

VONTADE, SEXUALIDADE E MORTE NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER: INTERFACES COM A TEORIA FREUDIANA

WILL, SEXUALITY AND DEATH IN SCHOPENHAUERIAN PHILOSOPHY: INTERFACES WITH FREUDIANTHEORY

Iasmim Martins¹

Resumo: O presente artigo pretende apresentar a relação de herança de Schopenhauer para com Freud no que tange à concepção de vontade e de amor sexual desenvolvidas pelo primeiro e incorporadas, com reformulações, pelo segundo em ambas as tópicas. Pretendemos também demonstrar que há uma relação entre os dois autores no que tange ao modo como ambos compreendem a morte: Schopenhauer distinguia entre uma morte meramente empírica e uma morte idealista, a qual se assemelha ao *Todestrieb* freudiano. Além disso, entendemos que não há, na reformulação da tópica freudiana, apenas exigências externas à obra, como por exemplo o advento da Primeira Guerra ou casos clínicos, senão também um fio condutor que reata com uma teorização já presente desde o *Projeto* e que teria ficado à sombra na primeira tópica para reaparecer em sua centralidade em *Além do princípio do prazer*, qual seja o “princípio de inércia” ou “princípio de nirvana”. Por fim, expomos como Schopenhauer apresenta quatro saídas em sua obra para uma vida melhor e menos destrutiva, sendo que a quarta delas igualmente possui uma dimensão que se assemelha à psicanálise: a eudemonologia.

Palavras-chave: Vontade. Sexualidade. Morte.

Abstract: This paper intends to demonstrate the Freud’s inheritance with Schopenhauer regarding the conception of will and sexual love developed by the second and incorporated, with reformulations, by the first in both topics. We also intend to demonstrate that there is a relationship between the two authors regarding the way they both understand death: Schopenhauer distinguish between a merely empirical death and an idealistic death, which resembles the Freudian concept of *Todestrieb*. In addition, we understand that, in the reformulation of the Freudian topic, there are not only requirements external to the work, such as the advent of the First World War or clinical cases, but also a common thread that resumes with a theorization already present since the *Project* and which would have left in shadow in the first topic to reappear in its centrality in *Beyond the Pleasure Principle*, which is the “principle of inertia” or “principle of nirvana”. Finally, we expose how Schopenhauer presents four outlets in his work for a better and less destructive life, the fourth of which also has a dimension that resembles psychoanalysis: eudemonology.

Keywords: Will. Sexuality. Death.

Introdução

Na passagem do século XIX para o XX, a teoria e a prática psicanalíticas evidenciavam para o mundo que o homem não detém o “controle de si mesmo”,

¹ Pós-doutoranda pela UFRJ; Professora convidada da PUC-Rio. E-mail: iasmim.martins98@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5277-5041

problematizando radicalmente o paradigma moderno da “autonomia da razão” e do “livre-arbítrio”. No entanto, o que Freud apresenta como novidade pode ser melhor compreendido como uma nova formulação de ideias que já haviam assumido fortes contornos, sobretudo em Schopenhauer. Mas como compreender as relações entre a filosofia desse autor e a psicanálise de Freud? A resposta para essa pergunta não nos parece tão simples, embora se possa indicar alguns pontos de contato e outros de afastamento entre esses dois autores mais imediatamente.

Boa parte da obra de Schopenhauer ficou desconhecida, sobretudo as obras posteriores ao Tomo I do *Mundo como Vontade e como Representação*, nas quais Schopenhauer reelabora os conceitos que aparecem na obra principal. Em sua Filosofia já se encontra uma teoria pulsional da Vontade “que ao se expor em fenômeno é autodivergente não apenas entre indivíduos, mas também do ponto de vista da economia interna do psiquismo individual, o que é fonte de inúmeros sofrimentos” (FONSECA, 2012, p. 20). Além disso, ele traz conceitos como Vontade de vida e Negação da Vontade, que se assemelhariam com o que Freud chama maistarde de pulsão de vida e pulsão de morte. Schopenhauer também apresenta uma nova maneira de compreender o corpo e o organismo, chegando até a dialogar com alguns médicos², sem falar da prevalência da Vontade (inconsciente) sobre o intelecto racional e consciente, entre outras coisas.

Freud mencionou Schopenhauer (entre outros filósofos) diversas vezes em suas obras, talvez não da maneira devida, dada sua relação contraditória com a filosofia. No livro *Psiquismo e vida*, Eduardo Fonseca mapeia as diversas vezes que Freud citou Schopenhauer e trata da relação do psicanalista tanto com Schopenhauer, quanto com Nietzsche. Segundo o professor e psicanalista (FONSECA, 2021, p. 34-54), desde a *Interpretação dos Sonhos* (1974 [1900]), passando por diversas obras, Freud cita Schopenhauer. No prefácio à quarta edição dos *Três ensaios para uma teoria sexual* (1974 [1905]), acrescentado em 1920, Freud menciona Schopenhauer como precursor no que se refere à teoria sexual. Segundo o próprio Freud, Otto Rank seria responsável por selecionar o material filosófico, pois, como se sabe, ele próprio não se sentia muito à vontade com a filosofia, porque isso poderia soar, naquela época, como uma acusação contra a psicanálise³. Em alguns momentos, Freud recorreu à obra schopenhaueriana, até mencionando em notas derodapé; já em outros, ele fala do desprazer que sentia ao

² Ver, quanto à relação de Schopenhauer com a fisiologia e as ciências médicas, sobretudo: Janet (2021).

ler Schopenhauer. No entanto, o que nos interessa neste artigo são alguns conceitos centrais na obra do solitário de Frankfurt e o modo como eles acabaram ressoando na psicanálise freudiana. Sendo assim, discorreremos sobre alguns pontos do seu sistema filosófico, principalmente sobre os conceitos de Vontade, sexualidade e morte, fazendo interfaces com a teoria freudiana.

Considerações sobre a metafísica da vontade de Schopenhauer e sua interface com a teoria freudiana

Segundo pensa Schopenhauer, o mundo é tanto Vontade quanto Representação; deste modo, é possível descrever essa visão bífida do mundo estando submetida ao princípio de razão suficiente e independente de tal princípio (SCHOPENHAUER, 2005 [W I]³). Uma vez que enxergamos o mundo para fora do princípio de razão suficiente, (tempo, espaço e causalidade) a Vontade⁴ deve ser tomada como coisa-em-si, não como a vontade particular de cada indivíduo. Sendo assim, o primeiro passo para compreender a metafísica de Schopenhauer é entender que a Vontade que existe em nosso íntimo não surge do conhecimento. Ela não é algo secundário, derivado e, como o próprio conhecimento, condicionado ao cérebro. “Ela é o *pirus* do conhecimento, o núcleo do nosso verdadeiro ser” (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 429). A Vontade é o princípio metafísico do mundo, primária e originária em si mesma, sustentando todos os corpos, tanto o animal quanto o vegetal. A mesma Vontade que cria e sustenta o corpo animal, na medida em que realiza o que é inconsciente, bem como realiza funções conscientes, está nas plantas, forma o botão, para depois desenvolver as outras partes da planta, e também proporciona a forma regular do cristal. Portanto, “como verdadeiro e único autômato, no sentido próprio da palavra, a Vontade subjaz também às forças da natureza inorgânica” (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 429), ela atua em múltiplos fenômenos, até mesmo no que podemos chamar de gravidade. No entanto, o filósofo adverte que seria um mal-entendido imaginar que a Vontade é apenas uma palavra usada para denotar uma quantidade desconhecida; ao

³ Para as obras de Schopenhauer, incluímos entre colchetes a abreviatura padronizada de suas obras, cuja notação se encontra na sessão de referências *in fine*. Para as obras de Freud, adotamos a Edição Standard, incluindo entre colchetes a data da primeira publicação do texto referenciado.

