicas ou semelhantes? Divergência de opiniões, influência de pensamento ou incompatibilidade de diálogo?

A divergência aumenta quando atentamos para o fato de que Schopenhauer, apesar de tratar da necessidade em relação ao âmbito fenomênico, ainda deixa espaço para o exercício de algum grau de liberdade. A negação da vontade representada pelo estado ascético é o exemplo mais claro da liberdade perante a prisão da vontade individual. Em contrapartida, podemos ver em Freud a postulação de um determinismo psíquico em que os processos são condicionados por seus fatores quantitativos, dinâmicos e tópicos, convivendo ao mesmo tempo com uma proposta de reforma pulsional, proporcionando uma aparência de liberdade em relação aos destinos pulsionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Talvez a confusão possível de analogias tão estreitas entre Freud e Schopenhauer decorra das interpretações equivocadas tanto da obra freudiana quanto da schopenhaueriana. A aproximação possui o inconveniente de retirar os respectivos projetos de seus lugares de origem, de colocá-los destituídos de contexto, como se fossem apoiados um no outro. Um exemplo é tomar a metodologia interpretativa freudiana como indício de uma tendência idealista, no qual Schopenhauer, de maneira muito singular, se incluiria. Singular porque opera uma transformação do próprio conceito de metafísica: metafísica imanente, que se descobre na experiência; metafísica do corpo, inserção e ruptura da tradição idealista. Apesar de ter aproximado sua metafísica da experiência, Schopenhauer ainda insiste na distinção fenômeno/coisa-em-si. Mesmo que operando no contexto da imanência, ele ainda insiste na realidade noumenica, sentida de maneira indireta pelo querer. Este é, para Nietzsche, o erro de Schopenhauer: tomar uma invenção lingüística, uma invenção filosófica, por real¹⁰¹; tomar uma construção, o em-si, por real.

Freud com certeza não partilha a mesma opinião que Schopenhauer. Em sua obra, apesar da profusão de modelos interpretativos e construções hipotéticas, existe sempre a referência à ciência e, paralelamente, uma distinção de suas formas de atuação no mundo. Seus modos de interpretação do mundo se pautam pela não identidade entre referente e referido. Logo, não se pode confundir com um realismo ingênuo, tampouco com um idealismo solipsista¹⁰².

¹⁰¹ “Não há em Nietzsche um significado original. As próprias palavras não são senão interpretações (...)” (Foucault 2005, p. 59).

¹⁰² Apesar de não concordarmos com a alcunha de solipsista, encontramos muitos comentadores que atribuem este adjetivo a Schopenhauer. Haveria dois tipos de solipsismo: no primeiro, insustentável, os outros seriam tratados pelo sujeito cognoscente como mero fantasmas, o que introduz o problema da ação do egoísmo no mundo, fundamentalmente prática. O próprio Schopenhauer atribui este solipsismo aos “céticos e sofistas, um egoísmo teórico”. No segundo, menos radical, tudo se passa como se o egoísmo fosse pautado em uma desconsideração da vontade alheia, sendo o outro tratado não como um fantasma, mas como um objeto. Nossa não concordância se apóia na própria conclusão de Schopenhauer ao tratar o problema, solucionado mediante analogia, atribuindo ao outro o mesmo conhecimento que tenho de meu próprio corpo (Schopenhauer s/d, p. 113). Sobre o solipsismo schopenhaueriano, encontramos uma discussão em Young (1987, p. 111-115), acerca da importância do solipsismo na formulação da gênese do egoísmo em Schopenhauer; encontramos opiniões semelhantes também em Philonenko (1980, p. 76-78).

Foucault (1994, p. 570), embora tentando circunscrever a obra freudiana no âmbito da hermenêutica, o insere numa linha de pensadores (junto com Nietzsche e Marx) que ultrapassaram a dicotomia entre essência e aparência, ao introduzir a ordem genealógica e interpretativa como método de construção de novos modelos explicativos de mundo¹⁰³. Aproximar Freud de uma corrente idealista solipsista ou realista ingênua é retomar os mesmos termos do debate dicotômico colocado em xeque por Kant¹⁰⁴. A tarefa interpretativa ao qual Foucault se refere como (re)instaurada por Nietzsche, Marx e Freud já se (re)inicia em Kant, na revolução operada na *Crítica da Razão Pura* que, aos moldes da copernicana, estabeleceu as fronteiras do pensar especulativo através da destituição dos antigos dogmatismos. Parece que Schopenhauer está inserido no fim deste movimento da filosofia¹⁰⁵, no qual Nietzsche representa o questionamento maior dos conceitos metafísicos e (re)instaura, segundo Foucault (2005) a tradição interpretativa por excelência.

Freud, por sua vez, opera um movimento semelhante, em sentido inverso, no âmbito científico, ao aproximar uma disciplina interpretativa de um projeto científico. Esta aproximação é muitas vezes vista com maus olhos tanto por correntes hermenêuticas como científicas. Dois fatores contribuem para tal desconfiança: o primeiro reside em uma concepção errônea do fazer científico, talvez alicerçado sobre um fundo filosófico equivocado, em que os conceitos possuem uma identidade ontológica com as coisas aos quais se referem. Freud explicitou algumas vezes como sua disciplina se caracterizava por científica,

¹⁰³ Também é bom ressaltar que Freud estava ciente da proximidade de alguns aspectos da filosofia nietzschiana aos conceitos psicanalíticos: “Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições amiúde concordam, da forma mais surpreendente (que Schopenhauer), com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, justamente por isso mesmo; eu estava menos preocupado com a prioridade do que em manter minha mente desimpedida” (Freud 1925d, p. 56).

