

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOFRIMENTO E DESPRAZER EM SCHOPENHAUER E FREUD

CURITIBA

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SUELY DO ROCIO KOSIAK POITEVIN

SOFRIMENTO E DESPRAZER EM SCHOPENHAUER E FREUD

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 /1636

P756s
2019 Poitevin, Suely do Rocio Kosiak
Sofrimento e desprazer em Schopenhauer e Freud / Suely do Rocio Kosiak
Poitevin ; orientador, Eduardo Ribeiro da Fonseca. -- 2019
122 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019.
Bibliografia: f. 119-122

1. Filosofia. 2. Sofrimento. 3. Vontade. 4. Princípio do Prazer-Desprazer.
I. Fonseca, Eduardo Ribeiro da. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA N.º 181/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos doze dias do mês de novembro de dois mil e dezenove, às catorze horas na sala 4 de Pós, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Suely do Rocio Kosiak Poitevin** intitulada: SOFRIMENTO E DESPRAZER EM SCHOPENHAUER E FREUD. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Claudio Eduardo Rubin e Dr.ª Ana Carolina Soliva Soria. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata 2 aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 00 min. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro Fonseca – PUCPR		8,9
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR		8,9
Prof. Dr. Claudio Eduardo Rubin – UP		8,9
Prof.ª Dr.ª Ana Carolina Soliva Soria – UFScar		8,9
MÉDIA FINAL	8,9	CONCEITO B

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

RESUMO

Considerando a noção de sofrimento, tanto na Metafísica imanente de Schopenhauer como seu correlato na teoria Metapsicológica de Freud, partindo de conceitos heurísticos, especialmente no que concerne à análise do conceito *Trieb* (impulso, pulsão, instinto), pode-se afirmar que todo sofrimento humano procede da vontade (que constitui o ser). Para ambos os autores, a excitação da vontade provoca inquietação no próprio corpo (concretude do querer) e, pela mediação do intelecto, a consciência se preenche com desejos, emoções, paixões e preocupações. Toda vida se passa entre um impulso, sempre renovado e com várias tentativas para amenizar os ímpetos com soluções insuficientes. Desta forma, Schopenhauer e Freud postulam que o sofrimento é positivo e o prazer meramente negativo.

Palavras-chave: Sofrimento; Vontade; *Trieb*; Desprazer.

ABSTRACT

Considering the concept of suffering, both in the Metaphysic to imanente of Schopenhauer as its correlate in the Metapsychological theory of Freud, starting from heuristic concepts, especially as regards the *Trieb* concept analysis (impulse, drive, instinct), we can say every human suffering comes from the will (that consists of being). For both authors the excitement of the will causes restlessness in the body itself (concreteness of will) and, by the mediation of the intellect, the consciousness fulfills itself with wishes, emotions, passions and concerns. Thus, all life is between a impulse, always renewed and with several attempts to soften the urges with insufficient solutions. In the way, Schopenhauer and Freud postulate that suffering is positive and merely negative pleasure.

Keywords: Suffering; Will; *Trieb*; Displeasure.

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me amparado neste importante desafio.

Minha gratidão a minha família em especial ao meu esposo, as minhas filhas e as minhas netas que me acompanharam e apoiaram nas minhas necessidades e dificuldades durante este percurso.

Agradeço em especial ao meu estimado orientador Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca pela dedicação, valorosas contribuições e imensurável apoio para que este trabalho fosse realizado. Toda a minha admiração por sua inteligência e conhecimento da obra de Schopenhauer: seus livros, textos e artigos foram fundamentais para o desenvolvimento dessa dissertação.

Expresso meu agradecimento aos Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca e Prof^a. Dr^a Ana Carolina Soliva Soria cujas contribuições na qualificação permitiram avançar neste tema e ao Prof. Dr. Claudio Eduardo Rubin que juntou-se aos anteriores, na defesa pública dessa dissertação, cujas pontuações teóricas contribuíram como fonte de inspiração para a continuidade deste trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
APRESENTAÇÃO.....	7
CAPÍTULO I	18
1.1 O <i>TRIEB</i> NO CONTEXTO DA AUTOCONSCIÊNCIA EM SCHOPENHAUER	18
1.2 <i>TRIEB</i> , INCONSCIENTE E REPRESENTAÇÃO EM SCHOPENHAUER.....	24
1.3 <i>TRIEB</i> E SEXUALIDADE EM SCHOPENHAUER: O DESPRAZER É POSITIVO, O PRAZER É MERAMENTE NEGATIVO	29
1.4 <i>TRIEB</i> E SEXUALIDADE E MORTE EM FREUD	38
1.5 O <i>TRIEB</i> COMO CONCEITO METAPSICOLÓGICO EM FREUD	41
1.6 <i>TRIEB</i> E REPRESENTAÇÃO EM FREUD.....	44
CAPÍTULO II	54
2.1 O PROBLEMA DO ORGÂNICO E DA MATÉRIA NO CONTEXTO DA VONTADE: A MATÉRIA COMO A EXPRESSÃO ORIGINÁRIA DA VONTADE, O ORGANISMO COMO A VONTADE TORNADA OBJETO	54
2.2. PRAZER, DESPRAZER: COMOÇÕES DA VONTADE EM SCHOPENHAUER	61
2.3 FREUD, SENSIBILIDADE E DESPRAZER PSÍQUICO	68
2.4 FREUD E O DESPRAZER NEURÓTICO COMO UMA INVERSÃO DOS VALORES PSÍQUICOS: COMO O PRAZER GERA DESPRAZER?.....	71
CAPÍTULO III	74
3.1 SOFRIMENTO COMO UM PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA ANIMAL E HUMANA EM SCHOPENHAUER	74
3.2 SOFRIMENTO NEURÓTICO COMO UMA JUSTIFICATIVA DA CLÍNICA EM FREUD.....	81
3.3 O PROBLEMA ÉTICO DO SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER: A AUTODECEPÇÃO DA VONTADE.....	91
3.4 TRANSITORIEDADE E ROCHEDO DA CASTRAÇÃO: A RECUSA DE FREUD EM JULGAR O VALOR GERAL DA VIDA A PARTIR DO SOFRIMENTO.....	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é realizar uma análise filosófica da noção de Sofrimento e Desprazer tanto na metafísica imanente de Schopenhauer, quanto na teoria metapsicológica da psicanálise de Freud, tendo como ponto de convergência o conceito de *Trieb* (impulso)¹, utilizado como articulador em ambas as teorias, ainda que talvez tenha assumido maior relevância teórica apenas na metapsicologia freudiana. Se, em Schopenhauer, todo sofrimento humano advém da tentativa de satisfação do querer ligado ao corpo como “objetividade” da Vontade², na medida em que a insatisfação predomina na relação de um “mero ímpeto cego” com os objetos da experiência, há que se pensar também como isso acontece. E a chave para isso, como na metapsicologia, é o *Trieb*. Para ambos os autores, o Sofrimento que resulta do deficitário regime de alimentação dos impulsos é positivo, enquanto o prazer é meramente negativo. Desta forma, discutiremos o Sofrimento como problema metafísico e existencial, assim como, do ponto de vista clínico (queixa do paciente), o desprazer como questão da relação do psíquico com o orgânico segundo um estatuto metapsicológico em Freud, que também faz parte da descrição filosófica da autoconsciência em Schopenhauer, do ponto de vista das comoções da Vontade.

Sendo assim, no contexto de interlocução entre a filosofia de Schopenhauer e a psicanálise de Freud, e com a expectativa de ampliar uma compreensão teórica específica, analisaremos o estatuto da noção de sofrimento e desprazer relacionado ao conceito de *Trieb* sob as seguintes perspectivas, a saber:

Primeiro capítulo:

1. O *Trieb* no contexto da autoconsciência em Schopenhauer;
2. *Trieb*, inconsciente e representação em Schopenhauer;
3. *Trieb* e sexualidade em Schopenhauer: o Desprazer é positivo, o prazer é meramente negativo;
4. O *Trieb* como conceito metapsicológico em Freud;
5. *Trieb* e representação em Freud;
6. *Trieb*, sexualidade e morte em Freud.

¹ A opção pelo uso do termo alemão *Trieb* neste texto, e não suas traduções usuais para o idioma português (isto é, impulso, pulsão e instinto), tem como objetivo preservar a terminologia original, frente às diversas traduções que historicamente confundem o leitor, para não correremos excessivos riscos de interpretação por parte do leitor.

² Utilizaremos o mesmo recurso dos tradutores Jair Barbosa e Eduardo Ribeiro da Fonseca, quando da tradução para a língua portuguesa da obra magna de Schopenhauer, que grafia Vontade com “V” maiúsculo para designá-la como coisa em si, e vontade com “v” minúsculo para se referir à vontade individual, objetividade da vontade.

Segundo capítulo:

1. O problema do orgânico e da matéria no contexto da Vontade: a matéria como a expressão originária da Vontade, o organismo como a Vontade tornada objeto;
2. Prazer, Desprazer: comoções da Vontade em Schopenhauer;
3. Freud, sensibilidade e Desprazer psíquico;
4. Freud e o Desprazer neurótico como uma inversão dos valores psíquicos: como o prazer gera Desprazer?

Terceiro capítulo:

1. Sofrimento como um problema da consciência animal e humana em Schopenhauer;
2. Sofrimento neurótico como uma justificativa da clínica em Freud;
3. O problema ético do Sofrimento em Schopenhauer: a autodecepção da Vontade;
4. Transitoriedade e rochedo da castração: a recusa de Freud em julgar o valor geral da vida a partir do Sofrimento.

APRESENTAÇÃO

A perspectiva originária que envolve a escrita desta dissertação está ligada à preocupação clínica em relação ao Sofrimento humano e o Desprazer na nossa tentativa de aprimorar a compreensão de sua dimensão pulsional, o que nos remete diretamente ao contexto teórico freudiano e a uma possível abordagem filosoficamente convergente que, neste sentido, encontramos em Schopenhauer. As considerações que envolvem a noção de Sofrimento e Desprazer mediante o conceito de *Trieb*, tanto na metapsicologia de Freud, quanto na metafísica imanente de Schopenhauer, contribuem para a compreensão da condição humana frente ao excedente de Sofrimento e Desprazer que é inerente à precariedade de nossa existência como seres não apenas conscientes, mas também autoconscientes. Para Schopenhauer, o Sofrimento é o fundo de toda a vida.

Assim, a proposta deste texto é apresentar os pressupostos teóricos que contribuem para a interlocução entre esses dois autores, tanto em relação à possibilidade de compreender o conceito de *Trieb* da psicanálise de Freud, especialmente em sua *Metapsicologia* (1915), quanto no contexto da Vontade inconsciente que dá o tom do pensamento fisiopsicológico de Schopenhauer, sobretudo no contexto dos diversos complementos que escreveu na sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1818, com data de 1819. Tal como conhecido por Freud, a sua filosofia já apontava para a importância da sexualidade e a

inconsciência da vida mental. E é nesse mesmo contexto de renovação da vida (e o Sofrimento implicado nesse processo), da sexualidade e da morte, bem como no reconhecimento da atividade psíquica inconsciente, que podemos falar de Sofrimento e Desprazer na clínica freudiana. Segundo Fonseca (2012a, p. 44):

A individuação marcada pela sexualidade e pela morte corresponde a um triplo Sofrimento relacionado ao desejo: a) aquele que corresponde ao período em que o desejo permanece insatisfeito; b) satisfeito o desejo, o Sofrimento que resulta da percepção de uma nova falta; e c) caso o indivíduo realize a sua missão fundamental, a perpetuação da espécie, nasce um novo ser, que também será envolvido nos ardis do querer, sofrendo e fazendo sofrer.

A citação acima é tirada de um contexto em que se faz perceber uma distinção fundamental entre os dois autores, a saber, a importância dada por Schopenhauer ao querer metafísico relacionado ao querer da espécie, enquanto Freud “parece separar dessas teses apenas o que permite pensar sobre as questões clínicas às quais está vinculado como psicanalista” (FONSECA, 2012a, p. 45). Do mesmo modo, procuraremos, ao avaliar os contextos das obras dos dois autores – o psicanalista e o filósofo –, levar em consideração não apenas as semelhanças, mas também as diferenças dadas nos objetivos e pressupostos de ambos.

Schopenhauer (2014a), ao introduzir sua tradução dos *Ergänzungen*, nos diz que o principal ponto a ser destacado é a *visão pulsional schopenhaueriana* de uma 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, pois o nosso intelecto reconhece alvos desejáveis, os oferece à Vontade, mas não sabe de fato o que esta quer em geral. Além disso, toda satisfação é meramente momentânea e se dá por contraste, como um alívio para o Sofrimento, para em seguida sermos novamente obrigados a encarar as restrições aos nossos desejos e mais uma vez sofrer, numa agonia sem fim chamada existência (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, livro I, v. 1, p. 20).

Segundo o tradutor, há uma forte proximidade entre as abordagens de Schopenhauer e Freud do ponto de vista do reconhecimento da necessidade do sofrimento e desprazer como consequência da busca de satisfação pulsional, especialmente no mundo civilizado, apesar do interesse metafísico de um e do pensamento clínico e metapsicológico do outro, o que resulta em objetivos, caminhos e conclusões diferentes (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, livro I, v. 1, p. 21).

Posto isso, este trabalho está dividido em três capítulos que antecedem nossa análise final, que será feita a título de conclusão do trabalho sobre a questão do sofrimento e desprazer nas obras de Schopenhauer e Freud. Sendo o desprazer ligado ao ponto de vista psíquico e o sofrimento segundo o ponto de vista pulsional.

No primeiro capítulo apresentamos o *Trieb* como conceito metapsicológico em Freud, destacando sua importância para a noção de desprazer, que tem origem no próprio funcionamento pulsional. Neste sentido, importa-nos que do ponto de vista fisiopsicológico o *Trieb* foi caracterizado como uma “força constante” (FREUD, 1915/1976, p.139) que impele à atividade, possui uma fonte orgânica, tem uma meta (*Ziel*) a ser satisfeita e objeto variável. Percebe-se um contraste entre a exigência de satisfação do *Trieb* e a necessidade imposta pela realidade tal como é percebida. Apresentamos a finalidade (*Ziel*) do *Trieb* como sendo sempre a de satisfação, que, por sua vez, só pode ser obtida eliminando o estado de estimulação da fonte (*Quelle*). Por outro lado, o desencadeamento de desprazer seria devido à quantidade de pressão (*Drang*) e de força que o *Trieb* exerce, quando as exigências não são possíveis de serem satisfeitas.

Seguindo ainda as considerações de Freud sobre o *Trieb*, enquanto representante do organismo, como responsável por abastecer constantemente de energia o processo psíquico e por obter satisfação a qualquer custo, neste sentido, Freud apresenta na primeira tópica que a principal finalidade da psicanálise frente ao funcionamento psíquico é lidar com a força implacável e constitucional que se opõe, muitas vezes, à necessidade adaptativa do organismo, gerando sofrimento e desprazer.

Na primeira parte do capítulo, referimo-nos ao conceito de *Trieb* no contexto inconsciente e no contexto da autoconsciência em Schopenhauer. Apresentamos o conceito de *Trieb* dividido primeiro como um impulso inconsciente e, em seguida, como uma representação de desejo, indiferença ou aversão no contexto da consciência. Primeiro, ele é intimamente uma “Vontade cega que aparece na vida, no prazer de viver, e também na vitalidade” (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. I, p. 516). Tal ímpeto de uma vontade cega surge para a autoconsciência das pessoas como aprovação, desaprovação ou indiferença em relação a um objeto determinado. Destacamos, ainda, que, para Schopenhauer, a autoconsciência não poderia existir se não houvesse nela um conhecido oposto ao conhecedor e diferente dele. Diz ele, assim como não pode haver objeto sem sujeito, também não pode haver nenhum sujeito sem objeto, nisso consistiria a representação. Portanto, encontramos a vontade como aquilo que é conhecido na autoconsciência através dos afetos ligados à sensibilidade interna e externa. Pois, não apenas o “querer e o decidir em

sentido próprio, mas tudo o que constitui o nosso bem-estar e indisposição, no caso, nosso prazer e desprazer imediatos” são apenas afecções da Vontade, mas também qualquer agitação, modificação do querer e do não querer, é apenas isso que ao atuar exteriormente se apresenta como um ato de vontade. Portanto, ele conclui, que a vontade deve ser a coisa primária e originária e, inversamente, o conhecedor deve ser secundário, aquilo que foi adicionado, o espelho da vontade (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 308-309).

Na segunda parte do primeiro capítulo sobre o conceito de *Trieb*, inconsciente e representação em Schopenhauer, apresentamos a concepção metafísica da Vontade em Schopenhauer num sentido amplo e em uma dimensão cósmica, que articula-se ao *Trieb* (impulso) por meio de duas vias: (1) A primeira via considera o impulso básico da espécie como expressão de um princípio irracional do mundo; e a (2) A segunda via expõe o *Trieb* como expressão da Vontade que se manifesta no organismo e se mostra à maneira de um psiquismo inconsciente ligado ao corpo, ao querer-viver e, de um ponto de vista consciente, ao desejo equívoco (FONSECA, 2014a, tomo II, complemento livro I-II, v. 1, p. 22).

O *Trieb* é, como dissemos, em si mesmo inconsciente, uma Vontade originariamente cega. A Vontade em si mesma é incondicionada, atemporal, insaciável, sem fundamento racional, ontologicamente negativa. No mundo fenomênico ela aparece inteira em cada indivíduo e, com isso, também conflituosa, autodevoradora, cindida, garantindo a dor e o Sofrimento no âmbito da individuação. O autodilaceramento da Vontade é a garantia de Sofrimento tanto para as espécies animais quanto para a Humanidade. Apresentamos, também, a preponderância do psiquismo inconsciente na existência do sujeito enquanto Vontade, que é representado pela consciência e pelo intelecto. A Vontade é representada pela palavra consciência e a consciência é representada pela palavra “intelecto”. Nessa relação, a Vontade é a origem profunda do eu que se manifesta na consciência (FONSECA, 2014a, tomo II, complemento livro I-II, v. 1, p. 22).

Apontamos, ainda, nessa parte, relacionada ao inconsciente e à representação, o texto de Fonseca (2015), que destaca o estabelecimento da Vontade e da representação como “polaridades psíquicas na medida em que é somente porque a Vontade ligada ao corpo apresenta representantes psíquicos que o intelecto poderá atender às necessidades práticas como serviçal do querer” (FONSECA, 2015, p. 288). Segundo o autor, é possível destacar ainda que o surgimento do conflito psíquico acontece na medida em que “a objetividade da Vontade implica luta entre tendências que se opõem, sendo ela, do ponto de vista do funcionamento psíquico, a origem do Sofrimento”. Neste sentido, “os impulsos (*Trieb*), com

tendências autodivergentes, acumulam e tendem a descarregar por meio da consciência, que encontra seus alvos na efetividade” (FONSECA, 2015, p. 288).

Na terceira parte do primeiro capítulo apresentamos o conceito de *Trieb* e sexualidade em Schopenhauer destacando do seu pensamento a ideia de que o Desprazer é positivo, o prazer é meramente negativo. O Sofrimento é considerado “positivo”, pois refreia a atividade egoísta inerente à vida. Paralelamente, considera a felicidade algo meramente “negativo”, uma vez que ela é sempre o “alívio passageiro, efêmero, de um querer-viver sempre renascente, sempre sedento de novos objetos” (FONSECA, 2012a, p. 195).

Destacamos do conceito de *Trieb* (impulso) em Schopenhauer a consideração sobre o querer-viver um mal, pois a “natureza ao mesmo tempo precária e insaciável dos organismos faz do Sofrimento a essência da experiência empírica” (FONSECA, 2012a, p. 194). Salientamos, ainda, que quando Schopenhauer se refere à Vontade de viver ele quer dizer que ela aparece como um impulso à vida e não como consequência do conhecimento da vida (SCHOPENAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 518).

Além disso, para Fonseca (2012a), o querer-viver ilude o intelecto com a promessa ou a esperança de que a felicidade possa ser encontrada pela saciedade dos desejos individuais. Na verdade, a falsa promessa de encontrar um objeto definitivo para aplacar o desejo apenas mantém ativa a maquinaria da Vontade, que se perpetua através das gerações. O caso mais flagrante disso é exatamente da não saciedade do desejo sexual. Toda “gratificação momentânea é percebida e perseguida em seguida por necessidade e esforços sem fim” (FONSECA, 2012a, p. 195).

Na quinta parte, o conceito de *Trieb* e representação em Freud versa sobre o mundo que aparece para a humanidade, em grande medida, como um desconhecido, uma incógnita da equação da vida. Porém, para que haja conhecimento do mundo externo é preciso que ele seja reconhecido como fonte de objetos para um sujeito que os perceba. A teoria da representação em Freud passa pelo organismo, mas só se transforma em um corpo quando passa a ser um sujeito da experiência, que separa o que é interno e externo ao próprio corpo, demarcando as fronteiras entre o que é sentimento e o que são fontes externas estimuladoras.

Finalmente, na sexta parte, que versa sobre o conceito de *Trieb*, sexualidade e morte em Freud, procuramos ressaltar que a função sexual no ser humano só está representada e só se manifesta no processo da realidade psíquica por meio das pulsões parciais e não por um instinto sexual (que tem um objeto e fim predeterminado). Para Freud, a pulsão sexual é o efeito da relação com um outro ser humano falante e desejante, e que no investimento libidinal visa um objeto, indiferente em si mesmo, mas subjetivamente e historicamente

determinado, que satisfaz parcialmente o gozo da pulsão sexual. Destacamos que esta satisfação não está diretamente ligada ao ato sexual em sua finalidade biológica de reprodução, mas ao pulsional sexual, nos termos estabelecidos por Freud, ligado, portanto, ao encontro com a linguagem, à constituição e à determinação da vida psíquica, à sua divisão constitutiva, que ele põe em evidência ao conceituar a hipótese do inconsciente.

O segundo capítulo apresentamos igualmente em duas partes, sendo a primeira sobre a questão da matéria como expressão originária da Vontade e o organismo como Vontade tornada objeto. Segundo Schopenhauer (2014a), a matéria é aquilo pelo que a Vontade – que constitui a essência interior das coisas – torna-se inaudível ou visível. Portanto, neste sentido, a matéria é a mera visibilidade da Vontade ou a ligação entre o mundo como Vontade e o mundo como representação. Ela pertence a este último, na medida em que é produto das funções do intelecto; mas também pertence ao primeiro, na medida em que a Vontade é o que se manifesta em todos os seres materiais, isto é, os fenômenos. Então, cada objeto como coisa em si é a Vontade, e cada objeto como fenômeno é a matéria. Se pudéssemos despojar uma dada matéria de todas as suas propriedades *a priori*, em outras palavras, de todas as formas de nossa intuição e apreensão, estaríamos diante da coisa em si, que, por meio das formas, aparece como o que é puramente empírico na matéria, quando então não é mais algo em si mesmo extenso e atuante, ou seja, não devemos mais ter diante de nós qualquer matéria, mas sim a Vontade. A coisa em si mesma, ou a Vontade, tornando-se o fenômeno, incorporando as formas de nosso intelecto, aparece como matéria, isto é, como o sustentáculo em si mesmo invisível, mas necessariamente assumido, das propriedades visíveis apenas através dela. Portanto, neste sentido, a matéria é a visibilidade da Vontade (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 448).

Apresentamos como a Vontade pode existir sem o conhecimento, podendo ser visivelmente reconhecível. A força vital é idêntica à Vontade, mas assim também são todas as outras forças da natureza. Consequentemente, o corpo inorgânico, o elemento essencial e premente em que residem a sua identidade e integridade é o material, é a matéria, o inessencial e o mutável, por outro lado, a forma. Porém, no caso do corpo orgânico ele é exatamente oposto, pois sua vida, ou seja, a sua existência como algo orgânico, consiste simplesmente na constante mudança do material com persistência de forma (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 433).

Na segunda parte do segundo capítulo tratamos da questão do prazer e desprazer, comoções da Vontade em Schopenhauer. Segundo o pensamento do filósofo, nossa receptividade para a dor é quase infinita, mas para o prazer possui limites estreitos. O bem-

estar e o prazer, a felicidade de um determinado curso de vida não se estima segundo suas alegrias e prazeres, mas pela ausência dos sofrimentos, por mais variados que sejam as formas sob as quais a felicidade e a infelicidade do homem se apresentam e o estimulam à perseguição ou à fuga. Contudo, a base material de tudo isso forma o prazer ou a dor corporal. Apresentamos também nessa parte a importância do afeto como comoção da Vontade, mostrando que por motivo específico não obtém o seu poder através de uma inclinação profunda, pelo contrário, recebe o seu poder apenas pelo surgimento repentino e exclui naquele momento o efeito contrário de todos os outros motivos, uma vez que consiste em uma representação que, no todo, obscurece os outros pela sua vivacidade excessiva, ou os esconde inteiramente, como, por assim dizer, pela proximidade muito estreita, de modo que eles não podem entrar na consciência e agir sobre a Vontade. Portanto, a capacidade de reflexão, e com ela a liberdade intelectual, é em certa medida abolida.

Mostramos também que não existe estado indiferente em relação ao sofrimento e ao desprazer a não ser por comparação. Entre esses diferentes graus, não é possível encontrar um estado indiferente: na primeira sensação, por mais débil que seja, haverá bem ou mal. Mas quando se tiver sentido sucessivamente as mais vivas dores e os maiores prazeres, ela julgará indiferentes ou deixará de considerar agradáveis ou desagradáveis as sensações mais débeis que tiver comparado com as mais fortes. Podemos, então, supor que para ela existem maneiras de ser agradáveis e desagradáveis em diferentes graus, e maneiras de ser que considera indiferentes.

Na parte três do segundo capítulo destacamos o *Trieb* na metapsicologia de Freud tal como considerado na metafísica de Schopenhauer, relacionado à sensibilidade e desprazer psíquico, como sendo eminentemente um ímpeto (*Drang*) que se caracteriza como possuidor de um caráter de força propulsora imediata e constante, dotada de sensibilidade e irritabilidade (FONSECA, 2012a, p. 365). Analisamos também o modelo teórico proposto por Freud, fundamentado não propriamente na procura do prazer, mas no evitamento ou na remoção do desprazer. Esta talvez seja a razão principal pela qual durante tanto tempo os termos “recalcamento” e “defesa” foram usados quase como sinônimos. No entanto, é precisamente a partir da “*Traumdeutung*” que eles começam a ser empregados pelo próprio Freud de forma distinta: “defesa” designando um processo mais genérico de evitamento da dor e “recalcamento” designando uma operação mais específica cuja essência consiste em manter afastado no inconsciente as representações ligadas a uma pulsão.

Na parte quatro do segundo capítulo, cujo tema é sobre Freud e o desprazer neurótico como uma inversão dos valores psíquicos, a partir da pergunta sobre como entender o prazer

que gera desprazer, procuramos analisar o modelo teórico proposto sobre o aparelho psíquico estruturado para exercer a função de descarga das excitações, cuja finalidade é a de manter o aparelho num nível mínimo de excitação, sendo assim, a descarga de excitação é sempre sentida como algo prazeroso, assim como o represamento e o aumento progressivo de excitação são sentidos como desprazerosos. Entendemos que o desprazer pode ser definido como a vivência do represamento e do aumento da excitação e o prazer como a vivência que acompanha a descarga da excitação.

Sob esse viés, então, pode-se dizer que a aparelho psíquico freudiano está regulado de forma a evitar o desprazer (acúmulo de excitações) e a buscar o prazer (a descarga da excitação). É por isso que Freud denominou originalmente o princípio regulador do aparelho de princípio do desprazer-prazer (expressão que ainda aparece em *A interpretação dos sonhos*) e, só mais tarde, denomina de princípio de prazer.

No terceiro capítulo apresentamos a nossa descrição do funcionamento intrínseco à Vontade ligado à consciência como a origem do Sofrimento existencial, apresentando duas partes referentes aos dois autores, da seguinte forma: na perspectiva metafísica da filosofia de Arthur Schopenhauer expomos uma introdução ao estudo da noção de Sofrimento articulado ao fenômeno da Vontade, fundamentado na sua obra máxima *O Mundo como Vontade e Representação* e de seus *Complementos*, a concepção de que o mundo é essencialmente Vontade e que todo sofrimento procede da Vontade. E, como o sofrimento está identificado em relação à própria existência, ele se “expressa com clareza suficiente para se mostrar em toda a existência humana como a verdadeira destinação desta” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 377).

Iniciamos a primeira parte do terceiro capítulo apresentando a importância que a figura da consciência humana e animal ocupa na filosofia de Schopenhauer, partindo da noção de que todo sofrimento provém da Vontade que constitui o si mesmo propriamente dito de cada um. Desta forma, expomos alguns aspectos que envolvem a figura da consciência humana e animal relacionada ao intelecto, à Vontade e ao pensamento.

Segundo Fonseca (2012b), acerca do sofrimento em Schopenhauer, a relação da consciência e o pensamento, que aponta para a nossa capacidade para a reflexão e para o pensamento conceitual, faz com que sejamos “conscientes do passado, do presente, e do futuro. A recordação de males passados nos faz sofrer, mas, também o futuro incerto e problemático; bem como os alvos que podemos apenas conceber e os males possíveis ou prováveis”.

Dessa forma, segundo a filosofia de Schopenhauer, o mundo como representação é o mundo conhecido desde o ponto de vista da razão, ou seja, o que conhecemos do mundo é apenas o que se apresenta à consciência em forma de fenômeno através das categorias de tempo, espaço e causalidade e não o que existe como coisa em si. No entanto, como a Vontade se apresenta ao senso íntimo como um afirmar, negar ou ser indiferente a algo, aparece à consciência a figura do Sofrimento, na medida em que os objetos de satisfação ou são insuficientes ou não se sustentam. Ocorre também, segundo Schopenhauer, uma relação entre o grau de consciência e o Sofrimento. Neste caso, ocupamos o mais alto posto na hierarquia do Sofrimento, pois somos os mais conscientes, já que possuímos representações secundárias, conceitos e através deles adquirimos clarividência em relação ao futuro e uma memória mais sólida que a dos animais.

No entanto, se, por um lado, a vida em todos os graus de sua objetivação se apresenta como um problema, uma tarefa a ser cumprida e, portanto, como uma luta constante contra a necessidade (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 290), por outro lado, o ser humano, como expressão fenomênica melhor acabada da Vontade cósmica, definido como sujeito do querer, apresenta uma contínua insatisfação, que lhe é consciente, causando então maior Sofrimento em comparação à vida dos animais.

Apresentamos na segunda parte do terceiro capítulo o tema do sofrimento neurótico como justificativa da clínica de Freud. Enfatizamos os seguintes pontos: o distúrbio neurótico como resultado de uma luta entre o interesse de autopreservação e as exigências da libido, luta da qual o ego saiu vitorioso, ainda que ao preço de graves sofrimentos e renúncias. Enfatizamos os princípios da clínica da psicanálise baseados no sofrimento causado pelos impulsos reprimidos, pensando que uma forma de direção do tratamento seria a saída pela sublimação. Paralelamente, apresentamos o sofrimento como sendo uma sensação particularizada, que mostra a organização do próprio organismo. Destacamos, também, o quanto os processos mentais são governados pelo princípio do prazer de modo tal que o seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, sendo que o desencadeamento do desprazer, na metapsicologia de Freud, se daria devido à quantidade de pressão (*Drang*) e de força que o *Trieb* exerce, quando as exigências não são possíveis de serem satisfeitas. Assim como, destacamos, das concepções teóricas de Freud, o quanto os desapontamentos do mundo externo mostram, sobretudo, a necessidade de adaptação do aparelho psíquico diante da percepção da realidade, instituindo, em certa medida, uma ligação entre a consciência e os órgãos sensoriais em prol da realização dos desejos, o que sempre acarreta em alguma frustração e, não menos importante, em repressão.

Para dar continuidade a essa parte do terceiro capítulo, analisamos em que medida a autodecepção da Vontade constitui-se como um problema ético do Sofrimento e Desprazer na filosofia de Schopenhauer, para isso selecionamos três temas relacionados à metafísica da Vontade que contribuem para a compreensão sobre a existência humana perturbada: o Sofrimento do mundo, a morte e a metafísica do amor.

Em relação ao Sofrimento do mundo, Schopenhauer (2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 188) mostra que:

Na medida em que esse mundo excluísse as carências e as dificuldades, elas tornar-se-iam uma presa fácil para o tédio, e, na medida em que este fosse eliminado, recairiam em aflição, miséria e Sofrimento. Do mesmo modo, um estado de felicidade para o homem não seria de modo algum suficiente para que ele fosse transferido para um “mundo melhor”, pelo contrário, mas também seria necessário que uma mudança fundamental ocorresse no próprio homem, e, portanto, que ele deixasse de ser o que ele é, de fato, para se tornar o que ele não é.

Para o autor, a finitude do homem, “assim como o conhecimento da morte, e com isso a consideração dos sofrimentos, e do desprazer e da miséria da vida, que dá o impulso mais forte à reflexão filosófica e às explicações metafísicas do mundo” (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 250). É a morte do indivíduo, da aparência, e não da Vontade em si, dita eterna na ideia da espécie. O corpo individual morre e com ele a consciência cerebral, só não é destruída a Vontade, da qual o corpo é obra. Para o filósofo, a Vontade se decepciona porque impacta com o sofrimento da transitoriedade (valor da escassez do tempo) da existência, em sua afirmação da Vontade de viver. É preciso observar o oposto da morte em relação à vida, ou seja, seu oposto é a procriação. O mundo então existe como espelho desse afirmação, com inúmeros indivíduos no tempo e espaço sem fim, sofrimento sem fim, entre procriação e morte sem fim.

Apresentamos que segundo a metafísica de Schopenhauer a contribuição dos fundamentos da ética à consciência e ao amor e paixão refere-se a um impulso sexual bem determinado e individualizado, cuja Vontade cega é a Vontade de viver em todo ser. De tal forma que as vicissitudes da vontade individual que envolve o impulso sexual não passam de meras ilusões da consciência. O que importa é a sobrevivência da espécie, a afirmação da vontade, que para tal se vale da sexualidade para alcançar este fim. Para isso ela se utiliza da ilusão do instinto fazendo-se passar por bem individual, o que na verdade é o bem da espécie.

Por fim, na quarta parte do terceiro capítulo apresentamos os temas relacionados à transitoriedade e rochedo da castração. Apontamos a recusa de Freud em julgar o valor geral da vida a partir do sofrimento. Neste sentido, analisamos a importância da transitoriedade

(escassez do tempo) como uma contingência da vida, devido ser o homem mortal e a beleza passageira. Apontamos, ainda, algumas alternativas de viver com menos sofrimento diante de algumas questões, como é o caso do isolamento voluntário nas questões dos relacionamentos sociais e também do deslocamento da libido, como uma forma de satisfação parcial e, ainda como alternativa, a possibilidade de substituição dos objetos perdidos. A sublimação como uma das vicissitudes do *Trieb* é um operador fundamental para o desenvolvimento psíquico e libidinal. No entanto, se por um lado as impetuosidades constantes dos impulsos, do sofrimento e da morte são inevitáveis no curso da vida individual e exigem da consciência ligada ao Eu certa resignação, que se dá em relação à destrutividade inerente ao processo vital, por outro lado a sublimação adquire relevância em função das exigências civilizatórias ligadas ao recalque.

CAPÍTULO I

1.1 O *TRIEB* NO CONTEXTO DA AUTOCONSCIÊNCIA EM SCHOPENHAUER

Na perspectiva de compreender a importância da relação entre *Trieb* e a autoconsciência no contexto da metafísica de Schopenhauer, articulada ao sofrimento e ao desprazer, partimos da divisão da autoconsciência em dois lados. Ou seja, uma parte é relacionada a nós mesmos, que é a Vontade, e a outra parte relacionada à consciência de outras coisas que, enquanto tal, é antes conhecimento intuitivo do mundo exterior, isto é, apreensão de objetos (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro III, p. 439).

Schopenhauer aponta para um antagonismo em relação à consciência. Para o autor, quanto mais consciente estamos do objeto, tão menos conscientes somos do sujeito. Por outro lado, quanto mais este ocupa a consciência, mais fraca e menos perfeita é a nossa intuição do mundo exterior.

Qual a possibilidade de existir uma articulação entre a autoconsciência, o sofrimento e o desprazer?

Podemos partir da fundamentação da tese em que Schopenhauer faz a seguinte apresentação: a primeira parte considera alguns fatores que colocam o intelecto como sendo de natureza secundária e dependente de um único órgão, o cérebro. Sendo assim, é o cérebro que tem a função de dirigir as relações com o mundo externo e, desta forma, ele paga a sua dívida para com o organismo que o nutre, já que a existência deste último é condicionada pelas relações externas.