⁴ Uso aqui “Vontade” com inicial maiúscula para me referir à coisa-em-si e “vontade” com inicial minúscula para me referir a vontade como sinônimo de desejo, assim como o fez Jair Barboza, tradutor de W I, entre outras obras de Schopenhauer.

contrário, trata-se do que é mais íntimo e originário em todas as mudanças e movimentos dos corpos; o único modo de conhecê-la é através do nosso próprio corpo (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 430):

É a apercepção de que o que age (*wirkt*) e impele (*treibet*) na natureza, e se manifesta em fenômenos cada vez mais perfeitos, depois de elevar-se a uma altura tal que a luz do conhecimento imediatamente cai sobre ela – em outras palavras, depois de obter o estado de autoconsciência, agora se destaca como essa Vontade. A vontade é o que conhecemos mais intimamente e está lá antes, pois não é explicada por qualquer outra coisa, pelo contrário, ela fornece explicação a tudo. Por conseguinte, é a *coisa em si*, na medida em que seja possível, de um modo ou de outro, alcançá-la pelo conhecimento. Por isso, ela é o que deve se expressar de alguma forma em tudo no mundo, porque é o verdadeiro ser interior deste mundo e o núcleo (*Kern*) de todos os fenômenos (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, Cap. XXIII], p. 430).

Em seu ensaio *Sobre a Vontade na Natureza* (N), Schopenhauer trata deste mesmo tema e fornece evidências de “empiristas sem preconceitos”, ou seja, de alguns cientistas, sobre o que ele mesmo expressa de modo metafísico. Nesta obra, ele expressa mais profundamente o que estamos comentando aqui. Para o filósofo, é possível afirmar que a força vital (*Lebenskraft*) é idêntica à Vontade, mas assim também o são todas as outras forças da natureza. Então, seria possível reconhecer um apetite (*Begierde*), isto é, uma vontade, como base da vida dos seres animados; veremos que a referência das forças da natureza inorgânica ao mesmo fundamento é mais rara na medida em que está mais afastada do nosso próprio ser íntimo.

No corpo inorgânico, o elemento essencial e permanente em que reside sua identidade é a matéria (*Stoff*); o inessencial e mutável, por outro lado, é a forma. Já no corpo orgânico seria o oposto, pois sua existência enquanto algo orgânico consiste na constante mudança do material (matéria) com a permanência da forma. Consequentemente, o corpo inorgânico tem sua existência através do repouso e do isolamento de influências externas. Só dessa maneira é preservada a sua existência, podendo durar para sempre. O corpo orgânico, por outro lado, tem sua existência por meio do movimento incessante e da recepção constante de influências externas. Tão logo isto cesse, ele está morto, embora o traço do organismo que existia ainda resista por algum tempo (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 430). Desse modo,

para o autor, tratar do globo terrestre e da vida planetária como se fosse um organismo é inadmissível. O predicado da vida pertenceria apenas ao orgânico.

Segundo Schopenhauer, a mesma Vontade que se manifesta no nosso ser íntimo, também está presente nos mais baixos fenômenos inorgânicos; mesmo na formação de um cristal haveria uma tendência à vida que, apesar de tudo, não pode ser atingida. Por esta razão, a conformidade com a lei de ambos os fenômenos exhibe uma analogia completa. Para o filósofo, a mecânica e a astronomia nos mostram como essa vontade se conduz no estágio mais baixo do seu fenômeno, como ela aparece como gravidade, rigidez, inércia. O sistema hidráulico pode ser concebido como uma descrição do caráter da água, na medida em que nos afirma as manifestações da vontade na água movida pela gravidade. Da mesma forma, a química ensina como a Vontade se comporta quando qualidades internas dos elementos jogam livremente pela interposição de um estado de fluidez. Mas apenas a anatomia e a fisiologia permitem ver como a vontade se comporta. O filósofo vai dedicar-se a estudar ambas e descrevê-las. O poeta, por sua vez, segundo Schopenhauer, nos mostra como a Vontade se efetiva sob a influência de motivos e reflexão (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 435).

De acordo com a metafísica da natureza de Schopenhauer, a Vontade se objetiva principalmente nas forças universais e somente por meio delas se objetiva nos fenômenos provocados pelas causas individuais. Vê-se a partir da relação entre causa, força da Natureza e *coisa em si*, que a metafísica nunca interrompe o curso da Física, mas apenas toma os fios onde a Física os deixa, as forças originárias nas quais toda explicação causal encontra seus limites. No fundo, o que é fundamental para o filósofo é que a Vontade se proclama diretamente, seja na queda de uma pedra, seja na ação do homem. A diferença está apenas na sua manifestação particular, “que é provocada, num caso, por um motivo e, no outro, por uma causa mecanicamente atuante, como remoção do suporte de uma pedra” (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII], p. 437). Em ambos os casos, ela é necessária. Porém, no primeiro caso depende do caráter de um indivíduo; no segundo, de uma força universal da natureza. Ainda, para ele, poderíamos chegar a um conhecimento intuitivo da existência e da atividade da Vontade na natureza inorgânica de uma maneira bem diferente e majestosa caso estudássemos a

teoria dos três corpos (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XXIII, p. 438]⁵, que se tornam mais precisos e especialmente familiarizados com a órbita da Lua ao redor da terra.

Em sua metafísica da natureza, Schopenhauer faz um paralelo entre a sua metafísica e as ciências empíricas, com o intuito de mostrar como alguns cientistas chegaram a conclusões semelhantes à sua metafísica e para dizer que seu sistema não flutua no ar como todos os anteriores, acima da realidade e da experiência. Mas ele critica, ao mesmo tempo, muitos dos cientistas e se aparta deles fazendo prevalecer seu princípio metafísico. Podemos concluir que tanto em sua obra magna, quanto nos complementos e em *Sobre a Vontade na Natureza* (SCHOPENHAUER, 2013 [N]), o que o filósofo pretende é tornar claro o fato de que somente a Vontade é o único elemento primordial e metafísico em um mundo onde todo o resto é aparência, quer dizer, representação. Portanto, não somente as ações arbitrárias de entes animais, mas também todo maquinário orgânico de seu corpo vivente, também a vegetação das plantas, e finalmente, no próprio reino inorgânico, a cristalização e toda força originária em geral que se manifesta em todas as aparições físicas e químicas são em si absolutamente idênticos ao que encontramos dentro de nós mesmos.

Na mencionada perspectiva de Schopenhauer do corpo como elo entre o mundo como Vontade e o mundo como representação, todos os corpos são representações do sujeito (conscientes), mas ao mesmo tempo são graus diferentes de objetivação da Vontade como coisa-em-si (parte inconsciente). Consequentemente, todos os corpos são Vontade, manifestam a mesma essência, tanto os seres humanos, quanto os minerais, vegetais e animais. Por essa razão, tudo quanto existe possui a mesma essência, apresentando-se de modo variado apenas fenomenicamente. Todos são essencialmente Vontade, são por excelência sofrimento, desejo incessante, tendo o corpo como concretude do querer, logo, morada da dor. Além disso, podemos inferir que o corpo se apresenta no reino orgânico como Vontade de Vida, como um querer-viver. Mesmo os seres mais primitivos se esforçam para viver. No ser humano, haveria não só o esforço para a vida, o querer-viver advindo da Vontade de vida, mas a vontade individualizada, que o atravessa como uma complexa dinâmica de desejo, mais

⁵ Segundo o tradutor, “o problema dos três corpos tem sua origem no estudo da mecânica celeste. Seu objetivo é estudar as órbitas de três corpos, sujeitos apenas às atrações gravitacionais entre eles. “

sofisticada do que nos animais e nas plantas. Portanto, teríamos a vontade de viver como essência do homem, em si mesma sempre inconsciente e cega, sendo a inteligência um estranho e acrescido a essa vontade. Por isso, sempre haverá o primado da vontade em detrimento do intelecto: “Para Schopenhauer, o ímpeto (*Drang*) do impulso (*Trieb*) é o elemento básico e primordial da psique humana, em relação ao qual o intelecto é secundário e servil” (FONSECA, 2012, p. 160):

Este sentido inconsciente do querer do corpo descortina, em termos fisiológicos e psicológicos, o horizonte do *Trieb* e inaugura uma perspectiva que privilegia a luta inconsciente entre impulsos divergentes. Cada um deles quer impor sua tendência própria ao psiquismo como um todo, mas se harmonizam em tendências predominantes e subordinadas. O combate que resulta das tendências divergentes espelha a autodiscórdia da Vontade ali exposta (FONSECA, 2012, p. 159).

