

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG

MARINELLA MORGANA DE MENDONÇA

**A DIMENSÃO ÉTICA DO CORPO NOS PENSAMENTOS  
DE SCHOPENHAUER E DE FREUD**

BELO HORIZONTE  
2015

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG

MARINELLA MORGANA DE MENDONÇA

**A DIMENSÃO ÉTICA DO CORPO NOS PENSAMENTOS  
DE SCHOPENHAUER E DE FREUD**

Tese apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

**Linha de Pesquisa:** Filosofia Contemporânea

**Orientador:** Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

BELO HORIZONTE  
2015

100  
M539d  
2015

Mendonça, Marinella Morgana de  
A dimensão ética do corpo nos pensamentos de Schopenhauer e de Freud [manuscrito] / Marinella Morgana de Mendonça. - 2015.  
331 f.  
Orientador: Carlos Roberto Drawin.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Ética – Teses. 3.Metafísica – Teses. 4.Vontade - Teses. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Tese intitulada A DIMENSÃO ÉTICA DO CORPO NOS PENSAMENTOS DE SCHOPENHAUER E DE FREUD, de autoria de MARINELLA MORGANA DE MENDONÇA, apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 02 de outubro de 2015.

### **Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin (UFMG) - Orientador

---

Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães (UFOP)

---

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira (PUC-MG)

---

Prof. Dr. Jair Lopes Barboza (UFSC)

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto (FAJE-MG)

*Ao meu amor*

## **Agradecimentos**

Agradeço, de modo especial, ao meu orientador, Carlos Drawin. Com sua quietude paternal, você me ensinou que há um tempo para pensar, outro para amadurecer as ideias e mais um para escrevê-las. Muito obrigada por sustentar nossa ideia inicial até o fim, pelo respeito, generosidade, paciência e cuidado com os quais me conduziu durante todos esses longos anos.

Obrigada aos professores Jacqueline de Oliveira Moreira e Paulo Roberto Margutti, pelas preciosas indicações sobre os rumos de minha escrita, por ocasião do Exame de Qualificação.

À querida amiga, e para sempre professora, Ana Cecília Carvalho, pela delicadeza, carinho e presteza com os quais me acolheu no momento mais difícil dessa jornada. É muito bom poder contar com você.

Às irmãs de coração, amigas queridas de todas as horas, Cynthia Tannure, Danielle Mattos e Maria Letícia Reis, por suportarem me ouvir falar sobre filosofia, pelas conversas intermináveis, regadas a muitas gargalhadas, pelo carinho e apoio incondicionais, agradeço profundamente.

Ao meu pai e irmãos, obrigada pelo incentivo. À minha querida mãe, sua serenidade é um exemplo para mim. À minha outra mãe, Bia Metzker, por me ensinar a sempre seguir em frente. Às lindas sobrinhas Gabriella e Rafaella, com vocês a vida fica mais leve.

Aos meus alunos do Curso de Psicologia da FEAD-MG, por nossas trocas.

Aos colegas, professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, por me acolherem, e à Capes, pelo incentivo financeiro e amparo à minha pesquisa. Um obrigada especial à Andréa Rezende Baumgratz.

Por último, mas, essencialmente, agradeço e dedico este trabalho ao meu esposo, Marcus Vinícius, companheiro amoroso, dedicado e paciente em todos os momentos. Amor, obrigada por estar ao meu lado. Você é meu porto seguro.

## Resumo

O presente estudo tem como objetivo principal investigar a problemática referente ao modo de apreensão do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer e na psicanálise de Sigmund Freud, com enfoque nas suas implicações para a ética. Partimos do pressuposto de que os dois pensadores, a partir de suas problemáticas teóricas específicas, propuseram uma nova compreensão do corpo em relação ao materialismo difuso, que via nesse objeto uma realidade física a ser tomada como elemento de uma ciência da natureza. O filósofo frankfurtiano parte da filosofia crítica kantiana para tentar compreender o mundo, mas sê vê diante do impasse do idealismo transcendental: todos os objetos, como propõe a revolução copernicana, giram em torno do sujeito, mas não há sujeito humano sem corpo. Esse sujeito desencarnado, alheio aos avanços das ciências biológicas, desconhece a especificidade do corpo, que é o único dos objetos do mundo que é, ao mesmo tempo, representação e Vontade.

Essa condição singular do corpo faz com que o idealismo schopenhaueriano desemboque em uma teoria metafísica, a qual coloca a Vontade como essência do mundo. O psicanalista vienense, por sua vez, não parte do idealismo, mas inicia a sua prática clínica inserido no cenário médico-científico do final do século XIX, fortemente orientado pelo materialismo fisicalista. No entanto, no tratamento dos pacientes histéricos, ele se depara com um corpo distinto daquele que era explicado pela medicina de seu tempo. Freud cria, então, a teoria metapsicológica com o intuito de compreender o corpo e, concomitantemente, acolher o sofrimento de seus pacientes.

Tanto Schopenhauer como Freud empreendem uma crítica à visão de homem pautada apenas na racionalidade. Ambos, o filósofo e o psicanalista, reconhecem o *pathos* do homem como sujeito encarnado e marcado por um sofrimento incontornável, derivado de sua condição de indivíduo marcado pela Pulsão e pela Vontade. Diante dessa condição, o tratamento psicanalítico se orientou, desde o seu nascimento, por uma ética do cuidado compreendida como escuta do desejo do sujeito, e foi esse compromisso ético inicial que orientou a teoria freudiana numa direção cada vez mais distanciada de seu ponto de partida reducionista. Por outro lado, a perspectiva filosófica de Schopenhauer não desembocou no niilismo ou em um pensamento indiferente ao sofrimento inerente ao querer viver cego. Ao contrário, a sua cerrada crítica aos sistemas filosóficos de seu tempo desemboca na busca de diversos caminhos de salvação e, dentre eles, o de uma ética da compaixão pela via da supressão das diferenças entre um querer e outro. Ora, o corpo padecente é o caminho privilegiado para que essa compreensão da dor de viver do outro seja possível. Freud, por sua vez, não propôs uma perspectiva ascética para minorar o sofrimento humano, contudo, entende que, por meio da experiência analítica, o sujeito pode se destituir de suas idealizações e identificações narcísicas, fonte não só do sofrimento próprio, mas também de alheamento em relação ao sofrimento do outro.

Os dois pensadores seguem rumos distintos, uma vez que Freud, a partir de sua prática clínica, fundou um novo campo do saber, e Schopenhauer, a partir de sua especulação filosófica, descortinou um novo modo de pensar. Não obstante, a nossa hipótese consiste na possibilidade de uma fecunda aproximação dos dois autores, não só em decorrência da influência do filósofo sobre o psicanalista, mas porque o primeiro abre novas possibilidades de elucidação filosófica da teoria psicanalítica. Afinal de contas, a metafísica schopenhaueriana converge com a metapsicologia freudiana numa orientação ética comum: a da destituição do eu como saída para o *pathos* humano, cuja manifestação mais evidente

consiste no sofrimento psicossomático, ou seja, na dor de viver como sujeito encarnado. Os modos de pensar de Schopenhauer e de Freud, portanto, apontam nessa mesma direção, ainda que de maneiras distintas.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Metafísica da Vontade; Freud; Metapsicologia; corpo; ética da compaixão.

## Abstract

The current study has as its aim the investigation of the issue referring to the apprehension mode of the body in the philosophy of Arthur Schopenhauer and in the psychoanalysis of Sigmund Freud, focusing in its implications to the field of ethics. We start from the presupposition that both thinkers, departing from their own specific theoretical concerns, have proposed a new comprehension of the body which is different from diffused materialism, which saw in this object a physical reality to be taken as an element of a science of nature. The Frankfurt philosopher starts out from the Kantian critical philosophy in order to try to understand the world, but seems himself in front of the impasse of transcendental idealism: all the objects, as is proposed by the Copernican Revolution, revolve around the subject, but there is no human subject without a body. This fleshless subject, foreign to the advances of the biological sciences, knows not the specificity of the body, which is the only object in the world that is, at the same time, representation and Will.

This singular condition of the body turns the Schopenhauerian idealism into a metaphysical theory, which places the Will as an essence of the world. The Viennese psychoanalyst, on his turn, does not start out from idealism, but starts its clinical practice inserted in the medical-scientific scenario at the end of the 19<sup>th</sup> century, deeply oriented by a physicalistic materialism. However, in the treatment of hysterical patients, he comes across a different body from that one that the medicine of his time used to explain. Freud, then, creates the metapsychological theory with the intent of understanding the body and, concomitantly, to harbor the suffering of his patients.

Both Schopenhauer and Freud have undertaken criticism of the view of man that is based solely on rationality. The philosopher and the psychoanalyst have recognized man's *pathos* as a subject that is incarnated and liable to an unavoidable suffering, derived from his condition as an individual that is marked by Drive and by Will. In front of this condition, psychoanalytic treatment has been oriented, since its birth, by an ethics of care – understood as hearing the desire of the subject – and it was this initial ethical commitment that oriented the Freudian theory in a direction progressively further from its reductionist starting point. On the other hand, Schopenhauer's philosophical perspective did not unfold into nihilism or a thought that is indifferent to suffering inherent to the blind will to live. On the contrary, his dense criticism to philosophical systems of his time results in the search for different paths of salvation and, amongst them, the path of an ethics of compassion by means of the suppression of the differences between a wanting and another. The suffering body is the privileged path so that this understanding of the other's pain and living can be possible. Freud, on his turn, did not propose an ascetic perspective in order to extenuate human suffering; however, he understands that, by means of the analytic experience, the subject can destitute himself from his idealizations and narcissistic identifications – which are source not only of one's own suffering, but also of alienation towards the other's suffering.

The two thinkers follow different paths, since Freud, from his clinical practice, has founded a new field of knowledge, and Schopenhauer, starting from his philosophical speculation, has unveiled a new way of thinking. Nevertheless, our hypothesis consists in the possibility of a fruitful approximation between both authors, not just due to the philosopher's influence in the psychoanalyst, but because the former opens new possibilities for a philosophical elucidation of the latter's psychoanalytic theory. After all, the Schopenhauerian metaphysics converges with Freudian metapsychology in a common ethical orientation: the destitution of the self as

an outlet for human *pathos*, the most evident manifestation of which consists in psychosomatic suffering, *i. e.*, in the pain of living as an incarnated subject. Schopenhauer and Freud's ways of thinking, therefore, point to the same direction, even though in different manners.

**Keywords:** Schopenhauer; Metaphysics of the Will; Freud; Metapsychology; body; compassion ethics.

## Sumário

1	INTRODUÇÃO.....	13
---	-----------------	----

### PRIMEIRA PARTE

2	O ENIGMA DO CORPO.....	21
2.1	O nascimento da Psicanálise - Das neurociências à metapsicologia.....	24
2.1.1	Contexto filosófico.....	24
	a) O lugar: o Império Austro-húngaro.....	24
	b) O tempo: o declínio da metafísica.....	27
2.1.2	Contexto epistemológico.....	30
2.2	A passagem da neurologia à metapsicologia.....	47
2.2.1	<i>Projeto para uma psicologia científica</i> (1895).....	50
2.2.2	“Carta 52” (1896).....	53
2.2.3	<i>A interpretação de sonhos</i> (1900).....	57
2.3	O significado e as dimensões da metapsicologia: tópica, dinâmica e econômica.....	64
3	A METAPSIKOLOGIA: UM ESFORÇO PARA A COMPREENSÃO FREUDIANA DO CORPO.....	72
3.1	O inconsciente e o corpo.....	72
3.2	Primeiras tentativas de apreensão do corpo.....	76
3.3	Corpo, narcisismo e segundo dualismo pulsional.....	95
3.4	Conclusão da primeira parte.....	106

### SEGUNDA PARTE

4	A ORIGINALIDADE DO IDEALISMO DE SCHOPENHAUER.....	111
4.1	A epistemologia de Schopenhauer como um espelho da de Kant.....	117
4.2	A crítica de Schopenhauer ao conhecimento segundo o modelo kantiano.....	129
4.3	O conhecimento visto a partir do livro I de <i>O mundo como vontade e como representação</i> .....	147

5	A METAFÍSICA DA VONTADE E O CORPO.....	157
5.1	A primeira consideração do mundo como vontade: a objetividade da vontade.....	162
5.1.1	A experiência do corpo como um tipo especial de conhecimento: o conhecimento imediato da Vontade.....	162
5.2	A Vontade é a essência do mundo e o corpo é testemunha direta disto.....	171
5.3	O significado real do conhecimento humano é ser um produto da Vontade.....	175
5.3.1	O papel do eu no conhecimento do sujeito de vontade.....	176
5.3.2	O verdadeiro sentido da oposição idealismo x materialismo.....	180
5.4	As extensões do conceito de Vontade.....	185

### **TERCEIRA PARTE**

6	A ÉTICA DA COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER E A PARTICIPAÇÃO DO CORPO.....	192
6.1	Observações acerca da obra <i>Sobre o fundamento da moral</i> .....	193
6.1.1	Apontamentos iniciais.....	193
6.1.2	Críticas ao fundamento da moral segundo a acepção de Kant.....	194
6.1.3	Fundação da ética de acordo com Schopenhauer.....	212
6.1.4	Sobre a explicação metafísica da compaixão.....	218
6.2	Considerações éticas a partir de <i>O mundo como vontade e como representação</i> .....	223
6.3	O papel do corpo na Afirmção e na Negação da Vontade de vida.....	230
6.4	Complementações éticas a partir de <i>Parerga e paralipomena</i> .....	239
7	O SUJEITO PADECENTE: POR UMA ÉTICA PSICANALÍTICA DA COMPAIXÃO.....	246
7.1	Da técnica à ética.....	251
7.2	A deriva da sexualidade.....	261
7.3	Compaixão e cultura: para além da representação.....	269
7.3.1	Sexualidade e recalque na primeira teoria pulsional.....	272
7.3.2	O “para além” da sexualidade na segunda teoria pulsional.....	275
8	A ÉTICA PASSA PELO CORPO.....	286
9	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	304

10	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	309
----	---------------------------------	-----

## 1 INTRODUÇÃO

Tornou-se quase uma praxe acadêmica fazer da introdução de uma tese de doutorado um texto que, escrito após a finalização do trabalho, retoma o percurso em resumo. Como é quase regra, não fugiremos a tal conveniência, mas a nossa introdução, em decorrência da especificidade do tema que escolhemos, não pode deixar de abordar, antes do resumo dos capítulos, dos diversos estágios do caminho percorrido, as razões que nos moveram à realização de nossa pesquisa.