Os fatores que parecem contribuir são estabelecidos a partir das mudanças que ocorrem em virtude da idade e das diferenças de conformação anatômica. Desta forma, escreve:

O que aparece na consciência de si, portanto, subjetivamente, como intelecto, é o mesmo que aparece na consciência das outras coisas, portanto de modo objetivo, como cérebro: e o que aparece na consciência de si, portanto subjetivamente, como Vontade, aparece não na consciência das outras coisas, portanto objetivamente, como a totalidade do organismo (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, livro II, v. 1, cap. xx, p. 367).

Por conseguinte, a natureza da Vontade não depende de qualquer órgão e não é para ser prognosticada a partir de nenhum deles. Schopenhauer (2014a) apresenta algumas características desta oposição entre Intelecto e Vontade, demonstrando que o intelecto é físico

enquanto a vontade não tem sua sede no cérebro e, ainda, como parte da metafísica, ela é anterior ao cérebro, bem como a todo o corpo, e não pode ser alterada por lesões no encéfalo (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. xx, p. 368).

A segunda parte da tese de Schopenhauer defende que a coisa em si deve ser a base de todos os fenômenos, sendo assim, a coisa em si, na autoconsciência, está privada de uma de suas formas fenomenais, o espaço, e mantém apenas a outra, o tempo. Por esta razão ela é reconhecida aqui mais imediatamente do que em qualquer outra situação e nós declaramos isto como sendo a Vontade, de acordo com o seu mais indisfarçável fenômeno. Mas nenhuma substância duradoura tal como a matéria pode se apresentar meramente sozinha no tempo, uma vez que tal substância só se torna possível através da união íntima entre o tempo e o espaço.

Conforme Schopenhauer (2014a), inicialmente nos tornamos conscientes dessa identidade do corpo com a Vontade pelas ações individuais de ambos, pois o que é conhecido na autoconsciência como ato imediato e efetivo da vontade exhibe a si mesmo exteriormente ao mesmo tempo e não dividido como movimento do corpo. Além disso, todo mundo percebe ao menos uma vez que simultaneamente à instantaneidade do aparecimento dos motivos também aparecem as resoluções da vontade em um número igual de ações do seu corpo, que as copia tão fielmente como a sombra copia a forma do corpo.

Segundo o autor, a partir disso e de forma simples, surge para a pessoa sem preconceitos a percepção de que o seu corpo é apenas aparência externa de sua vontade, em outras palavras, é o modo e a maneira pelos quais a sua vontade exhibe a si mesma em seu intelecto intuitivo, ou sua vontade mesma sob a forma de representação. Somente quando forçosamente privamo-nos desta informação simples e original é que somos capazes, por um curto período de tempo, de nos encantarmos com o processo de nossa própria ação corporal como um milagre. Este milagre então reside no fato de que não há realmente nenhuma relação causal entre o ato de vontade e a ação do corpo, pois eles são diretamente idênticos. No entanto, segundo o autor, é preciso destacar que há uma diferença aparente que surge unicamente do fato de que uma mesma coisa é apreendida ou percebida sob dois modos diferentes de conhecimento, o externo e o interno. Assim, o querer efetivo é inseparável do fazer e, em sentido mais restrito, só é em si mesmo um ato de vontade é carimbado assim pela ação (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. XX, p. 371).

Por outro lado, as meras resoluções da vontade até que sejam realizadas são apenas intenções e, portanto, são apenas coisas do intelecto. Como tal, elas têm o seu lugar apenas no cérebro e são nada mais do que os cálculos completos da força relativa dos diferentes motivos

opostos. É verdade que eles têm grande probabilidade de acontecer, mas nunca infalibilidade. Neste sentido, segundo a filosofia de Schopenhauer, os cálculos podem se revelar falsos, não só através de uma alteração das circunstâncias, mas também através da possibilidade de que a estimativa do efeito específico dos motivos sobre a vontade possa ser imprecisa. Portanto, nenhuma decisão é certa antes da sua execução. Do mesmo modo, a vontade em si mesma é ativa apenas na ação efetiva, conseqüentemente, na ação muscular, portanto, na irritabilidade. Assim, a vontade irá se objetivar nessa ação (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. XX, p. 372).

Para Schopenhauer (2014a), o cérebro é o lugar dos motivos e, através deles, a vontade se torna livre-arbítrio, em outras palavras, ela é mais de perto determinada por motivos. Esses motivos são representações e, por ocasião de estímulos externos aos órgãos sensoriais, as representações surgem por meio de funções do cérebro e são elaboradas em conceitos, e então se tornam resoluções (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. XX, p. 372).

Assim, segundo Cacciola (1994), tem algo da vontade inconsciente que invade o pensamento consciente, pondo limites à atividade do intelecto, em razão da própria divisão da consciência entre conhecer e querer. O querer não consciente recebe um estatuto positivo tornando-se objeto do conhecer. Deste modo, a Vontade humana, embora sem consciência, é acessível ao intelecto sob a forma do tempo, regida pela lei da motivação. Além de ser cognoscível, a Vontade, fazendo parte da consciência, põe em ação o intelecto. No entanto, é só como Vontade humana que o querer é objeto do conhecer. A Vontade como essência só pode ser “conhecida imediatamente quando identificada ao ato corporal” (CACCIOLA, 1994, p. 126).

O que existe de correspondência entre a “consciência de si” e a “consciência de outras coisas para a filosofia de Schopenhauer”?

Segundo a autora, do mesmo modo que podemos conhecer o corpo em ação como Vontade e como um objeto entre outros, é possível ter acesso à nossa vontade, seja imediatamente na consciência de si, seja imediatamente através dos objetos. Embora, seja apenas na consciência de si é que se chega ao conhecimento que torna possível a consideração do mundo como vontade ou, do ponto de vista da Vontade, como um *Trieb* cego. No entanto, segundo Cacciola (1994), ao afirmar que o conhecimento imediato da Vontade se dá no tempo, porque esta é a forma do fenômeno, Schopenhauer nega que se possa conhecer a Vontade “no seu todo”, seja como uma unidade, seja segundo seu ser. A Vontade, tendo no corpo a concisão de seu conhecimento, não é mais, deste ponto de vista, um objeto para um

sujeito, pois aqui sujeito e objeto coincidem. A coincidência do sujeito do conhecer e do sujeito do querer é um milagre, cujo esclarecimento é tarefa de toda a obra do filósofo (CACCIOLA, 1994, p. 126).

Pois o indivíduo encontra seu corpo como objeto entre objetos, com os quais mantém as mesmas e variadas relações e referências conforme o princípio de razão, cuja consideração, portanto, sempre conduz a um retorno, por um caminho mais curto ou mais longo, ao seu corpo, em consequência, à sua Vontade. Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, portanto, com a Vontade, então o conhecimento que serve à Vontade sempre estará empenhado em conhecer as relações dos objetos postas justamente pelo referido princípio, logo, seguindo variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade.

Segundo Soria (2012a), o corpo é, pois, objeto imediato na medida em que é um mero conjunto de sensações dos sentidos que advêm da ação dos outros corpos sobre si. Cada ato de Vontade corresponde a um movimento corporal.

O conhecimento do corpo se caracteriza por um duplo aspecto, ou seja, é dado mediatamente como representação, ou imediatamente (isto é, sem a mediação do entendimento) como Vontade. No que concerne ao primeiro aspecto, o corpo é um objeto como outro qualquer, subordinado ao princípio de razão. Seus atos e movimentos são tomados como modificações que ocorrem em qualquer objeto do sentido externo, isto é, como efeito que se liga a uma causa (SORIA, 2012a, p. 64).

O corpo assim entendido está submetido às formas de representação. Conforme Soria (2012a, p. 64),

Ao lado do exercício do entendimento no conhecimento do fenômeno (que o condiciona às formas da representação), o corpo pode ser conhecido como objeto imediato, sem a interposição das formas do entendimento, identificando-se assim com a Vontade, isto é, com a essência íntima que fundamenta a existência do conhecimento do corpo. Pois a essência dos fenômenos somente pode ser conhecida nos atos corporais (SORIA, 2012a, p. 64).

A primeira percepção que o sujeito tem do mundo é o seu corpo. Portanto, o corpo é objeto imediato para o sujeito. É o primeiro dado colhido pelos órgãos dos sentidos. A sensação ativa a causalidade, que, por sua vez, começa a ser estruturada pelo entendimento. Schopenhauer afirma que sua filosofia é diferente das demais, porque não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito nem o objeto como causa, mas parte “da representação como fato primeiro da consciência” (CACCIOLA, 1994, p. 33-34). O autor coloca ainda a questão do estatuto da Vontade ao apontá-la como “essência íntima do

mundo”, contrapondo-a à relatividade da representação. Segundo Cacciolla (1994), o mundo como representação, tanto na sua forma mais geral, a distinção entre sujeito e objeto como termos correlatos, quanto nas formas do princípio de razão que lhe são subordinadas, apresenta um caráter relativo.

Para Schopenhauer, a representação constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede à aplicação da lei da causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados. Toda a essência da matéria consiste, como foi mostrado, em seu fazer-efeito. Causa e efeito, entretanto, existem apenas para o entendimento que nada é senão o seu correlato subjetivo. Mas o entendimento nunca seria usado caso não houvesse algo a mais de onde ele partiu. E este algo é simplesmente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é objeto imediato. Logo, a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo, e para expressá-lo de uma maneira objetiva, uma das condições seria a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros que reproduzem mudanças entre si; sem essa propriedade universal, intuição alguma seria possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, §6, p. 22-23).

Para Soria (2012a, p. 69), na consciência de si,

o sujeito se torna conhecido para si mesmo, ele tem assim de estar dividido em uma parte que conhece e outra que é conhecida. A primeira, Schopenhauer denomina sujeito do conhecimento, a segunda, sujeito do querer. O sujeito do conhecimento, como a parte que conhece, é desconhecido para si mesmo, pois se tornasse coisa conhecida, deixaria de ser sujeito que conhece. A autoconsciência é definida pelo filósofo como um conhecimento relativo, nele, o que é conhecido é o querer, manifesto no corpo em ação, isto é, em seus apetites e os Triebe que são dados como bem-estar e mal-estar, ou ainda, prazer e desprazer (o primeiro como satisfação da Vontade, o segundo como impedimento para sua satisfação). Esses apetites e Triebe dão ao sujeito do conhecimento a ocasião de conhecer o sujeito do querer como um ímpeto sem consciência, enraizado no corpo. O eu é o ponto de contato e diferenciação entre ambos os lados do sujeito mediante o qual o sujeito se conhece como um impulso que quer cegamente, sem finalidade. Essa identidade é definida por Schopenhauer como um mistério, pois encontra nessa coincidência entre sujeito do querer e do conhecer o limite da própria consciência. A identidade do sujeito do querer com o sujeito que conhece permite descobrir a Vontade como a essência verdadeira e indestrutível do homem.

Segundo Cacciolla (1994, p. 165), o ensaio premiado, *Sobre a Liberdade da Vontade*, é a resposta de Schopenhauer à questão colocada pela Sociedade Real de Ciências da Noruega sobre a possibilidade de se provar a liberdade humana na autoconsciência. Schopenhauer define a autoconsciência como um mero querer, isolando-a, como aquilo que se resgata depois que retiramos tudo o que se refere às coisas que são objeto do querer. Assim, o

ato de Vontade só pode ser pensado em relação a algo, pois, “se um homem quer, ele quer algo” (CACCIOLLA, 1994, p. 165). A partir daí o filósofo conclui que a autoconsciência não pode conter em si os dados suficientes para que se possa responder à questão da “aplicação ou não da necessidade da produção de um ato de Vontade” por um motivo intelectual, também não é possível responder sobre a sua possibilidade ou não de realização.

Conforme Cacciolla (1994, p. 165), a consciência imediata pode apenas responder ingenuamente à pergunta sobre a liberdade ou não liberdade dos atos de Vontade, limitando-se ao seu poder de agir de acordo com a Vontade. Sua resposta refere-se exclusivamente à dependência que os atos corporais manifestam em relação ao querer. “Posso fazer o que quero”, o que, no entanto, nada diz sobre a liberdade da Vontade em relação aos motivos, ou seja, sobre a verdadeira liberdade da Vontade, que é a independência dos nossos atos em relação a circunstâncias exteriores.

O assunto da consciência de si é exclusivamente o ato da Vontade (a volição) e, justamente com isso, o seu absoluto domínio sobre os membros do corpo, que é aquilo que significa o “eu quero”. Mas, é a própria ação, uma vez realizada, que revelará a consciência o sua querer. O desejo ou a decisão pertencem apenas ao domínio subjetivo e nada dizem sobre a liberdade da Vontade (CACCIOLLA, 1994, p. 166).

Isso visto que todo Sofrimento provém da Vontade, que constitui o si mesmo propriamente dito de cada um.

Ainda para Cacciolla (1994, p. 124), no mesmo ensaio, *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer, ao definir a autoconsciência como consciência de si mesmo em contraposição à consciência de outras coisas, destaca que a consciência das coisas fora de nós é faculdade de conhecer e, portanto, espaço, tempo e causalidade, como condições da existência das coisas para nós, são considerados a parte mais extensa da consciência. Sendo assim, para o filósofo, a consciência de si é o que resta quando subtraímos a consciência de outras coisas e as suas formas representativas. Ela contém, portanto, apenas a consciência imediata, que só pode dar-se como consciência de si mesmo diante da pergunta: “o que quer?” O sentido interno, que seria o órgão da consciência de si, deve ser tomado numa acepção figurada, já que a consciência de si é imediata e não pressupõe a recepção de um dado exterior por meio de um órgão ou de um sentido. A consciência de si é, pois, a consciência da Vontade própria de cada um, contendo a Vontade nas suas diversas manifestações, ou seja, paixões e afetos que reduzem os movimentos da Vontade, “o seu querer e não querer alternantes”. O único objeto da consciência de si já está relacionado com os objetos exteriores a nós e não

mais pertencem à consciência imediata, cuja delimitação está na consciência de outras coisas. A consciência de si, separada dos objetos exteriores que movem a Vontade, seria uma Vontade excluída do mundo, encerrada no “interior sombrio” dela mesma. A partir da consciência imediata não se pode tirar conclusões se a relação entre o motivo e a produção da volição é ou não necessária. “A consciência de si, como habilita em cada homem, é uma coisa demasiadamente simples e limitada para que se possa falar sobre isso” (CACCIOLA, 1994, p. 124).

Assim, a consciência de si é a consciência imediata de um querer, de um *Trieb* inconsciente que só se determina pelo choque da consciência de outras coisas. A reflexão do “eu” sobre si mesmo nada mais é do que a constatação imediata de que o “eu” é querer e, por isso mesmo, tem que se referir a objetos exteriores.

A transição possível, embora apenas como exceção, do conhecimento comum das coisas isoladas para o conhecimento das ideias, ocorre subitamente quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser indivíduo, tornando-se puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, absorve-se nela (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro IV, §34, p. 205).

Sendo assim, para avançar na compreensão da importância da relação do *Trieb* e da autoconsciência articulada ao sofrimento e desprazer precisamos adquirir uma inteligência mais profunda da essência do mundo, pois é absolutamente necessário que aprendamos a diferenciar a Vontade como causa em si da sua objetividade adequada, em seguida, precisamos diferenciar os diversos graus da Vontade, distinta e plenamente, ou seja, as ideias mesmas, de suas aparências nas figuras do princípio de razão, maneira limitada do conhecimento típico dos indivíduos.

1.2 *TRIEB*, INCONSCIENTE E REPRESENTAÇÃO EM SCHOPENHAUER

Na perspectiva de compreender a importância da relação entre o *Trieb*, o inconsciente e a representação para o contexto da noção de sofrimento e desprazer na metafísica de Schopenhauer, destacamos, a princípio, a importância de considerar o *Trieb* como expressão da Vontade exposta no organismo e que se manifesta como um psiquismo inconsciente ligado ao corpo, ao querer-viver e, de um ponto de vista consciente, ao desejo e equívoco (FONSECA, 2014a, tomo II, v. 1, p. 22).

Segundo Fonseca, do ponto de vista da representação, o corpo é considerado como um corpo entre outros corpos, submetido ao princípio de razão de duas formas: uma no sentido de suas relações; e a outra, no sentido indeterminado de seu conteúdo subjetivo. Para o autor, na metafísica de Schopenhauer o querer confere sentido essencial ao corpo, isto é, “significa o corpo e deve ser considerado como o seu próprio íntimo, cuja característica mais profunda é a de ser, inconsciente”. Para ele, “o sentido inconsciente do querer do corpo descortina, em termos fisiológicos e psicológicos, o horizonte do *Trieb*” (FONSECA, 2016, p. 58).

Segundo Schopenhauer (2015a), o corpo é condição de conhecimento da Vontade. Por consequência, não se pode, de modo algum, representar a Vontade sem representar o corpo. Neste sentido, o conhecimento da Vontade não se separa do conhecimento do corpo, muito embora o conhecimento só ocorra em momentos isolados, portanto, no tempo, que é a forma da aparência do meu corpo e de qualquer objeto (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, §18, p. 119).

Nesse sentido, Fonseca (2012a, p. 157) nos ajuda a pensar que na filosofia de Schopenhauer o conhecimento surge a partir da vontade. O conhecimento está enraizado no fenômeno da vontade e, portanto, no organismo; no entanto, é o corpo que assume, definitivamente, o seu duplo significado: de um lado como representação submetida aos motivos, de outro lado, como querer indeterminado, independente do princípio de razão. Sendo assim, é possível pensar o corpo como expressão da Vontade, ou dito de outro modo, como um puro querer-viver, cujo pressuposto é mostrar a Vontade como a essência íntima do homem, que é em si mesma inconsciente e cega.

Porém, segundo o autor, esse ponto de vista parece insuficiente ao filósofo, pois explica apenas as relações entre as representações e não consegue fundamentar o querer. O intelecto tenta guiar a Vontade cega entre os alvos ou motivos da efetividade, com todas as distorções vinculadas à subjetividade. “Muitas vezes, porém, os motivos concebidos como adequados pelo intelecto não correspondem ao querer propriamente dito, o que determina uma ação efetiva diferente daquela concebida intelectualmente como sendo a mais adequada” (FONSECA, 2014a, tomo II, livros I-II, p. 23).

Para Fonseca (2012a, p. 161), em Schopenhauer “a mente também está enraizada no corpo, tendo como pano de fundo desse processo a noção metafísica de uma Vontade inconsciente, em relação à qual o intelecto é uma força meramente superficial.”

No capítulo XIX, “Sobre o primado da Vontade na Autoconsciência”, Schopenhauer (2014) afirma que o esforço do filósofo é apresentar um paralelo entre o intelecto e a Vontade,

mostrando a preponderância do psiquismo inconsciente na existência do sujeito enquanto Vontade representado pela consciência e pelo intelecto. A Vontade é representada pela palavra consciência e a consciência é representada pela palavra *Intelecto*. (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, , complemento livro I-II, cap. XIX, p. 308).

Todos esses fenômenos mostram, então, a influência perturbadora da Vontade sobre o intelecto. Mostram ainda a fragilidade e fraqueza deste, em virtude da qual ele é incapaz de funcionar corretamente quando a Vontade é de alguma forma posta em movimento. Sendo assim, para o filósofo, isso é mais uma amostra de que a Vontade é o radical de nosso ser, age com força originária, enquanto o intelecto age de forma secundária e condicional. A única perturbação ou empecilho, no entanto, que a Vontade pode estar exposta por parte do intelecto, como tal, é ao excepcional, como consequência de um desenvolvimento anormalmente predominante do intelecto e, portanto, dessa suprema capacidade que define o gênio. Assim, aqueles com elevada capacidade psíquica não são os que se tornam personagens históricos, uma vez que tais personagens (capazes de refrear e governar a massa da humanidade) são os que estão na frente de batalha dos assuntos mundanos. Pelo contrário, os homens de muito menor capacidade mental são os mais adequados para isso, pois têm grande firmeza, resolução e inflexibilidade da Vontade, o que pode não acontecer com aqueles com inteligência elevada. De acordo com esta linha de pensamento, pode ocorrer a situação efetiva em que o intelecto obstrui diretamente a Vontade (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, livro II, v. 1, p. 333).

Dando continuidade à tese de Schopenhauer sobre a questão da vida interior do homem, destacando o papel do intelecto, assim como seus objetos, num sentido figurativo, a vontade é a substância e o intelecto o seu acidente. Então encontramos em sua filosofia a elucidação de que em oposição, com os obstáculos e impedimentos mencionados, o intelecto sofre em relação à Vontade. Schopenhauer mostra, ainda, através de alguns exemplos, como, inversamente, as funções do intelecto são algumas vezes apoiadas e reforçadas pela Vontade, que o impulsiona de tal forma que também aqui se pode reconhecer a natureza primária da alma e a natureza secundária do outro, o que evidencia que o intelecto é como uma ferramenta para a Vontade. Um motivo poderosamente atuante, tal como um desejo veemente ou uma necessidade imperiosa, eleva o intelecto a um grau que nunca tinha acreditado ser capaz de alcançar (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 333).

No entanto, os desejos imperiosos do inconsciente nos apresentam tanto circunstâncias difíceis quanto a necessidade de conquistas e de desenvolver talentos inteiramente novos em nós, cujos germes haviam permanecido escondidos, para os quais não

acreditávamos que possuíssemos qualquer capacidade. As belas artes, no entanto, devem constituir uma exceção, uma vez que o núcleo de cada uma das suas obras, ou seja, a sua concepção, deve resultar em uma perfeita ausência de Vontade e, em contrapartida, para que possam ser genuínas, em uma percepção puramente objetiva (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 333).

Da mesma maneira, em sua filosofia, a memória é reforçada pelo ímpeto da vontade e preserva o que é de valor para a paixão dominante. Isto demonstra o quanto a Vontade é mais íntima de nós do que o intelecto. O intelecto muitas vezes obedece à Vontade, por exemplo, quando queremos lembrar algo e somos bem-sucedidos depois de algum esforço. Como também quando queremos pensar sobre algo com precisão e de forma deliberada. Porém, às vezes, o intelecto novamente se recusa a obedecer a Vontade, por exemplo, quando nos esforçamos sem sucesso para nos fixarmos em alguma coisa, ou em vão exigimos que a memória nos devolva algo que lhe foi confiado. A raiva da Vontade para com o intelecto em tais ocasiões torna muito fácil reconhecer sua relação com ele e também a diferença que há entre os dois (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complemento livros I-II, v. 1, cap. XIX, p. 336).

Por outro lado, a Vontade, propriamente falando, nunca obedece ao intelecto, pois este é apenas como o Conselho Ministerial do qual a vontade é soberana. Ele propõe todos os tipos de coisas e, de acordo com estas coisas, a Vontade seleciona o que está em conformidade com a sua verdadeira natureza, muito embora ao fazer isto ela determine como necessidade, porque esta natureza interior é firme e imutável, e os motivos agora estão presentes. Mas, em relação ao querer em si mesmo (em relação à sua tendência principal ou máxima fundamental), o intelecto não tem nenhum poder. Vontade e intelecto se separam, porém, a vontade se mostra como mais forte, invencível, inalterável, primitiva e, ao mesmo tempo, como essencial, de quem tudo depende. O intelecto, por outro lado, deplora os defeitos da vontade e não encontra consolo na correção do conhecimento que é a sua função específica (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complemento livros I-II, v. 1, cap. XIX, p. 338).

Sendo assim, encontramos o intelecto com suas funções de percepção e conhecimento e a vontade, a própria base do organismo, como também das inclinações, paixões, afetos e caráter, expõe-se como aquilo que é inalterável na consciência, ainda que tenhamos que considerar as modificações, dependendo das capacidades físicas para a apreciação, portanto, de acordo com a idade. A Vontade se mostra como algo totalmente diferente do conhecimento e faz uso do conhecimento apenas para a sua comunicação com o mundo exterior. Portanto, ela segue as leis da sua própria natureza, sem reparar em nada que

não seja a própria a oportunidade. O intelecto, como mero instrumento da Vontade, é bem diferente dela (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livros I-II, v. 1, cap. XIX, p. 339). Consideramos as qualidades individuais, os méritos eleitos da Vontade e do caráter, por um lado, e do intelecto, por outro, a fim de expor de forma clara sua mútua relação e os valores eletivos de diferença completa entre essas duas faculdades fundamentais.

A partir dessas considerações, o nosso mais profundo olhar não tem mais como se enganar: enquanto o intelecto tem que percorrer a longa série de desenvolvimento gradual, para depois decair (como tudo o que é físico), a Vontade não toma parte disso, salvo na medida em que ela tem que lidar com a imperfeição dessa fermenta, o intelecto, e, ao final, com a decrepitude deste. A própria Vontade, no entanto, aparece como algo acabado e perfeito e permanece inalterada, não sujeita às leis do tempo, do devir e da passagem do tempo, desta forma, ela se mostra como algo metafísico, como algo que em si mesmo não pertence ao mundo dos fenômenos.

As expressões coração e cabeça surgiram de um sentimento, cuja distinção fundamental em questão seria:

O coração é o primeiro motor da vida animal e foi escolhido como sinônimo da Vontade, núcleo originário de nosso fenômeno. E isso se apresenta desse modo em contraste com o intelecto, que é exatamente idêntico à cabeça. Tudo o que é assunto da Vontade no sentido mais amplo, como o desejo, a paixão, a alegria, a dor, a bondade, a maldade (Bosheit), e também o que é geralmente entendido pelo termo *gemüt* (disposição, ânimo), é atribuído ao coração. No entanto, os negócios de amor são chamados de negócios do coração, pois o impulso sexual é o foco da Vontade. E as escolhas relativas a ele constituem a principal preocupação do querer natural das pessoas (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complemento livros I-II, v. 1, cap. XIX, p. 356).

Em que se baseia a identidade da pessoa na filosofia de Schopenhauer? A identidade da pessoa reside na consciência. Porém, a identidade não se perde com a perda da memória, como é o caso dos danos cerebrais, da idade avançada ou mesmo da loucura. Ela repousa sobre a identidade da Vontade e de seu invariável caráter. É verdade que, em consequência de nossa relação com o mundo externo, estamos acostumados a considerar a nossa verdadeira identidade como um assunto do sujeito do conhecimento, o Eu conhecedor. Isto, no entanto, é a mera função do cérebro, não é a nossa verdadeira identidade. O nosso verdadeiro eu, o núcleo de nossa natureza interior, é o que se encontra por trás disso, e que realmente não sabe nada além de querer ou não-querer, ficar contente ou descontente; como todas as modificações que podem ser designadas com as palavras, sentimentos, afetos, paixões (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livros I-II, v. 1, cap. XIX, p. 358-9).

Sobre a primazia da Vontade na autoconsciência, o querer-viver é alguma coisa que é tida como certa, é um *anterior* do intelecto em si mesmo. Nós mesmos somos a Vontade de viver e por isso devemos viver, não importa se bem ou mal. Por outro lado, nada demonstra mais claramente a natureza secundária, dependente e condicionada do intelecto do que a sua periódica intermitência. No sono profundo, todo conhecimento e formação de representações cessa inteiramente, mas o núcleo do nosso verdadeiro ser, a sua metafísica, necessariamente pressuposta no âmbito das funções orgânicas como seu motor principal, nunca tem pausa se a vida não cessa, mas, ainda, como algo metafísico e conseqüentemente incorpóreo não tem necessidade de descanso. O cérebro sozinho e, deste modo, também o conhecimento, pausa completamente a sua atividade durante o sono profundo, pois é apenas o Ministério do exterior, assim como o sistema ganglionar é o Ministério do interior. O cérebro e a sua função de conhecimento nada mais é do que uma sentinela estabelecida pela Vontade para seus propósitos relacionados ao exterior do organismo. Do alto da cabeça a examina, olha através das janelas dos sentidos, observa o lugar a partir do qual o mal ameaça e proporciona uma vantagem para a Vontade, que decide o que fazer a partir do seu relatório. Esta sentinela, como todos os envolvidos no serviço ativo, está em estado de atenção e de esforço, portanto, fica feliz quando é finalmente aliviada depois de desempenhar as suas funções de observação, assim como toda sentinela gosta de ser rendida de seu posto. Este alívio é proporcionado pelo adormecimento, que por isso é tão doce e agradável e ao qual estamos tão prontos a ceder, por outro lado, o contrário é algo indesejado, pois, de repente, a sentinela tem que ser lembrada de que ela precisa recuperar o seu posto. E ocorre uma vez mais a separação entre o intelecto e a Vontade. De outra forma, a chamada alma, entendida como se fosse originária e radicalmente um ser que conhece, deveria, ao acordar, sentir-se necessariamente como de volta ao seu lugar. No entanto, o conhecimento é a função orgânica mais importante, embora ela seja para o organismo apenas um meio, não um fim. Neste sentido, segundo Schopenhauer, quando dormimos toda a força da Vontade é direcionada para a manutenção e, se necessário, para reparos do organismo. Portanto, para o filósofo, toda cura ocupa um lugar durante o sono, uma vez que a capacidade de cura atua livremente somente quando se alivia da carga da função do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. XIX, p. 359-362).

1.3 *TRIEB* E SEXUALIDADE EM SCHOPENHAUER: O DESPRAZER É POSITIVO, O PRAZER É MERAMENTE NEGATIVO

Schopenhauer considera o sofrimento como um fator “positivo”, pois refreia a atividade egoísta inerente à vida. Paralelamente, considera a felicidade como algo meramente “negativo”, uma vez que ela é sempre o “alívio passageiro, efêmero, de um querer-viver sempre renascente, sempre sedento de novos objetos” (FONSECA, 2012a, p. 195).

Destacamos do conceito de *Trieb* (impulso) em Schopenhauer a consideração sobre o querer-viver um mal, pois, segundo o filósofo, “a natureza ao mesmo tempo precária e insaciável dos organismos faz do sofrimento a essência da experiência empírica” (FONSECA, 2012a, p. 194). Salientamos, ainda, que quando Schopenhauer se refere à Vontade de viver, ele quer dizer que ela aparece como um impulso à vida e não como consequência do conhecimento da vida (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, cap. XXVIII, p. 517-8).

Segundo Fonseca (2012a), o querer-viver ilude o intelecto com a promessa ou esperança de que a felicidade possa ser encontrada pela saciedade dos desejos individuais. Na verdade, a falsa promessa de encontrar um objeto definitivo para aplacar o desejo apenas mantém ativa a Vontade, que se perpetua através das gerações. O caso mais flagrante disso é exatamente o da não saciedade do desejo sexual. Portanto, no pensamento do autor, toda “gratificação momentânea” é percebida e perseguida em seguida por necessidade e esforços sem fim.

Schopenhauer (2015b) apresenta a sexualidade como objetivação da Vontade e a coloca em um lugar de importância em sua teoria, onde a concentração de todo querer e a mais elevada expressão é o *Trieb* sexual e a sua satisfação. Este lugar também tem expressão significativa para a linguagem simbólica da natureza, em que a Vontade individualizada, no homem e no animal, não pode entrar no mundo senão pela porta dos órgãos genitais (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos, cap. 44, p. 681).

Para Fonseca, em Schopenhauer, cada órgão do corpo tem o seu próprio querer, mas igualmente expressa a Vontade como um todo, em resposta ao anseio de vida da espécie, em termos gerais e em resposta à necessidade de afirmação do desejo peculiar de conservação da existência individualizada, em termos particulares. Do ponto de vista da Vontade, a conservação da vida do próprio corpo é ainda um grau muito singelo, pois não implica em continuidade da espécie. Por outro lado, a satisfação da necessidade sexual ultrapassa a afirmação da existência particular, afirmando o querer-viver em toda sua amplitude, pois tem como consequência a geração de um novo ser. A adesão à vida, isto é, a procriação, perpetua o sofrimento e o desprazer humano.

O autor comenta ainda que toda a existência é condicionada pelo *Trieb* sexual (afirmação da Vontade de vida), de modo que a essência dela desencadeia as escolhas individuais para satisfação desse *Trieb* (querer-viver). É essa Vontade de vida exposta em toda espécie que se reproduz sexualmente e que, buscando seus próprios fins, procura encontrar um outro da espécie, que antecipe sua essência, para, assim, introduzir em ambos a carência da procriação. É com a procriação que a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) se estenderá por um tempo indeterminado.

O lugar de importância da sexualidade focada nos órgãos genitais com destaque no *Trieb* sexual permite interligá-la a três elementos, a saber: procriação, enamoramento (paixão) e morte.

Para entendermos a relação entre o *Trieb* e a tendência à procriação, enfatizamos, primeiramente, os órgãos genitais como foco da Vontade e o *Trieb* sexual sozinho como perpetuação e conservação da humanidade. Neste sentido, para o filósofo, cada indivíduo humano é “impulso sexual concreto”, como destaca Fonseca (2012a, p. 189), sua origem está no ato sexual e seu maior desejo dentre todos os possíveis, seja ele confesso ou não, é viver a sua sexualidade do modo mais pleno possível. Assim, enquanto o corpo exerce a plenitude de um desejo efêmero, é assegurada, em contrapartida, a continuidade da espécie, mesmo sendo esta apenas uma etapa do esforço para manter a espécie (FONSECA, 2012a, p. 190).

Nesse sentido, destaca o autor:

Esse último esforço precisa ser mais intenso na proporção em que a vida da espécie ultrapassa aquela do indivíduo em duração, extensão e valor. Por essa razão, o *Trieb* sexual é a mais completa manifestação do querer-viver e de acordo com isso situa-se a sua primazia sobre todos os desejos possíveis (FONSECA, 2012a, p. 190).

Portanto, interligando à força avassaladora do *Trieb* sexual com os desejos pode-se, então, destacar que, segundo o autor, a perpetuação da espécie humana depende sempre do enamoramento dos indivíduos uns pelos outros. Daqui pode, então, desdobrar dois pontos de vista distintos: em primeiro lugar, o que se anuncia na consciência individual como “*Trieb* sexual em geral” que não se dirige especificamente a um determinado indivíduo do outro sexo, sendo assim, “é considerado um correlato da Vontade de vida em si mesma” e, portanto, “fora do fenômeno”. Em segundo lugar, o que aparece na consciência como *Trieb* sexual já orientado para um indivíduo determinado é a Vontade “enquanto querer-viver de um indivíduo determinado”. Schopenhauer não diz simplesmente que a Vontade quer viver através do surgimento de um novo indivíduo da espécie, o que ele diz é que no próprio

enamoramento do casal já está prefigurada a Vontade de um novo ser, que anseia por nascer, pois a Vontade se afirma já ali. Uma Vontade sem conhecimento e que se estende entre as gerações por um tempo indeterminado (FONSECA, 2012a, p. 187).

Assim, a reprodução é a finalidade mais importante de todo organismo e o termo *Trieb* é tratado como uma Vontade da espécie expressa em todo indivíduo. Não é o enamoramento peculiar por um indivíduo determinado, mas um imperativo à reprodução (FONSECA, 2012a, p. 188).

Seguindo o pensamento do comentador, apenas a espécie, como ato originário da Vontade, possui continuidade dentre a infinita sucessão de indivíduos possíveis. Deste modo, a morte não atinge a Vontade, que em sua unidade dispõe de todos os seres possíveis: o fim atinge meramente o indivíduo fenomênico. É para assegurar a reprodução e, conseqüentemente, a manutenção da espécie, que o *Trieb* sexual está colocado quase inteiramente fora do controle da mente e do raciocínio individual, muitas vezes iludindo a consciência: “pois a natureza precisa desse estratagema para atingir seus fins”. Segundo Fonseca (2012a), o indivíduo pensa no ato sexual como um bem para si, quando é, de fato, um bem para a espécie, “de modo que ele serve enquanto pensa servir a si mesmo”. Essa ilusão é precisamente o instinto, o sentido implacável da conduta da espécie, que, diante da Vontade individualizada, utiliza a “máscara de uma admiração objetiva”, muito embora o *Trieb* sexual seja uma “necessidade subjetiva” (FONSECA, 2012a, p. 189).

Para entendermos a importância da relação entre o *Trieb* sexual interligado ao enamoramento (paixão), a referência de Schopenhauer é no sentido de dizer que toda paixão amorosa é apenas um *Trieb* sexual bem determinado e individualizado. Em qualquer paixão amorosa trata-se sempre de encontrar o objetivo maior relativo à determinada atração, ou seja: a geração e o futuro da espécie. Conforme Fonseca (2016, p. 83), para o filósofo Schopenhauer o modo como a Vontade individual transforma-se em Vontade da espécie é devido à constituição especial de todo gênero humano. Esta seria a chave da questão do amor, desde a mais fugaz inclinação até a paixão mais avassaladora.