Como um filósofo moderno, tentando explicar o mundo e a própria humanidade, a partir da Vontade enquanto força cega e irracional, não mais partindo de pressupostos racionalistas, excludentes, porém, da complementariedade entre força volitiva e representação (outro lado da mesma moeda), Schopenhauer parece ser pioneiro no sentido de já conceber forças inconscientes como constitutivas do ser humano, seja para a autopreservação (querer-viver), seja para a morte (Negação da Vontade de vida), tanto do ponto de vista fisiológico, quanto do psiquismo. O que abrirá caminhos para a psicanálise, ainda que indiretamente.

Na primeira tópica freudiana desenvolvida a partir de 1900 com a *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1974 [1900]), o aparelho psíquico estava dividido em: consciente (Cs), pré-consciente (Pcs) e inconsciente (Ics). O conflito correspondente à primeira tópica seria estabelecido entre o princípio de prazer, como satisfação da sexualidade, de um lado, e, de outro, o princípio de realidade, instância recalcadora que possui aspirações éticas e morais. Nesse primeiro momento, Freud ainda concebia o Ego como sendo totalmente consciente, porém, com a escuta das histéricas, percebe que a resistência destas era inconsciente, afora mais tarde ser influenciado pela teoria do narcisismo (FREUD, 1974 [1915]). O inconsciente (tópico e dinâmico) era tomado como lugar psíquico e qualidade. Com a “virada de 1920” (FREUD, 1974 [1920]), revolução psicanalítica, Freud modifica sua teoria e formula a segunda tópica, na qual

temos: *Id* (Isso), polo pulsional inconsciente, fonte e reservatório das pulsões; *Ego* (Eu), representante dos interesses e investido de libido narcísica; e *Superego* (Supereu), moral, interiorização das exigências, interdições, assimilável ao imperativo categórico kantiano. Com a segunda tópica, o inconsciente passa a ser uma instância psíquica. *Ego* e *Superego* são tanto conscientes quanto possuem partes inconscientes e o *Id* é inconsciente.

Sua teoria pulsional também é reformulada. Na primeira teoria pulsional freudiana, havia uma divisão entre as pulsões/impulsos do *Eu* ou de autoconservação (*Ichtriebe/Selbsterhaltungstriebe*) e as pulsões/impulsos sexuais (*Sexualtriebe*), que seriam pulsões inconciliáveis com o “*Eu/Ego*” e geravam desprazer para o mesmo. Na medida em que Freud aprofunda os estudos sobre o *Ego*, depara-se com a questão do narcisismo (FREUD, 1974 [1915]), que o obriga a rever a teoria das pulsões, dado que o “*Eu/Ego*” pode ser alvo de investimento sexual, não podendo ser oposto à pulsão sexual, além da pulsão sexual ser também, em alguma medida, conservadora do ego. A partir de *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1974 [1920]), Freud introduz a segunda teoria pulsional. Portanto, na segunda tópica, Freud agrupou os “impulsos do Eu” e os “impulsos sexuais” sob o nome de pulsão/impulsos de vida (Eros), inspirado também no *Banquete* de Platão, e contrapôs a isso a noção de pulsão/impulsos de morte. Podemos observar que na primeira teoria freudiana, o aparelho psíquico é regido pelo princípio do prazer, enquanto na segunda teoria ele é regido pelo prazer/desprazer (tendência à repetição, ex: *Fort/da*).

Podemos fazer brevemente a relação dos impulsos de autoconservação ou pulsões de vida, em Freud, com a vontade-de-viver em Schopenhauer. Na segunda teoria pulsional, podemos compreender que as pulsões de vida tendem a constituir unidades cada vez maiores, e a mantê-las, abrangendo não apenas as pulsões sexuais propriamente ditas, mas ainda as pulsões de autoconservação. Elas têm um caráter construtivo, uma vez que um princípio fundamental de tal pulsão é o princípio de ligação, que consiste em instituir unidades cada vez maiores e conservá-las, princípio este que está associado à nova concepção de Freud sobre a sexualidade. São essas pulsões que garantem a nossa sobrevivência, no sentido de tendência para a vida, porém, elas estão em tensionamento com as pulsões de morte, como tendência ao inorgânico, como veremos mais adiante. Isto é, em Freud também possuímos

instintos/pulsões de autoconservação/vida, ainda que isso não seja expresso metafisicamente, mas de maneira psicanalítica. E eles estão em tensionamento com o inorgânico, bem como acontece na metafísica de Schopenhauer.

Sexualidade em Schopenhauer e *Sexualtriebe*

Schopenhauer reconhece que o amor e a paixão são assuntos muito caros para a humanidade, e tema sobretudo dos poetas. Ao se debruçar sobre tal assunto, o filósofo faz cair por terra qualquer tentativa de romantização do amor, compreendendo que toda paixão (*Verliebheit*), por mais etérea que possa parecer, está enraizada unicamente no impulso sexual (*Geschlechtstriebe*) (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XLIV], p. 242), ou seja, “é apenas uma questão de que cada João (*Hans*) encontre a sua Maria (*Grethe*)” (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XLIV], p. 243). Para Schopenhauer, isso que designamos por “amor”, nada mais é do que impulsos sexual que revela, no íntimo, vontade de procriação, de geração de espécies vindouras.

Aquilo que a consciência individual conhece como impulso sexual (*Geschlechtstriebe*) em geral, e que não é direcionado a um indivíduo determinado de outro sexo, é, em si, e para além do fenômeno, simplesmente a Vontade de viver. Mas, o que aparece na consciência como impulso sexual dirigido a um indivíduo específico é, em si mesma, a Vontade de viver de um indivíduo precisamente determinado (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XLIV], p. 244).

Em suma, para o autor, o verdadeiro objetivo de todo romance, embora seja uma *finalidade inconsciente (unbewußte Zweck)*, é que uma criança determinada possa ser gerada, embora o método e a maneira para atingir tal objetivo sejam secundários. Isto é, “o crescente envolvimento entre dois amantes é, em si, na realidade, a Vontade de viver do novo indivíduo, um indivíduo que podem e querem engendrar” (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XLIV], p. 245). A partir dessa premissa, Schopenhauer vai tratar da “escolha” do indivíduo amado como busca, mesmo que inconsciente, do melhor parceiro possível para gerar outro indivíduo. Além disso, o filósofo vai atribuir algumas características adquiridas por esse novo indivíduo tanto ao pai quanto à mãe, sendo a mãe responsável pelo caráter advindo do intelecto e o pai pelo caráter volitivo.

De acordo com a filosofia de Schopenhauer, ainda que os indivíduos acreditem no amor romântico e sintam repulsa por essa explicação, mesmo os que não querem procriar, estão submetidos à Vontade de viver que tem como fim último a conservação da espécie, e não do indivíduo propriamente dito. No entanto, o indivíduo, como ser volitivo e egoísta que é, julgando ser o império dentro do império, como diria Spinoza, acredita na escolha de um parceiro ou no encontro amoroso como uma satisfação do seu querer individual, tendo como fim último a realização de um desejo pessoal.

Cada amante experimenta uma desilusão extraordinária após o prazer que finalmente alcança, surpreendendo-se que algo que foi tão ardorosamente desejado alcance apenas aquilo que qualquer satisfação sexual (*Geschlechtsbefriedigung*) alcança, de tal forma que não se sente beneficiado com isto. Esse desejo está relacionado a todos os seus outros desejos como a espécie está para o indivíduo, portanto, como o infinito está para algo finito. Por outro lado, a satisfação só é realmente benéfica para a espécie e, por isso, não é acessível à consciência individual. Esta, inspirada pela vontade da espécie, com muito sacrifício serviu a um propósito que não podia ser de nenhuma maneira o seu. Adiante, após a consumação da grande obra, cada amante consegue ver que foi enganado, pois a ilusão à qual a espécie o ludibriou já desapareceu (SCHOPENHAUER, 2014 [W II, cap. XLIV], p. 252).