Essas razões podem ser apresentadas em dois níveis: o primeiro pessoal, ou seja, aquele de nossa trajetória intelectual; e o segundo conceitual, isto é, aquele da articulação teórica e metodológica que propomos. O pessoal é descritivo e remete à nossa formação acadêmica, tanto na época da graduação quanto no tempo da pós-graduação (Mestrado), ambos os ciclos dedicados à área da Psicologia. Contudo, dentro dessa área de grande fragmentação teórica e prática, nos interessamos, sobretudo, pelo campo psicanalítico. O nosso interesse, já despertado nos estudos de graduação, consolidou-se na experiência prática, quando trabalhamos com casos que envolviam fenômenos de autoagressividade compulsiva e, inclusive, algumas tentativas de suicídio. O que levaria uma pessoa a infligir dor em seu corpo, a se maltratar e até mesmo a se autodestruir? Essas indagações nos motivaram a pesquisar a questão do corpo em psicanálise e nos levaram a descobrir como Freud, um médico com formação em anatomia, foi compreendendo lentamente que o corpo não é apenas um objeto científico dentre outros, mas é o palco de uma grande diversidade de sofrimentos psíquicos. O objeto corpo não era uma coisa muda, um objeto a ser manipulado e, mesmo “curado”, mas era o testemunho vivo da história de um sujeito. A partir dessa descoberta pessoal, propusemo-nos pesquisar com mais detalhe a obra freudiana e foi essa pesquisa que resultou em nossa dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG.

Ao pesquisar o contexto intelectual do nascimento da psicanálise freudiana, deparamo-nos com a presença do pensamento de Arthur Schopenhauer não só no ambiente vienense em que o psicanalista se formou, mas também em sua obra. Assim, por exemplo, no prólogo à 4ª edição de seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), ao se defender da acusação de pan-sexualismo, Freud adverte que, com relação a essa acusação disparatada:

Só é possível assombrar-se com isso quando se esquece quão confuso e distraído se pode ficar em decorrência dos fatores afetivos. Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais – o sentido corriqueiro da expressão – e parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa, uma advertência tão impressionante!<sup>1</sup>

A dúvida que nos ocorreu, ao ler esse trecho, foi se a invocação ao nome do filósofo alemão teria sido meramente casual ou se aí haveria a pista de uma convergência mais profunda. Quando iniciamos a leitura de Schopenhauer, fomos reconhecendo, em muitas passagens, um extraordinário parentesco entre o texto do filósofo e o do fundador da psicanálise. Foi a partir desse reconhecimento que concebemos a possibilidade de nos dedicarmos a escrever uma tese de doutorado sobre o assunto. Ao procurar o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, encaminhando nosso projeto de pesquisa, logo percebemos dois obstáculos que poderiam parecer intransponíveis. Em primeiro lugar, as graves limitações de nossa formação filosófica e, em segundo lugar, o desejo de estudar dois autores e não o de focalizar a pesquisa em apenas uma obra, como parecia ser a tendência dominante da filosofia que, injungida pelas pressões do sistema de pós-graduação, parecia inclinada a se especializar cada vez mais. Diante do primeiro obstáculo, só haveria uma saída: frequentar as disciplinas do curso na graduação e na pós-graduação e nos empenharmos no estudo pessoal da filosofia, sobretudo daqueles filósofos que nos pareciam os mais relevantes para a compreensão do pensamento de Schopenhauer. O segundo obstáculo nos pareceu mais difícil de ser superado e, diante dele, só haveria duas alternativas: abdicar do nosso desejo de um estudo comparativo ou insistir em sua realização, porém, não de um modo simplesmente teimoso, mas viabilizando um recorte nas duas obras – de Freud e de Schopenhauer – de modo a ressaltar a problemática do corpo e da ética nos dois autores. A insistência no nosso desejo deveu-se à intenção de obter certa formação filosófica junto com a formação psicanalítica. Os estudos exigidos por uma tese de doutorado poderiam ser uma ocasião para isso e não apenas o cumprimento de um ritual a fim de obter a almejada titulação. Por outro lado, também fomos descobrindo que a filosofia não consiste apenas no estudo rigoroso dos textos, mas sim num interminável debate de ideias. Nosso propósito seria, justamente, oferecer uma pequena contribuição para debater o significado filosófico do corpo e o seu alcance ético.

---

<sup>1</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 127; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoria sexual*, Amorrortu editores, volumen 8, p. 121.

Passamos agora para o segundo nível de justificação de nossa tese e projeto de pesquisa. A psicanálise, apesar das intensas críticas epistemológicas que vem sofrendo nas últimas três décadas, nos descortinou um horizonte teórico amplo e desafiante, complexo e consistente. Por quê? Porque, embora a psicanálise não seja uma ciência unitária e dotada de uma base teórica consensual, ela se constitui como um campo teórico e prático que já se consolidou em mais de um século de tradição de pesquisa, desde os primeiros escritos teóricos de Freud – como, por exemplo, o importante manuscrito posteriormente intitulado *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895 – até as discussões mais recentes travadas, sobretudo, na psicanálise francesa, acerca das novas condições de subjetivação no contexto da hipermodernidade. Assim, apesar das reiteradas críticas epistemológicas, provenientes principalmente dos Estados Unidos da América do Norte, mas amplamente disseminadas em outros meios culturais, a teoria psicanalítica nos oferece um conjunto impressionante de obras em torno da discussão e aprofundamento daquilo que Freud designou como “conceitos fundamentais” (*Grundbegriffe*): inconsciente, recalque, pulsão, narcisismo, eu, isso, supereu, compulsão à repetição e muitos outros. Essa tradição de pesquisa, apesar da diversidade das orientações adotadas pelas escolas e autores, possibilita um diálogo interno em que as convergências e divergências podem ser explicitadas e debatidas. Nisso reside a sua consistência, que não se confunde com um corpo doutrinário fechado e monolítico.

Assim, em que pese as críticas epistemológicas dirigidas à psicanálise, não podemos desconhecer suas contribuições em, ao menos, duas vertentes teóricas fundamentais: a de uma teoria da clínica e a de uma teoria da cultura. A primeira, como antes assinalado, foi a que nos despertou para a psicanálise. Diante de alguns fenômenos que nos encham de perplexidade, podemos considerá-los simplesmente como irracionais ou procurar de alguma forma enfrentá-los. Ora, a teoria psicanalítica nos forneceu precioso subsídio nesta segunda direção, ao mostrar que, para além da capa da racionalidade social, se oculta o mundo turbulento das pulsões. Estas seguem percursos obscuros, mas não destituídos de sentido, pois podem ser reconstruídos à luz da história singular dos indivíduos. Como alguém inflige dor a si mesmo, mergulha em excessos autodestrutivos, contraria o que se chama de instinto de sobrevivência e pode chegar até ao suicídio? Como o sujeito se relaciona com o seu corpo? Ou, o que é o corpo do sujeito? Essa foi a questão com que Freud – médico com rigorosa formação em anatomia microscópica – se deparou ao investigar, em sua clínica, os enigmas propostos pelos corpos das mulheres histéricas. Foi esse enigma do corpo – que não pode ser considerado

somente como uma coisa dentre outras coisas, mas também se mostra irreduzível às intenções conscientes e aos imperativos sociais – que nos mobilizou para a pesquisa.

Ao estudar a teoria psicanalítica, fomos descobrindo a imensa complexidade da trama conceitual do que Freud designou como metapsicologia, ou seja, uma psicologia que ultrapassa o nível das descrições clínicas e que quer ir além das motivações conscientes dos comportamentos. Ao avançar na construção de sua metapsicologia, Freud vai se deslocando da psicopatologia para uma teoria geral do psiquismo e, depois, para uma teoria crítica da cultura, pois a clínica evidencia que uma história singular não está inteiramente separada do contexto maior em que se desenrola. Ao contrário, expressa um processo de subjetivação que só pode ser compreendido nos horizontes contextuais da família, da sociedade e da cultura. Por isso, Freud já assinalava, em seus primeiros tempos, o profundo interesse da Psicanálise na elucidação dos mecanismos profundos da cultura e, ao fazê-lo, já enfatizava as suas implicações éticas. Essa crescente abrangência de seu tema, que transborda das fronteiras da clínica e da psicopatologia para alcançar a reflexão crítica sobre a cultura, o levou a recorrer a outros saberes, como a literatura e a antropologia científica. No entanto, a formação filosófica de Freud, bastante precária e marcada pelo dogmatismo materialista e cientificista típico de sua formação médica, se mostrou como um obstáculo significativo para a consolidação e aprofundamento dessa abrangência crítica da psicanálise e para que esta avançasse na compreensão dos impasses sociais e éticos contemporâneos.

Quando procuramos contornar essa tensão existente entre as convicções cientificistas de Freud – que permaneceram, aliás, em toda sua trajetória intelectual – e as inusitadas descobertas de sua clínica e de sua teorização, ou seja, quando procuramos compreender filosoficamente essa tensão, encontramos-nos com a obra de Schopenhauer. Certamente ele pode ser considerado um precursor de Freud, juntamente com Johann Friedrich Herbart, Eduard Von Hartmann ou Ludwig Feuerbach, mas não foi esse aspecto, o da influência intelectual, que nos interessou. O que nos motivou não foi a reconstrução histórica dessa influência – que nos exigiria o levantamento de uma bibliografia secundária em língua alemã inalcançável, uma vez que não dominamos esse idioma – e sim a indagação se a leitura de Schopenhauer poderia contribuir com o a discussão atual que se trava no campo psicanalítico. Ora, nós vivemos numa época na qual o corpo ganha imensa importância cultural: por um lado, com o avanço da genética, das neurociências e da biologia molecular, o corpo é visto como um objeto físico ou como uma máquina, embora extremamente complexa e, por outro

lado, ele é enaltecido como uma imagem de prazer, de beleza e de sucesso social. Freud era um médico e partilhava das concepções materialistas e cientificistas da medicina de sua época. No entanto, a experiência clínica o levou a se distanciar dessas concepções e a descobrir o corpo como encarnação de um sujeito, atravessado por imagens, afetos, memórias e linguagens. Apesar de seu ponto de partida materialista, Freud descobria, por meio de sua conceituação metapsicológica, o corpo como representação. Ao ler Schopenhauer, encontramos, na ideia basilar do “mundo como representação”, a expressão filosófica dessa descoberta. Aquilo que Freud só alcançou, lentamente, foi formulado pelo filósofo, que partiu do idealismo kantiano. Essa pista nos ajudou a ler Freud, tomando distância do fisicalismo, não só típico de sua mentalidade médica, mas que ainda hoje é a concepção dominante. O que significa, em termos psicanalíticos, a ideia do corpo como representação? Significa que o corpo não é apenas um objeto físico, porque está intimamente entrelaçado com a história fantasmática do sujeito. Uma história que não se confunde com a de um Eu consciente e senhor de si mesmo, porque marcada pelo limite que a constitui como história de um sujeito padecente. Por conseguinte, a “corpolatria” contemporânea, a transformação do corpo como imagem de prazer e sucesso é uma lastimável ilusão. Uma ilusão narcísica que desconsidera que o corpo é também o palco de uma luta sem tréguas, a luta entre as pulsões de vida e a pulsão de morte. Essa outra descoberta freudiana ganha um novo alcance filosófico por intermédio da intuição schopenhaueriana da metafísica da Vontade.

A obra de Schopenhauer nos ajudou nessa dupla leitura: a do corpo como representação, contra a sua redução fisicalista, e a do corpo como vontade, contra a sua identificação com a imagem egóica. A teoria psicanalítica pode contribuir muito para o aprofundamento dessas duas intuições do filósofo, ao aproximá-las da experiência clínica e de sua tradução, por meio dos conceitos de recalque, castração, narcisismo e pulsão de morte. Há, porém, uma inestimável contribuição de Schopenhauer para a avaliação do significado contemporâneo da psicanálise: a sua proposta de uma ética da compaixão. A psicanálise não é uma disciplina médica extrinsecamente orientada por uma ética profissional. Ela é, por outra via, intrinsecamente ética, pois é a prática de uma escuta específica – antes atenta ao não dito do que à fala do Eu consciente – voltada para o sofrimento de um sujeito singular. A ética que é a psicanálise não pode ser inteiramente absorvida por uma ética da lei, de tipo kantiano, já que está voltada para o sofrimento concreto, singular e encarnado do sujeito, e daí a relevância da problemática do corpo-representação ou fantasmático. Além disso, o analista deve ter sido submetido a uma análise, como parte imprescindível de sua formação, porque a sua prática

aponta para a destituição egóica, que ele mesmo deve ter atravessado. Essa travessia consiste no reconhecimento do nosso destino comum de seres desamparados, de indivíduos frágeis e arrastados pela força da pulsão. Encontramos aí uma fecunda aproximação com a ética schopenhaueriana da compaixão.

A grande dificuldade que enfrentamos, e que reconhecemos não ter sido totalmente superada na escrita de nossa tese, foi a de como evitar certa superposição dos dois autores. Para que a realização do trabalho fosse inteiramente bem sucedida, teríamos que nos dedicar a uma análise textual minuciosa dos dois pensadores.

Como já enfatizado, a nossa pesquisa não está focada na história das ideias em sentido amplo, visando a elucidar as possíveis influências exercidas pela filosofia de Schopenhauer na formação e desenvolvimento da psicanálise freudiana. O nosso objetivo foi acompanhar o fio conceptual de uma problemática comum em suas convergências e divergências, de modo a contribuir, ainda que modestamente, para a abertura de uma possibilidade de se pensar filosoficamente a psicanálise. Por isso, a nossa tese não segue a sequência cronológica, apresentando primeiro a filosofia de Schopenhauer (1788-1860), para caracterizá-lo como um precursor da psicanálise de Freud (1856-1939), mas propõe um percurso inverso, abordando primeiro Freud e, só depois, apresentando algumas das ideias fundamentais de Schopenhauer, como uma contribuição para o esclarecimento do significado da própria psicanálise. Isso significa dizer que Freud não é apenas um pensador que se apropria de uma herança para ir além dela, mas, em alguns aspectos, em decorrência do peso de suas convicções filosóficas, fica aquém das intuições schopenhauerianas. Assim, não se trata nem de uma tese de história das ideias, e muito menos, de uma síntese eclética de duas obras certamente extensas e difíceis. Ao contrário, tomamos a problemática do sujeito encarnado e padecente como fio condutor não para comparar genericamente as duas obras, mas para trazer à luz algumas significações filosóficas da psicanálise, que poderiam ficar ocultas. Desse modo, dividimos nossa tese em três partes.