O tema do amor se conecta com a Vontade cega, Vontade de viver. O amor incita todo ser de tal forma que as vicissitudes da Vontade individual ou da “necessidade subjetiva”, envoltas no impulso sexual, não passam de mera ilusão da consciência. Sempre que uma meta se junta a outra, o que está em questão são sempre os estratagemas da Vontade da natureza para atingir seus fins, no caso da constituição das gerações futuras. O sentimento individual, neste caso, é apenas uma máscara ilusória, o que importa mesmo é o filho que surge de uma relação amorosa. Somente esse elevado fim pode justificar os tormentos e incidentes que o

amor está envolvido, assim como, todos os passos dados em direção ao amor demonstra a Vontade de vida que os conduz.

Enfim, o que importa é a sobrevivência da espécie, a afirmação da Vontade e para isso ela se vale da sexualidade para alcançar seu fim. Por trás do enlace amoroso está a Vontade que quer se perpetuar, mesmo que os indivíduos não tenham consciência disso.

Schopenhauer (2015b) expõe em sua teoria que em todo amor sexual o instinto é guia e criador de ilusões, porque para a natureza o interesse da espécie precede a todo outro, e isso permanece válido inclusive para a repulsiva aberração e degeneração do *Trieb* sexual, na medida em que, como fundamento último, estão em mira fins da natureza, embora sejam apenas de tipo negativo, uma vez que a natureza procede de maneira profilática. Essa consideração, por conseguinte, evidencia o conjunto da metafísica do amor sexual. Esta exposição em verdade, com toda a sua estranheza, lança nova luz sobre a essência íntima, sobre o espírito e sobre o procedimento da natureza. Em conformidade com isso, não se trata de repreensão moral contra o vício, mas de compreensão da essência da coisa (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro IV, cap. 44, p. 675).

Com relação ao enamoramento, Schopenhauer diz que toda paixão é apenas um impulso sexual bem determinado e individualizado. Em toda paixão amorosa trata-se sempre de encontrar alguém, sendo o objetivo maior o futuro da espécie. A ideia de Schopenhauer sobre as paixões humanas se diferencia de outros pensadores que visam apenas obter apenas vantagens pessoais dos enamoramentos. Para o autor, as vantagens consistem na continuidade da espécie, “da existência e constituição especial de todo gênero humano futuro, e desse modo, a Vontade individual transforma-se em Vontade da espécie”. Esta é a chave da questão do amor, desde a mais fugaz inclinação até a paixão mais avassaladora (FONSECA, 2016, p. 88).

O tema do amor, da paixão amorosa, se conecta com a Vontade cega, Vontade de viver, de incitar todo ser de tal forma que as vicissitudes da Vontade individual ou da “necessidade subjetiva”, envolvidas no impulso sexual, não passam de mera ilusão da consciência. Sempre que uma meta se junta a outra, o que está em questão são sempre os estratagemas da Vontade da natureza para atingir seus fins. No caso da constituição das gerações futuras, o sentimento individual é apenas uma máscara ilusória, o que importa mesmo é o filho que surge desta relação amorosa, é ele que justifica de fato o amor que está envolvido, é a Vontade de vida que os conduz.

O que importa é a sobrevivência da espécie, a afirmação da Vontade, e para tal ela se vale da sexualidade para alcançar seu fim. Por trás do enlace amoroso está a Vontade que quer

se perpetuar, mesmo que os indivíduos não tenham consciência disso, sendo, algumas vezes, a causa de conflitos nas relações.

Os conceitos de Vontade e sexualidade se entrelaçam na filosofia de Schopenhauer. Toda existência, estando ela no momento presente ou futuro, é condicionada pelo impulso sexual (afirmação da Vontade de vida) de modo que a essência dela atice as escolhas individuais para a satisfação desse impulso (querer-viver). Segundo Schopenhauer, o que se anuncia na consciência individual como impulso sexual em geral, que não se dirige para um indivíduo determinado do outro sexo, é simplesmente a Vontade de vida em si mesma, e fora do fenômeno. É com a procriação que a afirmação da própria existência se estenderá por um tempo indeterminado, para além da morte do indivíduo.

Nesse sentido, a paixão se enraíza unicamente nos impulsos sexuais, mas tem dois resultados, de satisfação e de insatisfação. O indivíduo é conduzido por um sentimento de infelicidade pois há sempre um confronto entre as paixões e o bem-estar individual frente ao mau sucesso na outra face da relação que se transpõe pelo intelecto de acordo com as ilusões. Há aí um Sofrimento, pois o amor entra em contradição com as situações exteriores e o sentimento atinge a própria individualidade ao ser lançado sobre as pessoas que se odiariam ou se desprezariam não fosse a relação sexual. No entanto, apesar disso, a Vontade da espécie é tão mais poderosa que a do indivíduo que o amante fecha os olhos diante de todos aqueles atributos que lhe são desagradáveis, ligando-se para sempre ao trajeto da sua paixão. A participação dos instintos afeta de tal modo o indivíduo que ele precisa ser ativo e buscar se convencer dos benefícios de se atingir o objeto e o objetivo do que se quer, de modo que o motivo toma então o lugar da realidade, a este Schopenhauer dá o nome de *ilusão*.

E como terceiro ponto de interligação entre o *Trieb* sexual e a questão da morte, destacamos a consideração de Fonseca sobre o elemento da morte, neste contexto, em que o indivíduo a percebe como sendo o maior dos males, cujo temor afeta até mesmo o animal. E se, a Vontade de viver e o apego ilimitado à vida corresponde ao fundo comum de todo ser vivente, o querer-viver, a Vontade de vida e, por conseguinte, o medo da morte, são completamente irracionais. O medo da morte não pode vir do conhecimento e da reflexão, mas, ao contrário, quem não tem medo da morte revela dar pouco valor à vida. No entanto, o conhecimento funciona como antídoto ao medo da morte e para Schopenhauer, é desprezível o apego exagerado à vida.

Se, do ponto de vista da Vontade do indivíduo, a morte aparece como um mal, do ponto de vista do conhecimento, a morte, o não-ser, não pode ser visto como um mal. Se o não-ser fosse um mal então não deveríamos lamentar a eternidade anterior ao nascimento.

Lamentar e temer o não-ser após a morte é tão insensato quanto lamentar o não-ser pré-vida. Além do que, o mal para ser sentido como tal tem que estar associado à consciência desta existência. O fim da existência é o fim da consciência. Portanto, não há o que temer na morte. Desta forma, tornar-se não-ser não pode afetar da mesma maneira que não-ter-sido.

Logo, o medo da morte, do ponto de vista do conhecimento, é completamente desprovido de fundamento. Disso se deduz que não pode ser a parte consciente que teme a morte, mas a inconsciente, isto é, a Vontade cega que faz de todo ser vivente um fugitivo da morte. Portanto, diz Schopenhauer, em relação ao indivíduo, a Vontade de vida se manifesta como temor da morte, um temor injustificado, visto desde o ponto de vista da razão e do conhecimento. A mesma Vontade de vida se manifesta em relação à espécie e agora não como temor pela morte, mas como impulso sexual.

Assim, para Schopenhauer, “é o desejo que constitui a natureza do homem”. De acordo com Fonseca, 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, 2012a, p. 189).

Ainda para Fonseca, se, por um lado, o indivíduo é seduzido para a vida pelo ilusório impulso sexual, por outro lado, ele atém-se a ela como fuga da morte sempre à espreita, impulso (fuga da morte), que também denota uma base que se estabelece apartada de conhecimento. A maior angústia é a da morte. Portanto, parece que o temor à morte supera o apego à vida. O forte apego à vida é em certo sentido irracional, pois em certo sentido também já é possível perceber. Trata-se da própria Vontade de vida se configurando como bem supremo, independentemente de sua amargura, brevidade e incerteza fenomênica. Em outras palavras, não se origina do conhecimento e da ponderação, pois o objetivo da vida é bastante duvidoso.

Segundo Cacciola (1994), não há fundamento racional algum para temer a morte, já que ela não pode ser encarada como um mal, e a fuga da morte que preenche todos os indivíduos pode apenas ser creditada à Vontade que contempla todos os seres viventes. De fato, o temor da morte independe de todo conhecimento, pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo, em cada animal, ao lado do cuidado da sua conservação, o medo é inato diante da própria destruição. Este, portanto, não é o medo de evitar a dor, é o que se mostra na precaução angustiosa com a qual o animal procura se colocar em segurança e sua prole também diante de cada coisa que possa ser ameaçadora. O animal foge da morte porque ele é pura Vontade de vida, como tal, entretanto, destinado à morte, quer ganhar tempo. Segundo a autora, daí se segue que aquilo que sofre com a

reconstituição da vida é puramente o fenômeno e não a Vontade, que nunca é atingida pela morte, embora o conhecimento mesmo não seja capaz de temor algum, do mesmo modo que não produz querer ou afeto. É no prazer e na busca pela felicidade que se extrai recursos para as ações que determinam as esquivas da morte.

De acordo com a mesma autora, no entanto, o interesse maior da vontade encontra-se depositado na conservação da espécie e não na conservação do indivíduo e, se este perece, nada mais faz que cumprir o destino que é o de ser parte de uma unidade infinitamente maior, que rompe com os limites do corpo (CACCIOLA, 1994, p. 62).

Segundo Fonseca (2012a), a morte do organismo significa, pois, o prevalecimento das forças naturais e revela o caráter de discórdia da Vontade e o embate da vontade consigo mesma. O mundo inteiro enquanto representação, portanto, objeto, limita-se à vontade. As forças produtoras do *Trieb*, sejam para a alegria ou para o sofrimento, advêm do núcleo de toda Vontade. A desunião dela consigo mesma é apenas um reflexo fenomênico das tensões que compõem o surgimento de seus objetos renovados. Esse conflito expresso da Vontade de vida consigo mesma se expõe no homem em distinção mais acentuada e, por conseguinte, ela pode ser mais bem decifrada. Schopenhauer atribui ao egoísmo o ponto de partida de toda luta. Para ele, embora a Vontade apareça em toda parte na pluralidade dos seres ela se encontra por inteira indivisa e em torno de si em cada indivíduo como impressão de sua própria essência, e isso justifica o motivo de cada um querer tudo para si, seja posse ou domínio, além de suas disposições para eliminar tudo aquilo que propõe resistência. Por isso, o egoísmo se mostra como elemento essencial a toda coisa viva da natureza, por ele, cada um julga ser detentor de toda a Vontade e toda a representação, enquanto os outros, que lhe são dados unicamente como representações, encontram-se abaixo de sua existência e de sua conservação. Nisto implica a consideração individual da própria morte como o fim do mundo, enquanto as mortes das outras pessoas por vezes são encaradas com certa indiferença, ao menos quando o próprio querer não tem parte com elas. Neste sentido, por ser natural a exibição de desavenças, discórdia, lutas, etc., concorrem para um provento inflamado de sofrimento e de desprazer. Resulta daí um pessimismo metafísico, na vida as dores superam os prazeres, viver é um negócio que não cobre os custos do investimento: “toda a vida é Sofrimento”, que se renova infinitamente (FONSECA, 2012a, p. 189).

No capítulo em que Schopenhauer se refere à “Metafísica do amor sexual”, ele destaca que além de toda paixão estar enraizada no *Trieb* Sexual, o objetivo final de todos os jogos amorosos é a composição da próxima geração (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos, livro IV, v. 2, p. 243).

Vemos ainda que, para o filósofo, a essência de tudo é a Vontade de viver e, portanto, precisamente apresenta um desejo de vida e continuidade tão premente e urgente. Assim, a Vontade permanece imune e não afetada pela morte (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos, livro IV, v. 2, p. 276).

Destacamos a seguinte citação:

Se nós, a partir do ponto de vista desta última consideração, submergimos nosso olhar na agitação da vida, então divisaremos a todos ocupados com a necessidade e o suplício, empregando todas as forças para satisfazerem necessidades infundas e para se defenderem do sofrimento multifacetado, sem, todavia, poderem superar algo outro a não ser a conservação, para o curto período de tempo, dessa exigência individual e suplicante. Entretanto, no meio do tumulto, vemos os olhares anelados de dois amantes se encontrarem: todavia, porque tanto mistério, temor e dissimulação? Porque esses amantes são os traidores que secretamente tramam perpetuar toda a necessidade e maçada que, sem eles, logo atingiriam um fim, o qual eles, querem obstar, como seus iguais antes já o obstaram (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, p. 667).

Portanto, para Schopenhauer, a afirmação da Vontade de vida tem o seu mérito no ato de geração, a coisa torna-se complexa e impõe ao ser humano a pergunta sobre a origem e fim de tudo isso e, principalmente, se a fadiga e a miséria da sua vida e dos seus esforços são compensadas pelo ganho obtido. Schopenhauer pergunta: O jogo vale a pena? O filósofo acredita que não, devido ao excedente do querer dos *Triebe* e a impossibilidade de realização da maioria deles.

A escolha cuidadosa das satisfações sexuais, que cresce por inúmeros graus até o amor apaixonado, baseia-se no interesse mais sério da pessoa pela constituição especial e pessoal da geração vindoura. Esta tese de Schopenhauer expõe duas conclusões evidenciadas nos capítulos precedentes: 1) A indestrutibilidade do ser em si da pessoa que continua a viver na geração vindoura. Pois aquele interesse tão vivaz e zeloso, originado não da reflexão e do propósito, mas de aspirações e impulsos – os mais íntimos de nosso ser –, não poderia existir tão indelével e exercer um tão grande poder sobre o ser humano se este fosse absolutamente transitório, e uma geração de fato distinta surgisse a ele segundo a exclusiva ordem do tempo; 2) O ser em si do humano reside mais na espécie do que no indivíduo. Pois o interesse na constituição especial da espécie é a questão suprema, ou seja, aquela cuja obtenção de sucesso ou insucesso nos toca mais sensivelmente e é fonte de decepções para o indivíduo que se iludiu pensando em tudo isso como um benefício para si mesmo.

Segundo Fonseca (2012a), a relação do impulso com o desprazer “é uma coisa primária e torna-se o foco da explicação dos atos humanos que buscam remover o estímulo”. Isso se deve “à característica comum aos *Triebe* de arrancar o indivíduo da posição passiva,

levando-o a agir para restaurar um suposto equilíbrio, que, no fundo, é apenas uma meta ideal, e só pode ser atingida com a morte da consciência”. Sendo assim, Freud “estabelece entre o impulso e o prazer uma relação meramente indireta ou subordinada, que deve passar primeiro pela situação de desprazer” (FONSECA, 2012a, p. 107).

Dessa forma, segue no próximo capítulo as considerações sobre a noção de sofrimento psíquico na obra de Freud, que apontam para os conceitos de satisfação mediante à supressão de um acúmulo de estímulos anteriores e para as dificuldades de se fazer isso mediante a realidade efetiva e também mediante o funcionamento interno do aparelho psíquico baseado no princípio de prazer. Neste ponto, podemos dizer também que intervém a concepção schopenhaueriana de sofrimento como algo positivo e a do prazer (ligado à satisfação) como algo negativo. Sendo assim, em ambas as teorias a questão da impossibilidade de uma satisfação homogênea duradoura é patente, o que sempre nos remete, em certa medida, novamente ao conceito de sofrimento. Vamos então nos debruçar mais atentamente sobre a noção de sofrimento ligado à existência e o funcionamento relacionado ao *Trieb*, a sexualidade e morte não mais em Schopenhauer, mas sim em Freud, para disto extrair consequências em nossa conclusão.

1.4 *TRIEB* E SEXUALIDADE E MORTE EM FREUD

Freud ressalta que a função sexual no ser humano só está representada e só se manifesta no processo da realidade psíquica por meio das pulsões parciais e não por um instinto sexual (que tem um objeto e fim predeterminado). Para Freud, a pulsão sexual é o efeito da relação com um outro ser humano falante e desejante, e que no investimento libidinal é visado como um objeto, indiferente em si mesmo, mas subjetivamente e historicamente determinado, que satisfaz parcialmente o gozo da pulsão sexual. Esta satisfação não está diretamente ligada ao ato sexual em sua finalidade biológica de reprodução.

O pulsional sexual, nos termos estabelecidos por Freud, está estreitamente ligado ao encontro com a linguagem e à constituição e à determinação da vida psíquica, à sua divisão constitutiva, que ele põe em evidência ao conceituar a hipótese do inconsciente. Ao questionar o sentido dos sintomas psíquicos, explorando as fantasias que os sustentam e o sofrimento que os pacientes se queixam na clínica, Freud descobre a articulação, a coexistência do sexual e do inconsciente tramada pelo desejo inconsciente, cuja realização é o sintoma, a fantasia e o

sonho. Neste ponto Freud nos ensina que a realidade do inconsciente é a realidade sexual, que está ligada ao desejo.

Partindo do fundamento da psicanálise de Freud, o ser humano está capturado nessa relação da linguagem e do campo do sexual. Ao fazer esta relação, ele explica o conflito inerente à subjetividade do ser humano, define o campo sexual, mostra que a sexualidade só está representada no psiquismo por pulsões parciais e elucida o que ele descobre na experiência do tratamento psicanalítico, ou seja: o sentido sexual inconsciente de um conjunto de sintomas e de comportamentos que até então eram atribuídos a vários fatores do mundo externo, ou de distúrbios funcionais. Com isso, Freud formula os problemas da incidência da ordem psicosexual, da vida libidinal, sobre um conjunto de distúrbios não apenas psíquicos, mas também físicos, que não resultam de nenhuma etiologia orgânica. A vida libidinal, isto é, o movimento e a organização do desejo pelo qual o sexual e o inconsciente se articulam, ordena a sexualidade e também o investimento libidinal de funções corporais que, em geral, não são consideradas sexuais.

Em 1938, no *Esboço de psicanálise*, Freud afirma que o corpo todo é uma zona erógena, isto é, libidinalmente investida, capaz, portanto, de dar provas da vida sexual em manifestações que parecem nada ter a ver com ela.

Seria o sofrimento e desprazer apenas uma modificação quantitativa na vida? Seria o sofrimento e o desprazer um sinal que atinge o ser vivo para que possa restituir o equilíbrio normal? Segundo Canguilhem (2009, p. 12-13),

A doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia; ela é também, e talvez sobretudo, o esforço que a natureza exerce no homem para obter um novo equilíbrio. A doença é uma reação generalizada com intenção de cura. O organismo fabrica uma doença para se curar a si próprio. A terapêutica deve, em primeiro lugar, tolerar e, se necessário, até reforçar essas reações hedônicas e terapêuticas espontâneas.

O sofrimento difere ou não do desprazer, seria uma questão de quantidade ou uma qualidade diferente para o sofrimento?

Há diferença na forma para tratar o sofrimento e o desprazer na prática clínica? Canguilhem lembra igualmente Schopenhauer quando fala da importância da vida para o ser humano no sentido que de “seguir o curso da natureza”. Canguilhem lembra Bacon, que insiste na ideia de que só se pode dominar a natureza lhe obedecendo. Portanto, dominar a doença é conhecer suas relações com o estado normal, que o homem vivo deseja restaurar, já que ama a vida.

Assim, determinado conflito psíquico patógeno é possível encontrar uma forma de solução nessa “formação de compromisso” que é o sintoma da etiologia psíquica, traduzido por uma afonia, por acessos de tosse, paralisia, problemas digestivos ou de desejos inconscientes que ele realiza. Compreende-se, assim, em especial, que o que a semiologia médica chama de distúrbio funcional, que não se justifica por nenhuma organicidade e cuja etiologia psíquica é reconhecida, envolve a psicanálise, a “vida sexual” de cada um e manifesta os impasses ou as satisfações de um sujeito quanto ao seu desejo inconsciente.

Para Freud, nem tudo é apenas sexual, mas o sexual está em tudo. Ao ressaltar que “a vida sexual está organizada de tal modo que é parte de todos os processos importantes do organismo”, ele leva às últimas consequências a problemática que defende a participação da vida libidinal nos processos de vida e de morte do organismo. Assim, não somente manifestações físicas sem base orgânica revelam ser a expressão da “vida sexual”, mas as funções corporais, e, além delas, os processos biológicos estão estreitamente ligados à organização libidinal, que participa de sua efetuação e, portanto, os afeta. Dessa forma, se formula, por exemplo, a questão das perturbações dos processos que apresentam a incidência do psicosssexual sobre as chamadas doenças autoimunes e sobre sua evolução.

A vida sexual na teoria de Freud é parte de todos os processos importantes do organismo, como é parte de todos os aspectos da vida de um sujeito (vida corporal, vida afetiva e suas relações) e de suas realizações, assim como, nas mais grandiosas obras culturais. As fantasias que agenciam a vida libidinal (inconsciente) desdobram e mostram as modalidades inconscientes segundo as quais se veem ordenadas, na verdade, não somente as condutas sexuais de um sujeito, mas sua posição, sua existência, suas escolhas de objeto e atividades.

O que Freud (1920) procura sublinhar é o caráter conservador do *Trieb*. Esta é a chave para pensarmos a compulsão à repetição, um conjunto de fenômenos pelo qual o sujeito tende a repetir situações que lhe causam enorme desprazer. A teoria freudiana encontra seu correlato na clínica, através da escuta psicanalítica dos pacientes. Neste contexto, Freud se depara com o problema dos sonhos nas neuroses traumáticas, as brincadeiras infantis de repetição e a própria posição do paciente no dispositivo analítico. Em relação aos sonhos das neuroses traumáticas, aquelas decorrentes de uma situação “trágica” como uma guerra, por exemplo, o autor afirma que, nestas condições, os sonhos repetidamente trazem o sujeito de volta à situação do acidente, provocadora de sofrimento e desprazer. Este fato contraria a natureza do sonho que não propõe um retorno do sujeito à situação que o fez doente.

Portanto, numa análise, nos deparamos com essas situações de compulsão à repetição. Nela, o analisado frequentemente repete, através da relação transferencial, situações desprazerosas e emoções desagradáveis acompanhadas de sofrimento.

A teoria psicanalítica descobre a pulsão de morte a partir dos fenômenos de pura repetição com que é incessantemente confrontada: repetição do sintoma, repetição na transferência. É em *Além do princípio do prazer*, em 1920, que Freud formula a hipótese de uma tendência própria à repetição, que iria necessariamente além do princípio fundamental que ele propusera classicamente para o psiquismo, ou seja, a busca do prazer: repetição, de fato, não do que provocaria o prazer, e sem nenhuma intenção de corrigir o passado, mas repetição pura, em que ele vê a expressão de uma pulsão que se opõe à vida e à sua abertura para o novo. A busca do prazer, na medida em que implica, para Freud, a descarga de uma tensão e o retorno a um estado anterior, seria habitada pela pulsão de morte, com a qual, entretanto, se mesclaria a pulsão de vida, ao menos para a manutenção de um certo nível de tensão vital.

Pode-se duvidar de que a pulsão de morte seja efetivamente um movimento em direção ao desaparecimento da vida e de qualquer organização. Mas os fenômenos de repetição não podem, sem dúvida, ser apreendidos sem algo como uma “pulsão de morte”.

A repetição supõe, portanto, a pulsão de morte, mas também a proximidade essencial do gozo, fora da qual ela perde todo seu sentido. O mais além do princípio do prazer é, simultaneamente, a pulsão de morte e o gozo. O essencial numa pulsão é sua temporalidade, que a distingue imediatamente do desejo; é seu objeto; e é finalmente o papel da superfície do corpo, em que se haviam situado as fontes das pulsões parciais. Todos esses elementos são reencontrados na pulsão de morte.

1.5 O *TRIEB* COMO CONCEITO METAPSICOLÓGICO EM FREUD

O termo *Trieb* é “corrente na língua alemã” e aparece nos textos freudianos nos anos 1890. “É traduzido, como instinto, pulsão e, de um modo mais raro, como impulso” (FONSECA, 2016, p. 14).

Também segundo Fonseca (2012a, p. 56), na filosofia e psicologia do século XVIII, o termo *Trieb* tem o sentido de *Instinkt* e “designa as moções primitivas e naturais”. Paulo César de Souza (1999, *apud* FONSECA, 2012a), autor do livro *As palavras de Freud*, define o termo *Trieb* como de uso corrente em idioma alemão e polissêmico. Em geral, sugere que a palavra tem o sentido de “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão,

movimento, vontade”. Acrescenta, ainda, que o verbo *treiben* apresenta usos coloquiais como “impedir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se, ter relação sexual, brotar, germinar”.

Fonseca (2012a) também parte de uma leitura e abordagem contextualizadas das traduções do termo, ainda que opte pela tradução, impulso, por razões que lhe são próprias, especialmente porque acompanha a tradição schopenhaueriana e também a nietzschiana, de traduzir *Trieb* desta forma – como impulso. Para este autor não há nada de definitivo na questão. Até mesmo pelo modo como Darwin trabalha com o termo instinto, abordando as peculiaridades humanas a partir da cultura e não da evolução natural, inclusive dependendo que a cultura siga seus próprios caminhos e, por assim dizer, a evolução natural seja estancada. Segundo o autor, já assumindo a nomenclatura que mencionamos, os *Triebe* são os “representantes (*Repräsentanten*) de todas as forças que brotam no interior do organismo e que são transmitidas para o aparelho psíquico, através de processos que exercem uma constante pressão (*Drang*)” (FONSECA, 2012a, p. 73). De acordo com o autor, “a palavra ‘impulso’ apresenta a vantagem de se conectar simultaneamente às ideias de fonte somática e de objeto”. Isso corresponde à ênfase que Freud dá ao *Drang*: “O caráter impetuoso é comum a todos os *Triebe*, é, de fato, sua essência. Cada *Trieb* é um fragmento de atividade” (FONSECA, 2012a, p. 71).

É importante observar também, segundo Fonseca (2012a, p. 157), que na primeira tópica do aparelho psíquico o conceito de impulso (*Trieb*) aparece ligado à noção de energia e força. É possível destacar uma compreensão mais detalhada sobre as características específicas do impulso, lembrando essas considerações de Fonseca (2012a, p. 156), que resumidamente apresenta o conteúdo do conceito de impulso sob três diferentes aspectos ou pontos de vista:

(A) Fisiológico: o tipo de excitação produzido pelo impulso diverge da excitação produzida pelos receptores da sensibilidade ligados ao mundo exterior por suas características: (a) sua origem é interna, (b) possui força constante, (c) é impossível dela escapar por ações de fuga; (B) Biológico: na ausência da possibilidade de fuga, impõe-se a tarefa de controlar as excitações internas, tendo como parâmetro de sucesso para tal controle as flutuações constantes da série prazer-desprazer; (C) Psicológico: o impulso se apresenta como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, sendo então o verdadeiro representante do corpo frente ao psiquismo, dado como uma exigência de trabalho ou satisfação, que importa ao psíquico pela sua estreita conexão com o organismo.

Segundo Fonseca (2012a, p. 156), que, como dissemos, utiliza “impulso” em português, o *Trieb* é considerado, então, uma força afetiva “indestrutível e definidora”, diante

da qual o intelecto “deve se posicionar e à qual deve, no mais das vezes, submeter-se, pois é o desejo que ativa as representações, e não a razão”. Enfim, Fonseca (2012, p. 101) sugere que o impulso (*Trieb*) aparece em Freud como

um verdadeiro oposto da vida estruturada pelos princípios que regem a necessidade, mostra, portanto, como sendo, não causal e atemporal, repetindo sempre as mesmas tendências que lhe são interiores e tentando obter descarga efetiva para a energia que circula no interior do sistema estruturado em torno da totalidade do organismo.

Segundo a Metapsicologia de Freud (1915/1974a), dois grupos de *Triebe* são primordiais: os de autoconservação, e os *sexuais*. Acrescenta a suposição de que o que diferencia um grupo do outro é a quantidade de excitação que produzem no âmbito psíquico. Na edição Standard Brasileira, que, em geral, traduz *Trieb* por “instinto”, está dito o seguinte, no texto *O instinto e suas vicissitudes*:

Os diferentes instintos (*Triebe*) que se originam no corpo e atuam na mente são também distinguidos por qualidades diferentes, mas se comportam de formas qualitativamente semelhantes na vida mental. Assim sendo eles devem o efeito que causam somente à quantidade de excitação que trazem em si, além disso, a certas funções dessa quantidade. O que distingue uns dos outros são os efeitos mentais produzidos pelos vários instintos, que podem ser encontrados a partir da diferença em suas fontes (FREUD, 1915/1974a, p. 144).

A proposta inicial de Freud parece distinguir os grupos de *Triebe* declarando que a distinção “não tem estatuto de postulado necessário”, que “ela não passa de uma hipótese de trabalho, a ser conservada apenas enquanto se mostrar útil” (FREUD, 1915/1976a, p. 144).

Embora a distinção entre os *Triebe* tenha sido feita pela primeira vez no texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910) quando Freud escreve que “cada *Trieb* procura tornar-se efetivo por meio de ideias ativantes que estejam em harmonia com seus objetivos”, a tentativa dele é explicar que nem sempre eles são compatíveis entre si, pois, seus interesses entram em conflito.

No seu ponto de vista,

[...] uma parte extremamente importante é desempenhada pela inegável oposição entre os instintos que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e os demais instintos que têm por objetivo a autopreservação do indivíduo – as pulsões do eu (FREUD, 1910/1970, p. 199).

Um outro aspecto desenvolvido sobre a oposição entre os *Triebe* é mostrado também neste texto quando Freud (1910) revela uma certa cautela ao falar do combate que

se desenrola entre as várias pulsões, ele explicitamente introduzirá e desenvolverá a oposição entre os dois tipos de pulsões, assim como, pressupõe que o contraste entre as diferentes representações já revela a luta que as variadas forças não cessam de travar no interior do próprio organismo. Dentre estas se destacam as pulsões que se põem a serviço da sexualidade, ou da aquisição do prazer, e aquelas que visam à autoconservação do indivíduo e que são propriamente as “pulsões do eu”. As expressões “impulsos de autoconservação” e “impulsos do eu” designam as necessidades ligadas às funções corporais cujo objetivo é a conservação da vida do indivíduo, são os *Triebe* que, por exemplo, impelem o indivíduo a procurar alimento e a se defender, portanto, a manter-se vivo. O termo “*IchTriebe*”, por sua vez, acentua não tanto a função, mas o objeto.

Segundo Freud (1910/1996, p. 100), a energia que caracteriza os *Triebe* do eu é designada como interesse. Neste sentido, admite que o interesse e a libido possam coexistir no que se refere às funções do eu.

Portanto, segundo a metapsicologia de Freud, a investigação da vida pulsional a partir da direção da consciência apresenta dificuldades insuperáveis, porém, a principal fonte de conhecimento continua a ser os *SexualTriebe*, os quais foram satisfatoriamente importantes para o desenvolvimento da teoria da psicanálise e caracterizados de uma forma geral como sendo numerosos, emanam de grande variedade de fontes orgânicas, atuam independentemente um do outro e só alcançam uma síntese mais ou menos completa numa etapa posterior. (FREUD, 1915/1974, p. 146).

1.6 *TRIEB* E REPRESENTAÇÃO EM FREUD

Freud (1915/1974, p.138), a partir do momento que conceitua o *Trieb* como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita a ele no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo, apresenta certas características do conceito de *Trieb*: pressão, finalidade, objeto e fonte.

Por “pressão” (*Drang*) – que também pode ser traduzido por impulso ou ímpeto – “de um *Trieb* compreende seu fator motor, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa” (SOUZA, 2010, p. 57). O caráter impulsivo é uma característica geral dos *Triebe*, é mesmo a essência deles. A característica de exercer pressão é comum a todos os *Triebe*, isto é, de fato, sua própria essência. A finalidade (*Ziel*) de um *Trieb* é sempre a satisfação que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte do *Trieb*.

Mas, embora a finalidade última de cada um deles (a satisfação) permaneça sempre imutável, poderá ainda haver diferentes caminhos que podem conduzir à mesma finalidade última, de modo que um *Trieb* “inibido quanto à sua meta”, em processos que são tolerados por um trecho de caminho na direção da satisfação instintual, logo experimentam uma inibição ou desvio. É de supor que uma satisfação parcial também esteja ligada a esses mesmos processos.

O objeto de um *Trieb* é a coisa em relação a qual ou através da qual o instinto é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável num *Trieb* e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. O objeto não é necessariamente algo estranho: poderá igualmente ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer das vicissitudes que o instinto sofre durante sua existência, sendo que esse deslocamento do *Trieb* desempenha papéis altamente importantes. Pode acontecer que o mesmo objeto sirva para a satisfação de vários instintos simultaneamente.

Por fonte (*Quelle*) de um *Trieb* Freud entende o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo e cujo estímulo é representado na vida psíquica por um *Trieb*. Para Freud, era indecível se esse processo seria invariavelmente de natureza química ou se poderia também corresponder à liberação de outras forças – por exemplo, forças mecânicas. No texto em questão, o psicanalista escreve que o estudo das fontes dos instintos está fora do âmbito da psicologia. Embora os instintos sejam inteiramente determinados por sua origem numa fonte somática, na vida mental é possível conhecer apenas suas finalidades.

Segundo Freud (1915), as vicissitudes do *Trieb* passam pelo alvo que é entendido por ele como sendo invariavelmente o da satisfação. Porém, por decorrência das dificuldades de se obter meios adequados de satisfação, o caminho não se dá de forma direta e imediata, mas passa pelo objeto (que é aquilo no qual e pelo qual o *Trieb* procurará atingir o alvo). Este caminho encontra impedimentos e esta é a razão pela qual Freud apresenta as vicissitudes do *Trieb* como sendo ao mesmo tempo as variedades de defesas contra a satisfação (*Ibid*, p. 147). Tendo em mente a existência de forças motoras que impedem que um *Trieb* seja levado até o fim de forma não modificada, mostra, assim, uma modalidade de defesa.

A rigor, um *Trieb* não pode ser destruído, já vimos que ele é uma força constante, uma vez surgido, ele busca de forma imperativa a satisfação, independentemente se esta satisfação for obtida plenamente. Freud (1915) aponta dois representantes psíquicos de *Trieb* já mencionados anteriormente: o representante ideativo e o afeto. Cada um desses representantes pulsionais conhece destinos diferentes que obedecem a diferentes mecanismos

de transformação. O psicanalista aponta quatro destinos para os quais os *Triebe* sexuais convergem no processo de desenvolvimento e no decorrer da vida, são eles: 1) Reversão ao seu oposto; 2) Retorno em direção ao próprio eu (si mesmo) do indivíduo; 3) Repressão; 4) Sublimação (*Ibid*, p. 147).

Segundo Freud (1915), a reversão de um *Trieb* ao seu oposto transforma-se, mediante um exame mais detido, em dois processos diferentes: (1) uma mudança da atividade para a passividade; e (2) uma reversão de seu conteúdo. Os dois processos, sendo diferentes em sua natureza, devem ser tratados separadamente. Encontram-se exemplos do primeiro processo nos dois pares de opostos: sadismo-masquismo e escopofilia-exibicionismo. A reversão afeta apenas as finalidades dos instintos. A finalidade ativa (torturar, olhar) é substituída pela finalidade passiva (ser torturado, ser olhado). A reversão do conteúdo encontra-se no exemplo isolado da transformação do amor em ódio.

De acordo com Freud (1915), o retorno de um instinto em direção ao próprio eu (si mesmo) do indivíduo se torna plausível pela reflexão de que o masquismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio eu do indivíduo, e de que o exibicionismo abrange o olhar para o seu próprio corpo. A observação analítica, realmente, não nos deixa duvidar de que o masquista partilha da fruição do assalto a que é submetido, e de que o exibicionista partilha da fruição de (a visão de) sua exibição. A essência do processo é, assim, a mudança do objeto, ao passo que a finalidade permanece inalterada. Não podemos deixar de observar, contudo, que, nesses exemplos, o retorno em direção ao eu do indivíduo e a transformação da atividade em passividade convergem ou coincidem (*Ibid*, p. 148).

Para esclarecer essas relações, Freud nos alerta que é indispensável uma pesquisa mais demorada. No caso do par de opostos sadismo-masquismo, o processo pode ser representado da seguinte maneira: (a) o sadismo consiste no exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto; (b) esse objeto é abandonado e substituído pelo eu do indivíduo. Com o retorno em direção ao eu efetua-se também a mudança de uma finalidade instintual ativa para uma passiva; (c) uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto, essa pessoa, em consequência da alteração que ocorreu na finalidade instintual, tem de assumir o papel do sujeito.