O que está em jogo para Schopenhauer é o papel do desejo como força motora dessa máquina que se chama homem, como, ao contrário do que quer todo racionalismo, o homem continua sendo movido por desejo, que seria no grau mais radical uma Vontade de viver: “O filósofo de Frankfurt diz que nenhum outro prazer repara a privação da satisfação sexual, e encontra manifestações da sexualidade onde antes não se havia suspeitado que existissem” (FONSECA, 2016, p. 87 e p. 181n). Assim, toda ação e conduta estariam atreladas ao papel desempenhado pela sexualidade, sendo ela a causa da guerra, da paz, de propósitos secretos, entre outros. A conclusão disso é que, para Schopenhauer, cada indivíduo humano é impulso sexual concreto, sua origem estando no ato sexual, bem como seu maior desejo dentre todos os possíveis sendo viver a sexualidade plenamente.

Quanto a Freud, no prefácio à quarta edição dos *Três ensaios sobre a sexualidade*, ele escreve:

Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados

por aspirações sexuais – o sentido corriqueiro da expressão –, e que parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa, uma advertência tão impressionante! (FREUD, 1974 [1905], p. 127).

Nessa obra, Freud define pulsão “como representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente”, portanto, “pulsão é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico” (FREUD, 1974 [1905], p. 159). A pulsão seria uma medida de exigência de trabalho feita à vida anímica:

O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e seus alvos. A fonte da pulsão é um processo excitatório num órgão, e seu alvo imediato consiste na supressão desse estímulo. Outra hipótese provisória de que não podemos furtar-nos na teoria das pulsões afirma que os órgãos do corpo fornecem dois tipos de excitação, baseados em diferenças de natureza química. A uma dessas classes de excitação designamos como a que é especificamente sexual, e referimo-nos ao órgão em causa como a “zona erógena” da pulsão parcial que parte dele (FREUD, 1974 [1905], p. 159).

Freud é um dos primeiros, depois de Schopenhauer, a tratar da sexualidade como força motora para inúmeros fenômenos e acontecimentos, ao invés de remeter a sexualidade apenas aos órgãos genitais ou à relação sexual em si. Mesmo os processos afetivos, ainda que desagradáveis, tais como a dor e a angústia, estão todos na esteira da teoria da sexualidade. Até as atividades “prazerosas”, como o trabalho intelectual, para muitas pessoas, possui uma excitação sexual concomitante (FREUD, 1974 [1905], p. 193). Também em Freud, tal como em Schopenhauer, o impulso/pulsão sexual não está ligado apenas à busca do prazer, mas coloca-se a serviço da função reprodutora²³, sendo também impulso de autoconservação. É curioso que no texto *Sobre o Narcisismo* (1974 [1914]), Freud diga algo muito próximo ao que Schopenhauer descreve sobre o “real” processo de enamoramento.

O indivíduo considera a sexualidade como um dos seus próprios fins, ao passo que, de outro ponto de vista, ele é um apêndice do seu germoplasma, a cuja disposição põe suas energias em troca de uma retribuição de prazer. Ele é o veículo mortal de uma substância (possivelmente) imortal – como o herdeiro de uma propriedade inalienável, que é o único dono temporário de um patrimônio que lhe sobrevive. A separação dos instintos sexuais dos instintos do ego simplesmente refletiria essa função dúplice do indivíduo. Em terceiro lugar, devemos recordar que todas as nossas ideias

provisórias em psicologia presumivelmente algum dia se basearão em uma subestrutura orgânica. Isso torna provável que as substâncias especiais e os processos químicos sejam os responsáveis pela *realização das operações da sexualidade, garantindo a extensão da vida individual na da espécie*. Estamos levando essa probabilidade em conta ao substituímos as substâncias químicas especiais por forças psíquicas especiais (FREUD, 1974 [1905], p. 95).

Portanto, também em Freudm cai por terra a ideia de amor apaixonado, este parece sempre como escolha objetual, isto é, “o estar apaixonado consiste num fluir da libido do ego em direção ao objeto (...). Exalta o objeto sexual transformando-o num ideal sexual” (FREUD, 1974 [1905], p. 118). Ainda que haja a tentativa de preservação do indivíduo e de sua conservação, há sempre algo que sobrevive ao indivíduo. Talvez pudéssemos interpretar tanto o amor/sexualidade do ponto de vista egoístico da preservação do próprio indivíduo e todos os ideais do mesmo desde a infância, quanto do ponto de vista mais altruísta como reprodução, manutenção da espécie. De todo modo, para Freud, a corrente afetiva, desde os primeiros anos da infância, é formada por interesses do instinto/pulsão⁶ de autopreservação, levando consigo, ao mesmo tempo, interesses dos instintos sexuais, escolha de objeto primária da criança (FREUD, 1974 [1905], p. 164).

Deste modo, conclui-se que tanto o filósofo quanto o pai da psicanálise rejeitam de pronto a ideia romântica de amor e de apaixonamento, considerando sempre a “escolha” do objeto de amor advinda de fatores inconscientes, que ultrapassam as pretensões ingênuas dos indivíduos, além da escolha do parceiro ser sempre atrelada a algum ideal de nós mesmos; a algo que não temos, que poderíamos ter tido ou gostaríamos de ser; que acreditamos ter perdido ou que tivemos dos nossos pais, o que aparece mais claramente na obra de Freud.

Concepção de morte em Schopenhauer e sua interface com a teoria freudiana

A morte é não apenas uma das grandes questões que perpassam a nossa existência, como também um dos mais célebres problemas da filosofia. O próprio Sócrates já travara a relação entre morte e filosofia, dizendo que esta última é da ordem

⁶ Estamos utilizando o termo “instinto” como sinônimo de pulsão, tal como na tradução inglesa das obras de Freud (Cf. FREUD, 1974 [1914])

de um preparo para a morte (*thanatou meléte*). A pergunta que se coloca é: como filosofar sem ser atravessado pelo problema da morte, uma vez que tal problema está sempre a nos perseguir como uma questão irresoluta? Que saída temos senão esperar e fazer arte e filosofia do que nos é inevitável? Parece ser justamente disso que os poetas e filósofos se ocupam, tal como está no *Fédon* de Platão, em Cícero, nas *Disputas tusculanas*, e em Sêneca: “A morte não se mostra em todos os lugares, mas em todos os lugares ela está próxima” (SÊNECA, 2013, p. 47), chegando até Montaigne e nos tomando como uma questão inquietante ainda hoje.

Schopenhauer vai considerar a morte como “o verdadeiro gênio inspirador ou o Muságeta⁷ da filosofia”, pois sem ela “seria difícil filosofar” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 3). O filósofo se dedicará ao tema nos primeiros parágrafos do livro quarto de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Na segunda edição de 1844, nos suplementos ao livro quarto, o autor volta a tratar do assunto no capítulo 41, intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em-si*. Deparamo-nos novamente com o assunto no capítulo 10 do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* de 1851, que traz um título semelhante àquele dos *Suplementos: Para a doutrina da indestrutibilidade de nossa verdadeira essência através da morte*; e ainda no capítulo 13: *Sobre o suicídio*.