Na primeira delas, constituída pelos capítulos dois e três, fazemos uma exposição seletiva da teoria freudiana. Por que seletiva? Em primeiro lugar, porque deixamos de lado extensas porções da obra freudiana, que são destinadas a discutir problemas específicos de clínica e psicopatologia, para nos dedicarmos, de modo mais restrito, à metapsicologia, à reconstrução de um itinerário conceptual. Em segundo lugar, porque optamos por recorrer a comentadores

e a exposições mais genéricas, em vez de entrar no detalhe da análise dos textos. Desse modo, nosso segundo capítulo reconstrói a ideia de que o corpo foi um enigma para Freud, impulsionando-o ao trabalho. Traçando as origens filosófica e epistemológica de seu pensamento, mostramos como o psicanalista vai se distanciando, paulatinamente, do referencial médico, em direção a uma abordagem metapsicológica do sofrimento humano. O capítulo três, por sua vez, descreve a apreensão do corpo em termos metapsicológicos, esforço ao qual Freud dedicou-se ao longo de toda sua construção teórica. Tudo isso atesta, em nossa opinião, o quão enigmático esse objeto sempre se mostrou aos seus olhos.

Na segunda parte, constituída pelo quarto e quinto capítulos, fazemos uma exposição sintética da filosofia de Schopenhauer, enfatizando como o idealismo original do filósofo se contrapõe ao materialismo freudiano, e como sua metafísica da vontade funciona como um antídoto contra o otimismo racionalista e ilustrado, acerca do progresso da civilização. No quarto capítulo, vemos o corpo ocupar um local central no pensamento de Schopenhauer. Afinal, é o fato de o sujeito transcendental ter um corpo que torna esse sujeito um indivíduo. Não fosse isso, nosso filósofo seria um kantiano exemplar. Contudo, é no capítulo cinco, dedicado à metafísica, que o corpo se apresenta como fundamental para o desenvolvimento teórico de Schopenhauer. Esse objeto é a expressão mais imediata que podemos ter da vontade; é por meio desse conhecimento, analogicamente, que o filósofo pode afirmar que tudo no mundo é vontade.

Na terceira parte desse estudo, constituída pelo sexto, sétimo e oitavo capítulos, focalizamos, respectivamente, a ética da compaixão, de Schopenhauer, e, à sua luz, propomos uma interpretação ética da psicanálise freudiana. No capítulo seis, expomos a concepção ética de Schopenhauer e a participação do corpo nesse processo. No sétimo capítulo, tentamos mostrar em que medida Schopenhauer contribui para pensarmos a ética psicanalítica, envolvendo a compaixão. Dessa maneira, a despeito das problemáticas da sexualidade e da cultura, indissociáveis de nossa condição de sujeitos encarnados, tentamos mostrar, no oitavo capítulo, a confluência dos dois autores, no tocante aos efeitos de um tratamento ético do corpo. Afirmamos que tal convergência é possível, à medida que algo da ordem do cuidado toca o corpo.

*Quanto mais nos aprofundamos no estudo dos processos mentais,  
mais reconhecemos sua abundância e complexidade.*

**Sigmund Freud**

## **PRIMEIRA PARTE**

### **2 O ENIGMA DO CORPO**

Este capítulo tem o objetivo de sustentar e desenvolver a ideia de que a metapsicologia freudiana é o fruto e a consequência direta de uma abordagem não physicalista do corpo. De fato, o que é imprescindível desenvolvermos aqui é, primeiramente, nossa hipótese de que o corpo coloca um enigma para Freud e, conseqüentemente, como tal problema foi trabalhado pelo próprio Freud. Entendemos que a visão freudiana acerca do corpo foi sendo conquistada a partir da clínica em tensão com sua formação intelectual e sua primeira concepção científica. Inicialmente considerado como um objeto de investigação anatômica e fisiológica, aos poucos o corpo passa a ser considerado como algo a ser decifrado, a partir das manifestações corporais das histéricas, consideradas como sintomas conversivos.

Esta nossa abordagem do sintoma histérico é o que possibilita, ainda, compreendermos a importância da teoria freudiana sobre a sexualidade e abordarmos todo o arcabouço metapsicológico de Freud como uma tentativa de solucionar o problema do corpo. Tal enfoque das questões relativas ao corpo carrega uma dimensão ética inegável, como evidenciam a própria teoria e a técnica psicanalíticas, pois a atenção ao corpo emergiu da clínica, o que implica o cuidado e o tratamento do sofrimento humano de uma maneira muito específica. O que interessa é, pois, demarcarmos o significado e o estatuto do corpo, no interior do pensamento freudiano, como sendo o lugar onde se expressam a história da pulsão e a singularidade do sujeito, marcado por sua relação com o inconsciente. Entendemos serem, justamente, tais intercruzamentos que justificam uma articulação do corpo com a ética.

Contudo, é necessário destacarmos que, concomitantemente ao surgimento do corpo num sentido propriamente psicanalítico e, portanto, desejante e pulsional, sentimos necessidade de indicar brevemente o contexto epistemológico do nascimento da psicanálise, uma vez que sua caracterização nos ajuda a mostrar o caminho que levou Freud à originalidade de seu enfoque sobre o corpo. Somente a partir desse enfoque podemos aproximar a psicanálise de Freud da filosofia de Arthur Schopenhauer de modo a apresentar a ideia central deste estudo: a especial relevância do corpo no pensamento dos dois autores e, a despeito do modo particular com que cada um trabalha as questões relativas ao tema do corpo, a sua relevância epistemológica e,

sobretudo, ética. Para os dois pensadores a experiência humana do corpo marca o ser humano como um indivíduo concreto e padecente e não apenas como um sujeito cognoscente.

Com essa perspectiva, começamos nos indagando sobre o lugar singular do corpo no pensamento freudiano para que, no segundo capítulo, ainda trilhando os caminhos de Freud, possamos, então, tratar o corpo do ponto de vista metapsicológico, ou seja, a partir de suas relações com o inconsciente e, particularmente, com a pulsão. O pensamento e a abordagem filosófica de Schopenhauer sobre o corpo são temas da segunda parte desta pesquisa. Na terceira parte do presente estudo procuraremos mostrar as implicações éticas decorrentes da aproximação de Freud e Schopenhauer pela via do corpo.

Neste capítulo desenvolvemos basicamente três ideias. Em primeiro lugar, partimos do contexto materialista e fisicalista que marcou profundamente a formação científica de Freud e, de certa forma, orientou todo o seu pensamento. Em segundo lugar, enfatizamos o choque entre a experiência clínica e esses pressupostos filosóficos mais ou menos explícitos de sua formação. Um choque que não foi filosoficamente tematizado e nem levou ao abandono desses pressupostos iniciais, mas se traduziu na construção de outro tipo de teorização depois designada como metapsicologia. Ou seja, Freud não propõe uma alternativa filosófica à sua formação inicial e pretendeu sempre ser fiel à concepção herdada, mas a teoria psicanalítica vai além dos limites de sua consciência filosófica e por isso podemos dizer que a metapsicologia é, na verdade, a epistemologia própria da psicanálise.<sup>2</sup> Em terceiro lugar, acompanhamos, neste capítulo, como se dá esse desdobramento teórico, ou seja, o processo de fundação da metapsicologia. Freud não tem interesse em discutir filosofia ou em questionar o materialismo, mas ele observa que uma visão estritamente anátomo-fisiológica do corpo, como a que prevalecia na medicina alemã e austríaca, não dava conta dos fenômenos por ele observados. As dores, convulsões, anestésias, paralisias e muitos outros tipos de sofrimento corporal pareciam não obedecer às explicações da ciência médica da época. Ao contrário, o corpo se apresentava como um palco onde o drama do conflito psíquico era encenado. Assim, por exemplo, o ataque histérico, com suas manifestações carregadas de afeto e aparentemente dirigidas ao observador, diferia nitidamente da convulsão epilética. Esse sofrimento efetivo, que não era intencional ou simulado, se apresentava como enigmático para o olhar médico formado na tradição anátomo-fisiológica. O que poderia haver entre a pura objetividade do

---

<sup>2</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983, p. 9-17.

corpo que aparentemente adoece sem nenhuma participação do sujeito, e a simulação consciente daquele que tenta enganar o outro? Essa pergunta desconcertante impulsiona a teorização freudiana e o leva, por meio da análise dos sintomas histéricos e, depois, pela análise dos sonhos, à proposição do conceito de inconsciente. A histérica desconhece a anatomia, por isso o seu corpo possibilita uma primeira visibilidade do inconsciente, uma visibilidade muito diferente, no entanto, da objetividade material do corpo biológico, porque se tratava de um visível dissimulado e que se furta ao olhar objetivante do cientista para se revelar somente no cuidado paciente com o sofrimento do outro. Nesse sentido, podemos dizer que o corpo histérico não é para ser visto e sim para ser escutado, pois é um corpo que fala. Ao acompanharmos a evolução inicial do pensamento freudiano, seguimos a construção desse discurso que traduz conceitualmente essa fala do corpo padecente. Por isso, já podemos antecipar que, se de um lado a metapsicologia é a epistemologia freudiana, de outro, tendo sido possibilitada pela clínica, ela também é a ética freudiana. Não obstante, nem a epistemologia e nem a ética foram explicitadas e elaboradas filosoficamente por Freud. O pensamento de Schopenhauer nos ajuda a compreender justamente como passar da epistemologia para a ética.

Neste capítulo, advertimos que a nossa exposição é meramente indicativa e não se detém numa análise minuciosa dos textos. Indicamos como o conceito de inconsciente vai sendo construído para além da positividade dos saberes biomédicos e como ele se mostra apenas por sua força hermenêutica na compreensão dos fenômenos psíquicos. Há uma dificuldade intrínseca em se abordar algo que não se dá como um objeto empírico e a metapsicologia, como o seu prefixo aponta, consiste justamente nesse esforço de mostrar o que não parece ser “mostrável”. Numa de suas dimensões, a metapsicologia é uma tópica, um espaço conceitual através do qual, como o próprio Freud sustenta, em 1915, por ocasião da publicação de seus artigos metapsicológicos, o *topos* não anatômico do psiquismo se exprime por meio de ilustrações gráficas.<sup>3</sup> O corpo na perspectiva da psicanálise é, assim, como atestam as realidades do sintoma e do sonho, um corpo pulsional, desejante e simbólico, e, por isto mesmo, atravessado pela linguagem.

A ênfase constante na demarcação de um corpo próprio da psicanálise e sua conseqüente diferenciação do corpo biológico dão provas de quão enigmático o corpo sempre se

---

<sup>3</sup> Cf. FREUD. “O inconsciente”, p. 178-179; \_\_\_\_\_. *Lo inconciente*, Amorrortu editores, volumen 14, p. 169-170.

apresentou para Freud. Entendemos que o conceito de pulsão, um dos pilares teóricos da metapsicologia, possa fornecer uma chave para a superação desse enigma. Afinal, ao definir a pulsão como o elo que faz a ligação entre o psíquico e o somático, Freud supera o materialismo mais cru de sua formação e, ao mesmo tempo, traça definitivamente o campo epistêmico da psicanálise – a metapsicologia. A análise de algumas passagens do *Projeto para uma psicologia científica* de 1895, da “Carta 52”, de 1896, e de *A interpretação de sonhos*, publicado em 1900, notadamente o seu capítulo VII, pode nos ajudar a visualizar esta passagem da linguagem médica para o modelo metapsicológico, abrindo o caminho, portanto, para pensarmos a significação ética da atenção ao corpo padecente.

## **2.1 O nascimento da Psicanálise - Das neurociências à metapsicologia**

### **2.1.1 Contexto filosófico**

Freud nasceu em 1856 numa família judaica no Império Austro-húngaro e viveu quase toda sua vida em Viena. Esse dado biográfico aparentemente contingente pode nos servir como primeiro indício do ambiente intelectual em que ele foi formado. O que significa nascer em 1856 no conturbado Império dos Habsburgo? Em primeiro lugar, devemos observar que o lugar de nascimento não pode ser definido geograficamente, mas deve ser concebido como um lugar sociopolítico e cultural. Em segundo lugar, a data não pode ser tomada apenas como um ponto arbitrário numa cronologia abstrata, mas também remete a um contexto de pensamento. Por conseguinte, o lugar e o tempo do nascimento de Freud já mostram as primeiras coordenadas que iriam condicionar o seu pensamento.

#### *a) O lugar: o Império Austro-húngaro*

Apesar de ser governado por uma das dinastias mais eminentes da Europa, o Império Austro-húngaro padecia de gravíssimas dificuldades políticas e culturais, pois no interior de suas fronteiras coabitavam diversas nacionalidades e etnias. As tensões políticas foram sufocadas pela autoridade do governo imperial e pelo poder do exército. No entanto, as derrotas sofridas pelo império habsbúrgico na guerra contra a Prússia enfraqueceram o Estado e seu poder de conter as reivindicações dos diversos nacionalismos. O imperador Francisco José e a alta aristocracia foram obrigados a fazer diversas concessões às reivindicações nacionalistas e aceitar a convivência com a burguesia ascendente. Assim, em meados do século XIX, foi

empossado um gabinete liberal, que promoveu diversas reformas desde a modernização urbana de Viena até a implementação de diversos direitos constitucionais e, dentre eles, um novo espaço de liberdade para os judeus. O pai de Freud venerava o gabinete liberal e o seu filho foi educado sob a égide dos ideais liberais e iluministas. Quais seriam esses ideais ou essas ideias programáticas do iluminismo que tardiamente faziam sua entrada no mundo conservador e católico do regime habsbúrgico? Não é difícil listar as mais importantes: antes de tudo a valorização da racionalidade, não, porém, da razão no sentido da tradição metafísica, mas a racionalidade científica e crítica, pensada não como um fundamento ou um princípio de todo conhecimento, mas como um poderoso instrumento de transformação do mundo; em segundo lugar, e decorrente dessa valorização da racionalidade, se impunha a crença no progresso e nos benefícios trazidos pela modernização. Essas duas ideias – a valorização da racionalidade científica e a crença no progresso – são facilmente discerníveis na obra freudiana, como podemos ver num texto tardio como *O futuro de uma ilusão*, de 1927, quando, ao rejeitar a cosmovisão religiosa, o velho sábio vienense afirmou enfaticamente: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não pode nos dar, podemos conseguir em outro lugar”.<sup>4</sup> Essa breve citação testemunha o quanto ficou arraigada na mente freudiana essas convicções absorvidas na sua juventude e na casa de seu pai. Ele sempre permaneceu como um intelectual “ilustrado” (*Aufklärer*). Muitos outros valores podem ser acrescentados a esse ideário iluminista: o respeito à ordem constitucional, o culto do trabalho e da disciplina, a crença na importância da educação e o foco nos direitos individuais em detrimento da tradição e da hierarquia. Apesar do antissemitismo sempre presente na Europa Central, a nova liberdade, proporcionada pelo Gabinete Liberal, permitiu que um grande contingente de judeus, e dentre eles Freud, enveredasse por profissões liberais como o Direito, o Jornalismo, a Medicina e nelas se destacasse. Se é verdade que o Freud tardio se tornou mais cético em relação a esses ideais e valores, também o é o seu compromisso jamais desmentido com o processo de modernização e sua recusa em idealizar um passado pré-moderno.