¹⁰⁴ Embora, tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, Kant não conseguira superar a dicotomia. Para Schopenhauer, seu erro foi efetuar as mudanças na passagem da primeira para a segunda versão da *Crítica da Razão Pura*. Ele acredita que Kant, receoso quanto à aproximação teórica com Berkeley, recuou em seu projeto idealista, dando espaço para que sua filosofia fosse mal interpretada. Para Nietzsche, tanto Kant como Schopenhauer não conseguiram suplantar a dicotomia, tomando uma diferenciação filológica por real e tomando atributos morais como base para a implantação de uma filosofia baseada na resignação e na hipocrisia.

¹⁰⁵ Tendemos a seguir a interpretação de Young, para o qual Schopenhauer, como um defensor do kantismo, também acreditava que o mundo era, pelo menos pela mente racional, inconhecível; desta forma ele se torna como um “ator que aparece como Macbeth ou como Hamlet, mas nunca como si mesmo, sendo ele mesmo inescrutável” (Young, J. 1987, p. IX).

exemplificando os motivos para tal afirmação¹⁰⁶; o segundo se baseia em uma concepção errônea do método interpretativo, como de domínio apartado das disciplinas científicas. Tudo se passa como se as disciplinas científicas não utilizassem conceitos abstratos, estabelecidos por convenção, em relação recíproca com determinadas classes de eventos¹⁰⁷. Como se o fazer interpretativo fosse exclusividade de disciplinas filosóficas ou literárias. Ou ainda como se o estabelecimento de sistemas de convenção fosse confundido com o estabelecimento de sistemas puramente relativos. A tradição científica não era incompatível, para Freud, com o método interpretativo e, conseqüentemente, com o desenvolvimento da psicanálise, simplesmente porque ela preenchia os requisitos de uma ciência, ainda que em fase incipiente.

Estaríamos então, a partir das considerações anteriores, atribuindo a diferença entre Freud e Schopenhauer à evidente diferença entre seus projetos? Seria necessário elaborar algum estudo que evidenciasse a proposta positivista de Freud e filosófica de Schopenhauer a fim de apontar suas particularidades? Ou estaríamos então negando qualquer tipo de similaridade entre os dois?

Não. Não é necessário evocar a distinção de disciplinas como argumento para operar uma diferenciação. Porém, também não é necessário inscrevê-los em uma linha de pensamento que leva em consideração os fatores inconscientes na gênese dos comportamentos, que desconfia das explicações meramente lógicas, que prepondera os componentes sexuais, egoístas do ser humano, acentuando a corporeidade na gênese das representações.

Obviamente, uma aproximação pode ser feita e, ainda, deve ser feita. O presente trabalho poderia, em contraposição aos diversos trabalhos sobre o assunto, simplesmente enumerar a quantidade de particularidades concernentes a cada autor. A tarefa, além de pouco proveitosa, se tornaria excessivamente trabalhosa. A relação representação/afeto, por exemplo, pode ser vista como análoga por diversos comentadores. Mas essa analogia peca pela superficialidade. Seria tomar o conceito

¹⁰⁶ Freud não outorgava um direito especial à psicanálise e sim um estatuto de ciência vindoura, em fase de consolidação, que, como toda ciência, se baseia em conceitos abstratos dos quais se utiliza para a construção de um todo capaz de operar com determinadas classes de fenômenos.

¹⁰⁷ É interessante observar como o método psicanalítico se aproxima do modelo científico proposto por Heisenberg (2000, p. 32) para a física do século XX: “a ciência do século XIX pretendia fotografar a natureza, a ciência do século XX limita-se a descrevê-la”.

de pulsão como análogo ao conceito de vontade. Admitindo tal aproximação, seria possível falar em negação da pulsão e, mais ainda, em vontade de vida e vontade de morte. Seria possível, mesmo diante da aproximação entre o conceito de negação da vontade em Schopenhauer e pulsão de morte em Freud, dizer que a violência, muitas vezes identificada por Freud com a expressão da pulsão de morte e em Schopenhauer com a expressão da vontade de viver, se enquadraria sob a mesma ótica? E, ao contrário, o ascetismo, realização delirante para Freud e negação do viver para Schopenhauer, seria passível de aproximação?

O próprio conceito de pulsão, muitas vezes atribuído como empréstimo da vontade schopenhaueriana, merece detalhamento. Suas origens podem ser remontadas às experiências neurológicas de Freud e, mesmo em desenvolvimentos posteriores, sempre possuiu estatuto material. Nas formulações que aproximam o conceito de pulsão ao conceito de Vontade em Schopenhauer pode-se admitir duas possibilidades: ou a vontade de Schopenhauer é tomada como uma força material do qual é possível a formação de representações e, neste sentido, perde todo o estatuto metafísico, pois se trata de uma força exclusivamente física; ou a pulsão freudiana é vista como em si, como metafísica e, neste caso, abdica de suas qualidades orgânicas e físicas, pertencente ao mundo dos fenômenos. Assumir qualquer uma das duas posturas significa dialogar em estado de franca oposição com seus respectivos autores. Seria o mesmo que dizer a Freud e a Schopenhauer que eles não entenderam muito bem o que eles próprios disseram. Isto porque os dois são explícitos quanto ao caráter de seus conceitos fundantes: Freud, em artigo dedicado ao conceito, analisa-o segundo os pontos de vista biológico, fisiológico, físico e psicológico, todos da ordem das ciências da natureza:

“Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas” (Freud 1915a, p.118).

Schopenhauer, em sua obra magna, analisa a vontade sob o ponto de vista metafísico e não abre mão, mesmo com a postulação de uma metafísica imanente, da caracterização da vontade como o em si kantiano.