Segundo Schopenhauer, o animal vive sem conhecimento verdadeiro da sua morte; por isso, desfruta da imortalidade da espécie, na medida em que tem consciência de si como um ser sem fim (SCHOPENHAUER, 2013, p. 3). No homem, a capacidade de reflexão trouxe consigo a aterradora certeza da morte, mas como contraponto, trouxe a capacidade de formular opiniões metafísicas que lhes servissem de consolo. Esse consolo ou antídoto para certeza da morte é o principal objetivo das religiões e de alguns sistemas filosóficos. De acordo com o filósofo de Frankfurt, as religiões orientais como o budismo e o bramismo, por exemplo, que ensinam o homem a perceber-se como o próprio ser primordial, sendo essencialmente alheio ao nascimento e a morte, são mais eficazes se comparadas com as outras religiões que apregoam que a existência do homem seja criada por outrem, a partir do nada e que comece apenas a partir do seu nascimento. Para Schopenhauer, estes últimos são conceitos fracos e insustentáveis,

⁷ Aquele que conduz as musas, amigo e protetor das musas, das ciências e das artes, condutor das musas, apelido de Apolo e Hércules.

dado que tentar convencer o homem de que “apenas pouco tempo antes ele foi criado a partir do nada, por conseguinte, que ele nada foi ao longo de uma eternidade e, não obstante, será imortal no futuro é o mesmo que afirmar que “embora ele seja inteiramente obra de outrem, será eternamente responsável por suas ações e omissões” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 4). Talvez um dia o intelecto possa emancipar-se e notar a inconsistência dessas doutrinas, no entanto, a opinião dos homens geralmente oscila entre a concepção da morte como aniquilamento absoluto e a suposição de que seríamos, de algum modo, totalmente imortais. Para o filósofo em questão, ambas são errôneas (SCHOPENHAUER, 2013, p. 5) e ele vai apresentar outro ponto de vista, onde essas opiniões se descartem por si sós.

Nos *Suplementos*, ele irá nos fornecer dois pontos de vista para a questão da morte: o empírico e o idealista. Do ponto de vista empírico podemos argumentar que, como a natureza já confirmou, a morte aparece sempre como um mal, isto é, como aniquilamento. No entanto, não podemos atrelar o medo da morte ao conhecimento, uma vez que todo animal o sente. Todo animal nasce não só com a preocupação de se manter, mas também com o receio de ser destruído, isto porque, segundo Schopenhauer (2013, p. 6), todos são vontade-de-viver, inclusive o homem. O que todos têm em comum é, por natureza, a vontade-de-viver, logo, o medo da morte.

Quanto ao medo da morte, Schopenhauer oferece uma espécie de “consolação” que beira a ironia e gira em torno do seu pessimismo metafísico. O primeiro argumento consiste em dizer que o medo da morte seria mesmo uma tolice, tendo em vista o valor incerto da vida. A ponderação e a experiência deveriam nos mostrar que é preferível mesmo o não-ser! Ademais, este medo chega a ser ridículo, sentencia o autor nos *Suplementos*, pois a preocupação com tão breve espaço de tempo (com este intermezzo momentâneo; com esta “mediação de um sonho efêmero de vida”; enfim, este apego à vida) é irracional e cego. E, “se o que faz com que a morte seja assustadora fosse a ideia do não ser, deveríamos pensar com o mesmo horror no tempo em que ainda não existíamos” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 7). Se viemos do nada, não faz sentido a angústia pelo nada que virá. Há mesmo uma incoerência no temor da morte: não lastimamos o não-ser anterior; tampouco se pode lastimar o não-ser posterior. Empiricamente, pode-se admitir que nunca existi, sendo assim, “no que se refere ao tempo infinito após a minha morte, durante o qual não existirei, posso consolar-me com

o tempo infinito durante o qual tampouco existi” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 9). Ademais, se esquecermos dessas abstrações sobre o tempo, é absurdo considerar o não ser um mal, pois todo mal, assim como todo bem, implica a existência e até a consciência. No fundo, muitas das vezes, a morte aparece até mesmo como um alívio para uma doença, um sofrimento.

No que se refere ao ponto de vista idealista, Schopenhauer na verdade acredita que não só não fomos um nada, como também não o seremos, pois nossa essência é indestrutível e alheia aos nascimentos e mortes: mas esta essência, para ele, não é a alma ou espírito ou qualquer tipo de consciência individual, com suas vivências e memórias, mas a Vontade cega. A morte é então “o fim temporal do fenômeno temporal: mas tão logo eliminamos o tempo, já não há fim, e essa palavra perde todo significado” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 20). O filósofo cita Spinoza: “sentimos e experimentamos que somos eternos” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 21), tendo em vista que podemos nos considerar imortais, se pensarmos que não tivemos um início, portanto somos atemporais. O fundamento mais sólido de nossa imortalidade é uma máxima muito antiga: *Ex nihilo fit, et in nihilum nihil potest reverti* (Nada provém do nada, e nada pode voltar a ser nada) (SCHOPENHAUER, 2013, p. 21).

Para Schopenhauer, o grande erro dos homens está em atribuir seu “eu” à consciência. Para os que o fazem, a morte aparece como naufrágio do eu. No entanto, o “eu” é apenas uma ilusão produzida pelo “Véu de Maya” (*Schleier der Maja*)⁸ que nos ilude e nutre a visão distorcida de que existe diferença entre o eu e o não-eu, já que a separabilidade pertence apenas ao fenômeno, sem pertencer à essência (SCHOPENHAUER, 1995 [E II], p. 206). Como fenômeno no tempo, o conceito de cessação é aplicável ao homem. Então, empiricamente o fim da pessoa é tão real quanto o seu início, apenas o corpo, enquanto fenômeno da vontade podendo findar. Contudo, a morte não pode suprimir aquilo que desde o princípio tornou possível o nascimento, a Vontade, princípio metafísico do mundo.

Não podemos dizer que Schopenhauer nos conforta ou consola atribuindo uma saída metafísica para a questão da morte. O que o filósofo oferece diante do sem sentido da existência, da tragicidade e do sofrimento que lhe é próprio, é o fato de que somos

⁸ Aqui Schopenhauer se refere ao nome “Maja” que para os hindus quer dizer ilusão, engano, fantasma.

apenas fenômenos e enquanto fenômenos não somos nada, já que estamos atravessados pelo tempo, espaço e relações de causalidade. Por isso, a morte é certa. Perecemos. Todos os corpos perecem. Porém, por outro lado, somos Vontade, e do ponto de vista da essência, somos tudo. Este tudo, que é a essência, permanece, sobrepondo-se ao princípio de razão e de individuação.

Para concluir, temos a morte primeiramente como:

Grande admoestação que o curso da natureza inflige à vontade-de-viver e, mais especificamente, ao egoísmo que lhe é essencial; e ela pode ser entendida como uma punição por nossa existência. É a forma mais dolorosa de desatar o nó dado com volúpia pela procriação; irrompendo de fora, destrói com violência o erro fundamental de nosso ser: é a grande decepção. No fundo, somos algo que não deveria existir. Na verdade, o egoísmo consiste no fato de que o homem limita toda realidade à sua própria pessoa, imaginando que exista apenas nela, e não nas outras. A morte lhe mostra que ele está enganado, na medida em que suprime essa pessoa, de maneira que a essência do homem, que é sua vontade, doravante continuará existir somente em outros indivíduos (SCHOPENHAUER, 2013, p. 28).

E, além de a morte aparecer como a maneira mais dolorosa de desatar o nó da procriação, ela pode ser tomada também como a grande libertação do “eu”, da estreiteza da individualidade que deve ser considerada não o cerne mais íntimo de nosso ser, e sim uma espécie de equívoco desse ser. Nas belas palavras de Schopenhauer: “liberdade verdadeira e primordial volta a aparecer nesse momento, que, no sentido indicado, pode ser visto como uma *restitutio in integrum* (restituição ao estado anterior)” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 29). Mesmo assim, vale lembrar que ainda que a morte apresente um tipo de libertação, o filósofo é contra o suicídio, pois o mesmo consiste na “destruição arbitrária de um fenômeno particular, é uma ação inútil e tola, pois a coisa-em-si permanece intacta como arco-íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são o seu sustentáculo” (SCHOPENHAUER, 2005 [W I], p. 504). Ele é “uma questão que se coloca para a natureza e que quer forçar uma resposta da mesma. A saber: qual modificação da existência e do conhecimento do homem seria experimentada por meio da morte? Todavia, ele é um experimento malogrado, pois suprime a identidade da consciência que teria de ouvir a resposta” (SCHOPENHAUER, 2008 [P I], p. 155-156). O único tipo de suicídio não criticado pelo filósofo seria aquele proveniente do ascetismo (passivo, por inanição), que seria realmente negação da

Vontade. Fora isto, os suicidas comuns não querem morrer, apenas queriam viver de outra maneira.