Ao optar pela medicina, após ter se inclinado em direção ao Direito e à Política, Freud realizou a sua vocação de intelectual ilustrado, pois a Medicina não se restringia, àquela época, a um conjunto de conhecimentos e técnicas voltadas para a prática médica efetiva, mas englobava uma rigorosa formação científica de base. A Faculdade de medicina de Viena ficou

---

<sup>4</sup> FREUD. *O futuro de uma ilusão*, p. 63; \_\_\_\_\_. *El porvenir de una ilusión*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 55.

conhecida pela atitude que os historiadores depois denominaram como “nihilismo terapêutico”, ou seja, a ênfase na pesquisa acadêmica em detrimento do ideal da cura. Nesse clima iluminista, os grandes professores de Freud, como Carl Claus e Ernst Brücke, ensinaram ao estudante, ávido por conhecimentos, a teoria darwiniana da evolução e os pressupostos epistemológicos necessários para a construção de uma ciência rigorosa e objetiva. Podemos ver sem dificuldade como a matriz darwinista sempre esteve claramente presente na teorização psicanalítica como, por exemplo, na teoria do desenvolvimento psicosssexual, mas também na hipótese da horda primitiva, tomada como ponto de partida para sua teoria da cultura e da religião em *Totem e tabu* (1913). Do mesmo modo, a marca epistemológica adquirida através das lições de Brücke, eminente fisiólogo vinculado à escola fisicalista de Berlim, também se manteve indelével como observamos na insistência freudiana na base observacional e empírica da psicanálise e em seu enfático desinteresse pela especulação filosófica.

Não obstante, essa associação de racionalidade científica e progresso sofrerá uma inflexão em decorrência das transformações políticas e socioculturais do mundo austro-húngaro. Apesar da aparente estabilidade do Império, assegurada pela venerável figura do imperador Francisco José, as tensões antes sufocadas e depois mitigadas pelo liberalismo acabaram por eclodir na superfície dos movimentos sociais. Objetivos ideológicos antagônicos como os do nacionalismo húngaro, do pan-germanismo, do sionismo, do conservadorismo católico e outros se entrecrocaram. O projeto iluminista de um progresso gradual da sociedade, orientado pela racionalidade, o trabalho, a educação e a ordenação jurídica, fracassa inapelavelmente no final do século XIX. A eleição do antisemita Karl Lüger como prefeito de Viena e a aceitação popular de sua retórica antisemita virulenta parecem mostrar que os seres humanos não se guiam pelas exigências da racionalidade e pela universalidade dos imperativos éticos, mas são antes movidos pelos impulsos cegos e pela turbulência das paixões. A geração de Freud iria viver entre esses dois mundos: o da esperança iluminista no esclarecimento e o do reconhecimento das sombras pulsionais que envolviam todas as atividades humanas. Essa seria uma vivência não excludente: a esperança na razão não seria inteiramente desmentida pelo reconhecimento da força da desrazão, a persistência das trevas não justificaria a extinção de toda luz. Freud faria parte desse “iluminismo sombrio”: a enorme persistência com que se dedicou ao trabalho e à elucidação dos abismos do psiquismo conviveu com sua crescente consciência do caráter indomável das pulsões. E foi no cenário dessa geração dividida e atormentada que o pensamento de Schopenhauer irrompeu de modo perturbador. Nada mais

significativo de tal irrupção do que aquilo que ocorreu no prédio da Universidade de Viena. O Ministério da Cultura convidou Gustav Klimt para decorar os salões da Universidade representando os seus grandes pilares: “Filosofia”, “Medicina” e “Jurisprudência”. A intenção seria a de exaltar a vitória da luz sobre as trevas, mas as pinturas de Klimt, inspiradas nas visões de Schopenhauer e na *Origem da tragédia* (1872), de Nietzsche, o primeiro livro schopenhauriano do filósofo, mostravam um universo de escuridão e profundidade no qual se entrelaçavam o erotismo e a morte, sem que se anunciasse o triunfo da razão e do sentido.<sup>5</sup>

b) *O tempo: o declínio da metafísica*

O período que se estende de 1781, data da publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*, até 1831, data da morte de Hegel, pode ser considerado uma época de apogeu da especulação filosófica. Kant havia assestado um duro golpe na metafísica dogmática, que orientava os estudos filosóficos na Alemanha. No entanto, as antinomias da razão não apontavam apenas na direção de seus limites, mas também abriam o horizonte para que a metafísica fosse pensada num outro registro. Para Kant, após a demolição crítica, esse outro registro só poderia ser o da razão prática. Os seus grandes sucessores, porém, não pensaram do mesmo modo. Fichte, Schelling e, sobretudo, Hegel se empenharam na reconstrução da metafísica. Este último mostrou que as antinomias não significavam uma interdição teórica à metafísica, mas ao invés disso, indicava o caminho através do qual ela poderia ser reconstruída. Por quê? Porque a razão não pode ser submetida a uma crítica prévia ao conhecimento simplesmente porque tal crítica já seria uma forma de conhecimento, uma vez que a razão já estaria, desde o início, comprometida com o conhecimento, ou seja, já estaria desde sempre mergulhada na experiência do mundo. Desse modo, a dialética transcendental kantiana será transformada por Hegel na dialética especulativa, como via régia para a reconstrução da metafísica. O aparente triunfo de Hegel, que gozou em vida do mais alto prestígio acadêmico e o elevou ao reitorado da Universidade de Berlim, se dissolveu rapidamente após a sua morte. Apesar dos esforços de seus discípulos mais próximos e fiéis em mostrar a força lógica do sistema, a sua derrocada foi determinada não simplesmente por uma falha interna da construção especulativa, mas por causa de um impacto externo que pode ser genericamente nomeado como sendo a efetividade da história. O que queremos dizer com

---

<sup>5</sup> Cf. SCHORSKE. “Gustav Klimt: pintura e crise do ego liberal”. In: \_\_\_\_\_. *Viena “fin-de-siècle”*- Política e cultura. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 201-262.

isso? Simplesmente que o curso das coisas não parecia se adaptar à lógica do sistema hegeliano. A Religião e o Estado reais contrastavam com a Religião e o Estado racionais, inseridos na visão enciclopédica do sistema, e a reconciliação da razão com a realidade deu lugar às turbulências políticas que vieram a desaguar nas revoluções de 1848. Assim, os novos filósofos, posteriormente denominados como “esquerda hegeliana”, transformaram a dialética num método crítico e a separaram do sistema metafísico. Eles se tornaram críticos acerbos não só do Estado Prussiano, mas de todos os Estados efetivamente existentes e, sobretudo, se tornaram críticos radicais da Religião Cristã e de todas as Religiões existentes. Essa tarefa demolidora foi assumida por Ludwig Feuerbach (1804-1872), um antigo discípulo de Hegel que exerceu enorme influência na época e também influenciou claramente as ideias freudianas acerca da religião, como podemos ver não só numa obra tardia como *O futuro de uma ilusão* (1927), mas também no último capítulo de *Sobre a psicopatologia da vida quotidiana* (1901), portanto, obra contemporânea do período de fundação da psicanálise. Por outro lado, o êxito das Ciências da Natureza não parecia compatível com o lugar subalterno que elas deveriam ocupar na enciclopédia hegeliana das ciências filosóficas. Além do mais, os seus resultados pareciam desmentir a identidade dialética de ser e pensamento, de razão e realidade, que era o próprio fundamento da reconstrução hegeliana da metafísica. As especulações da filosofia idealista da natureza caíram em descrédito, em confronto com o avanço das ciências positivas.

Na Alemanha, após a morte de Schelling, em 1854, o declínio da metafísica e a reação contra o idealismo ganham uma intensidade muito maior do que na França e na Inglaterra. Esse movimento logo aparece na forma de um materialismo bem simples, até mesmo grosseiro, mas assumido em nome da ciência e como uma espécie de passagem espontânea da exigência empírica da ciência para um materialismo doutrinário, concebido como uma visão geral do mundo (*Weltanschauung*). Alguns autores exprimem de modo exemplar essa cosmovisão materialista. Assim, Jakob Moleschott, autor de *O ciclo da vida* (1852), propõe a tese de que a vida pode ser inteiramente explicada através de suas propriedades intrínsecas, a força e a energia e, por isso, devemos abandonar todo recurso à teleologia e adotar um modelo mecanicista não só para investigar a natureza, mas também o próprio homem como parte da natureza. Ludwig Büchner, autor de *Força e matéria* (1854) propõe que a alma é simplesmente a soma das funções cerebrais e pode ser descrita fisiologicamente e, finalmente, Karl Vogt, autor de *Fé de carvoeiro e ciência* (1854) resume o materialismo doutrinário numa

frase que se tornou famosa em sua época: “as ideias estão para o cérebro, assim como a bÍlis está para o fÍgado e a urina para os rins”.<sup>6</sup>

Nascer em 1856 e ser intelectualmente formado na segunda metade do sÉculo XIX no universo da cultura austro-alemã e, sobretudo, no ambiente das CiÉncias da Natureza, significava absorver essas ideias e assimilar esse materialismo doutrinário, que encontrou o seu apogeu na intensa luta de afirmação do darwinismo contra a reaçaõ religiosa. No entanto, na segunda metade do sÉculo XIX, também se dá o movimento de “retorno a Kant” como uma via intermediária entre o idealismo especulativo e o materialismo doutrinário. Tratava-se do retorno ao Kant da *Crítica da razão pura*, isto é, ao Kant que permitia a abertura da filosofia para a ciência sem a necessidade de se aderir ao materialismo. Em 1866, Friedrich Albert Lange publicou uma *História do materialismo* na qual, adotando uma posição kantiana, procurava mostrar que, no caso da Psicologia, a opção materialista era dogmática e acrítica, uma vez que a explicação anátomo-fisiológica dos processos psíquicos esbarrava na irreduzibilidade da consciência como fonte de todo nosso conhecimento sobre o corpo. O corpo, e inclusive o cérebro, não poderiam ser considerados como a última instância de explicação da mente simplesmente porque ambos eram objetos da mente, ou seja, eles mesmos eram uma representação mental. Nesse contexto, com a metafísica clássica e idealista caindo em descrédito, mas também com a possibilidade de se encontrar uma filosofia aberta aos resultados das Ciências da Natureza, surge o clima propício para uma nova espécie de metafísica ou para uma visão científica do mundo. Na última de sua série de conferências de 1932, Freud conclui da seguinte forma:

Permitam-me que, para concluir, eu resuma o que tinha a dizer sobre a relação da psicanálise com a questão de uma *Weltanschauung*. Em minha opinião, a psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* por si mesma. A psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica.<sup>7</sup>

Mas, poder-se-ia perguntar, o que significa essa tão estranha expressão “visão de mundo científica” (*wissenschaftliche Weltanschauung*)? Para Freud, seria uma visão sem a pretensão de alcançar uma compreensão racional exaustiva da realidade, seria uma concepção incompleta por não endossar a premissa especulativa da identidade entre razão e realidade. Ao

<sup>6</sup> CORETH. *La filosofia del siglo XIX*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 149-151.

<sup>7</sup> FREUD. “Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*”, p. 176-177; \_\_\_\_\_. *35ª conferencia. En torno de una cosmovisión*, Amorrortu editores, volumen 22, p. 168.

contrário, a sua incompletude marcaria a nossa incapacidade de conferir uma total inteligibilidade ao real e, por isso mesmo, uma concepção apta a desmentir as nossas ilusões de completude e sentido. Ora, como vimos no tópico anterior, quando mencionamos o clima intelectual da Viena no final-do-século, quando o otimismo iluminista já não era mais dominante, o pensamento de Schopenhauer irrompe com um renovado vigor. No “Prólogo” à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, publicada em 1854, o filósofo alemão aponta os motivos desse renovado vigor de sua filosofia: em primeiro lugar, por sua convergência com a ciência, uma vez que “a partir do puramente empírico, do que observaram os investigadores da natureza que, sem qualquer preconceito, seguiam o rumo de sua respectiva ciência, logo cheguei ao núcleo de minha metafísica”;<sup>8</sup> em segundo lugar, porque ela evita justamente que os sucessos da ciência não tenham como efeito redundar em um

Grosseiro e torpe materialismo, cujo maior escândalo não é a bestialidade moral dos últimos resultados, mas sim a incrível ignorância dos primeiros princípios, já que se nega a força vital e se rebaixa a natureza orgânica a ser um jogo casual de forças químicas.<sup>9</sup>

Desse modo, Schopenhauer responde ao materialismo sem recuar, no entanto, para o idealismo especulativo e, convergente com os resultados da ciência, pode oferecer uma orientação ética consistente.

### 2.1.2 Contexto epistemológico

No artigo “Um estudo autobiográfico”, de 1925, podemos acompanhar a retrospectiva de Freud acerca da evolução de seus pontos de vista científicos. Segundo Strachey, o editor inglês das *Obras Psicológicas Completas*, este estudo condensa o relato da participação pessoal de Freud no surgimento e no desenvolvimento da psicanálise.<sup>10</sup> Sabemos que esta não foi a primeira ocasião na qual Freud se debruçou sobre o assunto. Aqueles mais familiarizados com os estudos psicanalíticos provavelmente já leram as “Cinco lições de psicanálise” (1909) e “A história do movimento psicanalítico” (1914). No entanto, em sua auto-apresentação (*Selbstdarstellung*) de 1925, vemos o fundador da psicanálise tomar certa distância em relação

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Prólogo e notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 2006, p. 21.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 22.