Segundo a metapsicologia de Freud (1915), o caso (c) é o que comumente se denomina de masquismo. Também aqui a satisfação segue o caminho do sadismo original, voltando o eu passivo, em fantasia, ao seu papel inicial, que foi agora, de fato, assumido pelo

sujeito³ estranho (*Ibid*, p. 149). Se existe, além disso, uma satisfação masoquista mais direta, ela é muito duvidosa. Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma descrita, não parece ser encontrado. Veremos que não é supérfluo presumir a existência da fase (b) pelo comportamento do instinto sádico na neurose obsessiva. Ali existe um retorno em direção ao eu do sujeito sem uma atitude de passividade para com outra pessoa: a modificação só vai até a fase (b). O desejo de tortura transformar-se em autotortura e autopunição, não em masoquismo. O verbo ativo não se transforma no passivo, mas num médio reflexivo.

Considerando, então, a investigação de Freud sobre os destinos que os *Triebe* sexuais podem experimentar no curso da evolução e da vida, podemos articulá-los com o infligir dor, como possibilidade de introduzir aí a noção de *sofrimento*, que já parecia estar um tanto difusa nas considerações anteriores, mas que eram importantes para localizarmos o sofrimento como um epifenômeno pulsional e não como algo inerente ou intrínseco à sua natureza como atividade psíquica ligada à atividade orgânica.

Pensando, então, sobre o conceito de sadismo em Freud, fica ainda mais curiosa a questão do sofrimento e da dor, pela circunstância de que esse *Trieb*, lado a lado com sua finalidade geral, parece esforçar-se pela realização de uma finalidade em especial – não só humilhar e dominar, como também, além disso, infligir dor. Mas, a psicanálise pareceria demonstrar que infligir dor (poderíamos conceber aí a existência de um sofrimento que se deseja) não desempenha um papel entre as ações intencionais originais do *Trieb*, ou seja, o sofrimento aparece como uma qualidade do psíquico e não como um fenômeno primordial. Uma criança sádica não se apercebe de que inflige dor ou não, nem pretende fazê-lo. Mas, diz-nos Freud, uma vez ocorrida a transformação em masoquismo, a dor é muito apropriada para proporcionar uma finalidade masoquista passiva, pois temos todos os motivos para acreditar que as sensações de dor, assim como outras sensações desagradáveis, “beiram à excitação sexual e produzem uma condição agradável”, em nome da qual o sujeito, inclusive, experimentará de boa vontade o desprazer da dor (*Ibid*, p. 149).

Uma vez que sentir dor se transforme numa finalidade masoquista, a finalidade sádica de causar dor também pode surgir, retrogressivamente, pois, enquanto essas dores estão sendo infligidas a outras pessoas, são fruídas masoquistamente pelo sujeito através da identificação dele com o objeto sofredor. Em ambos os casos, naturalmente, não é a dor em si que é fruída, mas a excitação sexual concomitante – de modo que isso pode ser feito de uma

³ Embora o sentido geral desses trechos seja claro, é possível verificar certa confusão no uso da palavra “sujeito”. Em geral “sujeito” e “objeto” são empregados respectivamente para a pessoa na qual um instinto se origina, e a pessoa ou coisa para a qual é dirigido. Aqui, contudo, “sujeito” parece ser utilizado para a pessoa que desempenha a parte ativa na relação – o agente. A palavra é mais obviamente utilizada com esse sentido.

maneira especialmente conveniente a partir da posição sádica. A fruição da dor seria, assim, uma finalidade originalmente masoquista, que só pode tornar-se uma finalidade pulsional em alguém que era originalmente sádico (*Ibid*, p. 149).

Apenas para completar, Freud acrescenta que os sentimentos de piedade não podem ser descritos como sendo o resultado de uma transformação do instinto que ocorre no sadismo, mas que exige a concepção de uma formação reativa frente ao *Trieb* (*Ibid*, p. 150). Para Freud (1915), resultados diversos, e mais simples, são proporcionados pela investigação de outro par de opostos, os dos *Triebe* que têm por metas olhar e mostrar-se. A explicação de Freud para estes achados é que eles são bem mais simples de entender e são proporcionados pela investigação de outro par de opostos – os *Triebe* cuja finalidade respectiva é olhar e exhibir-se (escopofilia e exibicionismo, na linguagem das perversões) .Neste caso, pode-se estabelecer os mesmos estágios do anterior: a) O olhar como uma atividade dirigida para um objeto estranho; b) O desistir do objeto e dirigir o instinto escopofílico para uma parte do próprio corpo do sujeito; com isso, a transformação no sentido de passividade e o estabelecimento de uma nova finalidade – a de ser olhado; c) Introdução de um novo sujeito diante do qual a pessoa se exhibe a fim de ser olhada por ele.

Difícilmente se pode duvidar que a finalidade ativa surge antes da passiva, que, por assim dizer, o olhar precede o ser olhado. Mas existe uma importante divergência com respeito ao que acontece no caso do sadismo, pelo fato de que podemos reconhecer, no caso do instinto escopofílico, uma fase ainda mais anterior à descrita em (a). Pois, para o início de sua atividade o *Trieb* escopofílico é autoerótico, ele possui, na realidade, um objeto, mas esse objeto é parte do próprio corpo do sujeito. Só mais tarde é que o *Trieb* é levado, por um processo de comparação, a trocar esse objeto por uma parte análoga do corpo de outrem – fase (a). Essa fase preliminar é interessante porque constitui a fonte de ambas as situações representadas no par de opostos resultante, uma ou outra dependendo do elemento modificado na situação original. O que se segue poderia servir de quadro diagramático do instinto escopofílico: A) Alguém olhando para um órgão sexual equivale a um órgão sexual sendo olhado por alguém; B) Alguém olhando para um objeto estranho (escopofilia ativa) equivale a um objeto que é alguém ou parte de alguém sendo olhado por uma pessoa estranha (exibicionismo).

Esse tipo de fase preliminar se acha ausente no sadismo, que desde o começo é dirigido para um objeto estranho (seguindo as concepções de Nietzsche na *Genealogia da Moral*), embora talvez não fosse inteiramente absurdo compor tal fase a partir dos esforços da criança para obter controle sobre seus próprios membros. Para ambos os exemplos de *Triebe*

aqui considerados, vale observar que a transformação pulsional pela reversão da atividade para a passividade e por um retorno em direção ao sujeito nunca implica, de fato, toda a quota do ímpeto do *Trieb*. A direção ativa anterior desse *Trieb* determinado persiste, em certa medida, lado a lado com sua direção passiva ulterior, mesmo que o processo de sua transformação tenha sido muito extenso (*Ibid*, p. 151).

A única afirmação correta a fazer sobre o *Trieb* escopofílico seria a de que todas as fases de seu desenvolvimento, tanto sua fase preliminar autoerótica, quanto sua forma ativa ou passiva final, coexistem lado a lado e a verdade disso se tornará evidente se basearmos nossa opinião não nas ações que o *Trieb* conduz, mas no mecanismo de sua satisfação. Talvez, contudo, seja admissível encarar o assunto e representá-lo ainda de outra forma.

Segundo Freud, nesse período ulterior de desenvolvimento de um impulso instintual, seu oposto (passivo) merece ser assinalado pelo termo bem adequado introduzido por Bleuler “ambivalência”. Esta referência à história do desenvolvimento pulsional e à permanência de suas fases intermediárias tornou o desenvolvimento dos *Triebe* razoavelmente inteligível para Freud, ou pelo menos, ele assim o considerou. A experiência mostra que a quantidade de ambivalência demonstrável varia muito entre indivíduos, grupos e raças. A acentuada ambivalência instintual num ser humano que vive nos dias atuais pode ser considerada como uma herança arcaica, pois temos motivos para supor que o papel desempenhado na vida instintual pelos impulsos ativos em sua forma inalterada foi maior nos tempos primevos do que é em média hoje em dia.

De acordo com Freud, fica-se habituado a denominar a fase inicial do desenvolvimento do eu, durante a qual seus *Triebe* sexuais encontram satisfação autoerótica, de “narcisismo”, sem de imediato travar um debate sobre a relação entre o autoerotismo e o narcisismo, segue-se que a fase preliminar do instinto escopofílico, na qual o próprio corpo do sujeito é o objeto da escopofilia, deve ser classificada sob o narcisismo, e que descreve como uma formação narcísica. O instinto escopofílico ativo desenvolve-se a partir daí, deixando o narcisismo para trás, enquanto o tipo escopofílico passivo, ao contrário, aferra-se ao objeto narcisista. De maneira semelhante, a transformação do sadismo em masoquismo acarreta um retorno ao objeto narcisista e em ambos esses casos (isto é, na escopofilia passiva e no masoquismo) o sujeito narcisista é, através da identificação, substituído para o outro “eu”, que lhe é, ao menos aparentemente, estranho.

Se levar em conta a fase do sadismo preliminar e narcisista que Freud construiu, seria possível aproximar-se de uma compreensão mais geral – a saber, a de que os “destinos pulsionais”, que consistem no fato de o *Trieb* retornar em direção ao próprio eu do sujeito e

sofrer reversão da atividade para a passividade, acham-se na dependência da organização narcisista do eu e trazem o cunho dessa fase. Segundo Freud (1915/1974a, p. 153), correspondem talvez às tentativas de defesa que, em fases mais elevadas do desenvolvimento do eu, passam a ser efetuadas por outros meios.

Nesse ponto, Freud considera apenas dois pares de *Triebe* opostos: sadismo-masochismo e escopofilia-exibicionismo. Estes são os instintos sexuais mais conhecidos que aparecem de maneira ambivalente. Os outros componentes da função sexual ulterior não são ainda suficientemente acessíveis à análise para que o psicanalista vienense pudesse examiná-los de maneira semelhante. Em geral, ele estava seguro de que suas atividades são autoeróticas, isto é, seu objeto é insignificante em comparação com o órgão que lhes serve de fonte, via de regra coincidindo com esse órgão .

Mas, na teoria psicanalítica de Freud (1915), o objeto do *Trieb* escopofílico (olhar), contudo, embora também a princípio seja parte do próprio corpo do sujeito, não é o olho em si e, no sadismo, a fonte orgânica, que é provavelmente o aparelho muscular com sua capacidade para a ação, aponta inequivocamente para outro objeto que não ele próprio, muito embora esse objeto seja parte do próprio corpo do sujeito.

Quanto ao segundo processo, a reversão do conteúdo, isto é, a mudança de conteúdo de um *Trieb* em seu oposto, só é observada num exemplo isolado – a transformação do amor em ódio. Visto ser particularmente comum encontrar ambos dirigidos simultaneamente para o mesmo objeto, sua coexistência oferece o exemplo mais importante da ambivalência de sentimento (*Ibid*, p. 154).

Freud (1915) distingue numa nota de rodapé desse texto três espécies de ambivalência: (a) emocional, isto é, oscilação entre o amor e o ódio; (b) voluntária, isto é, incapacidade parar decidir quanto a uma ação; e (c) intelectual, isto é, crença em proposições contraditórias. Em geral, emprega o termo no primeiro desses sentidos. O caso de amor e ódio adquire especial interesse particular pela circunstância de resistir ao enquadramento da descrição de Freud sobre os instintos (*Ibid*, p. 152).

No mesmo lugar, Freud demonstra que é impossível duvidar de que exista a mais íntima das relações entre esses dois sentimentos opostos e a vida sexual, mas naturalmente reluta em pensar no amor como sendo uma espécie de *Trieb* componente específico da sexualidade, da mesma forma que os outros que vinha examinando. Em geral, prefere considerar o amor como sendo a expressão de toda a corrente sexual de sentimento, mas essa ideia não elucida as dificuldades e não pode elucidar qual significado poderia ser atribuído a um conteúdo oposto dessa corrente.

Quanto ao amor, o psicanalista não admite apenas uma, mas três oposições, a saber: Além da oposição “amor-ódio”, existe a outra de “amar-ser-amado”. Assim como, existe o “amar e o odiar considerados em conjunto” representam o oposto da condição de “desinteresse ou indiferença”. A segunda dessas três antíteses, amar-se amado, corresponde exatamente à transformação da atividade em passividade e pode remontar a uma situação subjacente, da mesma forma que no caso do instinto escopofílico. Esta situação, Freud chamou “de amar-se a si próprio”, que consideramos como sendo o traço característico do narcisismo.

Então, conforme o objeto ou o sujeito possa ser substituído por um outro, estranho, o que resulta é a finalidade ativa de amar ou a passiva de ser amado, permanecendo a segunda mais próxima do narcisismo. Segundo o psicanalista, talvez seja possível uma melhor compreensão dos vários opostos do amar se considerar a vida mental como um todo que se rege por três polaridades, as antíteses Sujeito (eu)-Objeto (mundo externo), Prazer-Desprazer e Ativo-Passivo.

Sendo assim, a antítese eu-não eu (externo), isto é, sujeito objeto, parece ser como que lançada sobre o organismo individual numa fase inicial, pela experiência que pode silenciar os estímulos externos por meio de ação muscular, mas é indefeso contra estímulos pulsionais. Essa antítese permanece, acima de tudo, soberana em nossa atividade intelectual e cria para a pesquisa a situação básica que esforço algum pode alterar. A polaridade do prazer-desprazer está ligada a uma escala de sentimentos cuja importância é suprema na determinação de nossas ações (nossa vontade) (FREUD, 1915/1974a, p. 155).

Neste sentido, a antítese ativo-passivo não deve ser confundida com a antítese sujeito do eu-objeto do mundo externo. A relação do eu com o mundo externo é passiva na medida em que o primeiro recebe estímulos do segundo, e ativa quando reage a eles. Ela é forçada por seus instintos a um grau bem especial de atividades para com o mundo externo, de modo que talvez pudéssemos ressaltar o ponto essencial se disséssemos que o sujeito do eu é passivo no tocante aos estímulos externos, mas ativo através de seus próprios instintos.

As três polaridades da mente estão ligadas umas às outras de várias maneiras altamente significativas. Existe uma situação psíquica primordial na qual duas delas coincidem. Originalmente, no próprio começo da vida mental, o eu é catexizado com os *Triebe*, sendo, até certo ponto, capaz de satisfazê-los em si mesmo. A psicanálise de Freud denomina essa condição de “narcisismo”, e essa forma de obter satisfação de “autoerótica”. Nessa ocasião, o mundo externo não é catexizado com interesse (num sentido geral), sendo indiferente aos propósitos de satisfação. Durante este período, portanto, o sujeito do eu

coincide com o que é agradável, e o mundo externo, com o que é indiferente (ou possivelmente desagradável, como sendo uma fonte de estimulação). Se, neste momento, o ato de amar pode ser definido como a relação do eu com suas fontes de prazer, a situação na qual se ama somente a si próprio e se é indiferente ao mundo externo, isto ilustra o primeiro dos opostos que se encontra para “o amor” (FREUD, 1915/ 1974a, p. 156).

Segundo Freud (1915), o ódio, enquanto relação com objetos, é mais antigo que o amor. Provém do repúdio primordial do eu narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos. Enquanto expressão da reação do desprazer evocado por objetos, ele sempre permanece numa relação íntima com os *Triebe* autopreservativos, de modo que os *Triebe* sexuais e os do eu possam prontamente desenvolver uma antítese que repete a do amor e do ódio. Quando os *Triebe* do eu dominam a função sexual, como é o caso na fase da organização anal-sádica, eles transmitem as qualidades de ódio também à finalidade instintual (*Ibid*, p. 161).

A história das origens e relações do amor nos permite compreender como é que o amor com tanta frequência se manifesta como algo “ambivalente” – isto é, acompanhado de impetuoso ódio contra o mesmo objeto. O ódio que se mescla ao amor provém em parte das fases preliminares do amar não inteiramente superadas. Segundo Freud (1915), baseia-se também em parte nas reações de repúdio aos instintos do eu, os quais, em vista dos frequentes conflitos entre os interesses do eu e os do amor, podem encontrar fundamentos em motivos reais e contemporâneos. Em ambos os casos, portanto, o ódio mesclado tem como sua fonte os instintos autopreservativos. Se uma relação de amor com um dado objeto for rompida, frequentemente o ódio surgirá em seu lugar, de modo que temos a impressão de uma transformação do amor em ódio, que tem seus motivos reais – é aqui reforçado por uma regressão do amor à fase preliminar sádica, de modo que o ódio adquire um caráter erótico, ficando assegurada a continuidade de uma relação de amor.

A terceira antítese do amar, a transformação do amar em ser amado, corresponde à atuação da polaridade da atividade e da passividade, devendo ser julgada da mesma maneira que os casos de escopofilia e sadismo. Podemos resumir dizendo que o traço essencial das vicissitudes sofridas pelos *Triebe* está na sujeição dos *Triebe* às influências das três grandes polaridades que dominam a vida anímica. Dessas três polaridades podemos descrever a da atividade da passividade como a biológica, a do eu-mundo externo como a da realidade psíquica, e finalmente a do prazer-desprazer com a polaridade econômica (*Ibid*, p. 161). A realidade psíquica vai estar ligada à representação que vai regular a atividade de acordo com os valores que regem a linguagem em sua conexão imediata com os afetos, seja pela sua

expressão direta, seja através de deslocamentos e condensações, ou mesmo através de sintomas ou sublimações.

Portanto, nenhum caminho nos leva plenamente a tudo o que desejamos. A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema de economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos, “todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (FREUD, 1930/1974, p. 103). A seguir veremos como o problema do orgânico e da matéria, no contexto da Vontade, se torna objeto na filosofia de Schopenhauer.

CAPÍTULO II

2.1 O PROBLEMA DO ORGÂNICO E DA MATÉRIA NO CONTEXTO DA VONTADE: A MATÉRIA COMO A EXPRESSÃO ORIGINÁRIA DA VONTADE, O ORGANISMO COMO A VONTADE TORNADA OBJETO

Para entender o que é fundamental na metafísica de Schopenhauer é necessário o reconhecimento de que a Vontade que se encontra em nosso íntimo é anterior ao próprio conhecimento, o núcleo do nosso verdadeiro ser. A Vontade é a força primária e originária em si mesma, que cria e sustenta o corpo animal, na medida em que realiza o que nesse corpo é inconsciente, bem como também efetua as suas funções conscientes.

No capítulo “Sobre a Objetivação da Vontade na Natureza sem Conhecimento”, Schopenhauer afirma que a distância entre o reino inorgânico e orgânico é uma mera aparência que não se encontra na essência das próprias coisas, mas antes na relação que “a Vontade como coisa em si tem com o seu fenômeno, isto é, com o mundo como Vontade e como representação” (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, livro II, v. 1, p. 429).

Primariamente, a força vital é idêntica à Vontade: mas todas as demais forças naturais também o são, embora isto seja menos evidente quando encontramos em todas as épocas, com maior ou menor distinção do conceito, o reconhecimento de um apetite, isto é, de uma Vontade como a base da vida das plantas. A redução das forças da natureza inorgânica à mesma fundação, ao contrário, é tanto mais rara na medida em que o distanciamento dessas forças da natureza do nosso ser é tanto maior.

“De fato, o limite entre o orgânico e o inorgânico é o mais nitidamente demarcado em toda a natureza e talvez o único que não admite transição alguma, de modo que o dito ‘a natureza dos saltos’ parece sofrer aqui uma exceção” (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro II, p. 356). Nos corpos inorgânicos o essencial e permanente, logo, aquilo em que se baseia a sua identidade e integridade, é o estofamento, a matéria. Por outro lado, a forma é o essencial e o mutável.

De acordo com Schopenhauer (2015b), com os corpos orgânicos ocorre exatamente o contrário: pois sua vida, isto é, sua existência como algo orgânico consiste precisamente na mudança contínua do estofamento, em meio à permanência da forma. Portanto, seu ser e sua identidade residem unicamente na forma. Por consequência, o corpo inorgânico tem a sua permanência através do repouso e do isolamento em relação a influxos exteriores: é apenas isto que o faz preservar a própria existência e, se esse estado é perfeito, um tal corpo tem

duração sem fim. O corpo orgânico, contrariamente, tem a sua permanência justamente através do ininterrupto movimento e da contínua recepção de influxos exteriores: quando estes desaparecem e cessa nele o movimento, ele morre e deixa de ser orgânico, embora ainda permaneça por algum tempo o vestígio do organismo que existiu. O predicado “vida” cabe apenas ao orgânico. Cada organismo é por inteiro orgânico, é isto em todas as suas partes e em nenhuma destas, mesmo as partículas mais diminutas, é montada para a agregação a partir do inorgânico. Se a Terra fosse um organismo, então todas as montanhas, todos os rochedos e todo o interior da sua massa teriam de ser orgânicos e assim nada de inorgânico existiria, portanto, o conceito de inorgânico desapareceria por completo (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro II, p. 357).

Por outro lado, conforme o pensamento de Schopenhauer, o aparecimento de uma Vontade está tão pouco ligado à vida e à organização quanto ao conhecimento, portanto, também o inorgânico possui uma Vontade, cujas exteriorizações são todas as suas propriedades fundamentais não anteriormente explanáveis, nas quais a Vontade é também desprovida de conhecimento.

Se considerarmos a Vontade onde ninguém a nega, logo, nós, seres conscientes, então, encontramos em toda parte, como profundo empenho seu, em todos os seres, a autoconservação: “Todo o ser na natureza empenha-se pela própria conservação”. Todas as exteriorizações desse profundo empenho podem ser sempre remetidas a um procurar, perseguir ou fugir, conforme a ocasião. Isso pode ser demonstrado até mesmo nos mais baixos graus da natureza, isto é, da objetivação da Vontade, a saber, onde os corpos fazem efeito apenas como corpos em geral e, portanto, são objetos da Mecânica, levados em consideração apenas segundo as exteriorizações da impenetrabilidade, coesão, rigidez, elasticidade e gravidade (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro II, p. 359).

Para o filósofo, podemos considerar os corpos elásticos como os mais valentes, que procuram rechaçar o inimigo, ou ao menos o privam de ulterior perseguição. Assim, no único mistério (ao lado da gravidade) deixado de lado pela tão clara mecânica, a saber, a comunicação do movimento, vemos uma exteriorização do profundo empenho da Vontade em toda as suas aparências, logo, o impulso de autoconservação, que pode ser reconhecido como o mais essencial até nas ruas mais baixas das aparências (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro II, p. 360).

Na natureza inorgânica a Vontade se objetiva inicialmente nas forças universais e só mediante estas nos fenômenos das coisas individuais produzidos por causas. As relações entre causa, força natural e Vontade como coisa em si fazem prevalecer que a metafísica nunca

interrompe o curso da física, retomando às forças naturais originais, onde todas as explicações têm seu limite. Em cada fenômeno físico, em cada mudança das coisas materiais, temos de demonstrar em primeiro lugar a sua causa, que é justamente uma mudança particular que entrou em cena imediatamente antes, em seguida temos de demonstrar a força natural ordinária devido à qual essa causa era capaz de fazer efeito. E, sobretudo, como a essência em si dessa força, em oposição à aparência, deve ser reconhecida na Vontade (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, suplementos livro II, p. 360).

Consideramos como representação, como objeto para o sujeito, o nosso próprio corpo, a partir do qual surge em cada um a intuição do mundo, vemos ele também como qualquer objeto real, ou seja, só do lado da cognoscibilidade, logo, ele nos é somente uma representação. Em verdade, a consciência de cada um resiste ainda mais, caso o próprio corpo deva ser meramente representação: isso se deve ao fato de que a coisa em si, ao parecer a cada um como seu próprio corpo, é conhecida imediatamente, porém, quando se objetiva nos outros objetos da intuição só é conhecida de maneira imediata. Contudo, o desenvolvimento de nossa investigação torna necessária essa abstração, esse modo unilateral de consideração, essa ruptura violenta do que coexiste essencialmente, em função disso, aquela representação tem de ser temporariamente refreada e aclamada pela expectativa de que as considerações seguintes vão complementar a unilateralidade dos presentes em favor do conhecimento pleno da essência do mundo (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro I, §6, p. 22).

Segundo Schopenhauer, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela reorientação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede a aplicação da lei da causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados. Toda a essência da matéria consiste, como mostrado, em seu fazer-efeito. Causa e efeito, entretanto, existem apenas para o entendimento, que nada é senão o seu correlato subjetivo. Mas, o entendimento nunca seria usado caso não houvesse algo mais de onde ele partisse. E este algo é simplesmente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é o objeto imediato.

Logo, a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo baseia-se em duas condições: a primeira, para expressá-lo de maneira objetiva, é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si: sem essa propriedade universal, intuição alguma seria possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais, se, todavia, quisermos expressar de maneira subjetiva essa mesma condição, então diremos que o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível, pois apenas dele procede a lei da

causalidade, logo, a possibilidade de causa e efeito, que também vale apenas para ele, em consequência, o mundo intuitivo existe apenas para e pelo entendimento (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro I, §6, p. 23).

Conforme Schopenhauer, a segunda condição é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos de serem objetos imediatos do sujeito. Pois, segundo o autor, as simples mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem de fora, mediante ações que são aptos a receber, já devem ser nomeadas representações, se semelhantes ações não despertarem dor nem prazer, ou seja, não possuírem significado imediato algum para a vontade e, não, obstante, forem percebidas, portanto, se existirem apenas para o conhecimento. Neste sentido, que “o corpo é conhecido imediatamente, é objeto imediato” (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro I, §6, p. 23).

Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido restrito do termo, pois, por meio desse conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos. O corpo, que faz efeito sobre o objeto, já que todo conhecimento de um objeto propriamente dito, é uma representação intuível no espaço, existe apenas para e pelo entendimento, somente após o seu uso (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, p. 23).

Partimos da representação, que já contém e pressupõe os dois, pois a divisão em sujeito e objeto é a norma primária, mais universal e essencial da representação, o orgânico e inorgânico (SORIA, 2012b, p. 195). Para, além disso, ao investigar a origem do movimento dos mais diferentes elementos que compõem a natureza, Schopenhauer traça uma analogia entre a atração gravitacional, os efeitos do calor e da luz, da eletricidade e oxidação sobre os corpos, o crescimento das plantas e as ações dos seres dotados de conhecimento. Todos os fenômenos da natureza são colocados lado a lado, não sendo possível descartar, para nenhum deles, as relações de causalidade entre a origem e o efeito dos movimentos. No seu pensamento único, encontramos uma afirmação bastante interessante na qual gostaríamos de nos deter, a saber: “vivo e orgânico são conceitos recíprocos, com a morte cessa o orgânico de ser como tal”. A identificação entre vivo e orgânico, que hoje pode ser muito evidente, era bastante problemática (SORIA, 2012b, p. 195).

A diferença entre orgânico e inorgânico não se refere aos aspectos exteriores de sua conformação, já que o animal, planta e mineral podem apresentar semelhanças, mas os aspectos internos ao ser, que constituirão essencialmente a diferença entre orgânico e inorgânico, ao mesmo tempo, os coloca em uma relação de antítese. Desta forma, Soria cita Schopenhauer na seguinte passagem:

No corpo inorgânico, o essencial e durável, por conseguinte, aquilo sobre o qual sua identidade e sua integridade se baseia é a substância, a matéria, a parte não essencial e variável é, ao contrário, a forma. No corpo orgânico se passa exatamente o inverso: pois é justamente na modificação constante da substância (*Stoff*) sob a permanência da forma que consiste sua vida, isto é, sua existência (*Dasein*) enquanto orgânico (SCHOPENHAUER, 1986, *apud* SORIA, 2012b, p. 199).

Segundo Sória, podemos entender que essa condição essencial do corpo organizado não é a conservação de sua matéria ao infinito, mas um processo de modificação constante desta, em conjunto com a conservação de sua forma. Entre o orgânico e o inorgânico estabelece-se uma relação de inversão entre a forma e a matéria. A agitação que caracteriza os corpos organizados não é a mesma da passagem de uma forma a outra – própria do inorgânico, mas na identidade de uma organização que, exatamente pela modificação da matéria vem a ser orgânica. O organismo conta, assim, com um processo contínuo, coerente do início ao fim, que só termina com a morte, isto é, com o término desse processo ou desse modo de agitação.

Organismo e vida são identificados na filosofia de Schopenhauer da seguinte maneira: a vida não é um produto de forças inorgânicas. A qualidade de vivo pode apenas ser atribuída aos seres orgânicos. Além disso, podemos dizer que nos corpos organizados o jogo entre matéria e forma é o ponto comum entre o diverso, sem que se perca a heterogeneidade da relação. A vida se encontra não em uma lei geral, homogênea e fixa, mas em um princípio não determinado de organização interna ao corpo.

Segundo Soria (2012b, p. 200), o fato de a vida não ser dada na relação entre causa e efeito não é, entretanto, obstáculo para a compreensão da organização do corpo. A organização do corpo vivo não está em uma parte do ser – no cérebro e no coração por exemplo –, ou em um princípio ou força que reside em uma parte do organismo – no sistema circulatório, por exemplo –, ao contrário, está generalizada em todas as partes que compõem o corpo.

No organismo age uma força vital que conduz o jogo entre forma e matéria. A força vital subordina as outras forças (inorgânicas) a si mesma e conserva a forma do organismo na variabilidade da matéria. Schopenhauer identifica vida e organismo e institui um abismo entre orgânico e inorgânico, não resta dúvida de que a Vontade não pode ser atribuída apenas a um dos lados dessa divisão. Sua filosofia encontra na Vontade a unidade de toda matéria, seja ela viva ou morta, unidade metafísica. A hipótese de uma duplicidade dos corpos como Vontade e como representação se estende a toda a natureza. Orgânico e inorgânico, ou ainda vivo e não

vivo, nos revelam as possibilidades de mobilidade ou cristalização da matéria. Nos primeiros, a plasticidade da matéria não se dissocia da conservação da forma: eis aí o princípio de formação da vida. Ao contrário, no inorgânico, o que vigora é a modificação da forma, modificação esta que desorganiza e altera o corpo.

O organismo humano é, na visão de Schopenhauer, a manifestação da Vontade e o corpo a Vontade objetivada. Neste sentido, existe uma relação dependente do intelecto com a Vontade e do corpo que aparece no psiquismo como a manifestação de um querer inconsciente e, a partir disso, define-se o intelecto como coisa física e consciente, em contraste com a Vontade, que é metafísica e inconsciente (FONSECA, 2012b, p. 203).

A racionalidade é um aspecto do psiquismo humano e não seu fundamento. Mais fundamental é a intuição intelectual proporcionada pelo entendimento, que realmente capta e dá forma ao mundo, através das formas básicas *a priori* do tempo, do espaço e da causalidade. Ao fundo das intuições intelectuais e das abstrações conceituais, no entanto, estão aspectos afetivos, que efetivamente direcionam o intelecto e determinam o posicionamento psíquico frente a efetividade.

Na consciência de cada um há algo que diferencia a representação do próprio corpo de todas as demais representações, que de resto são totalmente iguais a ele, ou seja, segundo Schopenhauer, o corpo se dá na consciência de um modo totalmente diferente, indicado pela palavra Vontade. E precisamente esse conhecimento duplo que temos do nosso corpo fornece elucidação sobre ele mesmo, sobre seu fazer efeito e movimento para os motivos, bem como sobre seu Sofrimento por ação exterior, numa palavra, sobre o que ele é não como representação, porém fora disso, portanto em si elucidação que de imediato não temos em relação à essência, fazer-efeito e Sofrimento de todos os outros objetos (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, §19, p. 120).

Segundo Schopenhauer (2015a), o sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra. No entanto, a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é indivíduo se dá exclusivamente entre ele e uma única representação, daí, portanto, não é estar consciente dessa única representação apenas como uma mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma Vontade (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro I, §19, p. 121). Por conseguinte, o indivíduo para se orientar ou tem de assumir que o distintivo daquela representação se encontra meramente no fato de seu conhecimento estar nessa dupla referência apenas para com uma única representação e que apenas nesse único objeto intuitivo se abre ao mesmo tempo para ele uma intelecção de dois tipos – sem que isto se explique pela direção desse objeto em face de todos

os demais, mas apenas pela diferença da relação de seu conhecimento com esse único objeto e pela relação de seu conhecimento com os demais objetos –, ou tem de assumir que semelhante objeto único é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo Vontade e representação, já os objetos restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas e com isso tem de assumir que seu corpo é o único indivíduo no mundo, isto é, a única aparência da Vontade e o único objeto imediato do sujeito. Ora, que os outros objetos, considerados como meras representações, são iguais ao seu corpo, isto é, preenchem (possivelmente existindo apenas como representação) o espaço e também fazem efeito nele, eis aí algo demonstrável com certeza pela lei da causalidade, válida *a priori* para as representações, e que não admite efeito algum sem causa. Contudo, abstraindo-se o fato de que se pode inferir do efeito somente uma causa em geral, não uma causa igual, ainda estamos no domínio da mera representação, para a qual exclusivamente vale a lei de causalidade e que nunca nos leva além daquela. Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantes ao seu corpo, parceiras de uma Vontade, eis aí, o sentido da questão acerca da realidade do mundo exterior (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, §19, p. 122).

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de toda a aparência na natureza, assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto, não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme a analogia com aquele corpo, por conseguinte, serão tomados, precisamente, como ele, como representação e, portanto, iguais a ele neste aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que denominamos em nós como Vontade.

Além da Vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido nem pensável. Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, que existe imediatamente apenas em nossa representação, a maior realidade que conhecemos, então lhe conferiremos a realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E se analisarmos a realidade desse corpo e as suas ações, então encontraremos, tirando o fato de ser nossa representação, nada mais senão a vontade: aí se esgota toda a sua realidade mesma. Logo, não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao fundo dos corpos. Assim, se o corpo ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto, em si e conforme sua essência mais íntima, ele é aquilo

que encontramos imediatamente em nós mesmos como vontade (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, §19, p. 123).

2.2. PRAZER, DESPRAZER: COMOÇÕES DA VONTADE EM SCHOPENHAUER

Segundo Bocca (2017), em seu trabalho *Paixões e Psicanálise: Dimensões modernas da natureza humana*, até o início da Idade Moderna, desejo e prazer estavam no campo das paixões. Porém, a noção de prazer ganhou uma nova configuração no século XVIII francês, no momento em que a noção de natureza humana em sua perspectiva passional teve seu primado fundado não mais na noção do desejo, mas na de prazer.

A filosofia de Condillac (1993) foi responsável por refundar o homem em sua natureza a partir da noção de prazer/desprazer, particularmente na obra do *Tratado das Sensações*, publicado pela primeira vez em 1754. O papel constituinte exercido pelo prazer na estruturação e constituição do sujeito faz do tratado das sensações uma das obras mais importantes e originais da época de Condillac.

No entanto, quando Schopenhauer se refere à noção de *prazer*, em sua obra máxima publicada em 1818, apresenta, por um lado, a satisfação do querer metafísico e, por outro lado, os desejos conscientes, na medida em que os desejos são muito mais impedidos do que realizados e de que o próprio prazer é apenas negativo e momentâneo, pois se trata apenas da remoção de um estímulo, como em Freud. Isso quer dizer que há uma supressão de um sofrimento anterior e que novamente ele retornará de uma forma ou de outra, como é o exemplo da sexualidade.

Dessa forma, destacamos, nesse contexto, alguns pontos importantes em relação às questões das comoções da Vontade no que se refere ao desejo consciente em Schopenhauer. Para o autor, desde o primeiro instante do aparecimento da consciência, o ser humano encontra-se a si mesmo como um ser que quer, deseja e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a Vontade. Neste sentido, o filósofo esclarece a sequência de alguns passos para que o objeto possa ser desfrutado com satisfação. Sendo assim, o primeiro passo é conhecer plenamente os objetos do querer, em seguida, os meios para obter e, assim, adquirir um saber sobre o que tem de fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age, impele-se e sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo do seu querer, mantendo-o atento e ativo, seu pensamento concentra-se na escolha dos meios. Portanto, quase todos os humanos sabem o que querem, esforçam-se para realizar o que querem com sucesso suficiente. Porém, caso não seja possível alcançar o

esperado, há também um esforço para protegerem-se do desespero e do fracasso, assim como protegerem-se do tédio e de suas consequências. Por conseguinte, advém certa alegria, ânimo, serenidade, que não pode, propriamente dizendo, ser mudada por riqueza nem pobreza, visto que o rico e o pobre não desfrutam o que têm, pois isto, em alguns casos, faz efeito apenas negativamente, porém, aquilo que esperam alcançar mediante seus esforços impulsiona para frente com muita serenidade e júbilo, comoções de satisfação e prazer conforme podem ser percebidas nas expressões das crianças enquanto fazem suas brincadeiras. Porém, é sempre uma exceção se um semelhante decurso de vida sofre uma interferência e, devido a um conhecimento independente do serviço da vontade e direcionado à essência do mundo em geral, convida à contemplação estética ou à renúncia ética. A maioria das pessoas é em suas vidas perseguida pela necessidade que não lhes permite chegar à circunspecção. Por outro lado, a vontade amiúde inflama-se a um tal grau de afirmação que em muito excede a afirmação do corpo, neste caso, mostram-se afetos e paixões violentas, nos quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando atrapalham o seu caminho (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, §60, p. 380).