Ao caminharmos com Schopenhauer para refletir sobre o problema da morte, não podemos chegar a nos confortar com a hipótese apresentada por ele de que a nossa essência é indestrutível mesmo diante da morte, mas se captarmos a chave dessa ideia (tão bem expressa pelo pensamento oriental), talvez possamos ressignificar o próprio mundo, que é no fundo o que o filósofo propõe a partir de sua metafísica imanente. O que fica para nós é a compreensão de que devemos caminhar com um sistema filosófico não para que ele nos console a respeito do mundo e da própria morte, mas para que em seu desconsolo ele nos faça refletir a partir dos elementos que lhes são próprios. O pensamento de Schopenhauer oferece abertura significativa, sobretudo na modernidade, uma vez que propõe afrontar o egoísmo e o antropocentrismo que nos espreita. Por que temer a nossa morte se o curso do mundo continuará e a essência de tudo se propaga infinitamente sem o indivíduo? E mais, viver não é estar sempre em tensionamento com a morte, entre o orgânico e o inorgânico, entre ser e não ser?! Veremos agora como o psicanalista abordava essas questões.

Alguns tentam justificar as mudanças na teoria de Freud, inclusive a passagem para a segunda tópica, na qual ele insere o conceito de pulsão de morte, atribuindo razões pessoais ao remanejamento da sua teoria, relações tais como: a ocorrência do câncer e suas hipóteses sobre a pulsão de morte. Para Green (2017, p. 24), o que ocorre é que com a Primeira Guerra, a atividade psicanalítica foi afetada, posto que o “fenômeno guerra” coloca ao espírito humano seu mais fundamental enigma. O que leva os homens não somente a matar-se uns aos outros, mas a se infligirem ferimentos que os farão sofrer durante toda a vida. De acordo com Green, Freud sofreu as consequências do estado de guerra e os efeitos dessa experiência explicariam melhor a segunda revolução psicanalítica dos anos de 1920. O próprio ócio forçado teria impingido Freud ao reexame da sua teoria.

Situo esse período durante a Primeira Guerra Mundial. Nesse momento, Freud sofreu, como todos, as consequências do estado de guerra. Sua atividade profissional foi naturalmente reduzida, ele experimentou a angústia comum ligada à sorte dos seus entes queridos; seus filhos encontram-se na frente de batalha, e ele, que nunca havia sido um fanático do sentimento nacional torna-se, pela

força das coisas, quase chauvinista, ou no mínimo partidário. E mesmo que o reconheçamos hostil por princípio a qualquer visão de mundo, parece-me claro que nessa época ele não conseguiu conservar serenidade e o recuo que normalmente lhe eram habituais (GREEN, 2017, p. 23).

Após a guerra, a morte se torna uma questão latente para Freud. Podemos considerar como obras da virada: *Além do princípio de prazer*, *Psicologia das massas e análises do eu* e *O eu e o isso*. E também obras anteriores como *Sobre o narcisismo*, *Metapsicologia* e a publicação do ensaio sobre guerra e morte. Já em 1915, Freud escreve o texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, onde vai tratar da *Desilusão da guerra* e da *Nossa atitude para com a morte*. Nesse último, Freud relata a tentativa do homem civilizado em evitar falar da própria morte e da morte de outrem, no caso de um condenado (alguém doente), por exemplo; só as crianças burlariam esse receio.

Apesar de falarmos sobre a morte como resultado necessário da vida, comportamo-nos de maneira diferente diante da questão da finitude. Freud parece estar de acordo com Schopenhauer no que diz respeito a não sermos capazes de experienciar a nossa própria morte, portanto, sermos sempre espectadores presentes a pensar sobre ela. Somos sempre imortais (do nosso próprio ponto de vista), por isso, de acordo com o próprio psicanalista vienense, a escola psicanalítica “pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade” (FREUD, 1974 [1914]). Ademais, o homem civilizado valoriza mais os mortos do que os vivos, sempre falamos dos mortos de maneira respeitosa, ressaltando sempre as qualidades, nunca os defeitos etc. O complemento a essa atitude é o completo colapso diante da morte de alguém que amamos profundamente, como se nós mesmos morrêssemos junto, de alguma maneira. Muitas vezes refugiamo-nos na literatura, na qual aparecem pessoas que sabem morrer (heróis, por exemplo), mas morremos com eles, garantido que ainda estamos vivos. No entanto, segundo Freud, “a guerra está fadada a varrer esse tratamento convencional da morte. Esta não mais será negada; somos forçados a acreditar nela” (FREUD, 1974 [1914]).

Segundo a análise feita por Freud, o homem primitivo tinha uma relação contraditória com relação à morte. Por um lado, encarava a morte como término efetivo

da vida; por outro, também negava a morte. Não fazia qualquer objeção à morte de outrem, de um inimigo, não tinha escrúpulos em ocasioná-la. Por isso, a história da humanidade está repleta de assassinatos, mesmo em sua época, ela era repleta de assassinatos de povos. O que, segundo o autor, leva a humanidade ao sentimento obscuro de culpa desde épocas pré-históricas e que, em algumas religiões, “foi condensado na doutrina da culpa primeva, do pecado original, é provavelmente o resultado de uma culpa de homicídio em que teria incorrido o próprio homem pré-histórico” (FREUD, 1974 [1915], p. 335). No entanto, para o homem primevo, sua própria morte era irreal e inegável, mas quando as pessoas que ele amava morreram, fez-se explícita a questão da sua própria finitude. Dito isso, ele começa a se questionar sobre a atitude do nosso inconsciente com a questão da morte. Tal como o homem primevo, nosso inconsciente não acredita em sua própria morte, desconhece tudo o que é negativo e toda e qualquer negação.

Da mesma forma que para o homem primevo, também para nosso inconsciente há um caso em que as duas atitudes opostas para com a morte, aquela que a reconhece como sendo extinção da vida, e aquela que a nega porque irreal, se chocam e entram em conflito. Esse caso é idêntico ao das eras primevas: a morte, ou risco de morte, de alguém que amamos, pai ou mãe, esposo ou esposa, irmão ou irmã, filho ou amigo dileto. Esses seres amados constituem, por um lado, uma posse interna, componentes de nosso próprio ego; por outro, contudo, são parcialmente estranhos, até inimigos. À exceção de apenas pouquíssimas situações, adere à mais terna e à mais íntima de nossas relações amorosas uma pequena parcela de hostilidade que pode excitar um desejo de morte inconsciente (FREUD, 1974 [1915], p. 338).

Em suma, de acordo com a psicanálise freudiana, nosso inconsciente vive uma divisão conflituosa com relação à morte: incrédulo em relação à ideia da nossa própria morte, inclinado ao assassinato com relação a um estranho e ambivalente em relação aos que amamos. Porém, culturalmente e por convenção nós nos distanciamos do homem primevo, ainda que ele exista dentro de nós. A própria guerra seria prova constante disso, dessa agressividade e hostilidade com relação ao outro, que podemos observar ao longo da história da humanidade. Freud não acredita que ela cessará, dada a nossa constituição violenta, de certo modo. Mas ele se pergunta se não seríamos nós que deveríamos ceder e parar com a guerra ou repensar a questão da morte, dar à morte um lugar na realidade e em nossos pensamentos, ao invés de sermos apenas civilizados

diante dela, ainda que haja desvantagens em tal consideração sobre a morte, ao menos, poderia tornar a vida mais suportável. Quanto a um famoso ditado popular, ele diz: “estaria de acordo com o tempo em que vivemos alterá-lo para: *Sivis vitam, para mortem*. Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte” (FREUD, 1974 [1915], p. 338-339). Interessante essa afirmação freudiana, pois remete muito ao que Schopenhauer diz na metafísica da morte e também na eudemonologia, isto é, a própria vida é difícil de tolerar, então considerar a morte como algo ruim ou desconsiderar a morte, não faria muito sentido, dado que a partir da consideração da morte, poderíamos ressignificar a própria vida, informação que aparece, sobretudo, na eudemonologia schopenhaueriana, como veremos mais à frente. Além disso, em suas considerações, Freud parece tão pessimista quanto o solitário de Frankfurt, uma vez que compreende o homem como sendo movido por sua hostilidade, violência, entre outras coisas, com relação ao outro. Sendo mesmo o afeto pelos próximos, de caráter egóico, por isso a morte da pessoa amada nos chocaria tanto.