<sup>10</sup> Cf. STRACHEY. Notas do editor inglês. In: \_\_\_\_\_ FREUD. “Um estudo autobiográfico”, p.12-13; \_\_\_\_\_. *Presentación autobiográfica*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 5.

ao seu percurso, se comparamos este relato aos dois anteriores. Assim, Freud pode admitir que foi levado à medicina por conta de uma certa curiosidade com relação às preocupações humanas, e que, exceto a psiquiatria, nenhum outro campo médico o atraía. Há, também, sua confissão de que encontrou tranquilidade e satisfação no laboratório de fisiologia de Ernst Brücke e, não fosse por conta de “considerações pecuniárias”, não se teria voltado ao estudo das doenças nervosas, mas sim permanecido na pesquisa fisiológica.<sup>11</sup>

Toda a gênese intelectual de Freud se deu no ambiente cientificista e positivista típicos do século XIX, como atestam sua opção científica pelas ciências da natureza e a adoção do evolucionismo de Charles Darwin como sua teoria matriz. Além do evolucionismo, Freud também recebe influências de outros domínios científicos: a psicopatologia alemã de Griesinger e Kraepelin; a sexologia de Kraft-Ebing; a psicopatologia francesa de Charcot e a psicologia associacionista de Stuart-Mill e Herbart.<sup>12</sup>

Ainda na faculdade, Freud foi discípulo do eminente fisiologista Ernst Brücke. O jovem aluno Freud teve como orientador o professor de neuropsiquiatria da Universidade de Viena Theodor Meynert. Meynert está ligado à tradição que, via Gustav Fechner, outro importante fisiologista que impulsionou a pesquisa psicológica a partir de 1850, remonta ao associacionismo de Johann Herbart (1776-1841). As teorias herbartianas tentavam abordar a psicologia pela via da matemática. Dessa maneira, Herbart propõe uma psicologia baseada na experiência e que fosse quantificável, em oposição ao introspeccionismo que dominava as pesquisas alemãs em psicologia na época. Fechner reforça o aspecto quantitativo em seus estudos e Freud, por sua vez, transforma a ideia de quantidade no eixo central do seu *Projeto de psicologia científica* de 1895, como analisaremos mais a frente. Contudo, o que permite a aproximação de Herbart com Freud são as ideias do primeiro sobre o dinamismo do psiquismo e o reconhecimento de uma atividade psíquica não consciente. Em sua concepção, Herbart sustenta que toda ideia é regulada por um princípio de autopreservação, que se opõe à sua destruição, mas permite a sua inibição. O movimento das ideias ou representações (*Vorstellungen*) dar-se-ia, então, entre dois pontos fixos: a completa inibição e o estado de

<sup>11</sup> Cf. FREUD. “Um estudo autobiográfico”, p.15-19; \_\_\_\_\_. *Presentación autobiográfica*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 7-12.

<sup>12</sup> As influências da religião judaica também compõem a formação intelectual freudiana e teriam seu lugar natural nessa parte de nossa exposição não fosse sua complexidade e extrema dificuldade em fornecer um relato conciso do tema. Além do fato de que essa análise fugiria aos nossos objetivos neste capítulo. A bibliografia sobre as relações de Freud com o judaísmo é extensa, contudo, é interessante conferir: BETTELHEIM. *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix, 1986. FUCKS. *Freud e a judeidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 e MEZAN. *Psicanálise, Judaísmo: ressonâncias*. Campinas: Escuta, 1986.

livre fluxo, sendo que tais ideias ou representações se esforçariam, espontânea e constantemente, para retornar ao estado de ausência de inibições. Logo, cada ideia tem certa intensidade que a faz irromper na consciência ou permanecer inibida. Se isto ocorre, a ideia é apercebida, caso contrário, permanece em estado de latência.

De acordo com Ernest Jones,<sup>13</sup> Herbart foi o único, antes de Freud, a apresentar um conceito de inconsciente dinâmico, antecipando, pois, um conjunto de concepções que, atualmente, consideramos como sendo exclusivamente freudianas, como é o caso da noção de “conflito intrapsíquico”, da postulação de um “princípio de equilíbrio dos processos psíquicos”, da “função seletiva da consciência” com respeito às ideias reprimidas, dentre vários outros pontos.

Mas, apesar dessas semelhanças, o nosso objetivo não é colocar Herbart como um precursor de Freud, e sim de assinalarmos a existência de um solo comum a ambos. Há que salientarmos, ainda, a crença, também partilhada por ambos, de que os processos psíquicos são passíveis de serem expressos por leis científicas. Podemos traçar, assim, uma linha de pensamentos comuns de Freud não apenas com Herbart, mas também com Fechner e com Helmholtz, outro eminente fisiologista alemão contemporâneo de Freud, além de Meynert, Brücke e de Sigmund Exner. Este último foi assistente de Brücke e também professor de Freud. Logo, não apenas no texto freudiano, mas também no de seus contemporâneos, observamos ao lado de suas pesquisas científicas, uma concepção filosófica fisicalista da mente humana.

Segundo Paul-Laurent Assoun, o momento de surgimento da psicanálise é marcado por um campo epistêmico em efervescência. É a época da chamada ‘querela dos métodos’ (*Methodenstreit*), que consistia basicamente na disputa acerca da unidade da ciência: de um lado, os defensores da hegemonia das Ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e, de outro, os que afirmavam a especificidade das Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*). A psicanálise freudiana está inserida nesse contexto já que Freud define a psicanálise como uma ciência da natureza.

---

<sup>13</sup> Cf. JONES. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. 3 volumes. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

Podemos simplesmente observar que o método naturalista, próprio das ciências da natureza, visa dissolver o singular no universal ao mesmo tempo em que enfatiza a experiência objetiva e neutra, ao passo que o método culturalista, referente às ciências do espírito, implica na valorização da singularidade, levando em consideração a história e o devir individuais. Como um representante da corrente culturalista ou hermeneutista citamos o filósofo Wilhelm Dilthey e com relação à corrente naturalista, os fisiologistas Haeckel e Du Bois-Reymond.

O que é interessante salientar, acompanhando a exposição de Assoun, é o fato de Freud não tomar partido da ciência da natureza em detrimento da ciência do espírito ao qualificar a psicanálise como sendo uma *Naturwissenschaft*. Para Freud, tal alternativa não existe; só há uma forma de ciência, e esta é pura e simplesmente a ciência da natureza. Ao proceder assim, Freud contorna a querela dos métodos. E isto se deve ao fato de que, no interior da teoria psicanalítica, não temos como separar uma abordagem explicativa, que estaria mais próxima das ciências da natureza, de uma abordagem interpretativa, que seria, por sua vez, da ordem das ciências do espírito. Segundo Assoun, isto é o que devemos ressaltar no tocante à epistemologia freudiana, ou seja, que a interpretação, para Freud, não se dissocia da explicação. E, ainda, que tal abordagem não implica em um conflito em relação ao modelo naturalista, como pode ser observado no caso da interpretação de sonhos. A pretensão de determinar a significação dos sonhos não implica, de modo algum, em desprezar o esquema causal. O mesmo ocorre na psicopatologia, quando a ênfase na sutileza do lapso ou na idiosincrasia do sintoma neurótico não afasta Freud da necessidade de achar um determinante que envolva o particular.<sup>14</sup>

A epistemologia freudiana não admite qualquer dualismo metodológico, pois a própria ciência em geral pode ser designada como Ciência da Natureza. Não obstante, ao mostrarmos a convergência entre explicação e compreensão com os exemplos da interpretação dos sonhos e da psicopatologia já antecipamos a evolução de Freud e a tensão entre as suas descobertas e a sua consciência filosófica. Isso porque, na base de sua epistemologia, encontramos um monismo radical, nos moldes de Ernst Haeckel (1834-1919), professor de anatomia e zoologia em Iena, que ensinava as teorias darwinistas com entusiasmo, e que teve forte influência no modo de pensar freudiano. Para Haeckel, há unidade entre os domínios orgânico e inorgânico da natureza, o que faz com que não seja possível separarmos completamente o mundo animal

---

<sup>14</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 45-50.

do mundo humano e, além disto, tal unidade implica na rejeição da separação entre as ciências da natureza e as do espírito, uma vez que as ciências do espírito são entendidas como sendo uma parte das ciências naturais. Estas ideias podem ser encontradas, conforme relata Assoun, no famoso manifesto do monismo epistemológico, que Haeckel publica no final do século XIX e que Freud não teve dificuldade em aceitar já que o ideal científico em que se forma, e que tem como base a anatomia e a fisiologia, o conduz naturalmente ao caminho proposto por Haeckel.<sup>15</sup>

Desse modo, podemos perceber que Freud partilha de uma concepção epistemológica unitária, mas também de um monismo reducionista segundo o qual a natureza é aquilo que as ciências da natureza descrevem e explicam. O fundador da psicanálise transporta, pois, para o estudo do psiquismo, essa tendência fisicalista que se tornou forte na Alemanha desde meados do século XIX e que foi exemplarmente representada pelo trio de fisiologistas Helmholtz, Brücke e Du Bois-Reymond, todos componentes da chamada “Escola Fisicalista de Berlim”.<sup>16</sup> Porém, o que as Ciências da Natureza descrevem e explicam? Poder-se-ia responder: a realidade ou a natureza em geral. Ao investigar os sonhos e a sua continuidade com a vida de vigília, assim como a continuidade entre o normal e o patológico, Freud poderia ter interrogado filosoficamente acerca do estatuto da realidade e concluir, como fez Schopenhauer ao estudar o sonho, a favor de sua idealidade, segundo o célebre mote de Calderón de la Barca: “a vida é um sonho”.<sup>17</sup> Mas Freud não o fez, seja porque não estava interessado nessa questão filosófica, seja porque, sob a influência do fisicalismo berlinense, ele já dispunha de uma resposta pronta: o materialismo dominante no meio médico e científico.

O postulado reducionista e materialista, ao qual Freud adere e que orienta as suas pesquisas e teorizações iniciais, pode assim ser simplesmente formulado: somente forças físicas e químicas agem no organismo e todos os fenômenos humanos, mesmo os aparentemente mais complexos, a elas podem ser reduzidos. E, caso tais forças não expliquem o que ocorre no organismo, é necessário descobrirmos suas formas de ação por meio do método físico-matemático ou, ainda, postularmos a existência de forças que se equivalem às forças físico-químicas próprias à matéria. Ora, é neste sentido que não temos como distinguir diferentes esferas a serem investigadas por diferentes saberes. O método físico-matemático abrange a

<sup>15</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 50-52.

<sup>16</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 53.

<sup>17</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “*Essai sur les apparitions et sur les faits qui s’y rattachent*”. In: \_\_\_\_\_. *Parerga et Paralipomena*. Tome I, 1ère partie, p. 191-254.

totalidade dos fenômenos. Logo, toda forma de saber é um saber sobre a natureza, tendo como paradigmas a física e a química. Contudo, precisamos salientar, também, que esta redução da natureza aos aspectos físicos e materiais se instaura como uma tarefa e não como algo já estabelecido. A verificação desta exigência metodológica se dá por meio das pesquisas experimentais que começam com Johannes Müller e prosseguem com Brücke e com Helmholtz. Nesta medida, não há como Freud não conceber as ciências da natureza como a única forma possível de ciência.<sup>18</sup>

Há, pois, um sentido filosófico na definição freudiana da psicanálise como uma ciência da natureza, o que pode ser expresso com duas observações pontuais de Assoun: em primeiro lugar, a tese fisicalista não é uma vaga lembrança que permanece exterior à prática freudiana, mas, ao contrário, expressa uma convicção epistemológica que se apresenta como um requisito para a investigação psicanalítica, que deve ser considerada como uma ciência da natureza à medida que se propõe eliminar os traços de irreducibilidade dos fenômenos psíquicos por meio do método físico-químico. E, em segundo lugar, devemos também observar a razão da valorização de Freud da Física e da Química:

É porque elas valem menos como ciências particulares entre outras do que como canteiro e cerne do método da ciência da natureza propriamente dita. Esta é a maneira de Freud subscrever, em seu tempo e lugar, o juramento fisicalista ao qual permanece fiel até o íntimo da diferença inaudível de seu objeto.<sup>19</sup>

Apesar do que acabamos de sublinhar, é importante ressaltar que Freud conhecia a expressão “Ciências do Espírito” e, mesmo não levando em consideração essa separação no domínio da cientificidade, ele sustentou esta dualidade, como lembra Assoun, no tocante às questões de ordem técnica e de formação dos psicanalistas.<sup>20</sup>

Como todas essas questões podem ser vistas no texto freudiano? No já citado “Um estudo autobiográfico”, observamos Freud defendendo a ideia de que a psicologia e a psicanálise pertencem ao domínio das ciências naturais ou simplesmente da estrita cientificidade, embora a existência de definições e conceitos básicos totalmente traçados nas ciências mentais somente é possível quando entendemos que as mesmas buscam um arcabouço lógico para o

---

<sup>18</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 53-55.

<sup>19</sup> ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 55.

<sup>20</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 56-57.

conjunto dos fatos mentais a partir de observações fragmentárias, mas fiéis aos fenômenos que descrevem:

Nas ciências naturais, das quais a psicologia é uma delas, tais conceitos gerais nítidos são supérfluos e na realidade impossíveis. A zoologia e a botânica não partiram de definições corretas e suficientes de um animal e de uma planta; [...] As ideias básicas ou os conceitos mais gerais em qualquer das disciplinas da ciência sempre ficam determinados no início e somente são explicados, para começar, mediante referência ao domínio dos fenômenos de que se originaram; é somente por meio de uma análise progressiva do material de observação que podem ser tornados claros e podem encontrar um significado significativo e consistente. Sempre julguei grave injustiça que as pessoas se tenham recusado a tratar a psicanálise como qualquer outra ciência. [...] A psicanálise era constantemente censurada pela sua falta de completude e insuficiência; embora seja claro que uma ciência baseada na observação não tem nenhuma outra alternativa senão elaborar seus achados de forma fragmentária e solucionar seus problemas passo a passo.<sup>21</sup>

Em “A questão da análise leiga” (1926), por sua vez, o fundador da psicanálise enfatiza a necessidade de haver uma colaboração, por parte das ciências do espírito, na formação dos psicanalistas. Por exemplo, vemos Freud afirmar que a formação de um médico é mais ou menos o oposto do que o mesmo necessita para exercer a psicanálise, uma vez que, em tal formação, a sua atenção é dirigida para os aspectos objetivamente verificáveis da anatomia e da fisiologia enquanto despreza o lado mental dos fenômenos vitais. Além disso, os médicos, cujo interesse não recai sobre os fatos psíquicos, não são capazes de respeitar a especificidade da pesquisa psicológica.<sup>22</sup>

Entretanto, alguém que se propõe a se tornar um psicanalista não deve desprezar o que se aprende em uma escola de medicina; mas isto não é tudo, já que um psicanalista também deve conhecer um pouco de história da civilização, de mitologia, de psicologia da religião e de literatura.<sup>23</sup> Logo, vemos assim colocada a ideia de que o aprendizado das Ciências do Espírito colabora com a formação do psicanalista, como comprova o próprio Freud ao dizer que:

Também partilho do ponto de vista de que todos aqueles problemas que se relacionam com a ligação entre os fenômenos psíquicos e seus fundamentos orgânicos, anatômicos e químicos podem ser abordados somente por aqueles que tenham estudado ambos, isto é, por analistas médicos. Não se deve esquecer, contudo, que isso não é o todo da psicanálise, e que quanto ao seu outro aspecto

<sup>21</sup> FREUD. “Um estudo autobiográfico”, p. 60-61; \_\_\_\_\_. *Presentación autobiográfica*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 54.