Neste sentido, as aproximações, quando feitas, devem ser realizadas em outro âmbito. Bernet (2001, p. 31), por exemplo, cita uma fundação filosófica da psicanálise ao conceito de prazer e pulsão relacionando com Leibniz e

Schopenhauer, embora admita a limitação e arbitrariedade da proposta, pois não trabalha a relação do prazer com as representações intencionais ou com os significantes lingüísticos. Logo, admite um parentesco não consanguíneo, uma espécie de adoção, de admissão de similaridades entre conceitos sem, contudo, resultar em identificações. Nossa via de interpretação segue o mesmo raciocínio, parentesco cultural e histórico, sem, contudo, coincidências de pensamento. Aproximação de postulações sem identidade de propostas. Temáticas comuns vistas sob diferentes enfoques. Nossa proposta consistiu mais em cotejar a importância dos dois sistemas em uma discussão sobre a moral e, seguindo esta linha de raciocínio, a afirmação de Philonenko parece elucidativa:

“Deve-se resumir a oposição de Schopenhauer e de Freud, conviria dizer que o homem schopenhaueriano é um doente metafísico, enquanto que o doente de Freud é simplesmente um homem doente. Pode-se sem dúvida curar o homem doente, pela análise ou algum outro método. Mas não se pode curar um doente metafísico, pode-se somente lhe administrar um calmante” (Philonenko 1980, p. 231).

Esta afirmação de Philonenko nos conduz à diferença acentuada ao longo do capítulo III. Para Schopenhauer, pode haver espaço para uma doutrina da prudência, do agir, da convivência, mas, sendo esta predominantemente egoísta, não pode ser confundida com ética. Para Freud, a restrição pulsional é a base para qualquer ordem moral sendo, portanto, já incluída na doutrina da prudência uma certa dose de renúncia. Mas então, o que seria desinteresse para Freud? O interesse ou desinteresse poderia ser expresso em termos inconscientes? Resta ainda ressaltar a relação que ambos estabelecem quando se trata da liberdade das ações, conceito imprescindível para se tratar a questão da responsabilidade pelos atos cometidos e, por consequência, de sua valoração moral.

Os temas principais que subjazem à discussão ética, tendo por base esses autores, são comuns: podemos, a partir do uso de um construto teórico, modificar as relações humanas com a finalidade de um melhoramento moral da humanidade? A oposição, neste ponto, se acentua. Apesar do fundo comum predominantemente pessimista, a teoria schopenhaueriana nega qualquer alternativa deste tipo, atribuindo tal empreitada como apenas um mascaramento do eterno conflito:

“Quase todos, e mesmo todos os homens, são feitos de tal modo que eles não podem ser felizes, não importa o mundo no qual estejam. Pois na medida em a necessidade e a fadiga fossem evitados, cairiam no tédio (...) Para

um estado de felicidade do homem não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para “um mundo melhor”, mas também seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo que ele não fosse o que é, mas se tornasse o que não é” (Schopenhauer 2004, p. 110).

Somente o homem, enquanto puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade, cessação de todo querer viver, é liberto da tirania dos desejos e vê a farsa do mundo como algo indiferente. O devir da humanidade não é nem ascensão nem declínio, mas repetição das mesmas ilusões e sofrimentos.

Em oposição a qualquer doutrina que trata de melhoramento moral da humanidade, Schopenhauer proclama a impossibilidade da realização de tal ilusão. O projeto freudiano, apesar de muito reticente com relação à reforma pulsional, ainda aponta caminhos que podem ser trilhados. Para Schopenhauer, ao contrário, tal projeto nada mais seria que uma doutrina da prudência, de tal modo que “os esforços para banir o sofrimento só tem o resultado de o fazer mudar de figura” (Schopenhauer 1955, p. 42).

O resultado de um projeto de reforma moral culminaria, para Schopenhauer, na maquiagem das manifestações do caráter, não na mudança deles. Do mesmo modo que o Estado tem seu valor enquanto soma dos egoísmos individuais para evitar a expressão direta de nossas tendências e que a delicadeza oculta o egoísmo. Os princípios não modificam em nada uma vontade pervertida, é apenas o mesmo egoísmo sob diferente roupagem:

“Pode o mesmo grau de maldade exprimir-se em um povo por atos grosseiros, mortes, selvageria, e, em um outro, suavemente e em miniatura por intrigas da corte e velhacarias de toda a espécie (...) os atos poderiam ser corretos, a vontade pervertida” (Schopenhauer 1955, p. 163).

Enquanto o domínio do querer exercer seu império, enquanto o indivíduo se prender à ilusão de que as alterações fenomênicas propiciarão o estado de paz e felicidade, culminando na realização do projeto de melhoramento moral, em vão se alcançará a liberdade que se almeja. A alternativa passa pela resignação e reconhecimento das ilusões deste projeto ou pela realização do único ato verdadeiramente livre que propiciaria alguma saída ao eterno impasse da existência humana.

Para Adorno e Horkheimer, Schopenhauer não foi um “pessimista cego, (...) foi um pessimista clarividente” (Adorno, p.179), pois:

“(…) a fábula idealista do ardil da razão, graças a qual se compensa a crueldade do passado por meio do final feliz, divulga em verdade que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia” (Adorno 1971, p.176).