Portanto, nesse aspecto, relacionado às comoções da Vontade, Schopenaheur afirma que o corpo humano é a objetividade da vontade e que ela aparece em graus diferentes em cada indivíduo. Por conseguinte, a sua vontade segue a desenvolver-se no tempo, que é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes, ou seja, é um outro modo de exposição da mesma coisa em si cuja aparência é o corpo. Portanto, na filosofia de Schopenhauer, a afirmação da vontade pode-se também dizer que é a afirmação do corpo.

O tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie. Só indiretamente motivos dos mais diversos tipos exercem poder sobre a Vontade e trazem à luz os seus atos mais variados. Cada um destes é apenas uma prova, um exemplo da Vontade em geral que aparece, o tipo dessa prova, qual figura o motivo assume e lhe comunica, não é essencial, o que importa é a existência de um querer em geral e o seu grau de veemência. A Vontade só pode tornar-se visível nos motivos, assim como o olho apenas exterioriza seu poder de visão na luz (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, p. 379).

É possível pensar na morte da vontade? Segundo a filosofia de Schopenhauer é preciso admitir que com a morte do corpo a Vontade que nele aparece também se extingue. No entanto, a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência e

afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo. Porém, a natureza exibe de maneira bastante explícita a significação íntima do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do *Trieb*, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem adição a mais decidida afirmação da Vontade de vida, depois, no tempo e na série causal, isto é, na natureza, uma nova vida aparece como consequência do referido ato, portanto, diante do procriador aparece o procriado, o qual é diferente do primeiro apenas em aparência, mas em si mesmo, conforme a ideia, é idêntico a ele. Por conseguinte, esse é o ato mediante o qual as espécies dos viventes se ligam a um todo e, desta forma, perpetuam-se. A procriação, em relação ao procriador, é apenas a expressão, o sintoma da decidida afirmação da Vontade de vida. Em relação ao procriado, a procriação não é o fundamento da Vontade que nele aparece, visto que a Vontade em si não conhece fundamento nem consequência: antes, como toda causa, é tão somente causa ocasional da aparência desta Vontade neste tempo e neste lugar. Como coisa em si, a Vontade do procriador e do procriado não são diferentes, pois apenas a aparência, não a coisa em si, está submetida ao *princípio de individuação*. Ora, naquela afirmação, que vai além do próprio corpo até a representação de um novo, também se confirmam sofrimento e morte como pertencentes à aparência da vida, e a possibilidade de redenção produzida pela mais perfeita capacidade de conhecimento é agora declarada infrutífera (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro 4, §60, p. 381).

Outro aspecto importante a ser destacado em relação às comoções da Vontade no que se refere ao procriado e ao procriador, apresentado por Schopenhauer, está na questão do impulso sexual e conservação da espécie. “O impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de, tanto para o ser humano natural quanto para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo da vida” (SCHOPENHAUER, 2015a, I, livro 4, §60, p. 382). Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo esta seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie e o mero ser natural não pode aspirar nada mais. A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, impulsiona com todas as forças o ser humano e o animal para a propagação. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie; o indivíduo é insignificante a ela. Ora, em virtude da essência íntima da natureza, a Vontade de vida expressa-se da maneira mais forte no impulso sexual.

Os genitais, mais do que qualquer outro membro externo do corpo, estão submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento. A Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto das outras partes que, por ocasião de simples

estímulo, servem à vida vegetativa, à reprodução, e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento. Pois a procriação é apenas a reprodução que transpassa a um novo indivíduo, sendo, por assim dizer, a reprodução elevada à segunda potência. Em conformidade com tudo isso, os genitais são o verdadeiro foco da Vontade, conseqüentemente, são o polo oposto do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer, do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo.

A denominação de tempo e espaço como princípio dos indivíduos, na obra de Schopenhauer, se dá pela possibilidade da pluralidade do que é semelhante. Eles são as formas essenciais do conhecimento natural, isto é, que brota da vontade. Em virtude disso, a vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos, e esta por inteiro indivisa em cada aparência, e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetidas de sua própria essência (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro 4, §61, p. 385).

Mas, então, como entender a relação da procriação e da morte?

Segundo o pensamento de Schopenhauer, desde o início, a Vontade de vida em sua afirmação tem de observar sua relação com a morte, sendo assim, esta não a afeta, porque a morte existe como algo pertencente à vida, enquanto o seu oposto, a procriação, mantém o perfeito equilíbrio e, apesar da morte do indivíduo, a vida é segura e certa, em todo o tempo, a Vontade de vida expressa um tal estado de coisas. O mundo existe como espelho dessa afirmação, com inúmeros indivíduos no tempo e espaço sem fim, no Sofrimento sem fim, entre procriação e morte sem fim. Contudo, de modo algum pode-se elevar um lamento, pois a Vontade desempenha a grande tragicomédia arcando com os próprios custos, sendo igualmente expectadora de si mesma. O mundo é precisamente assim porque a Vontade, da qual ele é aparência, é dessa maneira. A justificativa para o sofrimento é o fato da vontade autoafirmar-se nessa aparência, e esta afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a Vontade portar o Sofrimento.

Destacamos, ainda, do tema das comoções da Vontade, algumas peculiaridades que envolvem a relação entre sofrimento e desprazer, na metafísica de Schopenhauer, uma certa contradição. Em primeiro lugar, seria acerca da negatividade de toda satisfação e, portanto, de todo o prazer e felicidade, em oposição à natureza positiva da dor. Para o autor, sentimos a dor, mas na ausência da dor, sentimos os cuidados, mas não a liberdade de cuidados, sentimos o medo, mas não a segurança. Nós sentimos o desejo como sentimos a fome e a sede, mas, logo que ele é satisfeito, é como um bom bocado que abocanhamos, deixa de existir para os nossos sentimentos no momento em que é ingerido.

Nós sentimos dolorosamente a perda de prazeres e diversões, assim que eles deixam de aparecer. Mas, quando a dor cessa mesmo depois de estar presente durante um longo período de tempo, a sua ausência não é diretamente sentida, no máximo, ela é observada intencionalmente, por meio da reflexão. Pois, apenas a dor e a falta podem ser sentidas de forma positiva e por isso elas anunciam a si mesmas o bem-estar, ao contrário disso, tudo é meramente negativo. Portanto, não nos tornamos conscientes das três maiores bênçãos da vida como tais – a saúde, a juventude e a liberdade – enquanto as possuímos, mas só depois que as perdemos, porque também são negações. Neste sentido destacamos a seguinte citação:

Notamos que certos dias da nossa vida foram felizes somente depois que eles abriram espaço para os infelizes. Na proporção em que aumentam os prazeres, nossa susceptibilidade a eles diminui, pois, aquilo a que estamos acostumados não é mais sentido como um prazer. Mas é justamente desse jeito que cresce a nossa susceptibilidade ao Sofrimento, pois a cessação daquilo a que estamos acostumados é sentida dolorosamente. Assim, a medida do que nos é necessário aumenta pela posse, e, igualmente, também cresce a capacidade de sentir dor e as horas passam mais rapidamente quando são gastas com algo agradável e passam mais devagar quando são gastas com algo doloroso, já que a dor – e não o prazer – é a única coisa positiva, cuja presença se faz sentir (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 298).

Se, por um lado, na medida que tudo na vida proclama que a felicidade terrena está destinada a ser frustrada, ou a ser reconhecida como uma ilusão, Schopenhauer (2014b) aponta que os motivos para esta mentira profunda estão na própria natureza das coisas. Assim, a felicidade está sempre fazendo parte de um outro tempo, tornando o presente insuficiente, o futuro incerto e o passado irrecuperável (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, v. 2, p. 296).

Por outro lado, na medida que nos tornamos conscientes do tempo quando estamos entediados e não quando estamos nos divertindo, ambos os casos provam que a nossa existência é tão feliz o quão menos a sentimos, de onde se infere que seria melhor não ter isso. Portanto, antes de afirmar com tanta confiança que a vida é um valor desejável ou que merece nossa gratidão, Schopenhauer sugere caminhar com calma para avaliar a soma dos prazeres que são de qualquer maneira possível, que um homem pode desfrutar em sua vida, apesar da soma dos sofrimentos em sua vida. No entanto, ao longo prazo, é bastante supérfluo debater qual a quantidade do bem ou do mal no mundo, pois a mera existência do mal decide o assunto, uma vez que o mal nunca pode ser apagado e, conseqüentemente, não pode nunca ser equilibrado para um bem que exista juntamente com ele ou depois dele (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 299).

Assim sendo, Schopenhauer aponta para a relação que o homem tem entre sua vivência e sua existência no mundo.

Pois, que milhares tenham vivido em felicidade e bem-aventurança nunca iria anular a angústia e agonia de um indivíduo, e tão pouco o meu bem-estar presente não pode desfazer meus Sofrimentos anteriores. Se lá na frente o mal fosse até cem vezes menor do que é hoje no mundo, sua mera existência ainda seria suficiente para estabelecer uma verdade que pode ser expressa de várias maneiras, mas sempre apenas um pouco indiretamente, ou seja, que não temos muito com a existência do mundo, que a sua inexistência seria preferível à sua existência, que ele é algo que, no fundo, não deveria ser, e assim por diante (SCHOPENHAEUR, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 300).

Para o autor, se o mundo e a vida fossem um fim em si mesmo e, conseqüentemente, não exigissem nenhuma justificativa teórica e praticamente nenhuma compensação ou reparação, mas existisse como a única manifestação de um Deus que, por prazer, ou apenas para se mirar no espelho, realiza a si mesmo uma tal evolução e, conseqüentemente, os dispensa de justificar a necessidade de sua existência por razões necessárias ou redimi-la por seus resultados, então os Sofrimentos e os problemas da vida não seriam de fato totalmente compensados pelos prazeres e pelo bem-estar. Pois, como dissemos anteriormente, isso é impossível, porque:

Tudo o que nós prendemos, resiste. Pois tem uma Vontade própria a ser superada. Dois remédios para isso são tentados, em primeiro lugar, a prudência, a previsão, a astúcia, mas ela não nos ensina plenamente, não é suficiente, e não surte efeito. Em segundo lugar, a serenidade estoica, procurando desarmar todos os infortúnios pela preparação de todos e pelo desprezo para tudo o que, na prática, isto se transforma na renúncia cínica que prefere rejeitar de uma vez por todas todos os meios de ajuda e de toda tranquilidade (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 301).

Portanto,

A minha dor presente nunca é abolida por prazeres futuros, uma vez que o último preenche o tempo, assim como o anterior preencheu o seu próprio. Pelo contrário, não poderia haver Sofrimento em geral, e seria necessário que não houvesse morte também, ou então que ela não nos aterrorizasse. Só assim a vida cobriria os seus custos (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 300-301).

De certa forma, Schopenhauer quer lembrar sobre as questões relacionadas ao Sofrimento e à culpa. “Nós nos consolamos com a morte devido aos sofrimentos da vida, e com os sofrimentos da vida devido à morte” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 303). Portanto, “Se quisermos medir o grau de culpa com o qual a nossa própria existência está sobrecarregado, vamos olhar para o Sofrimento ligado a ela. Toda grande dor, seja física ou mental, afirma que o merecemos, pois não poderia vir a

nós, se não a merecêssemos” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 305).

O que vem antes? Se a vida em si fosse uma benção preciosa, e decididamente preferível à não existência, a saída dela não precisaria ser guardada por sentinelas, tais como o medo da morte e de seus terrores. Mas quem iria viver a vida como ela é, se a morte fosse menos terrível? E quem poderia suportar até mesmo o mero pensamento da morte se a vida fosse um lazer? Contudo, a primeira tem sempre o lado bom de ser o fim da vida.

“O que vem depois, a verdade é que os dois pertencem um ao outro inseparavelmente, uma vez que constituem um desvio do caminho certo, e um retorno a ele é tão difícil como é desejável” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 301).

Tanto quanto a nossa Vontade é a mesma, também o nosso mundo não pode ser outro a não ser o que é. É verdade que todos os homens desejam ser redimidos dos estados de Sofrimento e morte; eles gostariam, como se diz, de atingir a felicidade eterna, para entrar no reino dos céus, mas não por seus próprios pés, mas gostariam de ser levados para lá pelo curso da natureza. Mas isso é impossível, pois a natureza é apenas a imagem, a sombra, de nossa Vontade. Portanto, é claro, ela nunca vai nos deixar cair e nos transformar em nada, mas ela não pode nos trazer para nenhum outro lugar senão sempre novamente à própria natureza. No entanto, uma experiência em sua própria vida e morte, a precariedade que resulta de existir como parte da natureza (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 338).

De acordo com a natureza e a constituição do mundo, só um cego poderia se colocar na posição em que nos encontramos. Uma Vontade que fosse capaz de enxergar logo teria feito o cálculo de que o negócio não cobre os seus custos, em virtude de tão poderoso esforço e luta com o empenho de todas as forças, sob constante preocupação, angústia, necessidade, e com a inevitável distribuição em si, tão efêmera, que é obtida a partir de tal esforço e que desaparece de nossas mãos. Portanto, a explicação do mundo se dá a partir de um (intelecto, espírito, pensamento, inteligência) Anaxágoras, em outras palavras, uma Vontade orientada pelo conhecimento, que necessariamente demanda o otimismo, que então é criado e mantido repleto de miséria (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 304).

Sendo assim, Schopenhauer considera o afeto uma comoção da Vontade também irresistível, mas apenas uma comoção temporária, pois o motivo não obtém o seu poder através de uma inclinação profunda. Tal motivo recebe o seu poder apenas pelo surgimento repentino e exclui naquele momento o efeito contrário de todos os outros motivos, uma vez que consiste em uma representação que, no todo, obscurece os outros pela sua vivacidade excessiva, ou os esconde inteiramente, como, por assim dizer, pela proximidade muito

estreita, de modo que eles não podem entrar na consciência e agir sobre a Vontade. Portanto, a capacidade de reflexão e a liberdade intelectual são, em certa medida, abolidas.

2.3 FREUD, SENSIBILIDADE E DESPRAZER PSÍQUICO

Assim como em Schopenhauer e antes dele, o modelo teórico proposto por Freud estava fundamentado não propriamente na procura do prazer, mas no *evitamento* ou na *remoção* do desprazer. Esta talvez seja a razão principal pela qual durante tanto tempo os termos “recalcamento” e “defesa” foram usados quase como sinônimos. No entanto, é precisamente a partir daí que eles começam a ser empregados pelo próprio Freud de forma distinta: “defesa”, designando um processo mais genérico de evitamento da dor, e “recalcamento”, designando uma operação mais específica cuja essência consiste em manter afastado, no inconsciente, representações ligadas a uma pulsão.

O modelo do recalcamento oferecido por Freud, segundo Garcia-Roza (2005) é o do evitamento da lembrança, que não é mais do que uma repetição da fuga anterior à percepção penosa. No caso de o aparelho psíquico ser atingido por um estímulo que provoque uma excitação dolorosa, ocorrerá uma série de manifestações motoras que, apesar de inespecíficas, poderão afastar o estímulo causador da experiência desprazerosa. Se a mesma experiência se repetir, isto é, se a percepção do estímulo voltar a se apresentar, ocorrerá uma repetição dos movimentos que anteriormente produziram seu afastamento. Contrariamente à experiência de satisfação, a experiência da dor não produz uma recatexização da imagem do objeto, mas sim uma tendência de que ela seja rejeitada imediatamente para que não se repita a excitação dolorosa. Evitar a lembrança é processo análogo à fuga da percepção. Esse mecanismo, que é colocado em funcionamento através da memória, é que Freud aponta como o modelo do recalcamento, que só pode ser efetuado pelo sistema Pcs/Cs, pois é a ele que pertence a função inibidora. O sistema Ics não sabe dizer “não”, “ele é incapaz de fazer qualquer coisa que não seja desejar”. É ao segundo sistema que cabe a tarefa de impedir que a atividade do primeiro sistema resulte em desprazer (GARCIA-ROZA, 2005, p. 151-167).

A situação é, portanto, a seguinte: um determinado processo mental pertencente ao Ics procura acesso à consciência em busca de satisfação. No entanto, a censura que opera na passagem do Ics para o Pcs/Cs opõe-se violentamente a esse propósito, pois a satisfação do desejo inconsciente, que em si mesma provocaria prazer, provocaria também desprazer relativamente às exigências do Pcs/Cs. Por esta razão, o desejo tem de permanecer inconsciente, podendo retornar sob a forma de sintoma. Ocorre, porém, que o material

recalcado exerce uma atração constante sobre os conteúdos do Pcs/Cs, em relação aos quais ele possa estabelecer uma ligação no sentido de escoar sua energia. Igualmente importante é o fato de que o sistema Pcs/Cs necessita ter acesso a todas as lembranças relativas à experiência passada do indivíduo, e sabemos que, para Freud, essas lembranças se conservam integralmente. Assim sendo, há uma atividade constante do Pcs/Cs no sentido de catexizar lembranças que estavam inconscientes, mas como algumas dessas representações, pela ligação direta ou indireta com um *Trieb* censurável, poderiam provocar desprazer, faz-se necessário um critério segundo o qual essa catexia possa se realizar. Esse critério é apontado por Freud como “a chave de toda a teoria do recalçamento”: “O segundo sistema”, diz ele, “só pode catexizar uma ideia se se encontrar em posição de inibir o desenvolvimento do desprazer que dela pode provir” (*Ibid*, p 151-167.). Essa inibição do desprazer não pode, porém, ser completa, pois é necessário um início de desprazer para que o Pcs/Cs seja informado da ameaça que a representação em questão oferece. O papel do Pcs/Cs não pode ser nem o de inibir completamente os *Triebe* inconscientes, pois isso provocaria um aumento de tensão insuportável a nível do Ics, nem o de permitir que esses *Triebe* venham todos à tona, o que seria igualmente desprazeroso. Sua função deverá ser a de dirigir, através dos caminhos mais convenientes, os *Triebe* impregnados de desejo que surgem do inconsciente.

Qual a diferença entre prazer, inquietude e desejo e o grau de importância para a relação com o desprazer? Para Monzani (1995, p. 20), a sensibilidade das provas de que “somos afetados pelo par prazer/dor, pois eles constituem o único princípio que determina todas as nossas operações da alma” são “os móveis de nossas ações” (MONZANI, 1995, p. 33-34). Com relação ao desejo, ele faz parte não apenas da nossa sensibilidade, mas acompanha toda a nossa vida passional e muito embora seja considerado eminentemente provisório, somos herdeiros das suas consequências.

Com relação aos fundamentos desses sentimentos, Monzani (1995) faz uma referência importante à Étienne Bonnot, abade de Condillac, que escreveu o *Tratado das Sensações* (1754), que mostra que todas as operações psíquicas não comportam nada verdadeiramente novo e que todas as nossas sensações são transformadas. Transformadas em reminiscências. Em imagem sensível, quando reatualiza com menor intensidade a percepção original. Em atenção, quando por algum motivo dentre as diferentes impressões uma delas se ressalta. Sua tese principal constitui um dos pilares e um dos estofos desse movimento do século XVIII. Ou seja, a do papel constituinte exercido pelo prazer na estruturação e constituição do sujeito (MONZANI, 1995, p. 22).

Monzani (1995) afirma que o desejo é irredutível, fundante e fornece a verdade do sujeito. O desejo é diverso nos diferentes sujeitos e no próprio sujeito no desenrolar do tempo. É ele quem aciona toda a máquina passional do sujeito. É ele quem aciona toda a máquina passional do sujeito e todas as paixões derivadas (esperança, coragem, cólera, ambição, ciúme, admiração, glória, vergonha, piedade, etc.), que nada mais são do que derivações dos três pares fundamentais (desejo/aversão; amor/ódio; prazer/desprazer) para estes, como vimos, que têm como eixo o próprio desejo e que são modalidades dele. Esta derivação supõe a colocação em jogo do espaço inter-humano, e através dela instaura-se o lugar do ser humano no “estado de natureza”. Este “estado de natureza” não pode por definição ser o espaço de harmonia e da concórdia porque, na medida em que cada organização individual modela o desejo do sujeito, cada um obedece a uma lei ou regra que lhe é interna e da qual ele, sujeito, será a expressão (MONZANI, 1995, p. 87).

Quanto à Inquietude, ela é caracterizada como um movimento para o alto, vertical, por assim dizer. Movimento incessante em direção ao Deus que nos criou para ele, para amá-lo, que obedece à estrita definição de vontade entendida como movimento para o bem em geral e que nos ilumina, a cada repouso, no sentido de apontar para a insuficiência dos bens particulares, tão invencíveis, reconduzido essa própria vontade e ultrapassando progressivamente essas mesmas coisas finitas. A inquietude é, portanto, a marca, a sinalização da ação ou atração que Deus exerce incessantemente sobre nossos atos.

A outra vertente da teoria malebranchista da inquietude toma um caminho diferente para se estabelecer. Ele vai partir do testemunho da consciência. Aqui é o sentimento que serve de fio condutor para a análise. É bem verdade que aqui também se trata de um movimento, mas agora, de um movimento encarado como um estado de consciência. Deixa-se, por assim dizer, de lado, esse seu aspecto, para considerar-se com mais atenção sua realidade psicológica. De que realidade se trata? Da insatisfação contínua frente aos bens, da necessidade de mudança ininterrupta que caracteriza nossa vida terrena e cotidiana. De acordo com Monzani (1995), Malebranche também não deixa de usar a metáfora da corrida para caracterizar essa realidade. Trata-se da agitação contínua que nos impulsiona a trocar um bem finito por outro bem finito e isso incessantemente (MONZANI, 1995, p. 134).

Quanto à questão do par prazer/dor (MONZANI, 1995, p. 196), eles estão sujeitos ao aumento e à diminuição. No caso do prazer, quando há diminuição, ele tende a extinguir-se ou esvanecer-se com a própria sensação. Se há aumento, pode acontecer que se atinja um limiar onde ele se transforma em dor e que “a impressão se torna muito forte para o órgão. Assim há dois limiares do prazer: aquele que é o ponto de surgimento determinado por uma fraca

sensação, uma sensação tênue e, o mais forte, onde qualquer incremento quantitativo faz com que se transforme em dor”. Da mesma forma, a dor pode aumentar ou diminuir. No primeiro caso, tende à destruição do organismo. No segundo caso, no entanto, não tende, como o prazer, a nada, mas sim, ao transpor determinado limiar seu término é sentido como algo agradável.

Entre esses diferentes graus não podem existir em si um estado neutro ou indiferente, porque este seria sinônimo da ausência de sensações e sentimentos. A seguir veremos, de acordo com a psicanálise freudiana, como é possível o prazer gerar desprazer.

2.4 FREUD E O DESPRAZER NEURÓTICO COMO UMA INVERSÃO DOS VALORES PSÍQUICOS: COMO O PRAZER GERA DESPRAZER?

O princípio que regula o aparelho psíquico é o da busca do prazer e da fuga da dor, ora, sob influência deste princípio, o indivíduo aprende a inibir o fluxo da excitação rumo às imagens mnêmicas, evitando, assim, o desencadeamento do desprazer. A este modo de funcionamento do aparelho psíquico, Freud chama de processo secundário, sendo que uma das suas atividades é impedir o investimento das imagens mnêmicas produtoras de desprazer, ou melhor, impedir que o investimento inicial destas imagens continue até atingir o ponto de alucinação. Ora, no contexto da interpretação dos sonhos, este obstáculo é afastado, porque se lida com ideias investidas, então afirma Freud, na sua teoria, o processo secundário.

Ao modo de funcionamento do aparelho psíquico, quando participa apenas o Ics, Freud chama de processo primário; e ao modo de funcionamento do Pcs/Cs, ele chama, por outro lado, de processo secundário. O processo secundário é posterior ao primário e resulta de uma modificação deste último. Jamais ocorre a substituição do segundo pelo primeiro, mas apenas um aumento crescente das exigências deste último em face do escoamento das excitações do primeiro. A distinção entre processo primário e processo secundário corresponde, de um ponto de vista econômico, à distinção entre energia livre e energia ligada; a primeira procurando a descarga da maneira mais rápida e direta possível e tendendo à “identidade perceptiva”, isto é, procurando reinvestir as representações ligadas à experiência de satisfação de forma alucinatória; e a segunda escoando-se para a descarga de forma mais controlada e investindo de maneira mais estável nas representações. Aqueles processos psíquicos que aparecem a nós como irracionais são processos primários que não tiveram sua energia inibida pela catexia pré-consciente, enquanto outros, por representarem *Triebe* impregnados de desejos infantis incompatíveis com o pensamento secundário, foram

recalcados. Portanto, como resultado do funcionamento do processo secundário, grande parte do material mnêmico do indivíduo permanece inconsciente por não receber investimento do sistema Pcs/Cs.

O papel principal de todo esse sistema consiste em dirigir de forma mais conveniente possível os *Triebe* impregnados de desejo que surgem do inconsciente. Esses *Triebe*, como veremos mais à frente, não podem ser destruídos nem inibidos, e a liberação do afeto ligado a eles é que produz desprazer. Freud considera que a essência do processo de recalçamento consiste precisamente na transformação desse afeto. Esse material recalçado faz seu “retorno” sob a forma de sintomas, sonhos, atos falhos e assim por diante. No caso dos sonhos, isso é facilitado pelo relaxamento do sistema Pcs/Cs durante o sono e, neste sentido, a importância dele, para Freud, reside no fato de que, apesar de ser um processo psíquico normal, obedece aos mesmos mecanismos que produzem os sintomas neuróticos. Uma das últimas afirmações da “*Traumdeutung*” a que Freud concede relevo é a de que a interpretação dos sonhos é uma via facilitada que leva ao conhecimento das atividades psíquicas inconscientes, o que, inclusive, está no cerne da psicanálise freudiana como um todo (GARCIA-ROZA, 2005, p. 151 e seguintes).

Em Fonseca (2012a), existe uma interessante descrição dos processos de recalque que inicia com uma reflexão sobre a forma como a libido circula. Para o autor, comentando Freud,

[...] a libido proveniente do organismo se põe à disposição do Eu, quando então pode ter dois destinos: (a) ou o próprio eu, quando então seria chamada de libido narcísica, ou (b) dirigida ao mundo exterior, quando então seria chamada de libido objetal. Esta é descrita como um fluxo contínuo de energia do eu para o objeto, do objeto para o eu. O EU é o destino original dessa libido e por isso permanece sempre latente por trás das emanações destinadas ao mundo exterior e seus objetos (FONSECA, 2012a, p. 114).

Portanto, na teoria de Freud, segundo Fonseca (2012a), no capítulo “O sentido íntimo do recalque”, o Eu é descrito como o grande reservatório da libido, do qual partem as correntes de investimento nos objetos e ao qual retornam. Do ponto de vista do objeto, a libido pode se concentrar, fixar, abandonar ou se deslocar, dirigindo a partir dessas posições a vida sexual do indivíduo (FONSECA, 2012a, p. 115).

O Eu é ele próprio uma estrutura resultante da enunciação do isso com os perigos e possibilidades da experiência e, por estar voltado para o exterior, tende a formar uma representação de si compatível com o mundo. Por isso tende a incorporar os *Triebe*

valorizados socialmente e negar a força dos impulsos que representam ameaças de punição (por esta razão um prazer pode ser sentido como desprazer) (*Ibid*, p. 115).

Segundo Fonseca (2012a), no mesmo lugar, os *Sexualtriebe*, que de um ponto de vista normativo garantem a reprodução, são sentidos como especialmente perigosos, já que são muito difíceis de domar. Frente à ameaça de perigo representada pelo *Sexualtrieb* proibido, “o aparelho psíquico adapta os mecanismos usados para enfrentar as ameaças externas, mas sem a mesma eficácia” (*Ibid*, p. 114). Como não é possível fugir do perigo interno como se faz com o perigo externo, “ela precisará ser capaz de bloquear as representações ligadas aos *Triebe* ameaçadores, antes que essas atinjam o estado de consciência”. O Eu automaticamente consegue evitar o perigo interno, isto é, o recalca, mas não o elimina de fato “e nem deixa de sofrer as consequências do processo de recalçamento” (*Ibid*, p. 115). Conforme o autor, o represamento dos *Triebe* sentidos como desagradáveis e dominados através do mecanismo do recalque gera “uma pressão (*Drang*) excessiva sobre o aparelho psíquico, que demanda grande esforço e energia para ser mantido, gerando mal-estar derivado de um medo que antecipa o perigo”, sem que “o objeto do medo se apresente com clareza à consciência avaliadora” (*Ibid*, p. 115). Para o autor, a tendência pulsional ao acúmulo de estímulos gera tensão e necessidade de descarga. Assim, a descarga se associa à noção de satisfação: “quando Freud aborda o prazer se trata desse prazer de descarga e alívio após um excesso desagradável de estimulação anterior. Trata-se, portanto, de algo mais aparentado à satisfação. Neste sentido, todo impulso, provoca desprazer, neste sentido, há um esforço vital do psiquismo em corrigir, buscando o prazer (*Ibid*, p. 107).

CAPÍTULO III

3.1 SOFRIMENTO COMO UM PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA ANIMAL E HUMANA EM SCHOPENHAUER

Neste capítulo destacamos alguns aspectos que se articulam com o pensamento metafísico de Schopenhauer, no que se refere ao modo como a figura do *sofrimento* e do *desprazer* aparecem como problema à consciência animal e humana.

Inicialmente, gostaríamos de destacar que a existência do Sofrimento e do Desprazer depende do grau de consciência. O ser humano ocupa o mais alto posto na hierarquia do Sofrimento, pelo fato de possuir capacidade de representações secundárias, conceitos, o que colabora com a clareza em relação ao futuro, além disso, ele também conta com uma memória mais sólida. Estes aspectos comparados se diferenciam e se simplificam na natureza da consciência dos animais.

Nesse sentido, com relação ao grau de consciência, Cacciola (1994, p. 76) referencia Schopenhauer ao colocar a objetivação da Vontade em graus, que tem sua aparência de maneiras diferentes, ou seja: na natureza inorgânica que se objetiva como aquele em que a Vontade se apresenta como um “ímpeto cego” e um “esforço sem conhecimento”, em que dominam as leis da física e da química, explicando causalmente todos os fenômenos. Porém, quando se refere ao reino vegetal, esclarece que já não são “propriamente causas que atuam na consciência, mas excitações inconscientes, que não mantêm a mesma relação proporcional com seu efeito”. No entanto, na natureza animal, dada a sua maior complexidade e o caráter de indivíduo, a consciência “desenvolve-se, por causa da necessidade de locomoção para alimentar-se, um instrumento apropriado para essa atividade determinada por motivos que é o conhecimento” (CACCIOLA, 1994, p. 76).

Outro aspecto importante a ser considerado no pensamento imanente de Schopenhauer em relação à consciência humana e animal é o grau de sofrimento e desprazer que aparece na extensão do conhecimento, em menor ou maior grau. Para o autor, conforme explica Cacciola (1994), o querer é o mesmo entre as diversas espécies de animais e estes, mesmo nos seus graus inferiores, “querem bem-estar, vida e procriação”. Desta forma, continua Cacciola, quanto maior a complexidade do organismo e quanto maiores suas necessidades, tanto mais extensa a parte representativa da consciência. Entretanto, é no homem que essa força de representação adquire papel preponderante, e por mais fortes que

sejam seus apetites e paixões, sua mente está sempre ocupada com representações e pensamentos (CACCIOLA, 1994, p. 120).

No entanto, existe também um fundamento nos diferentes graus de percepção imediata de um desejo e da variável de satisfação e não satisfação no que se refere à consciência animal e humana, mesmo a mais imperfeita e débil. É possível saber o que o animal quer, ou seja, ele quer é a sua existência, bem-estar, vida e propagação. Porém, não nos arriscamos a dizer que o animal concebe, pensa, julga, conhece: nos limitamos apenas a lhe atribuir representações em geral – pois sem estas a sua Vontade não poderia sofrer as excitações (apetite, repugnância de seu medo, de sua raiva, de seu ódio, de seu amor, de sua alegria, de sua tristeza, de seu desejo e assim por diante), enfim, todas as afecções da Vontade, que identificamos em nós mesmos. No que se refere a determinados modos de conhecimento dos animais e dos limites precisos numa dada espécie, temos somente conceitos indeterminados e fazemos conjecturas, daí também amiúde ser difícil nos entendermos com eles e só o conseguimos à base da experiência prática. Muito embora existam diferenças na consciência, há semelhanças que residem em diferentes graus, ou seja, no desejar, cobiçar, querer ou repugnar-se, fugir, não querer. Isso é o essencial e é a base de cada consciência (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro II, §43, p. 247).

Nesse sentido, todo sofrimento procede da Vontade. Além disso, toda satisfação é meramente momentânea e se dá por contraste, ou seja, se, por um lado, ela é alívio para o Sofrimento, por outro, logo somos obrigados a encarar as restrições dos nossos desejos e mais uma vez sofrer, numa agonia sem fim chamada existência.

A consideração de Schopenhauer exposta no capítulo 19, tomo II, do “Primado da Vontade na consciência de Si”, afirma que a consciência é o ponto de partida de toda a filosofia e pressupõe existir uma “total diferença entre o intelecto e a Vontade”. Neste sentido, Cacciola (1994) lembra que ele faz uma análise da consciência, estabelecendo, em primeiro lugar, aquilo que é essencial a toda consciência, ou seja, uma alternância do desejo acompanhado da satisfação e insatisfação e, em segundo lugar, afirma que o que diferencia as consciências entre si, de acordo com cada espécie animal, é a representação. Essa diferenciação baseia-se na “clareza, distinção, completude, multiplicidade e multilateralidade”

das representações, como fenômenos cerebrais. Justamente porque o sistema cerebral humano é tão mais completo e abrangente que o dos outros animais na espécie, os indivíduos também se diferenciam em relação a sua capacidade representativa e estabelece na gênese fisiológica da consciência e do intelecto, ao mesmo tempo, sua função de autoconservação do organismo (CACCIOLA, 1994, p. 116-117).

O organismo é a fonte de origem da Vontade, da mesma forma, sua filosofia coloca a fonte da existência do intelecto no organismo. Sem a Vontade, o intelecto não iria encontrar nenhum material e ocupação, uma vez que tudo o que é cognoscível é apenas a objetivação da Vontade. O próprio organismo é a visibilidade, a objetividade da Vontade individual, sua imagem, tal como ela se apresenta de maneira eficiente a si mesma naquele mesmo cérebro. Esta imagem é condicionada pela forma de conhecimento do cérebro, ou seja, espaço, tempo e causalidade (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 31).

Portanto, a diferença que existe entre o ser humano e os animais está na diversidade do intelecto. Os animais não possuem representações abstratas, ou seja, conceitos. Sendo assim, os animais apresentam conhecimento intuitivo, portanto, têm entendimento, mas não têm razão. Eles não pensam e não fazem reflexões. Em consequência disso, a principal diferença entre o intelecto na natureza humana e dos animais é a falta de memória real, mesmo nas espécies de animais mais inteligentes. Pois a faculdade de memória dos animais (assim como todo o seu intelecto) está confinada ao que eles intuem. A intuição consiste apenas em uma impressão recorrente que se apresenta como algo que já aconteceu antes, pois a intuição presente revive o traço anterior, assim como as lembranças são provocadas por alguma coisa atual e efetiva (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 113).

Schopenhauer também chama nossa atenção sobre a diferença de intensidade que existe entre o ser humano e os animais na questão da felicidade. É admirável como mediante a adição do pensamento, de que carecem os animais, sobre a mesma estreita base dos Sofrimentos e das alegrias de posse comum com o animal, se ergue o edifício tão alto e extenso da felicidade e da infelicidade humana, em relação a que sua disposição emocional está entregue a afecções, paixões e abalos tão intensos. Os animais se satisfazem muito mais do que nós com a simples existência, as plantas, totalmente, enquanto o homem se satisfaz conforme o grau de seu embaraço. A relação com a morte não é realmente sentida pelos animais, pois eles só podem conhecê-la quando ela aparece. Portanto, a vida do animal é um contínuo presente (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 219-220).