<sup>22</sup> Cf. FREUD. “A questão da análise leiga”, p. 222-223; \_\_\_\_\_. *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 216-217.

<sup>23</sup> Cf. FREUD. “A questão da análise leiga”, p. 236; \_\_\_\_\_. *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 230.

nunca podemos passar sem cooperação de pessoas que tenham tido uma educação preliminar nas ciências *mentais*.<sup>24</sup>

Acompanhando a opinião de Assoun, vemos que a sustentação da dicotomia entre as ciências da natureza e as do espírito quanto à formação do psicanalista deve ser tomada como sendo uma indicação técnica e, portanto, ética por parte de Freud e mostra, em que pese os pressupostos epistemológicos e ontológicos de sua formação, o caráter incontornável das considerações éticas para a prática clínica, ainda que tais considerações pareçam deficitárias do ponto de vista de sua elaboração filosófica. É esse déficit que pretendemos sanar recorrendo à filosofia de Schopenhauer. Não obstante, a ideia de que há uma perspectiva ética subjacente à articulação psicanalítica da teoria com a técnica será mais bem analisada no último capítulo do presente estudo.

No tocante à semelhança do método psicanalítico com o método empregado pela física e pela química, o texto “Linhas de progresso na terapia psicanalítica” (1919) é um exemplo bastante elucidativo. Neste artigo, Freud deixa claro o pertencimento da psicanálise ao campo das ciências naturais, por meio das semelhanças entre o método psicanalítico e o procedimento que é empregado na química e ressaltando que a abordagem de caráter “analítico” não se apressa em construir sínteses abrangentes e definitivas, mas, ao contrário, convive bem com as imperfeições e a inevitável incompletude da teoria.

É o que podemos observar em algumas passagens deste artigo que Freud escreveu no ano de 1918 e pronunciou no Quinto Congresso Psicanalítico Internacional, na cidade de Budapeste, às vésperas do fim da Primeira Guerra Mundial. Freud inicia sua fala lembrando a seus ouvintes o fato de que

Nunca nos vangloriamos da inteireza e do acabamento definitivo de nosso conhecimento e de nossa capacidade. Estamos tão prontos agora, como estávamos antes, a admitir as imperfeições da nossa compreensão, a aprender novas coisas e a alterar os nossos métodos de qualquer forma que os possa melhorar.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> FREUD. “A questão da análise leiga”, p. 247. Grifos do autor; \_\_\_\_\_. *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, Amorrortu editores, volumen 20, p. 241.

<sup>25</sup> FREUD. “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, p. 173; \_\_\_\_\_. *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, Amorrortu editores, volumen 17, p. 155.

E continuando a analogia de sua investigação com a química nos adverte para a convergência semântica da ‘análise’ nos dois campos. Freud sustenta que ‘análise’, nas duas ciências, significa dividir ou separar e, ainda, tanto em uma como na outra, o trabalho é o mesmo:

Como o químico que isola a substância fundamental, o ‘elemento’ químico, do sal em que ele se combinara com outros elementos e no qual era irreconhecível. Da mesma forma, [na psicanálise] esclarecemos os impulsos sexuais no homem ao dividi-los em seus elementos componentes; e, quando interpretamos um sonho, ignoramos o sonho como um todo e derivamos associações dos seus elementos em separado.<sup>26</sup>

Assoun, ao comentar esta analogia explicitada por Freud entre os métodos utilizados na psicanálise e na química, ressalta a existência de uma concepção naturalista da moção pulsional. Aliás, o comentador se refere à psicanálise como uma “química das pulsões”,<sup>27</sup> em que a própria doença psíquica pode ser vista como um pacto artificial de elementos naturais. E, neste sentido, cabe ao tratamento analítico desatar complexos que terão como efeito a obtenção de elementos psíquicos básicos. De acordo com Assoun, ao tomar o modelo da prática química, Freud pretendia que através dele podemos alcançar a inteligibilidade da prática psicanalítica. Além disto, não podemos deixar de salientar que a química evocada por Freud é uma química analítica, e não orgânica. Daí a crítica freudiana ao termo ‘psicossíntese’ que, em sua concepção, é uma expressão totalmente sem sentido, à medida que a síntese não constitui um problema, já que é, em certa medida, o que ocorre espontaneamente no psiquismo como contínuo encadeamento associativo.<sup>28</sup>

No texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise” (1917), Freud também faz referências à analogia da psicanálise com a química, enfatizando a semelhança do aspecto material em ambas. Neste ensaio, encontramos um breve resumo da teoria da libido que, em nossa opinião, representa a permanência, na metapsicologia freudiana, da referência à química, por meio do aspecto econômico da metapsicologia, porém, o exame das implicações de tais aspectos para a teoria metapsicológica será abordado mais adiante, ainda no presente capítulo. Nesse texto, após um brevíssimo comentário sobre o surgimento da psicanálise, Freud introduz o conceito de libido como sendo a força pela qual a pulsão sexual está representada

<sup>26</sup> FREUD. “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, p. 174; \_\_\_\_\_. *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, Amorrortu editores, volumen 17, p. 156.

<sup>27</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 59.

<sup>28</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 62-63; Cf., ainda, FREUD. “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, p. 174-175; \_\_\_\_\_. *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, Amorrortu editores, volumen 17, p. 156-157.

na mente, considerando-a como semelhante à fome.<sup>29</sup> Logo a seguir, encontramos o comentário freudiano que nos interessa destacar: de acordo com Freud, a psicanálise é acusada de parcialidade com relação à importância das pulsões sexuais na vida humana. Em sua resposta, o psicanalista confirma a opinião de seus opositores, afirmando que os seres humanos certamente têm outros interesses além dos sexuais, mas advertindo que

Nem por um momento esquecemos ou negamos esse dado. *Nossa parcialidade é como a do químico, que atribui a todos os componentes a força da atração química. Nem por isso está negando a força da gravidade; deixa que o físico lide com ela.*<sup>30</sup>

Com tais afirmações, Freud sustenta, ao mesmo tempo, sua concepção antropológica dualista, apesar de seu monismo materialista, delimita o que está na base da analogia da psicanálise com a química e, ainda, esclarece o papel da física em uma divisão de trabalho desta com a química. Como assinala Assoun, este texto específico de Freud mostra que o que está por trás da analogia da psicanálise com a química é uma representação atomística.<sup>31</sup> Ou seja, as

<sup>29</sup> Cf. FREUD. “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, p. 147; \_\_\_\_\_. *Una dificultad del psicoanálisis*, Amorrortu editores, volumen 17, p. 129.

<sup>30</sup> FREUD. “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, p. 148. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *Una dificultad del psicoanálisis*, Amorrortu editores, volumen 17, p. 130.

<sup>31</sup> Cf. ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 104 e p. 747-749. Verbetes atomismo e materialismo. A concepção de atomismo que Assoun evoca aqui pode ser vista, por um lado, como sendo próxima do que se convencionou chamar de materialismo metafísico ou cosmológico, doutrina que afirma que a causa última das coisas é a matéria. Neste sentido, a origem das coisas é explicada pela tese segundo a qual há, na matéria, ou nos átomos, uma força capaz de pô-los em movimento e de leva-los a se combinarem entre si. Tal ideia já pode ser encontrada na filosofia de Demócrito, para quem os átomos se movem por conta própria desde a eternidade. Este pressuposto materialista está presente, pois, em todas as concepções de atomismo e, principalmente, na que foi difundida no final do século XIX por Ernest Haeckel, conforme ressalta Assoun.

Por outro lado, o atomismo pode, ainda, ser aproximado de outro tipo de materialismo: o psicofísico, que entende os fenômenos psíquicos como causados pelos processos fisiológicos. Esta dependência causal da esfera espiritual em relação ao sistema nervoso era tida como estabelecida por muitos filósofos e cientistas da segunda metade do século XIX, como o fisiologista Hermann von Helmholtz. Segundo escreveu Albert Friedrich Lange em 1866, tal aspecto materialista é um lembrete importante contra a extensão excessiva do saber humano além de certos limites, isto é, o materialismo alerta contra a especulação metafísica excessiva e contra as pretensões que o idealismo absoluto advoga pela prudência de certo agnosticismo. A este respeito, cf. LANGE. *História do materialismo*. 2v. Tradução de Lobo Vilela. Lisboa: Gleba, [195-?].

Ora, tanto em sua forma metafísica como psicofísica, não podemos deixar de sublinhar que o materialismo da segunda metade do século XIX tem, na acepção de Abbagnano, um caráter eminentemente romântico, já que pretende ser também uma doutrina de vida. E, neste sentido, a despeito de todas as possibilidades interpretativas que o pressuposto materialista carrega e que ora resumimos, cabe enfatizar que não pretendemos de modo algum esgotar um assunto tão intrincado, mas apenas ressaltar o pressuposto materialista do freudismo sem nos determos mais longamente acerca de seu caráter metafísico, psicofísico ou metodológico.

O psicanalista francês Paul-Laurent Assoun, a quem seguimos basicamente em nossa exposição, abordou a questão da presença de uma concepção materialista no pensamento freudiano por meio de um viés polêmico. Segundo este autor, encontramos em Freud uma matéria metapsicológica muito específica, ou seja, o próprio objeto de estudo de Freud: o inconsciente. Freud fala de um tipo de materialismo baseado em uma interpretação direta dos fenômenos brutos inconscientes. E, assim, a originalidade freudiana, de acordo com Assoun, está no fato de ilustrar um materialismo que faz justiça aos fenômenos inconscientes. Trata-se, pois, em

pulsões, para Freud, podem ser consideradas como sendo os componentes básicos da vida psíquica e nesse sentido são semelhantes aos componentes materiais. Há, ainda, na afirmação freudiana, segundo Assoun, a ideia de uma equivalência entre força e matéria. Justificando sua maneira de pensar, o comentador chama nossa atenção para as origens desse modo de interpretação dos fenômenos: tanto Freud como alguns de seus contemporâneos – entre os quais Moleschott, Du Bois-Reymond, Haeckel e Helmholtz – partilhavam das ideias presentes no *best-seller* científico *Força e matéria* (1855), de autoria de Ludwig Büchner, filósofo e médico alemão que na época alcançou grande celebridade. Assim, a analogia da psicanálise com a química se refere à química energética, que era uma química autônoma em relação à física. Conforme mostra Assoun, Büchner defende de modo enfático a ideia de que a matéria é redutível à força, se alinhando à concepção atomística corrente no mundo científico da segunda metade do século XIX, amplamente partilhada por Freud.<sup>32</sup>

Outro artigo que merece nossa atenção no tocante às referências de Freud à química e à física é “Sobre o narcisismo, uma introdução” (1914). Lembramos, todavia, que os aspectos metapsicológicos específicos deste texto, que é considerado um dos mais importantes trabalhos de Freud, serão retomados no terceiro capítulo de nossa tese. No momento em que tal ensaio foi escrito, ainda imperava o contexto da primeira teoria das pulsões, a partir da qual Freud entende o psiquismo humano como fruto de um conflito de forças antagônicas, expresso pelas pulsões sexuais em oposição às pulsões do eu. O ponto específico que interessa destacarmos se encontra no primeiro dos três capítulos que compõem o texto, e versa, justamente, sobre as bases desta teoria pulsional. Segundo Freud, não podemos nos esquecer de que

Nossas ideias provisórias em psicologia presumivelmente algum dia se basearão numa subestrutura orgânica. Isso torna provável que as substâncias especiais e os processos químicos sejam os responsáveis pela realização das operações da sexualidade, garantindo a extensão da vida individual na da espécie. Estamos

---

Freud, de restituirmos a série dos elementos psicosexuais em sua ‘realidade’. Cf. ASSOUN. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 23-26.

Entendemos que, mais importante do que decidir sobre a prevalência de uma ou outra apresentação do materialismo como fundamento epistemológico de Freud, interessa afirmarmos que, em seu modo de ver o mundo e, principalmente, de fazer ciência, não há como negar a presença de uma concepção materialista de base e que, sobretudo, este seu modo materialista de pensar não tem como não ter influenciado sua concepção acerca do corpo. Desta maneira, o corpo apresentado a Freud pela histeria – que despreza a anatomia e remete a outra realidade diferente da realidade material clássica na qual Freud fora educado – não tinha alternativa senão se colocar como um enigma a ser decifrado, enigma este que a teoria metapsicológica tenta dissipar.

<sup>32</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 63-64.

levando essa probabilidade em conta ao substituirmos as substâncias químicas especiais por forças psíquicas especiais.<sup>33</sup>

Desta maneira, podemos afirmar, ao lado de Assoun, que o referencial químico ultrapassa o âmbito da analogia, integrando-se na teoria como uma dimensão própria e se constituindo, inclusive, como uma espécie de projeção ideal de acabamento, apesar do caráter sempre incompleto das observações e hipóteses psicológicas.<sup>34</sup>

Assim como assinalamos no breve comentário que acabamos de realizar, acerca do texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, entendemos que tais observações freudianas já fazem parte de uma apropriação do referencial químico, por meio da dimensão econômica do conflito psíquico, no âmbito da teoria metapsicológica. As referências à física e, sobretudo, à química podem ser acompanhadas numa extensa lista de textos toda vez que Freud precisa caracterizar a natureza científica da psicanálise, como ocorre, por exemplo, em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915), nos “Dois verbetes de enciclopédia” (1923), ou, ainda, no “Esboço de psicanálise” (1937).