A oposição não reside na aposta dos destinos da ciência, mas na pressuposição filosófica de que eles, independentemente de que caminhos tomem, não são suficientes para resolver os problemas da essência humana. O domínio da insaciabilidade da vontade independe de qualquer progresso filosófico, tecnológico ou científico. Assim, podemos ver nos *Parerga...* a formulação de que a diferença entre os escravos e os pobres é que os primeiros atribuem sua desgraça à violência e os últimos ao azar¹⁰⁸; ou seja, ambos, independentemente do motivo que permeia a experiência, se iludem quanto à contingência de seus sofrimentos. Ora, como já vimos anteriormente¹⁰⁹, para Freud, a diferença tecnológica não deve ser superestimada, mas também não pode ser subestimada, pois, se é verdade que não garante mudança significativa em prol da obtenção de satisfação duradoura, também é verdade que possibilita alguns progressos em relação ao bem-estar almejado.

Apesar da objeção schopenhaueriana - em relação às ilusões kantianas contidas na filosofia prática - evidenciar a impossibilidade filosófica da realização de um projeto de melhoramento ético, é lícito nos perguntar até que ponto a alternativa do filósofo misantropo seria viável e poderia mesmo ser considerado como uma alternativa. Neste ponto, o questionamento de Tsanoff é relevante:

“Uma moralidade cujo resultado lógico envolve a auto aniquilação da espécie humana pode ter tão pouco significado para homens e mulheres como a moralidade que os trata como seres inanimados (em referência à Kant). Em sua ética, Kant erra ao recusar ler o livro aberto da experiência humana, mas Schopenhauer, contudo, poderia fechá-lo e jogá-lo fora em desgosto” (Tsanoff 1910, p. 531).

A única alternativa à supressão da prisão do querer é também o único caso “excepcional” (Schopenhauer s/d, p.380) em que a liberdade se aplica ao fenômeno de modo direto. Portanto, a única possibilidade de exercício da liberdade. Liberdade exercida às custas da destituição do mundo; para Freud, nada mais do que formação delirante, resultado desesperado da função desejante. Desejo que se sobrepõe ao

¹⁰⁸ Schopenhauer *Apud*. Adorno e Horkheimer 1971, p.179.

¹⁰⁹ Cap. I - 3(d).

exame de realidade e, ao contrário de suprimir-se, esforça-se desesperadamente para se impor às custas do real. O foco de divergência, resumido de forma magistral por Schopenhauer nas considerações finais de sua obra principal, reside no estatuto do real:

“Para aqueles que se converteram e aboliram a Vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada” (Schopenhauer s/d, p. 546).

Seja “paz mais preciosa que todos os bens da razão” (*Ibidem*, p. 545) ou formação delirante, o principal da discussão é que este estado representa a pedra de toque da moral schopenhaueriana e evidencia, por um lado, seu potencial consolador, e, por outro, seu pessimismo. Parece que, se há alguma identidade ética que deva ser feita entre os dois autores, ela se circunscreve à parte resignada da filosofia de Schopenhauer, que aceita o mundo fenomênico sem grandes expectativas e com um modesto projeto de conduta que, para ele, sequer pode ser denominado de ético. A cadeia de representações que servem de motivos ao querer deve funcionar como o ego freudiano, mediador das exigências do mundo e dos clamores internos, sem expectativas de autonomia plena.

A preocupação freudiana fornece uma perspectiva de mudança mais promissora quando se trata de moralidade, muito embora esta perspectiva também se mostre problemática. Em Freud, o exercício de algum tipo de proposta moral esbarra, de certo modo, em impedimentos semelhantes. Por um lado, a cadeia de representações submetida ao determinismo psíquico não confere ao eu autonomia plena. Sua teoria deixa pouco espaço para se pensar no exercício de liberdade. Até mesmo o estado ascético não escapa ao exame das determinações inconscientes que estão por trás de sua suposta redenção. A coexistência dos conceitos de liberdade e necessidade, tal como colocada por Schopenhauer, não se aplica; pois a compulsão delirante do asceta é mero produto de processos defensivos:

“O aparelho psíquico não tolera o desprazer, tem que se defender dele a qualquer preço, e se a percepção da realidade objetiva traz desprazer, ela (ou seja, a percepção) tem que ser sacrificada (...)” (Freud 1937, p. 239).

A defesa contra os perigos tanto do mundo exterior quanto das exigências do mundo interior é responsável pela formação compulsiva delirante daquele que acredita ter suprimido os próprios desejos. Neste sentido Ricoeur (1977, p. 227)

afirma que “o desejo tende a restaurar a forma alucinatória de satisfação” e que “para a libido, o futuro está para trás, na felicidade perdida”. A felicidade perdida, ou como Schopenhauer se refere, “a paz inabalável” (Schopenhauer 1955, p. 172), na representação do asceta, é, para Freud, a felicidade alucinatória, expressão desesperada do desejo. Mecanismo de defesa contra as dores advindas do mundo exterior e exigências do mundo interior. Para superar a pressão de um desejo é preciso a intervenção de um desejo maior. A inserção do ponto de vista tópico, dinâmico e econômico introduz na série representativa o determinismo. A negação da própria vontade não representa o ato de liberdade, mas a expressão do determinismo subjacente ao princípio do prazer no processo defensivo. O gradiente prazer/desprazer, do qual a cadeia de representações faz parte, é o elemento principal existente na determinação da ação. Se, em Schopenhauer a solução da dicotomia liberdade/necessidade só poderia ser remetida à esfera metafísica, em Freud o problema exige maiores considerações.

O determinismo de Schopenhauer transfere a responsabilidade da ação para a esfera da essência, uma vez que a liberdade da vontade só é possível na configuração do caráter inteligível. Segue-se que, dado determinado caráter e determinado motivo, a ação resultante é completamente determinada. A liberdade não é pensada no plano das ações e sim no das essências.