Freud é autor de uma obra bastante paradoxal, gerando divergências entre seus leitores, sobretudo no que diz respeito à questão da morte, e mais propriamente no que tange ao conceito de pulsão de morte (*Todestrieb*). Na segunda teoria pulsional, com o intuito de “encontrar um novo lugar teórico para essa força capaz de, ao mesmo tempo, inaugurar e curto-circuitar profundamente a dinâmica psíquica ao dizer respeito à disjunção entre o nível das excitações somáticas e o nível de suas representações psíquicas” (OLIVEIRA *et. all.*, 2016, p. 88), o psicanalista postula o conceito de pulsão de morte (de caráter disruptivo), como uma energética livre produtora de desligamentos, por oposição à pulsão de vida. A pulsão de morte é mais tradicionalmente compreendida como traumática, sendo o que “esgarça a rede representacional e alimenta a compulsão à repetição, levando o psiquismo ao esgotamento e à dissolução” (OLIVEIRA *et. all.*, 2016, p. 76). A tendência da vida mental, para Freud, é em geral, “o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devido aos estímulos” (FREUD, 1974 [1920], p. 76), o que o psicanalista remete ao “princípio de nirvana”, tendência ao inorgânico. Compreender o homem como um ser pulsional pode parecer, por um lado, certo pessimismo da parte de Freud, principalmente quando ele põe em voga a pulsão de morte. Em textos tardios como *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1974 [1937a]) e *Construções em análise* (FREUD, 1974 [1937b]), Freud

aprofunda a discussão sobre os limites da clínica psicanalítica e da própria teoria, mostrando-se um tanto cético quanto à sua eficácia. Um dos obstáculos para a análise seria a constituição pulsional:

Lida como pessimista, a resposta de Freud foi ser o objetivo da análise capacitar o Eu a revisar antigos recalques para construir novos a partir de material mais sólido. Se o recalque é como uma represa que controla a pressão da água (a força da pulsão), quanto melhor construída, mais controle a represa teria sobre a intensidade da água. Portanto, para ele, o trabalho de uma análise consistiria na correção a posteriori do processo de recalque originário, “[...] correção que põe fim à dominância do fator quantitativo” (Freud, 1937b/1996, p. 243), ou seja, à força efetiva da pulsão. *Mas, eis toda a problemática: isso não se aplicaria à pulsão de morte*, pois, sendo sem representação, não teria sofrido os efeitos do recalque e, portanto, não haveria correção a posteriori possível (OLIVEIRA *et. all.*, 2016, p. 88).

Contudo, pelo menos desde Lacan (2008) uma outra leitura de Freud mostrou-se possível, bancada por muitos contemporâneos, e que ainda hoje divide os psicanalistas, segundo a qual compreende-se a pulsão de morte como vontade criativa, uma força de destruição sem a qual não é possível algo novo. De acordo com Nathalie Zaltzman, “o que marca Thanatos é a carga afetiva que induz ou acompanha o gosto pela mudança, pela errância, pela marginalidade; é o valor de luta que estas mudanças têm contra organizações de vida aprisionantes” (ZALTMAN, 1994, p. 33). Desse modo, para esses autores, a pulsão de morte pode ser compreendida como uma dimensão vital, de combate. Dito de outro modo, a pulsão de morte, em seu tensionamento com a pulsão de vida, é responsável e necessária para o funcionamento do psiquismo, evitando sua implosão, pelo excesso de Eros, que é gerado pela pulsão de vida. Isso pode ser observado também em autores como Green (função objetalizante e desobjetalizante), pois, para ele (grosso modo), sem a pulsão de morte (desobjetalizante), não seria possível desinvestir e investir no novo, portanto, adoeceríamos (GREEN, 1986):

Sem rupturas thanáticas, também haveria ameaça à vida, pois Eros em excesso causaria alienação, imobilidade e indiferenciação. Por isso não devemos reduzir as pulsões de morte a um negativo das pulsões de vida. Elas expressam a negatividade necessária tanto para a constituição e a transformação do psiquismo e do pensamento, quanto para a luta contra o aniquilamento (OLIVEIRA *et. all.*, 2016, p. 88).

Notamos que mesmo em *Luto e Melancolia* (FREUD, 1974 [1915/1917]), texto anterior à segunda tópica, a morte/perda (do objeto amado) deve ser dada psiquicamente diante da morte/perda efetiva do objeto. Só assim, será possível, *a posteriori*, investir em novos objetos. Dito isso, vimos aqui duas maneiras de ler a pulsão de morte, não que uma exclua a outra, talvez possamos compreender essa pulsão como tendência ao inorgânico, e como pulsão mortífera necessária para a vida. No entanto, se compreendermos como o negativo da vida, até mesmo de maneira mais oriental, como princípio de nirvana, podemos associar tal conceito ao de Negação da Vontade de Schopenhauer, e até, da própria concepção de morte como resultado da vida, questão em que o próprio Freud cita o filósofo em suas investigações no *Além do Princípio de Prazer* (FREUD, 1974 [1920]). Além disso, o *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1974 [1930]) é uma obra cujos preceitos são bastante schopenhauerianos, uma vez que nela, o psicanalista aborda a destrutividade e a violência como constitutivas do ser humano e irremediáveis, de certo ponto de vista. Nela, a pulsão de morte aparece como agressividade contra si e contra o outro. O sofrimento está por toda a parte, tal como no autor de Frankfurt, e Freud diz que tal sofrimento pode nos alcançar de três maneiras:

Do nosso próprio corpo, condenado à decadência e a dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo das outras fontes (FREUD, 1974 [1930], p. 95).

A civilização teria como tarefa evitar o sofrimento e assegurar os homens, renegando o prazer ao segundo plano. No entanto, devido ao fato da satisfação pulsional ser sempre parcial, as possibilidades de felicidade são sempre restritas e a satisfação sempre temporária. Neste texto, Freud aponta alguns métodos existentes na civilização para a busca da felicidade (mesmo que parcial), como o uso de drogas, as fantasias, a sublimação etc. De qualquer maneira, o indivíduo será tolhido pela civilização. E se encontra em conflito por conta das suas exigências pulsionais diante das exigências civilizacionais: “A liberdade do indivíduo não constitui um dom da

civilização” (FREUD, 1974 [1930], p. 116). Mesmo o amor é incompatível com os interesses da civilização. “Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização, por outro, esta ameaça amor com restrições substanciais” (FREUD, 1974 [1930], p. 123). Para Freud, três aspectos estariam entrelaçados à civilização: a angústia, a agressividade e o sentimento de culpa (FREUD, 1974 [1930], p. 160 ss.). O psicanalista questiona quem teria a coragem de discutir a asserção: “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 1974 [1930], p. 133), uma vez que observamos ao longo da história as atrocidades cometidas entre os homens, a agressividade e toda forma de violência e subjugação. Quanto ao sentimento de culpa, a civilização só alcançará seu objetivo de manter os seres humanos ligados através do fortalecimento desse sentimento, “também a comunidade desenvolve um superego sob cuja influência se produz a evolução cultural” (FREUD, 1974 [1930], p. 166). No final do texto, Freud parece bastante pessimista, ao dizer que não saberemos até que ponto o desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação causada pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Em uma luta entre pulsão de morte e pulsão de vida (Eros), quem poderá saber o resultado? (FREUD, 1974 [1930], p. 170-171).