Antes de investigarmos os aspectos genealógicos do modelo físico-químico que está por trás das ciências da natureza, buscando indicar as origens dessa ‘solidariedade espontânea’ que existe entre a psicanálise e essas ciências duras, o artigo “Por que a guerra” (1933), que é dedicado ao físico Albert Einstein, chama nossa atenção, seja devido ao fato da pretensão freudiana de aproximar a psicanálise da física quase beirar a identificação ou, ainda, pela menção que Freud faz à relação da mitologia com sua teoria das pulsões. Na parte de sua exposição em que familiariza Einstein com as diferentes formas de manifestação da pulsão de morte, como a destruição e a violência, Freud afirma, se dirigindo ao físico:

Talvez ao senhor possa parecer serem nossas teorias uma espécie de mitologia e, no presente caso, mitologia nada agradável. *Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta?* Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito da sua física?<sup>35</sup>

<sup>33</sup> FREUD. “Sobre o narcisismo: uma introdução”, p. 86; \_\_\_\_\_. *Introducción del narcisismo*, Amorrortu editores, volumen 14, p. 76.

<sup>34</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 64-65.

<sup>35</sup> FREUD. “Por que a guerra?”, p. 204. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *¿Por qué la guerra?*, Amorrortu editores, volumen 22, p. 194.

De acordo com Assoun, a referência de Freud à mitologia, nesta passagem do texto, ganha força como sendo uma exigência epistemológica, justamente em decorrência da intenção freudiana de vincular a psicanálise e, mais especificamente, a teoria pulsional, às ciências da natureza.<sup>36</sup> A identidade epistêmica da psicanálise é afirmada no plano de certa idealização que seria comum a todas as ciências ou, como salienta Assoun,

Se a química serve para determinar, com uma analogia repleta de sentido implícito, a matéria da psicanálise, a física serve para esquematizar sua identidade epistêmica, seu modo de construção. É desta forma que se pode, seguindo as indicações insistentes de Freud, abordar a genealogia de sua identidade.<sup>37</sup>

O modelo epistemológico a partir do qual Freud desenvolve suas teorias remonta às primeiras décadas do século XIX e provém da fisiologia. Trata-se, mais especificamente, da teoria da energia específica dos nervos, de autoria do fisiologista alemão Johannes Müller, formulada em seu *Manual de fisiologia humana* (1833-40). Müller forneceu as bases da moderna fisiologia, concebendo os nervos como dutos de passagem de energias nervosas específicas.<sup>38</sup>

A partir daí, surge a grande linhagem de fisiologistas alemães que influenciaram diretamente Freud. Essa linhagem de fisiologistas participa do desenvolvimento da fisiologia em íntima vinculação com a física como modelo de cientificidade, como vemos nos casos de Helmholtz e Fechner. Há, pois, uma estreita ligação entre a medicina, a física e mesmo a psicologia, que também entra em cena a partir dos desdobramentos das pesquisas psicofisiológicas, por meio de um aluno de Helmholtz posteriormente considerado como fundador da psicologia acadêmica, Wilhelm Wundt. E Freud? Também ele segue um itinerário típico ao fazer a passagem da medicina para a psicologia. De acordo com o que nos relata Assoun a este respeito, Freud – que alimenta um interesse profundo pela física e pela fisiologia anatômica situadas no centro de sua formação médica – reatualiza, por meio de uma prática clínica ‘mesclada’, o circuito epistêmico que acabamos de mencionar e que remete não só a Müller, mas também aos estudos de Von Liebig. Este último, por volta de 1824, inaugurou a química experimental através da análise bioquímica dos processos metabólicos.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Cf. FREUD. “Os instintos e suas vicissitudes”, p. 123-144; \_\_\_\_\_. *Pulsiones y destinos de pulsión*, Amorrortu editores, volumen 14, p. 113-134.

<sup>37</sup> ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 67.

<sup>38</sup> Cf. FERREIRA. “A psicologia no recurso aos vetos kantianos”. In: JACO-VILELA (Org.). *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau, 2012, p. 85-91.

<sup>39</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 68-70.

Segundo Assoun, é muito importante termos em mente tais aspectos fundantes do método físico-químico, uma vez que o termo ‘análise’, com o qual Freud batiza a psicanálise, advém desse tipo específico de química analítico-orgânica que remonta a Liebig e que instaura, a partir da década de 1840, uma prática que faz convergir a fisiologia, a química e a física em uma matriz energética comum. Além disto, esta química específica de Liebig busca, por meio da investigação científica, uma sintaxe materializada da natureza. Logo, a partir desta perspectiva de Liebig, o método analítico serve para encontrar as articulações que constituem os fenômenos.<sup>40</sup>

Este ponto é tão determinante para marcar que ele condiciona a compreensão do elo íntimo da análise e da apreensão da linguagem dos fenômenos, que Freud vai aplicá-lo, pela aprendizagem desse modelo transmitido, a esta outra esfera que são os fenômenos inconscientes. *Decompor* e *compreender* tornam-se, de certa forma, os dois momentos de uma mesma *démarche*.<sup>41</sup>

A concepção de Liebig nos ajuda a compreender o modo com que Freud, a partir de sua formação científica, concebia o corpo:

Comparados entre si, os corpos apresentam certas analogias ou certas dessemelhanças de forma, de propriedades, tão variadas quanto as palavras da mais rica das línguas, tão diversas quanto as impressões de nossos sentidos. Não somente os corpos diferem por sua natureza, mas também suas propriedades se modificam segundo os diversos arranjos que sofrem. Na linguagem particular que os corpos nos falam, encontramos, como em toda língua, casos, todas as inflexões dos substantivos e dos verbos; encontramos até mesmo grande número de sinônimos. Conhecemos a significação de suas propriedades, vale dizer, das palavras faladas pela natureza, e para ler tais palavras, utilizamos o alfabeto que aprendemos.<sup>42</sup>

Apesar da análise bioquímica propugnada por Liebig, há nessa passagem uma intuição instigante: a aproximação do corpo com a linguagem, indicando uma pista que seria seguida por Freud que, diante do corpo das histéricas, não encontra auxílio na bioquímica, mas busca a decifração da linguagem falada por seus corpos. A abordagem analítica proveniente da química ganha nova direção, pois todo um alfabeto necessita ser forjado para que Freud, por meio da *decomposição* dos elementos presentes nos sonhos e da *compreensão* dos sintomas histéricos, que tomam o corpo dos sujeitos, consiga decifrar os meandros do psiquismo humano através de uma língua própria do inconsciente. Desse modo, a psicanálise, herdeira da química analítica, encontra o seu próprio rumo em direção à cientificidade.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 71.

<sup>41</sup> ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 71-72. Grifos do autor.

<sup>42</sup> LIEBIG. *Las lettres sur la chimie considérée dans ses applications à l'industrie, à la physiologie et à l'agriculture*, 1847, p. 13-14, apud ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 72.

<sup>43</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 72-73.

Ao absorver essa orientação fisicalista, Freud também adota outra tese fundamental para a fundação e o desenvolvimento da psicanálise: o determinismo. A tese determinista estava amplamente difundida nos meios científicos e era tomada como uma das características de um tipo de conhecimento objetivo e avesso às ilusões antropomórficas e sua adoção inscrevia a psicanálise na lógica do percurso física-química-fisiologia-psicologia. A insistência freudiana no estrito determinismo da vida anímica seria a senha para a descoberta de leis do funcionamento psíquico, tão rigorosas quanto as que foram propostas para a explicação dos outros fenômenos da natureza.<sup>44</sup>

Todas essas pressuposições, aqui brevemente elencadas, contribuíram significativamente para o projeto de uma ciência do psiquismo que não se enredasse nas contradições de uma filosofia da subjetividade e nem se dissolvesse na anátomo-fisiologia. Talvez essa tenha sido uma condição necessária para que Freud não se restringisse às suas atividades clínicas, mas se tornasse o fundador de um novo campo do conhecimento. Por outro lado, como teremos oportunidade de indicar no próximo capítulo, não foi fácil fazer convergir essa orientação teórica científicista com os surpreendentes desafios encontrados na clínica psicanalítica, como clínica da escuta do sofrimento psíquico dos sujeitos. Ora, foi a partir dessa experiência clínica que Freud se deparou com a fala enigmática do corpo histérico e foi a partir desse encontro que ele se viu obrigado, malgrado os seus próprios pressupostos, a reorientar o seu esforço de teorização. Esse desafio clínico foi se impondo aos poucos, como vamos brevemente indicar.

Desde a época do livro intitulado *Estudos sobre a histeria*, publicado em 1895, em conjunto com Josef Breuer, Freud já enfatizava o aspecto simbólico do sintoma, sinalizando que o corpo que interessa verdadeiramente à psicanálise não é o biológico.

Tudo começou com Anna O., a famosa paciente de Breuer, que abriu as portas para o surgimento da psicanálise. Sabemos que é ela quem nomeia o novo método de tratamento de *talking cure* ou “limpeza da chaminé”, indicando que, nos casos de histeria, se trata de uma cura através da linguagem, isto é, que o paciente detém um saber sobre o sintoma, ainda que o desconheça formalmente e apenas o expresse através de seu corpo adoecido. O terapeuta

---

<sup>44</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 74-75.

apenas cria as condições para que esse saber cifrado no corpo se expresse através da exteriorização afetiva e da recordação e possa ser interpretado, ganhando um sentido na história do sujeito.<sup>45</sup> Anna O. foi paciente de Breuer, mas Freud pôde reencontrar uma situação semelhante ao tratar do caso de Srta. Elisabeth von R. São conhecidas, da maioria dos psicanalistas, as circunstâncias nas quais Freud lhe propõe ‘deixar sua dor falar’.<sup>46</sup> É apenas após esta abertura para o sentido – que jaz como enigma no corpo – que Freud tem condições, por meio da fala da paciente, de determinar com precisão como o sintoma dela foi construído. Ele se pergunta por que o sofrimento mental de Elisabeth era representado por dores nas pernas e não em qualquer outro local do corpo. Freud responde que essa dor, que era reumática em sua origem, se tornou um símbolo mnêmico das excitações psíquicas penosas da paciente, e isso aconteceu devido a um conjunto de fatores, sendo o mais expressivo deles, de acordo com Freud, o fato de, no decorrer de vários dias, uma de suas pernas doloridas ter entrado em contato com a perna intumescida de seu pai doente, por ocasião da troca das ataduras.

A região da perna direita que foi marcada por esse contato ficou sendo, a partir daí, o foco de suas dores e o ponto de onde elas se irradiavam. Formou uma zona histérogênica artificial cuja origem, no presente caso, pôde ser claramente observada. Se alguém ficar surpreso com essa conexão associativa entre a dor física e o afeto psíquico, em razão de ela ser de caráter tão múltiplo e artificial, devo responder que esse sentimento é tampouco justificado quanto a surpresa diante do fato de serem os ricos aqueles que têm mais dinheiro. Na verdade, quando não existem essas conexões tão numerosas, o sintoma histérico não se forma, pois a conversão não encontra nenhuma trilha aberta para ela.<sup>47</sup>

Outro aspecto, que Freud ressalta como essencial no sintoma histérico, além da abundância de conexões, é a chamada conversão por simbolização, que desencadeia a conversão por simultaneidade e associações. Neste último caso, parece haver a presença de um grau mais elevado de modificações históricas. Como prova disto, cita o exemplo de outra paciente, a Sra. Caecilie M., que sofria de uma nevralgia facial violenta, dentre outras queixas. Para explicar a origem psíquica desse sintoma, Freud relata que, quando começou a evocar a cena traumática na situação analítica, sua paciente reviveu um tempo de enorme irritabilidade para

<sup>45</sup> Cf. BREUER. Caso 1. Srta. Anna O. In: FREUD. *Estudios sobre a histeria*, p. 57-81; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 47-70. E, ainda, \_\_\_\_\_. “Cinco lições de psicanálise”, primeira lição, p. 27-36; \_\_\_\_\_. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 7-17.

<sup>46</sup> Cf. FREUD. Caso 5. Srta. Elisabeth von R. In: \_\_\_\_\_. *Estudios sobre a histeria*, p. 161-220; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 151-194.

<sup>47</sup> FREUD. *Estudios sobre a histeria*, p. 196-197. Com relação à alusão ao fato dos ricos serem os que têm mais dinheiro, o editor comenta que a afirmação de Freud se refere a um epigrama de Lessing, que é novamente citado em *A interpretação de sonhos*; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 188.

com o marido. Ao descrever uma conversa sua com o marido, a paciente disse que saíra com a impressão de ter sido insultada. Freud conta que, logo após tal relato, a paciente levou a mão à face e soltou um grito de dor, exclamando que “foi como uma bofetada no rosto”. Ao proferir tal afirmativa, cessaram a dor e o ataque.<sup>48</sup> Freud interpreta este fato como sendo uma simbolização. Segundo seu ponto de vista, a Sra. Caecilie M. realmente se sentia como se tivesse levado uma bofetada. Restaria explicar como é que a sensação de uma “bofetada no rosto” tinha assumido a aparência de uma nevralgia do trigêmeo: para ele a explicação estaria no fato de que a nevralgia passou a indicar uma excitação psíquica específica, por meio da conversão, e, posteriormente, teria sido acionada por reverberações associativas, oriundas de sua vida mental ou da própria conversão histérica, tal como encontramos no caso da Srta. Elisabeth von R.<sup>49</sup> Logo, para Freud,

Ao tomar uma expressão verbal ao pé da letra e sentir uma “punhalada no coração” ou uma “bofetada no rosto” após um comentário depreciativo vivido como um fato real, o histérico não está tomando liberdades com as palavras, mas simplesmente revivendo mais uma vez as sensações a que a expressão verbal deve sua justificativa. [...] A histeria tem razão em restaurar o significado original das palavras ao retratar suas inervações inusitadamente fortes. Com efeito, talvez seja errado dizer que a histeria cria essas sensações através da simbolização. É possível que ela não tome em absoluto o uso da língua como seu modelo, mas que tanto a histeria quanto o uso da língua extraíam seu material de uma fonte comum.<sup>50</sup>

Diante destas observações freudianas, podemos afirmar que o corpo dos pacientes histéricos é um corpo produzido pelos acontecimentos de uma história singular, é um corpo representado, ou simbólico, que necessita, pois, ser decifrado por meio da linguagem.

A necessidade de enfrentar ou, antes, de escutar essa linguagem do corpo e traduzi-la conceitualmente não proveio de uma exigência epistemológica, mas se deu apesar de suas limitações. Ao contrário, a teoria se originou de uma exigência ética fundamental: a da extrema atenção e cuidado em relação ao sofrimento dos seus pacientes. Podemos dizer, por conseguinte, que a ética não se encontra no final de sua teorização como um de seus desdobramentos, mas já está presente em seu ponto de partida. No entanto, a ética exercida de fato na clínica não foi transposta de direito na teoria. Por isso a nossa tese não visa mostrar a

<sup>48</sup> Cf. FREUD. *Estudos sobre a histeria*, p. 197-199; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 189-191.