Retomando a distinção operada entre Freud, Schopenhauer e Kant (no capítulo III), podemos dizer que para Freud somente a forma da lei, internalizada pela instância psíquica, é que introduz a ordem moral no indivíduo. Esta, ao contrário da opinião kantiana, não depende exclusivamente da ordem racional, e, neste ponto, se aproxima de Schopenhauer. A responsabilidade moral pode ser outorgada por meio da pressão da cultura sobre o indivíduo, o que transfere a liberdade ao plano da ação, e não da “essência”. Expliquemo-nos.

Se, em Schopenhauer a liberdade fenomênica só se exerce excepcionalmente na radicalidade da negação da vontade, sendo qualquer outra ação resultante do caráter empírico como necessariamente determinada, a liberdade passa a existir somente na esfera do *esse*, não do *operari*. A ação moral, portanto, emana do *esse*, não dizendo respeito às contingências relativas às organizações sociais.

Em Freud, a luta entre a ordem constitutiva e a da cultura representa a instauração da ordem moral, mesmo que internalizada, ao nível do *operari*. Se,

psicologicamente, as ações são determinadas pela cadeia representacional e a essência humana é basicamente anti-social, no nível das ações as restrições pulsionais exigem uma reforma drástica destas exigências a fim de manter as leis da cultura. O conceito de liberdade exige uma redefinição. Isto porque a progressiva renúncia pulsional na história da humanidade abre espaço para se pensar nas restrições práticas como introdutora da ordem das ações morais. Embora seja realizada a reforma interior, as restrições foram inicialmente concretas. Estas ações morais, mais do que ações necessariamente condicionadas pela essência do indivíduo, são produtos das condições culturais e, portanto, refletem a ordem moral no nível das relações humanas. A liberdade se exerce não pela essência, mas pela capacidade de atendimento à lei. Mas como conciliar esta afirmação com a freudiana de que a “liberdade individual não é patrimônio da cultura” (Freud 1930, p. 94)? Como conciliar em Freud o determinismo psíquico e a responsabilidade moral? O determinismo não excluiria a liberdade requerida para a escolha da ação, escolha que é condição para a atribuição de moralidade à ação? Como manter o determinismo psíquico sem recair em um fatalismo?

Analisemos a posição freudiana, neste ponto análoga à schopenhaueriana:

"Já numa ocasião anterior permiti-me repreender-lhes que existia profundamente enraizada em vocês uma crença na liberdade e arbitrariedade psíquicas, crença num todo acientífica e que deve ceder em face da exigência de um determinismo que governe também a vida anímica. Se ao perguntado ocorre-lhe isto e não outra coisa, rogo-lhes que o respeitem como a um fato" (Freud 1916-17, P. 96).

Muitos retiram desta posição estritamente determinista a conclusão de que, uma vez que todas nossas ações derivam de nossos processos psíquicos e que estes são por sua vez determinados, conclui-se que nossas ações, enquanto determinadas, não são passíveis de ser de modo diferente e, por sua vez, não poderiam ser condenadas ou aplaudidas. A abolição da liberdade na determinação das ações eximiria o sujeito de suas supostas responsabilidades. Aquele que age de modo censurável não seria menos determinado que aquele que age de modo exemplar. A relativização da responsabilidade pelo ato acaba por abalar a suposta moralidade da ação.

Cassirer indica que “não se trata de uma antítese entre determinação e indeterminação absoluta, mas entre duas formas de determinação, a natural e a

moral” (Cassirer, E *Apud*. Casanave 2000, p.34). O determinismo freudiano, nesta perspectiva, estabelece uma tensão entre a ordem moral e a ordem natural, sendo a moralidade vista como resultado desta tensão. A separação entre as duas ordens é impossível de ser realizada, dado o caráter universalizante da inscrição do indivíduo na ordem da cultura e dada sua internalização com o auxílio das moções pulsionais: uma “subjetivação da cultura”. Se a liberdade do indivíduo não é possível na ordem da cultura, é porque se instaura um outro tipo de determinação que escapa à determinação puramente subjetiva, misturando-se a ela. A dicotomia entre as duas ordens se dissipa no exercício do jogo de forças. A determinação, nunca abandonada, é o resultado das demandas individuais e coletivas. A moralidade se justifica na tensão - sempre presente na teoria freudiana, seja sob a dualidade pulsional entre sexo e autoconservação ou entre vida e morte - entre a ordem do necessário ao indivíduo e à espécie.

A alternativa para lidar com esta tensão própria da constituição do ser social, é a alternativa proposta pela clínica, através do fortalecimento do ego diante das exigências de seus senhores, id e superego. Encontrar, mediante as exigências da realidade, a conciliação entre os pontos de determinação objetivos e subjetivos. A conclusão do trabalho de Casanave ilustra esta alternativa:

“Se, como na análise do mito de Prometeu, os deuses subrogam as pulsões, e se o surgimento da tragédia representa para o homem grego a dúvida sobre se o governo do destino cabia aos deuses ou a ele próprio, podemos interpretar o caminho psicanalítico proposto por Freud como a tentativa trágica de arrancar das mãos dos deuses a decisão do nosso destino. Assim, ao homem contemporâneo lhe está reservado o desafio de Prometeu” (Casanave 2000, p. 136).