Considerações finais: eudemonologia e terapêutica

Ao longo desse artigo mostramos que há uma relação de herança de Schopenhauer para Freud no que tange à concepção de vontade e de amor sexual desenvolvidas pelo primeiro e incorporadas, com reformulações, pelo segundo em ambas as tópicas; já Schopenhauer compreendia o amor sexual como indo para além do mero ato sexual, pois se liga à essência da Vontade. Além disso, argumentamos que não há, na reformulação da tópica freudiana apenas exigências externas à obra, como por exemplo o advento da Primeira Guerra ou casos clínicos, senão também um fio condutor que reata com uma teorização já presente desde o *Projeto* e que teria ficado à sombra na primeira tópica para reaparecer em sua centralidade em *Além do princípio do prazer*, qual seja o “princípio de inércia” ou “princípio de nirvana”.

Além disso, apresentamos a relação entre os dois autores no que tange ao modo como ambos compreendem a morte; Schopenhauer distinguia entre uma morte meramente empírica e uma morte idealista, a qual se assemelha ao *Todestrieb* freudiana. E, por último, pensamos que Schopenhauer apresenta quatro saídas em sua obra para

uma vida melhor e menos destrutiva, sendo que a quarta delas igualmente possui uma dimensão que se assemelha à psicanálise: a eudemonologia.

Sendo assim, podemos concluir que diante de todo pessimismo metafísico do filósofo de Frankfurt ou de seu “realismo bruto”, que ainda que a racionalidade seja um instrumento importante para nossa vida, tanto nós quanto os outros seres da natureza possuímos impulsos que são em última instância da ordem do mistério, ou seja, da Vontade cega que é a essência do mundo e que, corporificada, é desejo incessante. Essa maneira de conceber a existência nos conduz para certo modo de conceber a humanidade, com olhos pouco esperançosos e talvez até deterministas, dado que o filósofo enfatiza a ausência de livre-arbítrio e a existência de um caráter inato para além do caráter adquirido. O espaço de manobra que nos resta então, seria: 1) a saída pela arte, em sua teoria estética (capacidade de sublimação), onde ela aparece como modo temporário de superação do sofrimento ocasionado pelo desejo; 2) a via ética, isto é, a via da compaixão, que nos proporciona a dissolução do véu de Maya que fazia crer na individuação; 3) a via ética mais radical, qual seja, a Negação da Vontade, alcançada apenas pelos ascetas, únicos que são capazes de atingir a supressão completa da Vontade de viver e negar a vontade mais visceral e definitivamente (nirvana); 4) a eudemonologia (sabedoria de vida), que se aproximaria mais verdadeiramente de uma terapêutica.

A sabedoria de vida se refere ao reconhecimento de que aquilo que somos é mais importante para nossa felicidade do que o que temos ou representamos para os outros. Nos *Aforismos*, Schopenhauer nos dá um sábio conselho: “a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela” (SCHOPENHAUER, 2009 [A], p. 11). É um bom conselho a ser seguido, já que não podemos fugir da nossa personalidade e também porque assim evitamos maiores sofrimentos com funções que são impróprias e divergem da nossa essência, embora isto não seja sempre possível em nosso cotidiano. Haveria, então, uma saída para nós, pobres seres volitivos?! Talvez. Para isso seria conveniente aprendermos a lidar com a dinâmica do nosso próprio desejo para vivermos melhor: já que não podemos fugir daquilo que somos, nos resta ser o que somos da melhor forma possível. Cabe a nós tentar sermos mais “leves” diante da tragicidade da existência, com certa imperturbabilidade de ânimo frente ao destino, a famosa *ataraxia*.

Schopenhauer, neste ponto, parece estar de acordo com os estoicos; pelo menos essa é a leitura que ele faz de Zenão de Cítio: “seu ponto de partida foi o de que para alcançar o bem supremo, isto é, a beatitude pela tranquilidade de ânimo, deve-se viver em concórdia consigo mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005 [W I, § 16], p. 145). Ainda que o autor esteja entre os chamados pessimistas, aponta-nos um caminho para a vida prática, que, em certosentido, teve influência estoica. Apesar de, em alguns momentos, tecer críticas ao estoicismo. O filósofo afirma:

A ética estoica, tomada em seu conjunto, é de fato uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para usar a grande prerrogativa do homem, a razão, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sentimentos e dores aos quais cada vida está exposta (SCHOPENHAUER, 2005 [W I, § 16], p. 146).

Embora Schopenhauer considere contraditório querer viver sem sofrer, ele nos lembra, sobretudo em sua eudemonologia, que se deve buscar viver da melhor forma, isto é, da maneira menos infeliz possível; portanto, não nos caberia primar pelo prazer, mas pela ausência de dor, o que nos remete à afamada frase da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “o prudente aspira não ao prazer, mas a ausência de dor” (*apud* SCHOPENHAUER, 2009 [A, cap. V], p. 140). Para o filósofo de Frankfurt, tem a sorte mais feliz quem leva sua vida sem dores excessivas do que quem tem maiores alegria ou gozos.

Ainda, a terapêutica para a sabedoria de vida recomenda não só viver de maneira menos infeliz possível, como também recomenda o que podemos fazer para atingir tal efeito. Uma dessas maneiras é permanecer e até valorizar a solidão e o ócio, como momentos de criação, de convivência consigo mesmo e melhor compreensão das coisas, mesmo que só alguns consigam tal feito, já que a maioria dos homens, diante da solidão e do ócio, incorreria no tédio. Enfim, o interessante é pensar na eudemonologia schopenhaueriana como uma espécie de otimismo prático por trás do pessimismo metafísico. Se por um lado ele enfatiza os aspectos quase negativos da humanidade, por outro, apresenta alguns conselhos para lidar com aquilo mesmo que nos é inevitável. O filósofo também fez emergir ideias desagradáveis para a presunção humana, como por exemplo, a ideia de que o mecanismo da vida psíquica é, em grande parte, destrutivo,

irracional etc. Tudo isso será, enfim, incorporado por Freud e transformado em uma prática terapêutica.

Referências

- FONSECA, E. R. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.
- _____. *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Editora da UFPR, 2016.
- FREUD, Sigmund. [1900] *A interpretação dos sonhos*. In: _____. *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. V.
- _____. [1905] *Três ensaios sobre a sexualidade*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. VII.
- _____. [1913] *Totem e tabu*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIII.
- _____. [1914] *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIV.
- _____. [1915] *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIV.
- _____. [1915-1917] *Luto e melancolia*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIV.
- _____. [1920] *Além do princípio do prazer*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XVIII.
- _____. [1930] *Mal-estar na civilização*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXI.
- _____. [1937a] *Análise terminável e interminável*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXIII.
- _____. [1937b] *Construções em análise*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXIII.
- GREEN, A. *A loucura privada: Psicanálise de casos-limite*. São Paulo: Editora Escuta, 2017.
- _____. “Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante”. IN: Widlöcher, D. (Org.). *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1986, p. 57-68.
- JANET, P. “Schopenhauer e a fisiologia francesa: Cabanis e Bichat”. Tradução Iasmim Martins e Caio Souto. IN: *Voluntas*, Revista Internacional de Filosofia, 12(1), e15. Santa Maria: 2021, p. 1-31.
- LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (Seminário original de 1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- OLIVEIRA, M T.; WINOGRAD, M.; FORTES, I. “A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária”. IN: *Psicol. clin.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 69-88, 2016. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652016000200005&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 04 out. 2021.
- SCHOPENHAUER, A. [W I] *O Mundo como Vontade e como Representação. Tomo I*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. [W II] *O Mundo como Vontade e Representação. Tomo II*. Tradução Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- _____. [A] *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução Jair Barboza. São

Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. [G] *De la quadruple racine du principe de rasion suffisante*. Tradução francesa F. X. Chenet. Paris: Vrin, 1991.

_____. [P I] *Parerga e Paralipomena*, cap. 13 (Sobre o suicídio). IN: PUENTE, Fernando Rey (Org.). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. Organizado por Ernest Ziegler, Franco Volpi. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

_____. [N] *Sobre a Vontade na Natureza*. Tradução, prefácio e notas Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. [E II] *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SÊNECA, L. A. *Aprendendo a Viver*. Tradução Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2013.

ZALTZMAN, N. *A pulsão anarquista*. São Paulo: Escuta, 1994.

Recebido em: 21/06/2021

Aprovado em: 13/10/2021