Dessa forma, destacamos:

Os animais devem sofrer infinitamente menos do que nós, pois eles conhecem apenas a dor trazida pelo presente imediato. Mas, o presente é sem extensão. O futuro e o passado, por outro lado, contêm a maior parte de nossos Sofrimentos e são

infinitamente extensos, pelo que adicionam ao conteúdo atual o meramente possível, e abrem um campo ilimitado ao medo e à esperança. Por outro lado, os animais não são perturbados por isto. Desfrutam cada momento presente com calma e serenidade, mesmo que isto seja apenas tolerável. Sob este aspecto, eles são parecidos com pessoas de capacidades muito limitadas. Além disso, as dores relacionadas apenas ao presente são meramente físicas – portanto estariam mais ligadas ao conceito de desprazer (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 115).

O outro aspecto a ser considerado na questão que envolve a consciência na natureza humana e animal articulada ao Sofrimento e ao Desprazer é mostrar a extensão do tempo, relacionado às lembranças do passado e ao medo e à angústia relativos ao futuro, além das próprias preocupações do presente.

Segundo a filosofia de Schopenhauer, nossa capacidade para a reflexão e para o pensamento conceitual faz com que sejamos conscientes do passado, do presente e do futuro. A recordação de males passados nos faz sofrer, mas, também, o futuro incerto e problemático, bem como os alvos que podemos apenas conceber e os males possíveis ou prováveis. Pois a Vontade, como o princípio da subjetividade, é em toda parte o oposto, sim, o antagonista do conhecimento. A máxima concentração da subjetividade consiste no ato de Vontade, propriamente dito, no qual, por conseguinte, temos a consciência mais distinta do nosso próprio si mesmo.

Outro ponto a considerar no que diz respeito à consciência no animal e no humano e sua relação com o Sofrimento e o Desprazer, é a questão da agitação dos objetos e o quanto eles despertam e estimulam a Vontade e a possibilidade de felicidade.

A agitação (*Bewegung*) pela qual os objetos despertam e estimulam a Vontade, e os laboriosos e muitas vezes frustrados esforços para obtê-los, ou o medo de perdê-los quando são obtidos, e, finalmente, a sua perda, produz dores e Sofrimentos maiores do que a carência de todas as coisas (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 240).

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, saltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após as pessoas terem todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio.

Segundo Schopenhauer (2015a, tomo I, livro II, §19, p. 121), o objeto é o seu corpo, que também é denominado de representação. Ele encontra-se, como todos os objetos da

intuição, nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade.

O desejo (o que se pensa querer) e o querer (metafísico) não têm limites, não têm meta, não têm finalidade ou alvo último e, por isso, estão lançados ao infinito. Assim são os objetos de satisfação. Pois, um objeto só existe em função de um outro, que, por sua vez, também é relativo a um outro e assim ao infinito.

Somente mediante essas relações que o objeto é interessante para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a sua Vontade. Por isso o conhecimento dos objetos que serve à Vontade nada conhece propriamente dizendo, apenas as relações de objetos: conhece os objetos apenas na medida em que eles existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas isoladas – caso todas essas relações forem suprimidas, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque nada mais reconheceriam neles (SCHOPENHAUER, 2015a, tomo I, livro III, §33, p. 204).

Assim, a vida animal encerra menos Sofrimento, mas também menos alegrias do que a humana. Isto acontece porque, em primeiro lugar, de um lado permanece livre da aflição e da preocupação, ao lado de seu tormento, por outro lado, contudo, dispensa a própria esperança e, portanto, não participa daquela antecipação de um futuro alegre, por meio dos pensamentos. Paralelamente, a fantasmagoria a acompanha, proveniente da imaginação, fonte da maioria e das maiores de nossas alegrias e prazeres, e, por conseguinte, neste sentido, é sem esperança: as duas coisas acontecem porque sua consciência está restrita ao intuito e, portanto, ao presente, motivo pelo qual conhece somente a esperança, de restrita abrangência, em relação a objetos que já estão intuitivamente inclusos, enquanto a consciência humana possui um campo de visibilidade que abrange a totalidade da vida, e mesmo vai além (SCHOPENHAUER, 1974, p. 219-220). “Tudo a que estamos acostumados se torna uma necessidade, e, portanto, só pode ser suprimido com Sofrimento, pois a Vontade não admite brincadeiras” (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 244).

Para Almeida (2009), uma importante característica da Vontade é, portanto, não ter fundamento algum que a determine, pois embora dela emanem a natureza animal, vegetal e também os seres humanos, ela, por sua vez, não emana de coisa alguma, ela é em si mesma avessa à determinação causal, mesmo que não exista causalidade sem Vontade. Portanto, a Vontade como essência do mundo, como coisa em si, não tem fundamento, ela é a liberdade absoluta (no ser e não no agir), seja quando se afirma ou quando se nega, conforme o quarto livro de Schopenhauer, quando se refere à Vontade adquirindo o conhecimento de si mesma.

“A Vontade em si mesma é incondicionada, atemporal e insaciável” (ALMEIDA, 2009, p. 73).

No mundo fenomênico a Vontade aparece inteira em cada indivíduo e, com isso, também conflituosa, autodevoradora, cindida, garantindo a dor e o sofrimento no âmbito da individuação. O autodilaceramento da Vontade é a garantia do sofrimento tanto para as espécies animais quanto para a humanidade, cuja capacidade de recordar e de antecipar os males do mundo faz aumentar o seu sofrimento.

Nosso sofrimento sempre surge a partir da desproporção entre os nossos desejos e o curso do mundo. Portanto, um deles precisa se adaptar e se ajustar ao outro. Já que o fluxo das coisas não está ao nosso alcance, nós precisamos regular nossas aspirações e desejos de acordo com o fluxo das coisas (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro I, v. 1, p. 246).

A adaptação do querer no curso do mundo exterior e, portanto, subordinado à natureza das coisas, era o que os estoicos entendiam pela expressão ambígua “viver de acordo com a natureza”. Desta forma, o maior dos males, a pior coisa que em geral pode nos ameaçar em qualquer situação, é a morte, portanto, a maior angústia é o medo da morte (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 154).

Para Schopenhauer (1974), o animal vive sem nenhum conhecimento apropriado sobre a morte e, por isso, o indivíduo animal imediatamente goza de absoluta imperecibilidade e da imortalidade da espécie, uma vez que é consciente de si mesmo apenas como terminável. Junto com a faculdade da razão, apareceu necessariamente para o homem a certeza terrível da morte. “É o conhecimento da morte, e com isso a consideração dos Sofrimentos e da miséria da vida, o que dá o impulso mais forte (*stärksten Anstoß*) à reflexão filosófica e às explicações metafísicas do mundo” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 250).

No capítulo XVII, sobre a “Necessidade Metafísica da Humanidade”, ele apresenta que dentre todos os seres apenas o homem se surpreende com a sua própria existência (*Dasein*) (SCHOPENHAUER, 1974, p. 249-250). Quando tomamos consciência pela primeira vez da morte, e além da finitude de toda a existência, se lhe impõe em maior ou menor grau a inutilidade de todos os nossos esforços. Com esta reflexão e espanto surge também uma necessidade metafísica, que só é peculiar ao homem. Também somos espantados frente as coisas comuns de nossa vida cotidiana, o que nos induz a tratar do problema que consiste em dizer o que são em geral os fenômenos. Quanto menos expressiva for uma pessoa do ponto de vista intelectual, menos enigmática a existência lhe parecerá. Pelo contrário, lhe parecerá que o seu intelecto ainda não superou o seu destino originário como serviço da

Vontade, como mediador entre esta e os motivos, estando, portanto, firmemente atado ao mundo e à natureza, como uma parte integrante deles. Portanto, ele está muito distante de compreender o mundo de modo puramente objetivo, destacando-se, por assim dizer, da totalidade das coisas.

A vida é realmente um sofrimento constante, ou pelo menos, um negócio que não cobre os seus custos. Portanto, aquele apego só pode ser fundado em seu próprio sujeito. Mas não é fundado no intelecto, não é resultado de reflexão e, geralmente, não é uma questão de escolha. Pelo contrário, este querer viver é alguma coisa que é tida como certa, é um *Prius* do intelecto em si mesmo. Nós mesmos somos a Vontade de viver, e por isso devemos viver, não importa se bem ou mal (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 359).

Portanto, o apego à vida não pode ter o fundamento em seu próprio objeto, pois a vida é realmente um sofrimento constante. Logo, aquele apego só pode ser fundado no intelecto, ele não é resultado de reflexão e, geralmente, não é uma questão de escolha. Pelo contrário, este querer viver é alguma coisa que é tida como certa, é anterior ao intelecto em si mesmo. Nós mesmos somos a Vontade de viver, e por isso devemos viver e podemos explicar o medo excessivo da morte que é inerente a todos os seres vivos (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 307).

A variedade e a multiplicidade das formas de organização (natural), a perfeição artística dos meios pelos quais cada um (cada animal) se adapta ao seu elemento e à sua presa, contrastam claramente com a ausência de qualquer objetivo duradouro. Em vez disso, vemos apenas satisfação momentânea, o prazer fugaz condicionado pela necessidade, muito Sofrimento em longo prazo, luta constante, *bellum omnium*, na qual todo mundo é caçador, e todo mundo é caçado, pressão, desejo, necessidade e gritos, ansiedade e uivos, e isto continua *saecula saeculorum*, ou até que mais uma vez se quebre a crosta do planeta (SCHOPENHAUER, 2014a, tomo II, complementos livro II, v. 1, p. 512).

Rocca (2016, p. 9), ao se referir à vida como dor na metafísica da Vontade, lembra também que a vida é Vontade. O esforço é o produto da necessidade e produz satisfação, mas a satisfação é breve, os desejos renascem e, assim, a cadeia do mal é perpetuada para o infinito. A vida é um balanço eterno entre desejo e cansaço. Assim, a Vontade é essencialmente a Vontade de viver, como uma Vontade permanente que nunca alcança satisfação. Ela é infundada e, portanto, absolutamente livre, desde que tenha uma existência metafísica e nada a tenha causado. Essa unidade se desdobra em uma realidade que não é mais ideal, mas fenomenal, onde não é mais uma, mas múltipla. Entre todos os fenômenos objetivos, há a existência humana em seu grau mais intenso, como Vontade que deseja e, acima de tudo, tende a conhecer, mas não é livre.

3.2 SOFRIMENTO NEURÓTICO COMO UMA JUSTIFICATIVA DA CLÍNICA EM FREUD

Considerando a proposta da prática clínica da psicanálise de lidar com o sofrimento psíquico como sentimento de angústia, que aparece nas diferentes estruturas clínicas e nos sonhos, podemos interrogar: qual seria a influência do *Trieb* para a constituição do núcleo das neuroses?

Segundo a teoria da psicanálise, a neurose é derivada de uma repressão excessiva, o que faz supor que haja uma repressão “suficiente” que não engendre perturbações, mas, certamente, normalidade. O que a repressão reprime, na neurose, é a sexualidade infantil. Segundo Mezan (1998, p. 142), as neuroses podem ser reconstituídas como sendo o efeito de uma repressão excessiva das tendências libidinais. Os fatores constitucionais, ou seja, a disposição sexual infantil, recebem um peso decisivo na etiologia da neurose do que poderia ser admitido na teoria da sedução. Os sintomas surgem como um compromisso entre dois afetos ou tendências pulsionais opostos, dos quais um procura expressar um impulso ou componente parcial de constituição sexual, enquanto o outro busca suprimi-lo.

Freud (1914/2010, p. 20 e sequência), em *Introdução ao narcisismo*, divide as psiconeuroses em dois grupos opostos: as neuroses narcisistas (termo em desuso, que corresponde às psicoses) e as neuroses de transferência (histeria, neurose obsessiva e histeria de angústia). Nas neuroses narcisistas, a libido é investida sobre o eu, não sendo mobilizável pelo tratamento analítico. Ao contrário, nas neuroses de transferência, a libido, investida sobre objetos fantasmáticos, é facilmente transferida sobre o psicanalista.

Quanto às neuroses atuais, estas também se opõem às neuroses de transferência, porque não se originam de um conflito infantil e não possuem significação passível de elucidação. Freud as considera estéreis, do ponto de vista analítico. Porém, iria, no entanto, reconhecer que o tratamento pode exercer sobre elas uma ação terapêutica.

Os sintomas – e, naturalmente, agora estamos tratando de sintomas psíquicos (ou psicogênicos) e de doença psíquica – são atos, prejudiciais, ou, pelo menos, inúteis à vida da pessoa, que, por vez, deles se queixa como sendo indesejados e causadores de desprazer ou sofrimento. O principal dano que causam reside no dispêndio mental que acarretam, e no dispêndio adicional que se torna necessário para se lutar contra eles (FREUD, 1917/1974f, p. 361).

Quem quer que aborde o problema do tabu pelo ângulo da psicanálise, isto é, da investigação da porção inconsciente da mente do indivíduo, reconhecerá, após um momento de reflexão, que esses fenômenos estão longe de serem estranhos.

A similaridade entre o tabu e a doença obsessiva talvez não seja mais que uma questão de circunstâncias exteriores; talvez se aplique apenas às formas pelas quais se manifestam e não se estenda ao seu caráter essencial. O ponto mais evidente e marcante entre as proibições obsessivas dos neuróticos e os tabus é que as proibições são igualmente destituídas de motivo, indo do mesmo modo misterioso em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível. Não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma, com certeza, interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável. Destacamos daí nossa titulação, o sofrimento e desprazer, tema de nossa pesquisa.

Como no caso do tabu, a principal proibição, o núcleo da neurose, é contra o tocar e por isso às vezes é conhecida como “fobia” do contato, a mesma extensão também ocorre no caso do tabu. As proibições obsessivas são extremamente sujeitas ao deslocamento e envolvem renúncias e restrições tão extensivas na vida dos que a elas estão sujeitos como as proibições do tabu, mas algumas podem ser suspensas se certas ações forem realizadas. Elas se tornam atos obsessivos, não podendo haver dúvida de que são da mesma natureza da expiação, da penitência, das medidas defensivas e da purificação.

Sintetizamos os pontos de concordância entre as práticas do tabu e os sintomas obsessivos:

1. O fato de faltar às proibições qualquer motivo atribuível;
2. Os fatos de serem mantidas por uma necessidade interna;
3. O fato de serem facilmente deslocáveis e de haver um risco de infecção proveniente do proibido;
4. O fato de criarem injunções para a realização de atos cerimoniais.

Nos casos da história clínica insistimos que a imposição da proibição muito no início da infância é o ponto determinante, uma importância similar está ligada nos desenvolvimentos subsequentes ao mecanismo de pressão na mesma idade precoce. Como resultado da repressão que foi forçada e que envolve uma perda da memória – uma amnésia – os motivos da proibição (que é consciente) permanecem desconhecidos e todos os esforços para eliminá-la por processos intelectuais tendem a falhar, visto não poderem encontrar qualquer base de ataque. A proibição deve sua força e seu caráter obsessivo precisamente ao seu oponente inconsciente, o desejo oculto e não diminuído, isto é, uma necessidade interna inacessível à

inspeção consciente. A facilidade com que a proibição pode ser transferida e estendida reflete um processo que se enquadra no desejo inconsciente, sendo grandemente facilitada pelas condições psicológicas que predominam no inconsciente.

O desejo instintivo se desloca constantemente, a fim de fugir ao impasse, e se esforça para encontrar substitutos – objetos substitutos e atos substitutos – para colocar no lugar dos proibidos. Como consequência disso a própria proibição também se desloca de um lado para outro, estendendo-se a quaisquer novos objetivos que o impulso proibido possa adotar. Qualquer novo avanço feito pela libido reprimida é respondido por um novo aguçamento da proibição. A inibição mútua das duas forças conflitantes produz uma necessidade de descarga, a fim de reduzir a tensão predominante, e a isto será atribuída a razão para a realização de atos obsessivos.

Freud, em *Totem e Tabu* (1913/1934), afirma que as neuroses são ações nitidamente de concessão, são provas de remorso, tentativas de expiração e assim por diante, enquanto, por outro lado, elas são, ao mesmo tempo, o substituto destinado a compensar o instinto pelo que foi proibido. Constitui uma lei da doença neurótica que esses atos obsessivos se enquadrem cada vez mais no domínio do *Trieb* e se aproximem cada vez mais da atividade originalmente proibida.

A origem do tabu decorre de postulados que eles não podem responder, visto que seu verdadeiro motivo deve ser inconsciente. Os tabus, devemos supor, são proibições da antiguidade externamente impostas a uma geração de homens primitivos. Devem então ter persistido de geração para geração. Talvez meramente como resultado da tradição transmitida através da autoridade parental e social. Eles têm atitudes de ambivalência para com seus tabus, o desejo original de fazer a coisa proibida deve persistir. Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo. O desejo está inconsciente nos neuróticos (FREUD, 1913/1934, p. 52).

As mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. Estes são os mais antigos e poderosos desejos humanos.

Mas a enunciação desses dois tabus e o fato de sua concomitância farão lembrar que os psicanalistas consideram como sendo o ponto central dos desejos da infância e o núcleo das neuroses. A base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente. Portanto, tentar transgredir a proibição é um tributo perigoso que aponta para a qualidade de exercitar a ambivalência dos homens.

É igualmente claro por qual razão a violação de certas proibições, tabus, constitui um perigo social que deve ser punido ou expiado para todos os membros da comunidade se não desejam sofrer danos. Se substituirmos os desejos inconscientes por impulsos conscientes, veremos que o perigo é real e reside no risco da imitação, que rapidamente levaria à dissolução da comunidade. Essa transmissibilidade do tabu é um reflexo da tendência de instinto inconsciente da neurose de deslocar-se constantemente dos meios associativos para novos objetos. Nossa atenção é assim dirigida para o fato de que a perigosa força mágica do mana corresponde aos poderes de uma espécie realista: o poder de fazer a linguagem lembrar-se de seus próprios desejos proibidos e o poder visivelmente mais importante de induzi-la a transgredir a proibição em obediência àqueles desejos. Essas duas funções podem ser reduzidas em uma, entretanto, se supusermos que numa mente primitiva o despertar da lembrança de uma ação proibida acha-se naturalmente vinculado ao despertar de um impulso para efetuar essa ação.

Resumindo, os aspectos da natureza do tabu foram esclarecidos através da comparação deste com as proibições obsessivas dos neuróticos. O tabu é uma proibição forçosamente imposta por alguma autoridade de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que são sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente, aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu se baseia na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra.

Freud, em seu *Rascunho E: Como se origina a angústia* (1894/1987a, p. 81) afirma que o “medo e a angústia que afligem os pacientes neuróticos tinham muito a ver com a sexualidade”. Portanto, este rascunho e diversos escritos que se seguem na sua obra ocupam-se, em larga medida, da teoria de Freud referente à transformação da tensão sexual acumulada em ansiedade, e da sua explicação de que esta é devida ao fracasso na descarga da tensão por vias psíquicas.

Em seu *Rascunho H: Paranoia* (1895/1987c) reitera que, na psiquiatria, as ideias delirantes situam-se ao lado das ideias obsessivas com distúrbios puramente intelectuais, e a paranoia situa-se ao lado da loucura obsessiva como uma psicose intelectual. Se a obsessão já foi atribuída a uma perturbação afetiva e se já encontrou prova de que ela deve sua força a um conflito, então a mesma opinião deve ser válida para os delírios, e também estes são consequências de distúrbios afetivos, e sua força deve estar radicada num processo psicológico.

Ora, sucede que a paranoia na sua forma clássica é um modo patológico de defesa, tal como a histeria, a neurose obsessiva e a confusão alucinatória. As pessoas tornam-se paranoicas diante de coisas que não conseguem tolerar, desde que para isso tenham a predisposição psíquica característica. Em que consiste essa predisposição?

Não podia haver dúvida a respeito da defesa; mas essa defesa poderia igualmente ter levado a um sintoma histérico ou a uma ideia obsessiva. Qual será a peculiaridade da defesa paranoica? Portanto, o propósito da paranoia é rechaçar uma ideia que é incompatível com o ego, projetando seu conteúdo no mundo externo. Nesse ponto seguem duas questões: 1. Como se efetua uma transposição ou projeção dessa espécie? Isso se aplica também a outros casos de paranoia?

A transposição ou projeção se efetua de maneira muito simples. Trata-se do uso de um mecanismo psíquico muito comumente utilizado na vida normal: a transposição ou projeção, sempre que ocorre uma modificação interna, temos a opção de supor a existência de uma causa interna ou de uma causa externa. Quando algo impede a derivação interna, naturalmente recorreremos à externa. E, depois, costuma-se verificar que nossos estados internos se revelam (por uma expressão da emoção) às outras pessoas. Isso responde pelos delírios normais de estar sendo observado e pela projeção normal, pois são normais na medida em que, nesse processo, permanecemos conscientes de nossa própria mudança interna. Se esquecermos e se nos ativermos tão somente a uma das premissas do silogismo, àquela que conduz para o exterior, teremos aí a paranoia, com sua supervalorização daquilo que as pessoas sabem a nosso respeito e daquilo que as pessoas nos fizeram. O que é que as pessoas sabem a nosso respeito, de que nada sabemos e que não podemos admitir? Trata-se, pois, do mecanismo da projeção para fins de defesa.

Realmente, algo muito parecido se passa com as ideias obsessivas. O mecanismo de substituição também é um mecanismo normal. Esse mecanismo de substituição, normalmente atuante, é usado em excesso nas ideias obsessivas – e também aí a finalidade é a defesa. Pois bem, será que esse ponto de vista se aplica também aos outros casos de paranoia? A todos, incluindo os casos do alcoólatra e do hipocondríaco. O funcionário que foi pretendido na promoção convence-se de que deve haver uma conspiração contra ele. Nem sempre são delírios de perseguição que se desenvolvem desse modo. Talvez a megalomania até comporte mais capacidade de manter afastada do ego a ideia penosa. Em todos esses casos a ideia delirante é sustentada com a mesma energia que uma outra ideia, intoleravelmente penosa, é rechaçada do ego. Assim, essas pessoas amam seus delírios como amam a si mesmas. É este o segredo (FREUD, 1895/1987c, p. 230-232).

O hipocondríaco vai se debater, durante muito tempo, até encontrar a chave de suas sensações de estar gravemente enfermo. Não admitirá perante a si mesmo que seus sintomas têm origem na sua vida sexual, mas causa-lhe a maior satisfação pensar que seu mal, como diz Moebius, não é endógeno, mas exógeno. Logo, ele acredita que está sendo envenenado.

E agora, como se explicam os efeitos da melancolia? A melhor descrição deles: inibição psíquica, com empobrecimento pulsional e respectivo sofrimento. Podemos imaginar que, quando o ps. G. [grupo sexual psíquico] se defronta com uma grande perda da quantidade de sua excitação, pode acontecer uma retração para dentro (por assim dizer) na esfera psíquica, que produz um efeito de sucção sobre as quantidades de excitação contíguas. Os neurônios associados são obrigados a desfazer-se de sua excitação, o que produz sofrimento.

Desfazer associações é sempre doloroso. Com isso, instala-se um empobrecimento da excitação (no seu depósito livre), uma hemorragia interna, por assim dizer, que se manifesta nas outras pulsões e funções. Essa retração para dentro atua de forma inibidora, como uma ferida, num modo análogo ao da dor (cf. a teoria da dor física). Uma contrapartida disso seria apresentada pela mania, na qual o excedente de excitação se comunica a todos os neurônios associados

Aqui, pois, há uma semelhança com a neurastenia. Nesta, acontece um empobrecimento muito semelhante, porque é como se, digamos, a excitação escapasse através de um buraco. Mas, nesse caso, o que escapa pelo buraco é s. S. [excitação sexual somática]; na melancolia o buraco é na esfera psíquica. Contudo, o empobrecimento neurastênico pode estender-se à esfera psíquica. E, realmente, as manifestações são tão parecidas que alguns casos só podem ser diferenciados com dificuldade.

Em seu *Rascunho L* (FREUD, 1897/1987, p. 268), no caso da arquitetura da histeria, o objetivo parece ser o de chegar retroativamente às cenas primevas. Em alguns casos, isto é conseguido diretamente, mas, em outros, somente por um caminho indireto, através das fantasias. Pois as fantasias são fachadas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças. A fantasia serve, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar as lembranças, de sublimá-las. São feitas de coisas que são ouvidas e posteriormente utilizadas; assim, combinam coisas que foram experimentadas e coisas que foram ouvidas, acontecimentos passados (da história dos pais e dos ancestrais) e coisas que a própria pessoa viu. Relacionam-se com coisas ouvidas, assim como os sonhos se relacionam com coisas vistas. Nos sonhos, realmente, não ouvimos nada, nós vemos.

Freud (1897, p. 270) cita o exemplo de um paciente que deseja estar doente e se apega à sua doença, isso acontece, geralmente, porque a doença é considerada uma proteção contra sua própria libido – ou seja, porque ele desconfia de si mesmo. Nessa fase, o sintoma mnêmico torna-se um sintoma defensivo: combinam-se as duas correntes atuantes. Nos estágios precedentes, o sintoma era uma consequência da libido, um sintoma provocativo: pode ser que, entre os estágios, as fantasias sirvam de defesa.

É possível seguir o caminho, a época e o material da construção das fantasias. Vê-se, então, que ela em muito se assemelha à construção dos sonhos. Mas não há regressão na forma de representação conferida às fantasias, somente progressão. Observe-se a relação entre sonhos, fantasias e reprodução.

Em seu trabalho *Esboço de Psicanálise*, de 1938 (1976f, p. 251), destaca que a etiologia de todo distúrbio neurótico é, afinal, de contas, uma etiologia mista. Trata-se de uma questão de os instintos serem excessivamente fortes – o que equivale a dizer, recalcitrantes ao amansamento por parte do ego. “Ou dos efeitos de traumas precoces que o ego imaturo foi incapaz de dominar. Via de regra, já uma combinação de ambos os fatores, o constitucional e o acidental” (*Ibid*, p. 252). Quanto mais forte for o fator constitucional, mais prontamente um trauma conduzirá a uma fixação deixando, atrás de si, um distúrbio desenvolvimental, quanto mais forte o trauma, mais certamente seus efeitos prejudiciais se tornarão manifestos, mesmo quando a situação institucional é normal. Não há dúvida de que uma etiologia do tipo traumático oferece, de longe, o campo mais favorável para a análise. Somente quando um caso é predominantemente traumático é que a análise alcançará sucesso em realizar aquilo que é tão superlativamente capaz de fazer; apenas então ela conseguirá, graças ter fortalecido o ego do paciente, substituir por uma solução correta a decisão inadequada tomada em sua vida primitiva. Só em tais casos pode-se falar de uma análise que foi definitivamente terminada.

Uma força constitucional do instinto e uma alteração desfavorável do ego, adquirida em sua luta defensiva, no sentido de ele ser deslocado e restringido, são os fatores prejudiciais à eficácia da análise que podem tornar interminável sua duração. Fica-se tentado a tomar o primeiro fator – força do *Trieb* –, responsável também pelo surgimento do segundo – a alteração do ego, mas parece que também este último possui sua própria etiologia. E, na verdade, tem-se de admitir que nosso conhecimento desses assuntos ainda é insuficiente. Só agora eles estão tornando-se matéria de estudo analítico. Nesse campo, parece interessante indagar como se dá uma cura pela análise, no entanto, em vez disso, se deveria perguntar quais são os obstáculos que se colocam no caminho de tal cura?

Freud (1938/1976f) apresenta dois problemas que surgem diretamente da clínica analítica: 1) Ativar um assunto complexo, enquanto este não estivesse presentemente ativo no próprio paciente naquela ocasião. Ativá-lo teria certamente exigido, na realidade, um comportamento inamistoso por parte do analista. Ademais, acrescentou, nem toda boa relação entre um analista e seu paciente, durante e após a análise, devia ser encarada como transferência única; havia também relações amistosas que se baseavam na realidade e que provavam ser viáveis. 2) A segunda moléstia do paciente pode ter-se originado da mesma fonte que a primeira, que fora superada com êxito: pode ter sido uma manifestação diferente dos mesmos impulsos reprimidos, que só incompletamente solucionara. Mas estamos inclinados a pensar que, não fosse pelo novo trauma, não teria havido nova irrupção da neurose .

Estes dois exemplos, apontam o seguinte. Os céticos, os otimistas e os ambiciosos assumirão pontos de vista inteiramente diferentes. Os primeiros dirão que está provado agora que mesmo um tratamento analítico bem-sucedido não protege o paciente, que numa determinada ocasião foi curado, de cair doente mais tarde de outra neurose – ou, na verdade, de uma neurose derivada da mesma raiz instintual –, o que equivale dizer, de uma recorrência de seu antigo problema. Os outros considerarão que isso não está provado. Objetarão que só dois exemplos datam dos primeiros dias da análise, há vinte e trinta anos atrás, e que desde então, adquirimos uma compreensão interna (insight) mais profunda e um conhecimento mais amplo, e que a nossa técnica se modificou de acordo com nossas novas descobertas. Nossa experiência, sustentarão, que não nos obriga a restringir tão materialmente as exigências que podem ser feitas a nosso método terapêutico (FREUD, 1938/1976f, p. 254).

Freud, em uma importante nota de rodapé (1927, v. XXI, p. 181), estabelece uma distinção diferente entre os empregos das duas palavras: “repressão” aplica-se à defesa contra exigências instintuais internas; “rejeição” à defesa contra as reivindicações da realidade externa. Em *Repressão*, de 1915, explica que a “repressão” já se relaciona com esse processo patológico. Se quisermos diferenciar mais nitidamente “a vicissitude da ideia como distinta daquela do afeto e reservar repressão, para o afeto, então a palavra correta para a vicissitude da ideia seria rejeição” (FREUD, 1915/1974a, p. 176). De acordo com isso, não dispomos de meios para predizer qual será a história posterior do caso clínico e da cura que lhe corresponde. Não se deve presumir que haja realmente uma possibilidade de livrar-se de um conflito (entre o ego e o *Trieb*) definitivamente e para todo o sempre; por outro lado, não se pode vacinar o paciente contra a possibilidade de quaisquer conflitos desse tipo, e, em terceiro lugar, não podemos achar que temos o poder, para fins de profilaxia, de despertar um conflito patogênico dessa espécie que não se está revelando, na ocasião, por nenhuma indicação, e que

é aconselhável fazê-lo (FREUD, 1937/1976f, p. 255). Segundo Freud, “os três fatores que reconhecemos como sendo decisivos para o sucesso ou não do tratamento analítico – a influência dos traumas, a força constitucional dos *Triebe* e as alterações do ego – o que nos interessa aqui é apenas o segundo, a força dos *Triebe*” (FREUD, 1937/1976f, p. 256).

A primeira questão foi: é possível, mediante a terapia analítica, livrar-se de um conflito entre um *Trieb* e o ego, ou de uma exigência patogênica do *Trieb* ao ego, de modo permanente e definitivo? Certamente não é fazer-se com que a exigência desapareça, de modo que nada mais se ouça dela novamente. “Isto em geral, é impossível, e tampouco, de modo algum, é de se desejar. Não, queremos dizer outra coisa, algo descrito como amansamento do *Trieb*”. Isto quer dizer que o *Trieb* é colocado em harmonia com o ego. Torna-se acessível a todas as influências das outras tendências neste último e não mais busca seguir seu independente caminho para a satisfação (FREUD, 1937/1976f, p. 257).

Amansar uma exigência do *Trieb* depende da sua força. O que a análise realiza aos neuróticos nada mais é do que aquilo que as pessoas normais ocasionam para si próprias sem o auxílio dela. A experiência cotidiana, contudo, nos ensina que, numa pessoa normal, qualquer solução de um conflito só é válida para uma relação entre a força específica do *Trieb* e a força do ego. Sendo assim, segundo Freud:

Se a força deste diminui, quer pela doença, quer pela exaustão, ou por alguma causa semelhante, todos só instintos que até então haviam sido marcados com êxito, podem renovar suas exigências e esforçar-se por obter satisfações substitutivas através de maneiras anormais. Uma prova irrefutável dessa afirmação é fornecida para os nossos sonhos noturnos; eles reagem à atitude assumida pelo ego com um despertar das exigências instintuais (FREUD, 1937/1976f, p. 257).

Em uma importante nota de rodapé, (*Ibid*, p. 258), temos uma justificação do direito à importância etiológica de fatores não específicos, tais como o trabalho excessivo, o choque, etc. Esses fatores sempre gozaram de reconhecimento geral, mas foram relegados para o segundo plano exatamente pela psicanálise. É impossível definir saúde, exceto em termos metapsicológicos, isto é, por referência às relações dinâmicas entre as instâncias do aparelho psíquico que foram identificadas – ou se preferir inferidas ou conjecturadas – por nós. É a depreciação inicial, por parte de Freud, da importância etiológica, na neurose, de fatores tais como “trabalho excessivo”.

O material do outro lado (a força dos *Triebe*) é igualmente sem ambiguidade, duas vezes no curso do desenvolvimento individual certos tipos de *Trieb* são consideravelmente reforçados; ou seja, na puberdade e, nas mulheres, na menopausa.

Freud aponta, ainda, duas outras questões (*Ibid*, p. 263): se, enquanto estamos tratando determinado conflito instintual, podemos proteger o paciente de futuros conflitos, e se é viável e conveniente, para fins profiláticos, despertar um conflito que não está manifesto na ocasião – que devem ser tratadas em conjunto, pois obviamente a primeira tarefa só pode ser levada a cabo na medida em que a segunda o é, ou seja, na medida em que um possível conflito futuro se transforme em conflito concreto e atual, ao qual a influência é e não aplicada. Essa nova maneira de enunciar o problema é, no fundo, apenas uma ampliação da anterior. Ao passo que, no primeiro caso, estivemos considerando como nos resguardarmos contra um retorno do mesmo conflito; agora estamos considerando como nos resguardarmos contra sua possível substituição por outro conflito (*Ibid*, p. 263). Se um conflito do *Trieb* não está presentemente ativo, se não está manifestando-se, não podemos influenciá-lo, mesmo pela análise. É uma advertência de que consideremos quais os meios que temos à nossa disposição para transformar um conflito instintual que é, no momento, latente, num outro presentemente ativo. Obviamente, podemos fazer duas coisas. Podemos ocasionar situações em que o conflito se torna presentemente ativo, ou podemos contentar-nos em debatê-lo na análise e apontar a possibilidade do conflito despertar.

Procuramos levar esse conflito a um ponto culminante e desenvolvê-lo até seu tom mais alto, a fim de aumentar a força do *Trieb* disponível para sua solução. A experiência analítica ensinou-nos que o melhor é sempre inimigo do bom e que, em todas as fases do restabelecimento do paciente, temos de lutar contra sua inércia, que está pronta a se contentar com uma solução incompleta. Se, contudo, aquilo a que estivermos visando é o tratamento profilático de conflitos insinuais que não estão presentemente ativos, mas são meramente potenciais, não será suficiente regular sofrimentos que já se acham presentes no paciente e que ele não pode evitar. [...] Ninguém pensa em, propositadamente, conjurar novas situações de sofrimento, a fim de tornar possível a um conflito instintual latente ser tratado. Na profilaxia analítica contra conflitos dos *Triebe*, portanto, os únicos métodos que entram em consideração são os outros dois que mencionamos: a produção artificial de novos conflitos na transferência (conflitos a que, afinal de contas, falta o caráter de realidade) e o despertar de tais conflitos na imaginação do paciente, falando-lhe sobre eles e tornando-o familiarizado com sua possibilidade (*Ibid*, 264-265).

Em *A questão da análise leiga* (1926/1976), Freud observa o sofrimento no discurso do paciente neurótico, que relata estar sofrendo de flutuações em seus estados de ânimo que ele não pode controlar, ou de um sentimento de desalento pelo qual sua energia se sente paralisada porque pensa ser incapaz de fazer algo adequadamente ou, ainda, de um constrangimento entre estranhos. Poderá perceber, sem compreender a razão disso, que tem dificuldades em executar seu trabalho profissional, ou, na realidade, qualquer decisão relativamente importante ou qualquer empreendimento. Ele poderá um dia ter sofrido de um

ataque aflitivo – desconhecido em sua origem – de sentimentos de ansiedade, e desde então tornou-se incapaz de lutar, de caminhar sozinho pela rua, ou de viajar de trem; talvez tenha sido preciso desistir de ambos inteiramente. Ou, coisa bem marcante, seus pensamentos poderão seguir seu próprio curso e se recusarem a ser dirigidos pela vontade do paciente. Ele persegue problemas que lhe são inteiramente indiferentes, mas dos quais não pode livrar-se. E quando tiver realizado ações simples, como pôr uma carta no correio ou desligar um bico de gás, ele se encontra, um momento depois, a duvidar se realmente agiu assim. O autor ainda comenta que seu estado se torna intolerável se de súbito verificar ser incapaz de desviar a ideia de que empurrou uma criança para debaixo das rodas de um carro ou de que lançou um estranho da ponte dentro d'água, ou se tem de perguntar a si mesmo se não é o assassino que a polícia está a procura em relação a um crime que foi descoberto naquele dia (*Ibid*, p. 210-211).