Tentativa trágica porque assume a oposição como fundante, como constitutiva do processo de desenvolvimento da cultura. Assume a moralidade como lei de inscrição do indivíduo na ordem social e como um desafio ao exercício de seus impulsos primordiais. Trágica porque admite a ordem de determinação ao mesmo tempo em que abre espaço para a responsabilidade. O espaço que se abre, neste sentido, pode ser o racionalista, mas não aquele em que as motivações e inclinações são delegadas a um segundo plano. À racionalidade cabe o papel crítico de conciliar as demandas externas e internas, transmutá-las em benefício do indivíduo e da cultura:

“Para o sujeito que é capaz de conhecer os meandros da sua psique, está reservada a escolha entre diversos determinantes ou a combinação deles segundo as suas forças. Para quem permanece alienado de si próprio, só cabe a moralidade ilusória da repetição” (Casanave 2000, p.34).

O conhecimento de si mesmo, tal como na clínica, é o caminho para se compreender as dificuldades que a tarefa impõe. Se, em *Análise terminável e interminável*, Freud atenta para a dificuldade da clínica, é porque atentava para a tragédia que a vida humana representa. A preponderância dada às dificuldades de se fugir do determinismo constitucional e mesmo do adquirido atentam para a dificuldade de se transpor a rigidez das fixações pulsionais que condicionam as ações. Isto não significa um abandono do exercício do autoconhecimento, mas a relativização de sua eficácia que a tarefa por si só já impõe. Somente influenciando na cadeia determinante através do conhecimento de si mesmo é que se torna possível intervir no curso da repetição. A saída pelo “conhece a ti mesmo” é a melhor alternativa possível, apesar de seu caráter trágico. Neste sentido, uma aproximação do “conhece a ti mesmo” de Schopenhauer, muito embora, para ele, acabe funcionando mais como uma regra de prudência diante da impossibilidade da prescrição da negação da vontade.

Para Schopenhauer, uma vida regida pelo conhecimento de si mesmo tem como função evitar o maior número de dores possível por meio de regras de prudência e de conduta que garantam ao indivíduo uma existência menos dominada pelos clamores do querer e, portanto, menos ilusória em relação ao teatro do mundo. A procura insaciada por prazeres é o caminho de afirmação do querer responsável por grande parte dos males a que somos submetidos. Em Freud, o conhecimento de si mesmo demonstra que não podemos fugir de nossas inclinações, não há como fugir ao império do princípio do prazer, apenas procurar considerar suas exigências diante das reais possibilidades de satisfação perante o mundo exterior. Para ambos, tanto os sistemas teológicos quanto os filosóficos não auxiliam muito em um projeto de transformação ética. Cada qual a seu modo, eles criticam a pretensão de melhoramento ético através de sistemas religiosos ou filosóficos. Neste ponto, concordam em relação à postulação de um sistema mais eficaz de modificação de conduta baseado na postulação de leis e códigos sociais. Estes, apesar de negativos, não modificando moralmente os indivíduos, possuem a vantagem da regulação dos vínculos recíprocos por meio do desmascaramento das hipóteses meramente

conceituais e desvinculadas da realidade. A intenção é tornar as condições de existência mais suportáveis; para tanto, a razão desempenha papel importante, através do conhecimento das motivações sobre os quais se pautam as condutas e do conhecimento de si na condução de um projeto de vida possível. Para o filósofo, uma alternativa consoladora; para o psicanalista, a melhor alternativa possível. Na tragédia schopenhaueriana o roteiro é conhecido de antemão, e existe a possibilidade do exercício da liberdade somente através da negação da sua encenação. A tragédia de Freud é a certeza da irrealização da tarefa de ser feliz aliada à impossibilidade da desistência desta busca.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Freud:

FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988. 24 vols.

_____ *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1975. 24 vols.

_____ (1893-95). Estudios sobre la histeria. (Breuer y Freud) *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1900a [1899]). La interpretación de los sueños. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1900b [1899]). La interpretación de los sueños (continuación). *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. V. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1905a). Tres ensayos de teoría sexual. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1905b). El chiste y su relación con lo inconciente. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1907 [1906]). El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1908 [1907]). El creador literario y el fantaseo. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1911-1915 [1914]). Trabajos sobre técnica psicoanalítica. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1913a [1912-13]). Tótem y tabú - Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1913b). El interés por el psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1914a). Introducción del narcisismo. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1914b). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1915b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1916-17 [1915-17]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1920). Más allá del principio de placer. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1923-25). El yo y el ello. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1923 [1922]). Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1925). Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1925a [1924]). Las resistencias contra el psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1925b). La negación. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1925d [1924]). Presentación autobiográfica. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1926 [1925]). Inhibición, síntoma y angustia. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1927). El porvenir de una ilusión. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1928 [1927]). Dostoievski y el parricidio. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1930 [1929]). El malestar em la cultura. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1933a [1932]). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1933b [1932]). ¿Por qué la guerra? (Enstein y Freud). *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1937). Análisis terminable e interminable. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1939 [1934-38]). Moisés y la religión monoteísta. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1940a [1938]). Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1940b [1938]). Esquema del psicoanálisis. *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____ (1950 [1887-1902]) Los orígenes del psicoanálisis: Carta a Fliess, de 2 de abril de 1896.

_____ (1909-1939) *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*. Paris: Ed. Gallimard, 1966.

_____ (1995). *Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.

_____ (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud a Wilhelm Fliess, (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago.

_____ (1996). *Correspondência 1909-1939*. México: FCE.

II. Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação* – Vol. I. Trad. M. F. Sá Correia. Porto, Rés-Editora, s/d.

_____ *The World as Will and Representation* - Vol. II. Translated by E. F. Payne. New York, Dover Publications, 1958.

_____ *Dores do mundo*. Tradução de Albino Forjaz de Sampaio. Salvador: Progresso Editora, 1955.

_____ *Parerga e Paralipomena: Aforismos sobre la sabidura de la vida*. Buenos Aires: Aguilar, 1970.

_____ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madri: Alianza Editorial, 1970.

_____ *A crítica da filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Abril, 1980 (Coleção Os Pensadores).

_____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madri: España Editores, 1993.

_____ *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ *Aforismos para a Sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *Fragments para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003a.

_____ *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003b (1854).

_____ *Metafísica do Belo*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Editora Unesp, 2003c.

_____ *Metafísica do amor. Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

III. Outros autores:

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Madri: Taurus Ediciones, 1971.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AMACHER, P. Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory. *Psychological Issues*, vol. IV, nº4, monograph 16, 1965.

ANDERSON, O. *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis*. Norstedts: Svenska Borkförlaget, 1962.

ANDRADE, R. S. *A face noturna do pensamento freudiano: Freud e o romantismo alemão*. Niterói: EDUFF, 2001.

- ASSOUN, P. L. *Introduction à l'épistemologie freudienne*. Paris; Payot, 1981.
- ASSOUN, P. L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- ASSOUN, P.L. Oedipe philosophe. *Magazine Littéraire (Schopenhauer – Philosophie et pessimisme)*. Paris, n. 328, p.62-64, 1995.
- BACELAR, Psicologia e metafísica em sobre o fundamento da moral. *Revista de filosofia de Curitiba*, v.15, n.16, p. 25-40, 2003.
- BARBOZA, J. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- BARREIRA, I. Préstamos inconfesables? Acerca de Freud y Schopenhauer. *Psicología y Psicopedagogía*, ano III, n.12, 2002.
- BECKER, A. Arthur Schopenhauer – Sigmund Freud. *Schopenhauer Jahrbuch*, n. 52, p. 114-156, 1971.
- BERNET, R. Pulsion, plaisir et déplaisir: essai d'une foundation philosophique des concepts psychanalytiques. *Philosophie*, n. 71, p 30-47, 2001.
- BERNFELD, S. Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz. *Psychoanal. Quart.*, 13: 341-362, 1944.
- BERGERET, J. A drive which never stops dying. *Revue Francaise de Psychanalyse*, n. 58 (2), p. 361-376, 1994.
- BIANCO, A. Freud: entre o movimento romântico e o pensamento científico do século XIX. *Psychê*. Ano IV, nº 10, p. 149-169, 2002.
- BILSKER, R. Freud and Schopenhauer: Consciousness, the unconscious, and the drive towards death. *Idealistic Studies*, n. 27 (1-2), p.79-90, 1997.
- BISCHLER, W. Schopenhauer and Freud: a comparison. *Psychoanal. Quart.*, n. 8, p. 88-97, 1939.
- BIRNBACHER, D. Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza – Schopenhauer – Freud. *Schopenhauer Jahrbuch*, n. 74, p. 87-102, 1993.
- CASANAVE, C.M. *O desafio de Prometeu. Sobre cultura e moralidade na teoria freudiana*. Dissertação de mestrado, Unicamp, São Paulo, Campinas, 2000.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1968.
- CACCIOLA, M.L. Schopenhauer e o inconsciente. In: Knobloch, F. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991.

- CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994.
- CARTWRIGHT, D.E. Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the morality of pity. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, n. 1 (jan-mar), p. 83-98, 1984.
- CASSIRER, E. “*Schopenhauer*”. In: *Les systèmes post-kantiens*. Trad. J. Masson e O. Masson. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.
- CHURCH, J. Morality and the internalized other. In: *The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University Press, p. 209-223, 1991.
- CLEGG, J. S. Freud and the issue of pessimism. *Schopenhauer Jahrbuch*, n. 61, p. 37-50, 1980.
- COSIN, B., FREEMAN, C. & FREEMAN, N. Critical empiricism criticized: the case of Freud. In: *Philosophical essays on Freud*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- DEIGH, J. Freud’s later theory of civilization: Changes and implications. In: *The Cambridge Companion to Freud*. Cambridge University press. p. 287-308. 1991.
- DIMITROV, C. T. Schopenhauer, A. and Freud, S. *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*, n. 17 (1), p. 68-83, 1971.
- DUNLEY, G. Metapsicologia: a ultrapassagem de um discurso científico na direção de uma ética trágica. *Psychê*, ano IV, n. 9, p. 93-113, 2002.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. Tradução de Silvana Vieira e Luis Carlos Borges. São Paulo: (UNESP) Boitempo, 1997.
- ELLENBERGER, H. *The discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FAUCONNET, A. Schopenhauer, précurseur de Freud. *Mercure de France*, nº 852 Ano 44, p. 566-577, 1933.
- FORRESTER, J. *A linguagem e as origens da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I-1954-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução: Jorge Lima Barreto, Maria Cristina Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- GABBI JR., O. *Notas a Projeto de uma Psicologia. As origens utilitaristas da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

- GABBI JR., O. (org.). *Fundamentos da psicanálise*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GARDINNER, P. *Schopenhauer*. London: Penguin Books, 1963.
- GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GLYMOUR, C. Freud's androids. In: *The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University Press, p. 44-85, 1991.
- GREEN A. Culture(s) and Civilization(s), discontents or illness. *Revue Française de Psychanalyse*, n. 57 (4), p. 1029-1056, 1993.
- GOLDENBERG, R. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador: Agalma, 1994.
- GONDAR, J. A noção de verdade em Freud. *Cadernos de Psicologia*, n.10, 1999.
- GUÉROULT, M. Schopenhauer et Fichte. *Études philosophiques*, IV, 1945.
- GUPTA, R. K. Schopenhauer, Marx and Freud on Literature. *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 67, p. 113-129, 1986.
- GUPTA, R. K. *Freud and Schopenhauer*. ed. M. Fox. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980.
- HAMLYN, D.W. Schopenhauer and Freud. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 42 (164), p. 5-36, 1988.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HENRY, M. *The genealogy of psychoanalytic theory*. New York: Guilford Press, 1989.
- HYPOLITE, J. 'L'existence humaine et la psychanalyse', In: *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971.
- HEISENBERG, W. A descoberta de Planck e os problemas filosóficos da física atômica. Em: *Problemas da física moderna*. Tradução de Gita Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- JONES, E. *The life and work of Sigmund Freud*. vol. I. New York: Basic Books, 1953.
- KAISER-EL-SAFI, M. *Der Nachdenker. Die Entstehung der Mertapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*. Bonn, 1987.