3.3 O PROBLEMA ÉTICO DO SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER: A AUTODECEPÇÃO DA VONTADE

Para dar continuidade a esta terceira parte deste capítulo, partimos da seguinte questão: o que leva a autodecepção da Vontade a constituir-se como um problema ético do Sofrimento? De início lembramos que, para Schopenhauer, a definição da Ética está baseada em fundamentos, utilidades e objetivos. Ele considera importante que as questões metafísicas relacionadas à justiça e ao amor humano sejam, ao mesmo tempo, consideradas como problemas que se relacionam à indignação do mundo e à negação da Vontade como caminho para a salvação.

Selecionamos alguns pontos da sua filosofia que colaboram para ampliar o entendimento sobre a autodecepção da Vontade, articulada ao sofrimento e ao desprazer, temas desta pesquisa, com as questões, especificamente, sobre a existência e a vivência no mundo e, principalmente, com as questões que envolvem as paixões, como foco na questão sexual.

No início podemos enfatizar que a autodecepção da Vontade porta o Sofrimento da transitoriedade (valor da escassez do tempo) da existência, e sua afirmação da Vontade de viver tem relação com a morte, a morte pertence à vida, enquanto seu oposto à procriação. O mundo existe como espelho dessa afirmação com inúmeros indivíduos no tempo e espaço sem fim, Sofrimento sem fim, entre procriação e morte sem fim.

No capítulo XLVI, “Sobre a Nulidade e o Sofrimento”, Schopenhauer (2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 295) aborda sobre a questão da indignidade de viver e existir no mundo, neste sentido, a vontade se depara consigo mesma como um indivíduo em um mundo infinito e sem limites vagando e sofrendo entre outros indivíduos. Até esse momento, seus desejos são ilimitados, suas reivindicações inesgotáveis e cada desejo satisfeito dá à luz um novo. Nenhuma satisfação possível no mundo seria suficiente para satisfazer o seu desejo de definir uma meta (*Ziel*) final para as suas exigências. Assim, a vida no mundo da maioria das pessoas é breve e conturbada. Comparativamente, a felicidade é muitas vezes apenas aparente.

O filósofo alerta para uma questão importante em relação ao tempo e à felicidade. Não pensarmos que tudo na vida proclama que a felicidade terrena está destinada a ser frustrada, ou a ser reconhecida como uma ilusão. Alerta então para o tempo, que é *a priori* uma forma necessária de todas as nossas intuições, tudo deve se apresentar no tempo, inclusive nós mesmos. Consequentemente, a nossa vida é essencialmente como que um empréstimo feito a nós e que devemos pagar com a morte.

Schopenhauer (2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 297) alerta ainda sobre o modo pelo qual a nulidade de todos os objetos da vontade que está enraizada no indivíduo se faz conhecida e compreensível para o intelecto, referindo-se principalmente ao tempo. É a forma pela qual essa nulidade das coisas aparece como a sua transitoriedade, já que por causa dela todos os nossos prazeres e divertimentos se tornam nada em nossas mãos. Sendo assim, considera a nulidade em si como sendo o único elemento objetivo do tempo ou, dito de outro modo, é o que corresponde a ele no ser íntimo das coisas, que o expressa. Portanto, para o filósofo, o modo pelo qual esta nulidade de todos os objetos da Vontade está enraizada no indivíduo se faz conhecida e compreensível para o intelecto é parcialmente o tempo.

Acrescenta que dois elementos devem ser considerados importantes, portanto, a velhice e a morte, que são como sentenças de condenação para a Vontade de viver que vêm das mãos da natureza. A própria vida afirma, então, que a Vontade é um esforço que sempre resulta em frustração. Sendo assim, a lição oferecida a todos pela sua própria vida consiste em geral no fato de que:

Os objetos de seus desejos (das pessoas) são constantemente ilusórios, cambaleiam e caem, e que, como consequência disto, trazem mais sofrimento do que alegria, até que finalmente mesmo o próprio fundamento em que todos se apoiam desmorona, já que a própria vida é destruída (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 297).

Mas certamente sempre existimos mediante o pagamento periódico do pedágio, nascimento e morte, e nós padecemos sucessivamente de todas as tristezas e alegrias da vida, de tal modo que nenhuma nos escapa. Schopenhauer (2014a) afirma que este é apenas o fruto da afirmação da Vontade de viver. Se por um lado temos o medo da morte, que nos ata firmemente à vida, apesar de todas as suas misérias, por outro lado encontramos o *Trieb* como motor principal que nos conduz à vida. Esta Vontade pode ser objetivamente intuída nos olhares recíprocos de desejo entre dois amantes, pois eles são a mais pura expressão da afirmação da Vontade de viver, do querer não apenas o bem-estar, mas desfrutar dos prazeres suaves para si, para os outros, para todos.

Dessa forma, se considerarmos a Vontade de viver como um todo e, objetivamente, como algo envolvido em uma ilusão, e para acordar deste sonho e, portanto, para negar todo o seu esforço presente, necessitamos do que as religiões descrevem como a autonegação, negação da vontade de viver, porém, mesmo assim, para o verdadeiro eu, o que prevalecerá será a Vontade de viver.

No entanto, se, por um lado, as virtudes morais, ou seja, a justiça e a filantropia, caso sejam puras, conforme Schopenhauer tem mostrado, brotam a partir do fato de que a Vontade de viver vê através do princípio da individuação, reconhece novamente em todos os seus fenômenos que eles são um sinal, um sintoma, de que a Vontade que se expõe já não está firmemente atada a esse delírio e que já está ficando desapontada. Por outro lado, essas virtudes morais são um meio de promover a autonegação e, portanto, de negar a Vontade de viver. Pois, a verdadeira justiça, a inviolável justiça, que é a primeira e mais importante virtude cardeal, é uma tarefa pesada que transforma a Vontade da pessoa e assim leva-a à resignação, como escreve Schopenhauer sobre a questão de ser a própria existência uma injustiça flagrante em razão das inevitáveis amarguras e sofrimentos.

A justiça se torna assim um meio para promover a negação da Vontade de viver, uma vez que a necessidade e o Sofrimento, as condições próprias à vida humana, são a sua consequência, elas, porém, conduzem à resignação. *Caritas*, a virtude da filantropia, que vai mais longe, certamente leva ainda mais rapidamente ao mesmo resultado. Pois, com a sua força, uma pessoa assume também os Sofrimentos que originariamente caberiam aos outros. Portanto, ele assume uma parcela maior destes do que caberia a si mesmo como um indivíduo no curso normal das coisas. Quem é inspirado por essa virtude reconheceu o seu próprio ser no outro. Nesse caminho, ele agora identifica sua própria sorte com a que corresponde à humanidade inteira, mas esta escolha é muito difícil, pois implica em labuta, Sofrimento e morte (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 339).

Por outro lado, ainda, a injustiça, a maldade e a crueldade são sinais do oposto, isto é, do entrelaçamento profundo com a ilusão. Sendo assim, isso abre caminho para a renúncia

universal, conseqüentemente, a negação da Vontade ocorrerá. Segundo Schopenhauer, a vida não cumpre o que promete, não se consegue evitar os dissabores ou as coisas desagradáveis. Dores e tristezas, muitas vezes excedem as expectativas. Parece mesmo que o homem se engana, se ilude em pensar que o propósito da sua vida é ser feliz. Neste sentido, escreve: “Nós somos nada mais do que a Vontade de viver, e a satisfação sucessiva de todo nosso querer é o que pensamos através do conceito de felicidade”. Então, desde que persistimos neste erro inato e também desde que somos, provavelmente, reforçados pelos dogmas otimistas contidos nele, o mundo parece-nos cheio de contradições, pois o mundo não está configurado para conter uma existência feliz (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 375).

Como relacionar a questão da consciência com a questão da Vontade e da indignidade do mundo, visto que não é a consciência que se decepciona, mas sim a própria negação da Vontade? Schopenhauer vincula a existência da identidade metafísica da Vontade como coisa em si com a consciência que o indivíduo adquire no nascimento. A existência é considerada como um tempo infinito, pois carrega um tempo antes do nascimento e outro após a morte. Considera, ainda, o conteúdo da consciência separado entre a parte desejante e a parte cognoscente de nosso verdadeiro ser, ou seja, a faculdade do conhecimento é um produto de uma função cerebral que surge com o propósito meramente da autoconservação (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 186-187).

Em sua obra *Parerga e Paralipomena* (1974, p. 217), no capítulo XII, referente às “Contribuições da Doutrina do Sofrimento do Mundo”, o autor afirma que a vida dos homens neste mundo é permeada pela pressão da necessidade, dificuldade, contrariedade e frustração das pretensões, porém, se todas estas situações fossem afastadas da vida dos homens, sua petulância cresceria, incluindo as manifestações desenfreadas da loucura, mesmo do delírio. Portanto, trabalho, aflição, esforço e necessidade constituem durante a vida a sorte da maioria das pessoas.

Tanto quanto a nossa Vontade é a mesma, também o nosso mundo não pode ser outro a não ser o que é. É verdade que todos os homens desejam ser redimidos dos estados de sofrimento e morte, eles gostariam, como se diz, de atingir a felicidade eterna, para entrar no reino dos céus, mas não por seus próprios pés, mas gostariam de ser levados para lá pelo curso da natureza. Mas isso é impossível, pois a natureza é apenas a imagem, a sombra, de nossa Vontade. Portanto, é claro, ela nunca vai nos deixar cair e nos transformar em nada, mas ela não pode nos trazer para nenhum outro lugar senão sempre novamente à própria natureza. No entanto, cada um experencia em sua própria vida e morte a precariedade que resulta de existir como parte da natureza (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 338).

Na filosofia de Schopenhauer, vemos que o sofrimento se expressa com clareza em toda existência humana, para nos mostrar que estamos destinados a ele. “A vida está profundamente impregnada de sofrimento”, tornando-se impossível, então, fugir dele. Pois, o autor nos lembra que até mesmo o nosso nascimento já se dá em meio às lágrimas. “No fundo, o transcorrer da vida é sempre trágico, e seu fim é ainda mais” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 377).

Para o filósofo, o que dá à nossa vida seu caráter estranho e ambíguo é que nela dois propósitos fundamentais, opostos, estão constantemente a atravessar um ao outro, um dos objetivos é aquele da Vontade individual, dirigido à felicidade quimérica, em uma efêmera enganosa existência, e um sonho no qual, diz respeito ao passado, felicidade e infelicidade são questões indiferentes, mas a cada momento o presente está se tornando o passado. O outro objetivo é o do destino, dirigido de modo óbvio para a destruição da nossa felicidade e, portanto, para a mortificação da nossa Vontade, para a eliminação da ilusão que nos mantém presos aos laços deste mundo. Ao final, o Sofrimento é visto como algo favorável pelo filósofo, já que nos afasta do querer-viver. Ele chama isso de “reversão provocada pelo Sofrimento”. Ou seja, a vida apresenta-se como um processo de purificação através da dor (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 382). Portanto:

O destino e o curso das coisas, no entanto, cuidam de nós melhor do que nós mesmos, uma vez que frustram por todos os lados os nossos arranjos para uma existência utópica, cuja loucura é visível o suficiente pela sua brevidade, incerteza, nulidade, terminando, por fim, em morte amarga. Espinhos sobre espinhos são espalhados em nosso caminho, e em todos os lugares nós somos atendidos pelo sofrimento salutar, a panaceia de nossa miséria (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 381).

Fonseca (2017), em seu trabalho intitulado “Afirmar e querer negar: os limites da negação da Vontade na obra madura de Schopenhauer”, escreve sobre a característica afirmativa da Vontade em contraste com a possibilidade de autonegação, ou seja, a “contradição do fenômeno consigo mesmo”, cuja base está no intenso sofrimento da pessoa, e como consequência a elevação acima de sua individualidade, que decorre do “repúdio de si mesmo”. Segundo o autor, “a afirmação da Vontade representa a suspensão provisória ou permanente do querer”, quer dizer, dentro do contexto schopenhauriano, a significação moral do mundo e dos dois modos, afirmativo e negativo, através dos quais a Vontade se manifesta e experimenta a avaliação de uma condição dilacerada no âmbito da individuação. No que se refere à autopercepção da vontade, o autor lembra que, no pensamento de Schopenhauer, existem duas atitudes básicas, uma positiva, em caso de aprovação incondicional da vida, e

uma atitude negativa, caso fique decepcionada com o que ela mesma é ao se mirar no espelho da representação.

Segundo Fonseca (2015), a liberdade da Vontade em Schopenhauer não é suprimida, mas somente deslocada desde o domínio das ações individuais, onde se demonstrou que não podemos encontrá-la até uma região mais elevada, não acessível para o nosso conhecimento. Neste sentido, a Vontade é “transcendental”, sendo assim, entendemos que, se a afirmação é própria de toda Vontade, a possibilidade de sua própria negação pode constituir-se um problema.

Seguindo ainda o seu texto, Fonseca (2017) destaca da filosofia de Schopenhauer a questão sobre o saber do intelecto, e talvez admitir que a negativa possa ser um disfarce para as formas sublimatórias ou sintomáticas de um querer inconsciente. Neste sentido, o melhor seria que:

Qualquer coisa antinatural ou sobrenatural se a Vontade não se afirmasse em cada pequena coisa, em cada traço de caráter, em cada desejo, em toda e qualquer ação consciente, inconsciente ou mesmo involuntária. Isso nos conduz ao problema da possibilidade efetiva da negativa como um oposto da afirmação (FONSECA, 2017, p. 3).

Conforme Rocca (2016, p. 3), a questão ética mencionada por Schopenhauer, *eu posso fazer o que eu quiser*, coloca em dúvida precisamente a liberdade da Vontade. Ela é um testemunho de consciência imediata. Refere-se, em certa medida, ao poder de agir de acordo com a Vontade, é a relação entre os atos e volições. O homem faz todas as suas decisões em conformidade com a sua natureza.

Assim, acerca da questão do mundo, Schopenhauer destaca:

Na medida em que esse mundo excluísse as carências e as dificuldades, elas tornar-se-iam uma presa fácil para o tédio, e, na medida em que este fosse eliminado, recairiam em aflição, miséria e Sofrimento. Do mesmo modo, um estado de felicidade para o homem não seria de modo algum suficiente para que ele fosse transferido para um “mundo melhor”, pelo contrário, mas também seria necessário que uma mudança fundamental ocorresse no próprio homem, e, portanto, que ele deixasse de ser o que ele é, de fato, para se tornar o que ele não é (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 188).

Portanto, se, por um lado, temos então na filosofia de Schopenhauer a noção de que todas as pessoas são constituídas de tal forma que não poderiam ser felizes, não importa em que mundo elas fossem colocadas, poderíamos também nos perguntar, por outro lado, o que o homem não é neste contexto? Ele não é imortal. Para isso, no entanto, como uma questão

preliminar, ele deveria antes de tudo deixar de ser o que é e este requisito já é cumprido pela morte, cuja necessidade moral já pode ser vista a partir deste ponto de vista. Pois, ser transportado para outro mundo e mudar toda a sua natureza é no fundo a mesma coisa. Sobre isso também, em última análise, baseia-se a dependência do objetivo em relação ao subjetivo, que é explicada pelo idealismo no primeiro livro, tomos I e II, e, conseqüentemente, aqui se encontra o ponto de contato entre a filosofia transcendental e a ética (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo 2, livro IV, complementos, v. 2, p. 188).

Segundo o pensamento de Schopenhauer, podemos conceber a vida como um episódio inutilmente perturbador na ditosa paz do nada. Seguramente, mesmo aquele que viveu suportavelmente, por mais que dure, mais nitidamente se dá conta de que no todo é um desapontamento. Autodecepção, em outras palavras, porta o caráter de uma grande mistificação, para não dizer ostentação (frustração, trapaça). A vida pode ter efeitos de situações repetidas, que representam encenações, e, portanto, produzem efeitos, após o desaparecimento da ilusão e da novidade, de iluminar o palco da necessidade e da miséria e que no melhor dos casos nada oferecem senão o tédio. A vida constitui uma tarefa a ser realizada: qual seria a tarefa a ser realizada? Imaginemos que o ato da procriação não fosse uma necessidade, nem acompanhado de prazer, mas um assunto de pura reflexão racional: a humanidade então ainda subsistiria? (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 188).

Segundo sua filosofia:

Apenas a espécie tem vida infinita, e é, portanto, capaz de desejos infinitos, de satisfação infinita, e também de sofrimentos infinitos. Mas, neste caso, eles estão presos no peito estreito de um mortal e não é de admirar, portanto, quando tal peito parece pronto para estourar, e não pode encontrar expressão para a intimação de êxtase infinito ou infinita dor com a qual ela está cheia (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 265).

No entanto, o ser em si de cada vivente reside antes de tudo em sua espécie: mas esta, por sua vez, tem a existência apenas nos indivíduos. Apesar de só no indivíduo a Vontade chegar à convivência de si e assim reconhecer-se imediatamente apenas como indivíduo, ainda assim há no fundo de nós mesmos a consciência de que, na verdade, é na espécie que o nosso ser objetiva, o que aparece no fato de que os ingressos da espécie, enquanto espécie, ou seja, as relações sexuais, a procriação e a alimentação da prole, são incomparavelmente mais importantes e mais dignos de atenção para o indivíduo do que qualquer outra coisa. Entre os humanos, a escolha cuidadosa e caprichosa do outro indivíduo

para a satisfação dos impulsos sexuais, que pode intensificar-se até o amor apaixonado. (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, livro IV, p. 609).

A partir das considerações da filosofia de Schopenhauer, afirmamos sobre o importante papel que a relação sexual desempenha no mundo humano, correspondendo não apenas ao mais forte, ao mais poderoso, mas também, em toda parte, ao implicitamente pressuposto necessário e inevitável, no qual é propriamente o invisível ponto central de qualquer ação e conduta, transparecendo em toda parte, apesar de todos os véus jogados sobre ela (SCHOPENHAUER, 2015b, tomo II, livro IV, p. 612-3).

Porém, não é só o amor apaixonado que pode ficar insatisfeito diante de um desfecho trágico, pois a paixão satisfeita leva mais frequentemente à infelicidade do que à felicidade. As suas exigências, para mimá-lo, muitas vezes entram em conflito com o bem-estar pessoal dos enamorados. Uma vez que ele é incompatível com as demais relações, acaba perturbando o plano de vida construído a partir dela. Na verdade, o amor é muitas vezes contraditório não apenas em relação às circunstâncias externas, mas mesmo com a própria individualidade do amante, já que pode envolver pessoas que, fora da relação sexual, seriam detestáveis, desprezíveis e até mesmo abomináveis para o amante. Mas a Vontade da espécie é muito mais poderosa do que a do indivíduo, já que o amante fecha os olhos para todas as qualidades que para ele seriam repugnantes, tudo julga mal e liga-se para sempre ao objeto de sua paixão. Apesar de estar tão completamente cego por essa ilusão, ela desaparece assim que a Vontade da espécie esteja satisfeita, restando-lhe uma companhia detestável.

Nesse contexto, vale ressaltar o que Schopenhauer escreve sobre a metafísica do amor sexual:

Não é realmente nenhuma hipérbole quando um amante descreve com crueldade a frieza do amado, e o deleite de sua vaidade em exultar sobre os seus Sofrimentos. Pois ele está sob a influência de um impulso (Trieb) semelhante ao instinto dos insetos (Instinkt der Insekten), o que o obriga a prosseguir a sua finalidade incondicional, apesar de todos os argumentos de sua faculdade da razão, e deixar de lado tudo o mais: não pode fazer diferente (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 271).

Fundamentalmente, ele não trata de seu próprio interesse, mas do interesse de uma terceira pessoa que ainda não chegou à existência, embora ele esteja envolvido pela ilusão de que o que ele busca é de seu próprio interesse, mas é precisamente o não buscar o próprio interesse que é em toda parte o elo de grandeza que dá até mesmo para o amor apaixonado um toque sublime e torna um assunto digno de poesia. Por fim, o amor sexual é compatível mesmo com o ódio mais extremo pelo seu objeto, quando um amante apaixonado é incapaz de

encontrar uma resposta favorável sob qualquer condição, apesar de todos os seus esforços e súplicas (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 271).

Assim, a paixão repousa sobre uma ilusão que apresenta como plena de fato para o indivíduo e que tem valor unicamente para a espécie, o engodo é obrigado a desaparecer assim que o fim da espécie tenha sido atingido. O espírito da espécie, que havia tomado posse do indivíduo, liberta-o novamente. Abandonado por este espírito, o indivíduo retorna à sua estreiteza e carência originais e vê com surpresa que, depois de tão elevados, heroicos e infinitos esforços, nada resultou para seu prazer, a não ser o que já é oferecido por qualquer satisfação sexual. Contrariamente ao esperado, ele não se encontra mais feliz do que antes e percebe que tem sido o joguete da Vontade da espécie (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 272-273).

O temperamento e o caráter de sua noiva lhe prometem uma vida de miséria e ainda assim não se intimida. O ódio que esta situação provoca contra a amada às vezes vai tão longe que ele assassina sua amante e depois comete o suicídio.

Com relação à nossa essência íntima, Schopenhauer escreve:

Essa essência é a Vontade de viver, e, portanto, precisamente o que apresenta um desejo de vida e continuidade tão premente e urgente. Assim, ela permanece imune e não afetada pela morte. Mas há também o fato de que ela não pode alcançar um estado melhor do que o atual e, conseqüentemente, junto com a vida estão assegurados também o constante Sofrimento e a morte das pessoas. A libertação deles é reservada à *negação* (*Verneinung*) da Vontade de viver. Através desta negação, a Vontade individual se separa do tronco da espécie, e renuncia à existência nele. Faltam-nos conceitos para dizer o que ela se torna, e, na verdade, não temos todos os dados para formar tais conceitos. Nós só podemos descrevê-lo como aquilo que é livre para ser ou não ser a Vontade de viver (SCHOPENHAUER, tomo II, 2014b, complementos livro IV, v. 2, p. 276).

Nesse sentido, vimos que, na satisfação do impulso sexual, a cuidadosa seleção que se leva através de inúmeros graus ao amor passional repousa no mais sério interesse que tem o homem na constituição especial e pessoal da próxima geração. No entanto, esse interesse extremante notável confirma duas verdades estabelecidas nos capítulos anteriores: (1) *A Indestrutibilidade do Ser-em-si do Homem* que continua a viver na geração vindoura. Pois, o interesse tão vivaz e vigilante, e que não é originado pela reflexão e intenção, mas sim a partir dos mais íntimos impulsos e aspirações de nosso ser, não poderia estar presente tão indelevelmente e exercer tão grande poder sobre o homem se este fosse absolutamente transitório e se uma raça totalmente diferente dele o sucedesse apenas de acordo com o tempo; (2) Que o seu verdadeiro ser-em-si está na espécie e não no indivíduo. Na medida em que o interesse na constituição especial da espécie, que forma a razão de todos os casos de amor

desde a inclinação mais fugaz até a paixão mais séria, é para todos propriamente a questão mais importante, cujo sucesso ou fracasso o atinge de forma mais aguda, daí ele ser chamado por excelência de assunto do coração. Além disso, quando esse interesse se manifesta forte e decididamente, todo o interesse que diz respeito apenas à própria pessoa se torna secundário e é necessariamente sacrificado em nome dele. Deste modo, portanto, o homem mostra que a espécie é mais próxima dele que o indivíduo, e que vive mais imediatamente na primeira do que no segundo. Então vemos qual a parte imortal do homem apaixonado que anseia pela amada e qual a parte mortal que anseia por todo o resto sozinha.

Esse anseio vivaz ou mesmo ardente, dirigido a uma mulher em particular, é, portanto, um compromisso imediato da indestrutibilidade do núcleo de nosso ser e de sua subsistência na espécie. Mas considerar esta subsistência como algo insignificante e insuficiente é um erro, que decorre do fato de que, pela vida continuada da espécie, não entendemos nada além da existência futura de seres semelhantes, mas em nenhum aspecto idênticos a nós mesmos, e isso de novo porque, a partir de conhecimentos direcionados ao exterior, levamos em consideração apenas a forma externa da espécie, como nós a apreendemos a partir da intuição, e não a partir da sua essência íntima. No entanto, é precisamente essa essência íntima que está na base de nossa própria consciência como o seu núcleo e por isso é ainda mais imediata do que é a nossa consciência, e, como coisa em si, está livre do “*principium individuationis*”, sendo realmente a mesma e idêntica em todos os indivíduos, se eles existem lado a lado ou um após o outro (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, complementos livro IV, v. 2, p. 276).

Em relação à essência íntima, o sofrimento e o amor, Schopenhauer escreve que essa essência é a Vontade de viver, e, portanto, precisamente apresenta um desejo de vida e continuidade tão premente e urgente. Assim, ela permanece imune e não afetada pela morte. Mas há também o fato de que ela não pode alcançar um estado melhor do que a altura e, conseqüentemente, junto com a vida estão assegurados também o constante sofrimento e a morte das pessoas. A libertação deles é reservada à negação da Vontade de viver. Através desta negação, a Vontade individual se separa do tronco da espécie e renuncia à existência nele. Nós só podemos descrevê-lo como aquilo que é livre para ser ou ser a Vontade de viver (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 276).

Se nós, do ponto de vista desta última consideração, agora contemplamos o alvoroço e tumulto da vida, vemos todos os envolvidos com as suas preocupações e dificuldades, empregando todas as suas forças para satisfazer as necessidades infundáveis e para afastar o Sofrimento multiforme, mas sem ousar a expectativa de qualquer outra coisa em seu lugar, exceto apenas a preservação desta existência

atormentada por um curto espaço de tempo. No meio do tumulto, entretanto, vemos os olhares dos dois amantes se encontrarem plenos de desejo: todavia por que de modo tão secreto, nervosa e furtivamente? Porque esses amantes são os traidores que secretamente se esforçam para perpetuar o problema todo e o trabalho que de outra forma rapidamente chegaria a um fim (SCHOPENHAUER, 2014b, livro IV, v. 2, p. 277).

O filósofo nos mostra que a vida de um homem, com as suas dificuldades sem fim, suas aflições e sofrimentos, deve ser considerada como o esclarecimento e o ato de procriação, da afirmação da Vontade de viver. “Além disso, também é devido à vida que ele deve à natureza a dívida da morte, e pensa nessa dívida com inquietação” (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 290).

Sendo assim, a vida do homem se apresenta como um problema, uma tarefa a ser cumprida e, portanto, como uma luta constante contra a necessidade. Assim, todos tentam passar por ela e se sair tão bem quanto podem, pois a vida de alguém que executa um serviço obrigatório se realiza por dever. Mas quem contraiu essa dívida? Seu criador, no gozo dos prazeres sensuais. Portanto, porque ele desfrutou deste prazer, o outro deve viver, sofrer e morrer. No entanto, sabemos que este é o momento de recordar o fato de que a diferença do que é homogêneo e do que não é condicionada pelo tempo e espaço, que, caso contrário, a justiça eterna estaria irremediavelmente perdida.

O amor paterno, em virtude do qual o progenitor está pronto para atuar, para sofrer e para assumir um risco maior pelo seu filho do que por si mesmo, e ao mesmo tempo reconhece isso como sua obrigação, é devido ao fato de que o gerador reconhece a si mesmo uma vez mais naquele que é gerado (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 290).

Mas certamente sempre existimos mediante o pagamento periódico do pedágio, nascimento e morte, e nós apreciamos sucessivamente todas as tristezas e alegrias da vida de tal modo que nenhuma nos escapa. Este é apenas o fruto da afirmação da Vontade de viver. Assim, o medo da morte, que nos ata firmemente à vida, apesar de todas as suas misérias, é realmente ilusório, mas apenas o impulso (*Trieb*) que nos seduz para ela é ilusório. Esta tentação em si pode ser objetivamente intuída nos olhares recíprocos de desejo entre dois amantes, pois eles são a mais pura expressão da Vontade de viver em sua afirmação. Como suave e macia ela é aqui. Ela quer o bem-estar, o desfrutar sereno e os prazeres suaves para si, para os outros, para todos (SCHOPENHAUER, 2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 291).

Portanto, em relação à Ética de Schopenhauer (2014b, tomo II, livro IV, v. 2, p. 317), destacamos que as investigações morais são incomparavelmente mais importantes do que as

físicas, e em geral do que todas as outras, dizem respeito a coisa em si mesma, nomeadamente aquele fenômeno dela no qual, diretamente exposta à luz do conhecimento imediato, revela a sua verdadeira essência como Vontade-Verdades físicas, por outro lado, permanecem totalmente dentro da esfera da representação, ou seja, do fenômeno, e mostram apenas como os menores fenômenos da Vontade se manifestam na representação em conformidade com a lei.

Segundo as considerações da filosofia de Schopenhauer, a única que concede à moral seus direitos completos e totais, considera o íntimo do homem a sua própria Vontade, por conseguinte, ele é o resultado de seu próprio trabalho, e de suas obras. Por outro lado, se ele tem outra origem, ou é o trabalho de um ser diferente de si mesmo, toda a sua culpa recai sobre esta origem ou autor, ou seja, “o que fazemos resulta do que nós somos”.

3.4 TRANSITORIEDADE E ROCHEDO DA CASTRAÇÃO: A RECUSA DE FREUD EM JULGAR O VALOR GERAL DA VIDA A PARTIR DO SOFRIMENTO

Freud, em seu trabalho *Sobre a transitoriedade* (1916/1974e), conta que certa vez fez um passeio em companhia de um amigo taciturno e de um famoso poeta jovem. O poeta admirava a beleza do lugar, mas ficava incomodado com o pensamento de que toda aquela beleza estava condenada à extinção, pois desapareceria no inverno e assim também toda a beleza humana e tudo de belo e nobre que os homens criaram ou poderiam criar. Tudo o mais que, de outro modo, ele teria amado e admirado, lhe parecia despojado de valor pela *Transitoriedade*.

Sabemos que tal preocupação com a fragilidade do que é belo e perfeito pode dar origem a duas diferentes tendências na psique. Uma conduz ao doloroso cansaço do mundo mostrado pelo jovem poeta, a outra, à rebelião contra o fato do constatador destino de tudo. Segundo Freud (1916/1974e, p. 248-249), essa exigência de imortalidade é um produto de nossos desejos que não se pode reivindicar valor de realidade. Também o que é doloroso pode ser verdadeiro.

Freud se pergunta por que depreciar a beleza e a perfeição de uma obra de arte ou de uma realização intelectual por sua limitação no tempo? Pensamos que se o valor de tudo quanto é belo e perfeito é determinado somente por seu significado para a nossa vida emocional, não precisa sobreviver a ela e, portanto, independe da duração absoluta.

Apesar dessas considerações parecerem incontestáveis para o psicanalista, Freud reconhece que elas não produziam impressão no poeta e no amigo. O fracasso o levou a

concluir que um poderoso fator emocional estava em ação, perturbando o julgamento deles (FREUD, 1916/1974e, p. 250). Deve ter sido uma revolta psíquica contra o luto, o que depreciava para eles a fruição do belo. Imaginar que essa beleza é transitória deu aos seres sensíveis um gosto antecipado do luto pela ruína, e como a psique que recua instintivamente diante de tudo que é doloroso, eles sentiram o seu gozo da beleza prejudicado pelo pensamento de transitoriedade.

Se, por um lado, Freud valoriza a transitoriedade e defende que ela seja afirmada (dizendo que a medida de valor é justamente a escassez do tempo), por outro, a impetuosidade constante dos impulsos, o sofrimento e a morte, são inevitáveis no curso da vida individual e exigem da consciência ligada ao Eu certa resignação, que se dá em relação a destrutividade inerente ao processo vital (FONSECA, 2012a, p. 374).

Para o leigo, o luto pela perda de algo que amamos ou admiramos parece tão natural que ele o considera evidente por si mesmo. Para o psicanalista, o luto é um grande enigma, um desses fenômenos que em si não são explicados, mas a que se relacionam outras coisas obscuras.

Nós possuímos – assim imaginamos – uma certa medida de capacidade amorosa, chamada libido, que no começo do desenvolvimento é dirigida para o próprio eu, depois, mas ainda bastante cedo, ela se dirige para os objetos, os quais, por assim dizer, incorporamos em nosso Eu. Se os objetos são destruídos, ou se os perdemos, nossa capacidade amorosa é novamente liberada. Pode então recorrer a outros objetos em substituição, ou regressar temporariamente ao Eu. Mas a razão pela qual o desprendimento da libido de seus objetos se torna um processo tão doloroso, isso não compreendemos e não conseguimos explicar por nenhuma hipótese até o momento. Só percebemos que a libido se apega a seus objetos e, mesmo quando dispõe de substitutos, não renuncia àqueles perdidos. Isso, portanto, é o luto.

Agora a libido está novamente livre, para substituir os objetos perdidos por outros novos. Superado o luto, perceberemos que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu com a descoberta de sua precariedade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes (FREUD, 1916/1974e, p. 251-252).

Em seu trabalho sobre o *Mal-estar na Cultura*, Freud afirma:

A vida proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas difíceis e até impossíveis. A fim de suportá-las, não podemos dispensar as medidas paliativas. “Não podemos passar sem construções auxiliares”. Diz-nos Theodor Fontaine. Existem talvez três medidas desse tipo: Derivativos poderosos, que nos fazem retirar

luz de nossa desgraça; Satisfações substitutivas, que a diminuem; E substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. As satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, tudo se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental. As substâncias tóxicas influenciam nosso corpo e alteram a sua química (FREUD, 1930, v. XXI, cap. II, p. 93).

Freud (1930, v. XXI, cap. II, p. 94) indaga: “O que pedem os homens da vida e o que desejam nela realizar?” A resposta não pode provocar dúvidas. “Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer” (FREUD, 1930, v. XXI, cap. II, p. 94). Essa empresa apresenta dois aspectos: um positivo e o outro negativo. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer. Por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra felicidade provém da satisfação (de preferência, repentina), da necessidade represada em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Porém, todas as nossas possibilidades são sempre restringidas por nossa própria constituição. Para o psicanalista, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do *princípio do prazer*. Este domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início (FREUD, 1930, v. XXI, cap. II, p. 95).

Sob a pressão de todas essas mobilidades de sofrimento, os homens acabam se acostumando a moderar suas reivindicações de felicidade – tal como, na verdade, o próprio princípio do prazer – sob a influência do mundo externo; se transformou no mais modesto princípio da realidade, em que o homem pensa ser ele próprio feliz simplesmente porque escapa da infelicidade ou sobrevive ao sofrimento, e que, em geral, a tarefa de evitar o sofrimento coloca a de obter prazer em segundo plano.

Uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresentasse-nos como o método mais tentado de reconduzir nossas vidas, isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando o seu próprio castigo. Outros métodos, em que a fuga do desprazer constitui intuito primordial, diferenciam-se de acordo com a fonte de desprazer para a qual a atenção está principalmente voltada. Contra o sofrimento que pode advir dos relacionamentos humanos, a defesa mais imediata é o isolamento voluntário, o manter-se à distância das outras pessoas. A felicidade da quietude, contra o temível mundo externo, só podemos defender por algum tipo de afastamento dele se pretendermos solucionar a tarefa por nós mesmos. Há, é verdade, outro caminho: melhor trabalhar com o bem para todos. Contudo, os métodos mais interessantes de evitar o sofrimento são os que procuram influenciar o nosso próprio organismo. Em última análise, todo sofrimento nada mais é do que sensação: só existe na medida em que o sentimos, e só o sentimos como consequência de certos modos pelos quais nosso organismo está igualado.

Conforme Freud, nosso aparelho psíquico comporta um grande número de outras influências, a satisfação do instinto, que equivale para nós à felicidade, assim como, o sofrimento que surge em nós, caso o mundo externo nos deixe definhando, caso se recuse a satisfazer nossas necessidades. Podemos ter esperanças de nos libertar de uma parte de nosso sofrimento, agindo sobre os impulsos instintivos. Esse tipo de defesa contra o sofrimento se aplica mais ao aparelho sensorial, que procura dominar as fontes internas de nossas necessidades. A sua forma extrema é ocasionada pelo aniquilamento dos instintos, tal como prescrito pela sabedoria do mundo oriental (FREUD, 1930, v. XXI, cap. II, p. 97-98).

Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha flexibilidade. A tarefa consiste em reorientar os objetivos instintivos, contando com a assistência da *Sublimação*. Os limites e a abrangência do conceito de sublimação vão determinar as saídas éticas para o impasse da existência. A “circularidade” do querer-viver é o ponto do qual partem as considerações de Freud e Schopenhauer. Do ponto de vista psíquico, resulta dessa circularidade toda a sintomatologia ligada ao desejo. A existência de sintomas psíquicos provoca o questionamento sobre as possibilidades de satisfação direta e de sublimação, ainda que, ao final, nos deparemos sempre com o “Rochedo da Castração”.

Podemos observar a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, para Freud, essas são qualidades especiais, mas esse método não proporciona uma proteção completa contra o sofrimento. É impossível criar uma armadura impenetrável contra as investidas do destino, pois a fonte do sofrimento é o próprio corpo da pessoa. A tensão do vínculo com a realidade vai mais longe, a satisfação é obtida através de ilusões reconhecidas como tais. À frente das satisfações obtidas através da fantasia ergue-se a fruição das obras de arte, fruição que ela, por intermédio do artista, é tornada acessível inclusive àqueles que não são criadores.

A modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda a satisfação em amar e ser amado, aparece de modo bastante natural a todos nós. Uma das formas através da qual o amor se manifesta, o amor sexual, nos proporciona nossa mais intensa sensação de prazer, fornecendo-nos, assim, um modelo para a busca da felicidade. Nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou seu amor. Isso, porém, não acaba com esse modo de viver baseado no valor do amor como um meio de obter felicidade.

Freud, em *O Ego e o Id* (1923/1974g), precisamente na parte sobre os dois tipos de impulsos, destaca que foi estudando o trabalho onírico que pela primeira vez se deparou com

a “maleabilidade” nos deslocamentos do processo primário. Os objetos têm uma posição de importância secundária nos sonhos. Em termos metapsicológico, esses objetos são os caminhos de descarga dos impulsos. Para o autor, isso contrasta com a característica do Eu consciente, que é mais específico em relação à escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga. Devido ao vínculo com o princípio de realidade que tem a imagem corporal e a consideração de um mundo externo, com suas variáveis, como pontos de referência. É no funcionamento do psiquismo primário que se encontra a gênese da sublimação, ainda que sua função civilizatória se conecte ao princípio de realidade e ao processo secundário.

Para Freud (1923/1974g, p. 320), esses três princípios do funcionamento dos impulsos convivem entre si em relativa harmonia, muito embora o conflito seja também inevitável. O que determina isso é o princípio de nirvana que privilegia a redução quantitativa da carga de estímulos. Enquanto o princípio de prazer determina as características qualitativas dessa redução de carga, o princípio de realidade exige um adiamento do escoamento dos estímulos acumulados, além de uma aceitação temporária dessa tensão gerada pelo desprazer, abrindo-se, então, à via da sublimação dos Triebe.

Considerando a evolução do conceito de sublimação no conjunto da obra de Freud, não há uma definição estável, especialmente no que concerne à medida de participação entre meta e objeto nessa relação, o que amplia as possibilidades de interpretação, mas também dá margem a certos impasses devido à complexidade do conjunto da teoria (1923/1974g, p. 321). Apesar das dificuldades e obscuridades referentes ao conhecimento da propriedade sublimatória dos impulsos sexuais (o que justamente lhes confere uma definição independente do simples instinto), o que é seguro dizer a partir do texto de Freud? Que a capacidade de agir uns pelos outros e de mudar prontamente de objetos implica em que sejam capazes de funções que se acham muito distantes de suas ações e intenções originais, isto é, que eles sejam capazes de sublimar.

Todos os diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode obter do mundo externo, e até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas.

O homem dará preferência aos seus relacionamentos emocionais com outras pessoas, mas o narcisista, que tende a ser autossuficiente, buscará suas satisfações principais em seus processos mentais internos. O homem de ação nunca abandonará o mundo externo, pois é

onde pode testar sua força. Qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, se mostre inadequada. Pois, existem muitos caminhos que podem levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com segurança. “A neurose foi encarada como o resultado de uma luta entre o interesse de autopreservação e as exigências da libido. Luta da qual o ego saiu vitorioso, ainda que ao preço de graves sofrimentos e renúncias” (FREUD, 1927, p. 140).

Freud (1927) descreve como “frustração” o fato de um instinto não poder ser satisfeito, como “proibição” o regulamento pelo qual essa frustração é estabelecida e como “privação” “a condição produzida pela proibição”. O primeiro passo consiste em distinguir entre privações que afetam a todos e privações que não afetam a todos, mas apenas a grupos, classes ou mesmo indivíduos isolados. As primeiras são as mais antigas; com as proibições que os estabeleceram, a civilização começou a separar o homem de sua condição animal primordial. Para nossa surpresa, descobrimos que essas privações ainda são operantes e ainda constituem o âmago da hostilidade para com a civilização. Os desejos instintuais que sob elas padecem nascem de novo com cada criança. Há uma classe de pessoas, os neuróticos, que reagem e essas frustrações através de um comportamento associal. Entre esses desejos instintuais encontram-se os do canibalismo, do incesto e da ânsia de matar. Soa estranho criticar desejos que todos parecem unânimes em repudiar e desejos sobre os quais existe tão vívida disputa em nossa civilização quanto à sua permissão ou frustração; psicologicamente, porém, é justificável proceder assim. Tampouco, de modo algum, é uniforme a atitude da civilização para com esses antigos desejos instintuais. Apenas o canibalismo parece ser universalmente proscrito e na opinião não psicanalítica ter sido completamente dominado. A intensidade dos desejos incestuosos ainda pode ser detectada por detrás da proibição contra eles e, sob certas condições, o matar ainda é praticado, na verdade, ordenado, por nossa civilização. É possível que ainda tenhamos pela frente desenvolvimentos culturais em que a satisfação de outros desejos, inteiramente permissíveis hoje, parecerá tão inaceitável quanto, mutualmente, o canibalismo.

Desse modo, a sublimação é considerada um mecanismo psíquico originário ligado às modificações da substância viva, mas que só adquire sua relevância extraordinária em função das exigências civilizatórias ligadas ao recalque. A flexibilidade de deslocamentos que proporcionam o refinamento da experiência, e o aperfeiçoamento dos padrões culturais em certas direções, sugere, por outro lado, que elevados níveis de sublimação não são uma característica comum. A massa da humanidade está presa à tentativa de satisfação direta dos

impulsos primitivos, o que entra em choque com a ideia de aperfeiçoamento cultural e resulta em enfermidade psíquica (FREUD, 1923/1974g, p. 317). A sublimação decorre do fato de que a vida não nos coloca alternativas senão tomar outra direção quando somos restringidos em nosso caminho, ainda que não haja perspectiva de satisfação final. No entanto, se as condições dinâmicas que permitem a capacidade sublimatória estão presentes em todos nós, apenas em raros casos as condições econômicas favorecem esse fenômeno. É por isso que Freud considera a civilização uma fina camada sobre o mundo primitivo dos impulsos antigos, o que reforça o caráter biológico da noção de impulso.

Tal como para a humanidade em geral, também para o indivíduo a vida é difícil de se suportar. A civilização da qual participa impõe-lhe certa quantidade de privação, e outros homens lhe causam outro tanto de sofrimento, seja por causa dos preceitos de sua civilização, seja por causa das imperfeições dela. Poder-se-ia supor que essa condição das coisas resultaria num permanente estado de ansiosa expectativa presente nele e em grave prejuízo ao seu narcisismo natural. Já sabemos como o indivíduo reage aos danos que a civilização e os outros homens lhe infligem: desenvolve um grau correspondente de resistência aos regulamentos da civilização e de hostilidade para com ela. “A civilização o poupa dessa tarefa, ela a desempenha da mesma maneira para todos, igualmente”, não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente prossegue por outros meios. Trata-se de uma tarefa múltipla, a autoestima do homem, seriamente ameaçada, exige consolação, a vida e o universo devem ser despidos de seus terrores, ademais, sua curiosidade é movida pelo mais forte interesse prático.

Todos já estiveram em um momento de completo desamparo, quando éramos crianças dependentes de nossos pais. E tínhamos razões para temê-los, contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos. O desejo desempenhou seu papel fundamental em nossa vida, assim como nos nossos sonhos. Freud nos mostra que aquele que dorme pode ser tomado pelo pressentimento de morte. A elaboração onírica sabe como selecionar uma condição que transformará mesmo esse temível evento numa realização de desejo.

Aquele que sonha vê-se a si mesmo numa antiga sepultura etrusca a que desceu, feliz por satisfazer seus interesses arqueológicos. No decorrer do tempo, fizeram-se as primeiras observações de regularidade e conformidade à lei dos fenômenos naturais, e, com isso, as forças da natureza perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é

demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhe impôs (FREUD, 1923/1974g, p. 28).

O conceito de *Trieb*, e suas vicissitudes, é um operador conceitual inerente à teoria da psicanálise e confere importância fundamental ao desenvolvimento psíquico e libidinal. Fonseca (2012a) nos mostra que a pressão do ímpeto constante visa à satisfação através de objetos determinados pelos quais se efetiva. A constância dessa força é correlata à circularidade do *Trieb*, já o objeto é variável. Em Freud vemos que por trás de cada objeto desejado há o curto-circuito da satisfação: no entanto, na obra do psicanalista, a dificuldade da satisfação dos desejos é nuançada pela diferenciação entre satisfação direta sintomática e sublimada. A sublimação permite a viabilização do desejo em tom menor, isto é, Freud constata que o impedimento da “satisfação completa” não inviabiliza o processo psíquico. Justamente o traço libidinal do objeto ligado ao Eu se torna a referência para os deslocamentos simbólicos rumo a outros objetos possíveis que poderão ser constituídos pela via sublimatória, o que constitui a marca do próprio desejo e a especificidade do *Trieb* em relação ao instinto (FONSECA, 2012a, p. 374).

Fonseca (2012a, p. 316) nos lembra que em *Além do Princípio de Prazer*, Freud mostra-se relativamente cético em relação às possibilidades de sublimação dos impulsos, pois talvez seja difícil para muitos de nós renunciar à crença de que o ser humano possua uma pulsão que busca o constante aperfeiçoamento e que ela proporcionou à humanidade o seu atual nível de produção intelectual e de sublimação ética, da qual se espera que propicie a transformação do ser humano em um além-do-homem. Isso porque o psicanalista compreende o progresso civilizatório como resultado das restrições autoimpostas pela humanidade.

A incansável necessidade de contínuo aperfeiçoamento que se observa em uma minoria de pessoas pode ser facilmente compreendida como consequência do recalque pulsional (*Triebverdrängung*) sobre o qual está edificada a civilização. Nesse caso, a sublimação não pode nunca ser suficiente para substituir as experiências diretas ou primárias de satisfação e com isso remover a tensão contínua a qual o psiquismo está submetido. É da diferença entre o prazer efetivo obtido pela satisfação e o prazer esperado que surge o fator impelente (*Treibende*) que não vai permitir ao organismo estacionar (FONSECA, 2012a, p. 317).

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud (1914/2010) destaca que a sublimação é um processo inerente à libido objetual e consiste em que o instinto se lance a outra meta, distante da satisfação sexual, onde a ênfase recai no afastamento do que é sexual. Mostra que a idealização é um processo envolvendo o objeto, mediante o qual este é aumentado e psiquicamente elevado sem que haja transformação de sua natureza. A idealização é possível

no âmbito da libido do eu e no da libido objetal. De modo que a superestimação sexual do objeto, por exemplo, é uma idealização dele. Na medida em que, portanto, a sublimação descreve algo que sucede ao instinto e a idealização algo que diz respeito ao objeto, devemos separá-los conceitualmente.

A formação do ideal do Eu é frequentemente confundida, em prejuízo da compreensão, com a sublimação do instinto e ter trocado seu narcisismo pela veneração de um elevado ideal do Eu requer tal sublimação, mas não pode forçá-la (FREUD, 1914/2010, p. 41). A sublimação continua sendo um processo particular, cuja iniciação pode ser instigada pelo ideal, mas cuja execução permanece independente da instigação. Precisamente nos neuróticos se encontram as maiores diferenças de tensão entre o desenvolvimento do ideal do Eu e o grau de sublimação de seus primitivos instintos libidinais. A formação do ideal e a sublimação também se relacionam diferentemente à causação da neurose. Destaca, ainda, que a formação do ideal aumenta as exigências do Eu e é o que mais favorece a repressão; a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar a repressão.

Nossa investigação referente às vicissitudes que os instintos podem experimentar no curso da evolução e da vida terá que se limitar aos instintos sexuais, considerando os motivos que se opõem a que os instintos sigam diretamente seu curso, podemos apresentar os seus destinos também como modalidades de defesa contra os instintos (FREUD, 1914/2010, p. 64).

Freud, em *Os instintos e suas Vicissitudes* (1915/1974b, p. 142), demonstra que o alvo da pulsão (*Ziel*) é em todos os casos a satisfação (*Befriedigung*), que só pode ser alcançada cancelando o estado de estimulação na fonte da pulsão. No entanto, os caminhos que conduzem a este alvo podem ser diversos, inclusive com caminhos intermediários, que podem combinar ou mesmo permutar, produzindo satisfações parciais. O alvo das pulsões é a satisfação, e esta já foi obtida um dia, na nossa pré-história individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de fazer um estudo que pudesse analisar tanto a filosofia de Schopenhauer como a psicanálise de Freud por meio da temática do sofrimento, tendo em vista uma convergência de intuições, apesar das considerações conclusivas diferentes, assim como dos interesses, objetivos e caminhos que cada um dos autores tenham seguido, possibilitou responder a seguinte interrogação: qual o estatuto da noção de sofrimento e desprazer em Freud e em Schopenhauer? Interrogação que leva em consideração a clínica e sua teoria (a partir de método e hipóteses clínicas) e também a Metapsicologia (a partir de conceitos heurísticos), especialmente no que concerne à análise do conceito de *Trieb* (traduzido como impulso, pulsão e instinto).

Sendo assim, paralelamente à interrogação acima, podemos confirmar a hipótese inicial de que há uma continuidade e uma complementariedade entre a abordagem do sofrimento existencial que aparece na clínica psicanalítica e aquilo que é dito por Freud em sua obra, tanto no âmbito de seus conceitos clínicos, quanto do ponto de vista metodológico (especialmente o manejo prático do sofrimento), quanto no âmbito da superestrutura teórica metapsicológica, a partir da noção de que o *Trieb* é deficitário. Da mesma forma, confirmamos que existe similaridade em relação à ideia de sofrimento freudiano e ao mesmo conceito no âmbito da metafísica de Schopenhauer, na medida que, para o filósofo e para o psicanalista, o sofrimento é o fundo de toda a vida, o que é provado por eles mediante uma análise do conceito de *Trieb*.

Dessa forma, destacamos a existência de “pontos de contato” entre as duas teorias, como ressalta Fonseca (2016, p. 191), ainda que os dois autores tenham trabalhado em trajetórias opostas, pois na medida em que Freud parte dos fatos da clínica, o filósofo trabalha a partir da noção de Vontade. Portanto, enquanto Schopenhauer se fundamenta nos conceitos da física, que contribui à sua metafísica, o psicanalista parte da sua própria física, que em certo momento apresenta-se como sendo mais uma tese sua, utilizando-se de hipóteses especulativas que não são fechadas em sistema e, por isso, possibilitam atualizações e alterações.

Logo, podemos afirmar que todo sofrimento humano procede da Vontade (que constitui o ser). Para ambos os autores, a excitação da vontade provoca inquietação no próprio corpo (concretude do querer) e, pela mediação do intelecto, enche a consciência com desejos, emoções, paixões e preocupações. Assim, toda vida se passa entre um impulso, um esforço,

sempre renovado e com várias tentativas de amenizar os ímpetus com soluções insuficientes e difíceis de libertar.

Por conseguinte, o principal ponto a ser destacado como estatuto do “sofrimento” e “desprazer” entre os dois autores está na questão da ordem pulsional. Pois, segundo Fonseca (2014a, p. 20), “a vontade exposta em fenômeno é autodivergente não apenas entre sujeitos, mas também do ponto de vista da economia interna do psiquismo”, pois, “o intelecto reconhece alvos desejáveis, os oferece à Vontade, mas não sabe de fato o que esta quer em geral” (FONSECA, 2014a, p. 20).

Por outro lado, a argumentação de Freud – *Trieb* como força constante ligada ao desprazer psíquico – ressalta que é função do aparelho psíquico regular a quantidade de excitação localizada tanto no exterior quanto no interior do organismo, diante do reconhecimento dos objetos de satisfação. Sendo o *Trieb* uma permanente exigência de satisfação, ele tende sempre a algumas formas de linguagem que tornam possível a sua descarga e conseqüentemente alívio, porém, desencadeia desprazer quando não é possível de ser satisfeito.

Para a teoria do psicanalista, o *Trieb* encontra destinos variados que nem sempre correspondem à meta de satisfação direta, como mostra sua teoria sobre a qualidade dos afetos. Coloca como semelhantes as características dos *Triebe*, no que diz respeito a carregarem uma quantidade de energia pulsional, da mesma forma e com a mesma função de descarga, no aspecto somático. Dentre os afetos estudados por Freud, como vimos no primeiro capítulo, das neuroses, a angústia e o medo são sem dúvida os mais profundamente investigados e representam importância na teoria do afeto para a compreensão do funcionamento do recalque e do reprimido, sendo estas vicissitudes do *Trieb*.

Quanto ao sofrimento existencial advindo das vicissitudes dos *Triebe* sexuais, este sofre uma transformação (da satisfação em sofrimento), operada pelo sintoma, que o transforma em algo irreconhecível pelo sujeito e do qual ele se queixa e quer se desvencilhar. Freud distingue então três mecanismos de transformação que se apresentam na clínica e que estão em conexão com o afeto. A saber: a transformação do afeto (histeria de conversão), o deslocamento do afeto (ideias obsessivas) e a troca de afeto (neurose de angústia e melancolia).

A ordem pulsional faz parte da estrutura do sintoma para Freud. O sintoma, sempre sob uma forma ambígua e paradoxal, apresenta ao mesmo tempo um lado de satisfação e outro lado de sofrimento, portanto, enquanto sintoma na clínica, o sofrimento existencial

torna-se um dado fundamental da experiência psicanalítica, por ser considerado uma solução encontrada pelo sujeito diante de situações de sofrimento e desprazer.

Da mesma forma, no pensamento de Schopenhauer (2014a), toda satisfação é meramente momentânea, como um alívio para o sofrimento, para em seguida sermos novamente obrigados a encarar as restrições aos nossos desejos e mais uma vez sofrer, numa agonia sem fim chamada de existência. Para superar a servidão da ordem pulsional e aliviar o sofrimento que pressiona a consciência pela busca de satisfação o filósofo sugere, assim como o psicanalista, a saída pela sublimação, considerada, também, como um “ponto de contato” entre as duas teorias. O que caracteriza a sublimação é, portanto, um desvio do *Trieb* do seu objetivo sexual em direção a outros objetivos que não apresentam relação aparente com o sexual. No entanto, é importante lembrar que nem por isso a sublimação deixa de ser uma forma de satisfação do *Trieb*.

Conforme Schopenhauer (2009, p. 239), apesar do sofrimento ser considerado uma marca registrada da existência, é possível encontrar com otimismo uma saída e conseqüentemente alívio para a dor, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida, cuja proposta é encarar as adversidades com serenidade. Segundo seu pensamento, o curso da vida não é obra exclusiva nossa, mas produto de dois fatores, uma série de acontecimentos e as nossas decisões. Por outro lado, apesar de sermos mais sábios do que supomos, existem momentos da vida que agimos não tanto pelo conhecimento, mas em conformidade com um *Trieb* íntimo, um *Trieb* proveniente do mais profundo do nosso ser. Talvez aquele impulso íntimo que estivesse a cargo de uma condução inconsciente de sonhos esquecidos mas que conferem à nossa vida a consciência, que, por outro lado, “jamais poderíamos nos apropriar, uma vez que nossas decisões são vacilantes, errôneas e facilmente inconstantes” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 236).

Para o filósofo, atingir um estado sublimatório está relacionado especialmente à negação da Vontade, que equivale à negação do egoísmo na sua raiz. Estes estados aparecem em três momentos ascendentes em graus: na contemplação estética, na compaixão e na ascese mística. É um consenso entre Schopenhauer e Freud que o homem seja naturalmente egoísta, por isso é possível acompanhar seu sofrimento existencial diante de certas situações na vida em sociedade, em que a convivência social faz parte da própria sobrevivência humana. Neste contexto, destacamos três fontes originárias do sofrimento humano: “corpo, natureza e relacionamento humano” (FREUD, 1930, p. 93). O corpo condenado à decadência e à dissolução não pode dispensar a dor, o sofrimento e o desprazer, pois é portador de uma estrutura frágil, passageira e com limitada capacidade de adaptação e realização. Além disso,

o homem encontra no mundo externo as forças da natureza que impõe regras e leis que podem se voltar contra o próprio homem. Por último, o psicanalista destaca o sofrimento advindo das dificuldades para administrar o mal-estar gerado na convivência uns com os outros.

Schopenhauer (2009) também se refere à vida em sociedade e no mundo, destaca que, nesta vida de tantos acasos temerários, deve-se, sobretudo, evitar as dores, em vez de sair buscando os prazeres do mundo, o que na maioria das vezes nos traz muitos problemas imediatos ou mediatos. Além do mais, como já fundamentava em uma de suas teses contidas na obra *O Mundo como Vontade e Representação*, “os prazeres são de natureza negativa, enquanto as dores são bem positivas”, e “contra cada desejo satisfeito, existem pelo menos dez que não o são”. Deste ponto de vista, é muito mais sábio fazer o balanço da vida de uma pessoa não tanto pelos “prazeres, que uma vida lhe concedeu, mas pelos males que evitou”. Esta é a essência da mensagem schopenhaueriana, ou seja, evitar a atração da desgraça por atos tolos e seguir uma linha de vida sábia, para atingir de fato uma qualidade de vida em meio ao quase inferno que é o mundo.

Porque tudo o que existe e acontece para o homem existe imediatamente apenas em sua consciência, logo, manifestamente, é qualidade da consciência ser primeiramente essencial e, na maior parte das vezes, tudo depende mais dela do que daquelas figuras que nela se expõem. Portanto, fica claro na filosofia de Schopenhauer o quanto a nossa felicidade depende daquilo que somos, de nossa individualidade, enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte, aquilo que temos ou representamos.

A sociabilidade, então, também pode ser considerada como um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros. A sociabilidade, no seu pensamento, é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente difícil de conviver. O insociável é alguém que não precisa de alguém para conviver, pois acredita ter em si mesmo o bastante para não precisar da sociedade (SCHOPENHAUER, 2009, p. 168-169).

Quanto à questão do orgânico e da matéria no contexto da vontade, em conexão com a morte e a sexualidade entre Freud e Schopenhauer, encontramos outro “ponto de contato” entre as duas teorias, já que os dois autores fazem referência à origem da vida e dos organismos. Na obra de Schopenhauer, o apoio e o conflito dos diversos graus de exposição da Vontade no mundo fenomênico são claramente estabelecidos. Freud (1920/1976b), em seu trabalho *Além do princípio de prazer, o inorgânico e o orgânico*, apresenta também um conflito semelhante. O ponto de origem da vida e dos organismos é que determina a posição

do *TodesTrieb* como uma espécie de “*Trieb* originário, o que explica, para Freud, as tendências de repetição, que equivalem ao retorno da matéria viva ao estado inorgânico originário dentro de um círculo vital” (FONSECA, 2012a, p. 57). Essas tendências de retorno ao inorgânico além de apontarem também para a entropia, já que Freud é claramente um materialista e não um metafísico da Vontade, apresentam um aspecto ainda mais acentuadamente entrópico. Não há “*Nunc Stands*” (eterno presente) em Freud, mas sim um tempo que escorre para o seu esgotamento ainda que dentro da circularidade existente entre *TodesTrieb* e *LebensTriebe*.

Se, para Schopenhauer, a relação da sexualidade com a morte aparece por meio do impulso sexual como sendo a mais completa manifestação do querer-viver, aí se encontra a primazia sobre todos os desejos possíveis. Embora, um lado do indivíduo se deixe seduzir pelo ilusório impulso sexual, por outro lado, ele se apega à vida como fuga da morte, que é considerada sempre um fator ameaçador. Neste sentido, o temor da morte independe do conhecimento, ele é o reverso da Vontade de vida. Sendo assim, é no prazer e na busca pela felicidade que cada um extrai recursos para as ações que determinam as esquivas da morte. Para Schopenhauer, a morte é o verdadeiro e real escopo da vida, enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver.

Para a teoria de Freud, não há dissociação entre as pulsões de morte e as pulsões de vida. Estas duas pulsões básicas não cessam de se incluir e de se entrelaçar uma na outra. Pois a verdadeira meta das pulsões seria o retorno, ou mais exatamente, o restabelecimento de algo anterior. Conforme comenta Fonseca (2016, p. 170), Freud, em sua segunda tópica, “agrupou os impulsos de preservação e os sexuais sob o nome de impulsos de vida e contrapôs a isso a noção de impulsos de morte (*TodesTrieb*)”. Desse modo, conservou o dualismo anterior, articulando-o sob o primado de duas forças consideradas por ele como originárias – sendo a morte, representante do inorgânico, a mais originária de todas, sobre a qual se constituiu a vida orgânica.

Segundo Freud (1932/1976), em sua *Conferência XXXII, Ansiedade e vida instintual*, os instintos dividem-se em dois grupos, os instintos eróticos e os instintos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta ao estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois instintos procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte. Freud comenta que esta ideia já tinha sido pesquisada pela filosofia, mesmo antes de Schopenhauer, portanto, reconhece os *Triebe* básicos e lhes atribui a sua finalidade específica (FREUD, 1932/1976, p. 133-134).

Segundo Fonseca (2016, p. 178), há uma semelhança entre os dois autores. É preciso observar que Freud coloca os problemas da vida sempre ao lado da espécie, e não ao lado do indivíduo, da mesma maneira que faz Schopenhauer. Mas Fonseca (2016, p. 178) ressalta também uma diferença entre o pensamento de ambos. O retorno ao inorgânico, tese schopenhaueriana, visa explicar não só a morte, mas todo o movimento da natureza, que para o autor funciona sob a noção de prioridade e está relacionada ao direito de “primeiro ocupante” sobre a matéria, que é justamente a força básica, inorgânica, da natureza. “O inorgânico participa do orgânico e sempre reivindica a sua posse sobre a matéria, a que tem direito prévio” (FONSECA, 2016, p. 178).

Nesse sentido, Freud considera a tendência conservadora do impulso, o mesmo mecanismo que mantém as células unidas e que representa uma tendência do organismo de retorno ao inorgânico. Conforme destaca Fonseca (2016, p. 179), Schopenhauer não postula um impulso de morte em sentido próprio, mas, ainda assim, diz que os resíduos do corpo e o envelhecimento são antecipações da morte, sendo esta apenas secreção à segunda potência, um excremento da Vontade e, portanto, apenas parte da estrutura maior que engendra a vida individual. É por isso que considera o medo da morte tão absurdo quanto seria o medo de nascer.

Para o pensamento metafísico de Schopenhauer, a maior angústia é a angústia da morte. Contudo, do que foi dito, além da própria filosofia de Schopenhauer, que há muito é tida como pessimista, também se pode atribuir a Freud certo tom semelhante. Isto, no entanto, não elimina a sabedoria de vida e o consolo metafísico schopenhaueriano, ou as viabilizações do desejo apresentadas por Freud, e nem anula o determinado otimismo prático observado nas duas teorias.

Conforme salienta Monzani (1989, p. 16), a Metapsicologia como uma disciplina, possuindo um estatuto muito particular, é sujeita a mudanças, rupturas e continuidade em relação às hipóteses de Freud. O fato de que Freud tenha introduzido adições, retificações, conceitos clínicos novos, não precisa afetar o princípio, o estatuto das bases e dos fundamentos teóricos sobre os quais o discurso psicanalítico está estruturado.

Da mesma forma a ênfase da Metafísica da Filosofia de Schopenhauer recai sobre sua imanência, a concretude e a intuição, vinculadas à arte e ao corpo, os quais o filósofo acentua como foco e ponto de partida para o conhecimento filosófico. O conceito de *Trieb* adquire importância fundamental, pois funciona como elo entre a experiência interna e externa do organismo, já que só através dele, como fenômeno fisiopsicológico, pode-se

chegar à Vontade sem fundamento, e ao outro lado do mundo como representação (FONSECA, 2012a, p. 218).

Qual a importância que Schopenhauer concede à figura do corpo nas questões que envolvem o *Trieb*, o sofrimento e o desprazer? Segundo Fonseca (2016, p. 58), o que a metafísica de Schopenhauer sugere é que o querer confere sentido essencial ao corpo, isto é, significa o corpo e deve ser considerado como o seu próprio íntimo, em que a característica mais profunda é a de ser, em grande parte, inconsciente. Dessa forma, o sentido inconsciente do querer do corpo amplia, “em termos fisiológicos e psicológicos, o horizonte de impulso, em muitos aspectos, a psicanálise freudiana. Em especial no que diz respeito à metapsicologia” (FONSECA, 2016, p. 58).

Por conseguinte (FONSECA, 2016, p. 59), a especialidade do *Trieb* está relacionada ao desejo como ponto de partida e à efetividade como objetivo. Para Schopenhauer, o *Trieb* é o elemento básico e primordial da psique humana, em relação ao que o intelecto é secundário e servil. O filósofo diferencia instinto e *Trieb* do mesmo modo que Freud, pois enquanto o instinto é um caráter “unilateral” e “estritamente determinado”, colocado em movimento por um motivo especialmente especificado, que produz ações sempre semelhantes, o *Trieb*, pelo contrário, pode ser posto em movimento por “motivos diferentes”.

As considerações que envolvem a noção de sofrimento a partir do conceito de *Trieb*, em especial na metapsicologia de Freud e na metafísica imanente de Schopenhauer, contribuem para a compreensão da condição humana frente ao sofrimento inerente à existência. Desta forma, desejo e corpo são dois elementos fundamentais que impulsionam os seres humanos.

Finalmente, não há nada escrito na natureza que oriente completamente o sujeito nas suas escolhas e opções. O que existe é um corpo tomado por esta força constante, que são os *Triebe*, e que, muitas vezes, podem trabalhar no sentido avesso daquele que aparece como necessário do ponto de vista do *Trieb*. Como ninguém sabe muito bem o que se passa com seu corpo, podemos recorrer a essa espécie de máquina que funciona para dar sentido a tudo o que Freud chamou de “inconsciente”. A clínica da psicanálise, portanto, é testemunha do sofrimento, da dor e do desprazer, quando surgem sensações “estranhas” que atingem o corpo, tais como taquicardia, tremores e sudorese, ou quando sentimos o sufoco da angústia, a clínica analítica intervém para demonstrar que nessa “estranheza”, por exemplo, há a presença do inconsciente. E mesmo em circunstâncias bem mais comuns do que o sofrimento, são, muitas vezes, consideradas desejáveis, podem despertar, no corpo, acontecimentos que um sujeito não sabe explicar. Portanto, o corpo não se reduz à natureza, a mínima experiência

qualificável como humana é perpassada pela linguagem e o homem procura não apenas dar sentido ao mundo, mas, através da linguagem, construir seu mundo e seu próprio corpo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. M. A Vontade em Schopenhauer e o desejo em Freud e Lacan. In: MURTA, C. P.; BOCCA, F. V.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). **Psicanálise em Perspectiva**. Curitiba: CRV, 2009.
- ASDURIAN, V. **A dicotomia da Vontade para a vida em Arthur Schopenhauer**. Disponível em: [http://www. Inquietude.org/edições/vol.1n-1](http://www.Inquietude.org/edições/vol.1n-1). Acesso em:
- BARBOZA, J. Mal radical e terapia em Schopenhauer. In: PEREZ, O. D. (Org.). **Filósofos e terapeutas**. Em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007.
- BASSOLI, S. O sofrimento na negação da Vontade. In: DEBONA, V.; FONSECA, E. R.; HULSHOF, M.; MATTOS, F. C.; RAMOS, F. C. (Orgs.). **Dogmatismo e Antidogmatismo: Filosofia crítica, Vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola**. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- BOCCA, F. V. **Paixões & Psicanálise: Dimensões modernas da natureza humana**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2017.
- CACCIOLA, M. L. M. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CONDILLAC, É. B. de. **Tratado das sensações**. Campinas: Unicamp, 1993.
- FONSECA, E. R. da. **Psiquismo e Vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2012a.
- _____. Schopenhauer e os vínculos entre Vontade, Intuição e Racionalidade. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 3, n. 1-2, p. 203-210, jul. 2012b.
- _____. O papel da consciência na economia psíquica: Objetividade e subjetividade na relação do intelecto com o desejo. In: DEBONA, V.; FONSECA, E. R.; HULSHOF, M.; MATTOS, F. C.; RAMOS, F. C. (Orgs.). **Dogmatismo e Antidogmatismo: Filosofia crítica, Vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola**. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- _____. **Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Editora UFPR, 2016.
- _____. Afirmar e querer negar: Os limites da negação da Vontade na obra madura de Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 8, n. 1, p. 47-70, jun. 2017.
- FREUD, S. (1927). **Die Zukunft einer Illusion**. Leipzig/Viena/Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.
- _____. (1930). **Das Unbehagen in der Kultur**. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

_____. (1913). **Totem und Tabu**. 5. ed. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1934.

_____. (1892) Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess: Rascunho A. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 1.

_____. (1897) Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess: Rascunho L. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 1.

_____. (1913). Sobre a Psicanálise. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 12.

_____. (1915). Artigos sobre metapsicologia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. v. 14.

_____. (1915). Instintos e suas vicissitudes. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. 14.

_____. (1917) [1915]. Luto e Melancolia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. v. 14.

_____. (1915). Repressão. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974d. v. 14.

_____. (1916). Sobre a transitoriedade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974e. v. 14.

_____. (1917 [1916-17]). Conferência XXVII: Transferência. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974f. v. 16.

_____. (1923). O ego e o id. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974g. v. 19.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23.

_____. (1917) [1916-1917]. Teoria geral das neuroses. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. v. 16.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. v. 18.

_____. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976c. v. 19.

_____. (1932). Ansiedade e vida pulsional. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976d. v. 22.

_____. (1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Ansiedade e vida instintual. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976e. v. 22.

_____. (1940) [1938]. Esboço de psicanálise. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976f. v. 23.

_____. (1894). Como se origina a Angústia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987a. v. 1.

_____. (1950) [1892-1899]. Melancolia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987b. v. 1.

_____. (1950) [1892-1899]. Paranóia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987c. v. 1.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987d. v. 4.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987e. v. 5.

_____. (1910). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 11.

_____. (1914-1916). Introdução ao narcisismo: Ensaio de metapsicologia e outros textos. In: _____. **Obras completas**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12.

FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo. Escuta, 2005.

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

MONZANI, L. R. **O movimento de um pensamento**. Campinas: Unicamp, 1989.

_____. **Desejo e prazer na Idade Moderna**. Campinas: Unicamp, 1995.

ROCCA, A. V. La Influencia de Schopenhauer sobre Freud: Metafísica de la voluntad, descubrimiento del inconsciente, represión, teoría de las pulsiones y etiología de las neurosis. **Errancia, La palabra Inconclusa, Revista de Psicoanálisis**, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como Vontade e representação (parte III); Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena (capítulos V, VIII, XII e XIV)**. Tradução: Maria Lúcia Cacciola e Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Tradução, prefácio e notas: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014a. Tomo II, Complementos livros I-II, v. 1.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014b. Tomo II, Complementos livros III-IV, v. 2.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015a. Tomo I.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b. Tomo II.

SORIA, A. C. S. Entre Verdade e Ilusão: Corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 19, p. 61-78, jun. 2012a.

_____. Orgânico e inorgânico em Sobre a Vontade na Natureza. **Voluntas: Estudos Internacionais de Filosofia**, Santa Maria, v. 3, n. 1-2, p. 195-202, dez. 2012b.

_____. Sobre o querer com e sem conhecimento: Um estudo preliminar acerca da culpa e da inocência na constituição dos corpos orgânicos. **Voluntas: Estudos Internacionais de Filosofia**, Santa Maria, v. 6, n. 2, p. 97-110, dez. 2015.

SOUZA, P. C. **As palavras de Freud**. O vocabulário freudiano e suas versões. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. **Sigmund Freud. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos [1914-1916]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.