- KANT, E. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo, Abril, 1974 (Coleção Os Pensadores).
- KEHL, M. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KRIS, E. The significance of Freud's earliest discoveries. *Int. Journal Psychoanal.*, n. 31, p. 108-116, 1950.
- LACAN, J. *Seminário 7: A ética na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LIMONGI, M.I. *A pulsão e seu conceito na metapsicologia freudiana*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1994.
- LUCAS, A. La última figura de la tragédia: Schopenhauer, uma estética Del pessimismo. *Rev. De Filosofia, (Madri)*, 5, pp. 334-350, 1982.
- MACKAY, N. Motivation and Explanation. An Essay on Freud's philosophy of science, *Psychological Issues*. Monograph 56, 1989.
- MAGEE, B. *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra, 1991.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford Univ. Press, 1989.
- MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Brugera, 1984.
- MASSON, M. *Atentado à Verdade: A Supressão da Teoria da Sedução por Freud*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- MONZANI, L. R. *O movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- MOREIRA, J. O. Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana. *Psicanálise e Universidade*, n. 8 (1), p.115-143, 1998.
- NEVES, R. e NEVES, A. F. Freud e o esquecimento de Schopenhauer. In: Die Flucht ins Vergessen, de Marcel Zentner. *Psicol. Reflex. Crit.*, n. 15 (2), p. 461-464, 2002.
- NIEZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1973.
- NIEZSCHE, F. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- ORTEGA, R.P. Ética y Psicoanálisis – Hacia una Ética Pagana de la Compasión. *Dialéctica*, n. 32, p. 60-98, 1999.
- PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Tradução de Raimundo Vier, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- PAUL, R. Freud's anthropology: A reading of the "cultural books". In: *The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1980.
- PINILLOS, J.L. Schopenhauer e la psicología. *Revista de Filosofía (Madri)*, n. 2 (3), p.43-52, 1989.
- PRIBRAM, K. The Neuropsychology of Sigmund Freud. Em: *Experimental Foundations of Clinical Psychology*. New York: Basic Books, p.442-468, 1962.
- PROCTER-GREG, N. Schopenhauer and Freud. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 2, n. 25, p. 197-214, 1956.
- PRADO JR., B. (org.) *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.
- RAIKOVIC, P. *O sono dogmático de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RIBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1874.
- RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- RIEFF, P. *Freud: The mind of the moralist*. London: Gollancz, 1959.
- ROSSET, C. *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1989.
- ROUANET, S.P. Mal estar na modernidade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, n. 31 (1), p. 9-30, 1997.
- ROUANET, S.P. Filósofos e escritores alemães. Em: *A formação cultural de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- RUSSELL, B. *History of western philosophy*. London: Allen and Unwin, 1946.
- SAVATER, F. El protagonismo ético de la Voluntad: De Schopenhauer al psicoanálisis. Em: *La tarea del héroe*. Madri: Taurus, 1982.

SCHORSKE, C. Psychoarcheology of civilizations. *Em: The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University Press, p. 8-24, 1991.

SIPRIOT, P. *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris, Rocher, 1988.

SCHNEIDER, M. *Freud et le plaisir*. Paris: Denoel, 1980.

STRENGER, C. Between hermeneutics and science: an essay on the epistemology of psychoanalysis. *Psychological Issues*. Monograph 59, 1991.

TORRES FILHO, R. A virtus dormitiva de Kant. *Em: Ensaio de Filosofia Ilustrada*, p. 25-52, 1987.

TSANOFF, R. A. Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics. *The Philosophical Review*, vol. 19. n. 5, p.512-34, 1910.

VERMOREL, M. The Drive (Trieb) from Goethe to Freud. *International Review of Psycho-Analysis*, n. 17, p. 249-256, 1990.

VINSON, A. Metaphysics of Love and death in Bataille and Schopenhauer. *Etudes Philosophiques*, n. 2, p. 231-250, 1990.

VOLPI, F. Schopenhauer e la cura de sè. *Seminário III Colóquio Schopenhauer – Schopenhauer e as filosofias da vontade*. São Paulo: USP, 2006.

WOLLHEIM, R. *As idéias de Freud*. São Paulo: Cultrix, s/d.

WOLLHEIM, R. *Freud: a collection of critical essays*. New York: Anchor Brooks, 1974.

YOUNG, C., BROOK, A. Schopenhauer and Freud. *Int. Journal Psycho-Anal.*, n. 75, p. 101-118, 1994.

YOUNG, J. *Willing and Unwilling: A study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

YVES, S. Nietzsche, Schopenhauer, L'ascetism et la psychanalyse. *Revue Philosophique de la France*, n.96, p. 348-359, 1971.

ZENTNER, M. *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

ZENTNER, M. Das ziel alles Lebens ist der Tod: Schopenhauers und Freuds Todestrieb. *Archiv Geschichte der philosophie*, n.75 (3), 319-339, 1993.