<sup>49</sup> Cf. FREUD. *Estudos sobre a histeria*, p. 199-200; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 190-191.

<sup>50</sup> FREUD. *Estudos sobre a histeria*, p. 201-202; \_\_\_\_\_. *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 2, p. 193.

influência de Schopenhauer sobre Freud, mas visa antes reconstruir a não influência de Schopenhauer sobre Freud. Ou seja, reconstruir a necessidade de um tipo de filosofia como a de Schopenhauer para suprir as deficiências filosóficas da metapsicologia, que sempre se manteve sob a forte hipoteca epistemológica e ontológica de seu fisicalismo e de seu materialismo.

Por hora, entendemos que tais aspectos clínicos demonstram, simultaneamente, os dois pontos que estamos tentando descrever aqui: primeiramente, o corpo que interessa para a psicanálise não é o objeto da anatomia, mas aquele que é desvelado por meio da interpretação do sintoma conversivo. Sobre tal aspecto, o próprio Freud afirma, em um relato retrospectivo, no ano de 1909, acerca dos momentos inaugurais de sua ciência, que:

Em face, porém, das particularidades dos fenômenos histéricos, todo o seu saber [do médico] e todo o seu preparo em anatomia, fisiologia e patologia deixam-no desamparado. Não pode compreender a histeria, diante da qual se sente como um leigo, posição nada agradável a quem tenha em alta estima o próprio saber.<sup>51</sup>

Em segundo lugar, os relatos clínicos que acabamos de salientar testemunham a preocupação inerente com a ética que está por trás de toda a criação e constante evolução do pensamento metapsicológico de Freud, comprovando que a teoria evolui sempre a partir de impasses clínicos. Logo, há uma preocupação ética fundante no nascimento e conseqüente construção do arcabouço teórico freudiano, que pode ser atestada pelo rigor científico de Freud e por sua preocupação constante em dar um sentido para o sofrimento corporal de seus pacientes histéricos. Tanto é assim que o psicanalista é forçado a forjar outra linguagem para dar conta de tais questões. É daí, justamente, que surge a metapsicologia. Vejamos, então, como se dá a passagem da linguagem da medicina para a da metapsicologia, tendo os conceitos de inconsciente e de pulsão como constituintes básicos dessa outra realidade que tenta dar conta do enigma do corpo e, conseqüentemente, do ser humano.

## **2.2 A passagem da neurologia à metapsicologia**

Para indicar como o Freud neurologista se tornou fundador de um novo tipo de psicologia, vamos acrescentar às nossas considerações epistemológicas uma outra influência

---

<sup>51</sup> FREUD. “Cinco lições de psicanálise”, primeira lição, p. 29; \_\_\_\_\_. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 9.

determinante, a do físico e filósofo austríaco Ernst Mach (1838-1916). Mach, que também desempenhou um papel central no discurso epistemológico da segunda metade do século XIX e início do século XX, pode ser considerado como uma fonte específica da teoria metapsicológica freudiana.<sup>52</sup>

O grande objetivo científico de Mach consistiu em encontrar um ponto de continuidade da física à psicologia, daí seu destaque no cenário científico europeu quando a grande geração de fisiologistas começa a desaparecer. Mach causa um grande fascínio sobre a nova geração de psiquiatras austríacos daquela época e, em 1905, publica um livro marcante e que se tornou um *Best-seller* da filosofia da ciência: *Conhecimento e erro*. Freud já conhecia as ideias de Mach – que já havia publicado anteriormente uma obra intitulada significativamente como *Análise das sensações e a relação entre o físico e o psíquico* – que o ajudaram a se distanciar de um materialismo mais cru e ingênuo, no esforço de construir um modelo científico do psiquismo.<sup>53</sup>

Segundo a interpretação de Assoun, Mach e Freud se encontram na questão da Ciência e da Filosofia, sendo esta última entendida por Mach como ‘país do transcendente’ e como um tipo de ‘ciência especializada’ (*Spezialwissenschaft*). Sob o primeiro aspecto, a filosofia pode ser identificada a uma ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*), já que o filósofo busca sempre uma visão universal da realidade, enquanto o cientista estuda um domínio restrito dos fenômenos. No entanto, o cientista não consegue deixar totalmente de lado as especulações filosóficas, já que, ocasionalmente, durante suas pesquisas, pode tomar o caminho do pensamento filosófico.<sup>54</sup>

Para Assoun, esta é a fonte da referência filosófica de Freud que, ao introduzir um conceito psicanalítico, sempre tomou o cuidado de indicar uma autoridade legitimadora e que tivesse tido uma função heurística para suas investigações e descobertas. Aí radica a ambiguidade de Freud com relação à filosofia: de um lado, ameaça de desviar o cientista para o “país do transcendente” e estancar o lento e tateante processo da investigação empírica e, de outro, a antecipação de ideias promissoras para o compromisso de avanço do saber científico.<sup>55</sup> No

---

<sup>52</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 84-86.

<sup>53</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 86-87.

<sup>54</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 90.

<sup>55</sup> Cf. ASSOUN. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 125-217.

tocante a Mach, Freud endossa a sua advertência em relação à tentação de transformar uma ciência numa visão de mundo completa. Vemos isto, por exemplo, quando afirma, em “Dois verbetes de enciclopédia” (1923), que:

A psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parta de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com o auxílio deles, e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas ou uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias. Não há incongruência (não mais que no caso da física ou da química) se a seus conceitos mais gerais falta clareza e seus postulados são provisórios; ela deixa a definição mais precisa deles aos resultados do trabalho futuro.<sup>56</sup>

Mas a apropriação mais importante de Freud em relação à Mach foi a sua concepção fenomenista da realidade, que descarta a contraposição ontológica entre fenômenos como ocorrências subjetivas e coisas reais como ocorrências físicas, como podemos ver em sua teoria do limite U.<sup>57</sup>

Mach pensa a relação funcional do conhecimento como sendo organizada a partir do corpo, que delinea, em decorrência de seu limite espacial, duas esferas distintas, mas interligadas num contínuo: uma externa (física) e outra interna (psíquica). As unidades de tais esferas são, por sua vez, os elementos e as relações. Desse modo se estabelece a continuidade entre as racionalidades física e psíquica, integradas em um único universo de relações representadas pelos ramos do U. Ora, na opinião de Assoun, Freud efetua algo análogo quando sustenta que a psicanálise, como uma ciência da natureza, que estuda uma classe determina de fenômenos psíquicos e inconscientes, também teoriza tal homogeneidade fenomênica.<sup>58</sup> Podemos observar esta ideia de que os fenômenos psíquicos são epistemologicamente paralelos e homogêneos aos físicos não só no texto do *Projeto* de 1895, quando Freud ainda pretendia construir uma teoria abrangente do psiquismo nos moldes da neurofisiologia, mas também a mesma atravessa, de modo subjacente, todo o desenvolvimento de sua concepção metapsicológica.

---

<sup>56</sup> Cf. FREUD. “Dois verbetes de enciclopédia”, p. 269-270; \_\_\_\_\_. *Dos artículos de enciclopédia: Psicoanálisis y Teoría de la libido*, Amorrortu editores, volumen 18, p. 249.

<sup>57</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 92-94.

<sup>58</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 94.

Desse modo, o ponto de partida do saber metapsicológico são as relações funcionais de tipo psíquico. É, pois, isto que interessa a Freud desvendar; e toda a construção da metapsicologia baseia-se em um trabalho constante de imaginação científica, em que Freud propõe conceitos inusitados, porém correlacionados com uma investigação do material empírico obtido na clínica. Assim, as ideias não funcionam como convenções arbitrárias impostas ao material experimental, mas, ao contrário, são fruto da objetividade de um trabalho de racionalidade que pretende ser fiel à experiência mesma adquirida na clínica, mesmo quando tais ideias parecem transgredir os limites externamente impostos pelos ideais de cientificidade.<sup>59</sup> Ou seja, o fenomenalismo de Mach ajuda Freud a mitigar o fisicalismo de sua primeira formação e a manter o seu projeto de uma ciência cujo rigor consistiria, justamente, em sua flexibilidade e sensibilidade em relação às especificidades de seu objeto.

Resta-nos, pois, investigar o impacto de tais ideias a partir do exame de alguns dos textos iniciais de Freud, de modo a ressaltar a crescente diferenciação que a linguagem psicanalítica sofre, partindo do referencial neurológico até chegar ao metapsicológico. Afinal, como bem lembra Assoun, a prática metapsicológica também implode o quadro machiano, criando uma racionalidade própria à psicanálise.<sup>60</sup> Assim, nossa análise de três escritos cruciais do início do trabalho científico de Freud tem o objetivo de, justamente, marcar a mudança do referencial epistemológico no pensamento de nosso autor. O texto do *Projeto* é um exemplo ainda da permanência do modelo neurológico no modo de teorizar freudiano; a “Carta 52” marca o momento de transição de uma linguagem à outra; e o capítulo VII de *A interpretação de sonhos*, por sua vez, já evidencia o abandono da neurologia, inaugurando a era da metapsicologia.

### **2.2.1 Projeto para uma psicologia científica (1895)**

Segundo afirma o psicanalista Luiz Alfredo Garcia-Roza,<sup>61</sup> o objetivo de Freud ao escrever o *Projeto*, trabalho que ele jamais publicou, era elaborar uma teoria acerca do funcionamento mental de acordo com uma abordagem quantitativa, além de transpor algumas conclusões psicopatológicas para a esfera da psicologia do indivíduo normal.<sup>62</sup> Não temos como discordar de tal avaliação, que é, aliás, a proposição inicial do texto feita pelo próprio Freud.

<sup>59</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 95-96.

<sup>60</sup> Cf. ASSOUN. *Introdução à epistemologia freudiana*, p. 101-102.

<sup>61</sup> Cf. GARCIA-ROZA. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.

<sup>62</sup> Cf. GARCIA-ROZA. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984, capítulos II e III.

Desta forma, conforme assinala Jones, há uma continuidade quase irrecusável entre a formação de Freud e a construção deste texto. Em 1894, apenas um ano antes de Freud redigir o *Projeto*, Sigmund Exner – o fisiologista que substituiu Brücke no laboratório de fisiologia e que também foi professor de Freud – publica um trabalho que deve ter sido a influência mais imediata que Freud sofreu no período que antecedeu a escrita do *Projeto*. Assim como acontece com Herbart, ao qual fizemos menção no início deste capítulo, o texto de Exner está repleto de pontos em comum com o texto freudiano do *Projeto*. Trata-se, em ambos os escritos, de uma concepção quantitativa do funcionamento psíquico, recorrendo a expressões e conceitos como “soma de excitação”, “função de inibição” e a afirmação do princípio de prazer-desprazer como sendo o princípio regulador da mente. Assim, o *Projeto* deve ser considerado uma obra típica da investigação científica alemã e austríaca de sua época, embora já contenha muitas antecipações da posterior teoria psicanalítica.<sup>63</sup>

Sinteticamente, dizemos que o *Projeto* é formado por três partes que compõem (I) um esquema geral do funcionamento do psiquismo, (II) uma psicopatologia e (III) uma tentativa de representar os processos psicológicos normais. Na parte I, a referência que primeiro chama nossa atenção é, justamente, a que aponta para a pretensão freudiana de fazer da psicanálise uma ciência natural. Assim, conforme as palavras de Freud:

A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição.<sup>64</sup>

O que são as partículas materiais especificáveis? Os neurônios. Neurônios estes que são a base do aparelho psíquico e que se diferenciam posteriormente, segundo a passagem e a retenção, ou não, de energia, em três sistemas designados como (*phi*), (*psi*) e (*ômega*). Curiosamente, “os neurônios” aos quais Freud se refere não são, propriamente falando, os da histologia, já que a neurologia e a anatomia que Freud instituiu a partir de então são fantasmáticas, mas, ao mesmo tempo, os neurônios não deixam de estar referenciados à materialidade corporal, mesmo que o corpo esteja subvertido.

---

<sup>63</sup> Cf. JONES. *Vida e obra de S. Freud*. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

<sup>64</sup> FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*, Parte I, p. 347; \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 339.

De acordo com Freud, existem dois sistemas de neurônios que se diferenciam segundo a passagem de estímulos. Ele qualifica o sistema (*phi*) como o grupo de neurônios atingidos pelos estímulos externos, enquanto o sistema (*psi*) contém os neurônios responsáveis pela recepção das excitações endógenas. Após afirmar que, do ponto de vista morfológico, isto é, histopatológico, nada de conhecido até então corrobora esta distinção entre os sistemas neuronais, Freud sustenta que tal divisão deve ser situada no desenvolvimento biológico do sistema nervoso, já que a anatomia nos ensina que existe um sistema de neurônios representados pela massa cinzenta da medula espinhal, que é o único sistema a estar em contato com o mundo externo, e outro sistema superposto, a massa cinzenta do cérebro, que, apesar de não ter ligações periféricas, se relaciona ao sistema nervoso central e às funções psíquicas. Logo, para Freud, o cérebro se enquadra muito bem na caracterização do sistema (*psi*) se admitimos que ele tem conexões diretas e independentes de (*psi*) com o interior do corpo. Tais aspectos permitem constatar como Freud ainda se encontra imerso no referencial biológico.

Outro ponto que merece nosso destaque é a formulação freudiana de que os estímulos endógenos, recebidos desde o interior do corpo, são aqueles que criam as grandes necessidades para o psiquismo: a fome, a respiração e a sexualidade, além do fato de que deles não podemos fugir.<sup>65</sup> Mais uma vez, portanto, vemos Freud tentando dar conta do enigma do corpo. É como se ele se perguntasse: que é isto, o corpo? Em que medida está relacionado ao psíquico? E, novamente, podemos observar um esboço do que, em 1915, Freud postula como um conceito fundamental da metapsicologia, ou seja, a pulsão, entendida como uma força que articula o mental com o somático.

Para o psicanalista Antônio Ribeiro,<sup>66</sup> podemos analisar alguns fatores que fizeram com que Freud abandonasse o *Projeto*, sendo o principal deles o fato de a linguagem neurológica de que Freud dispunha na época não dar conta da experiência clínica com seus pacientes. Contudo, as ideias que Freud esboça no referido texto não são deixadas de lado, ou seja, o estabelecimento de uma ‘nova psicologia’ continua ocupando seu pensamento. O que de fato se modifica é, pois, o modo freudiano de abordar as mesmas questões. Por exemplo, a linguagem médica deixa de ser utilizada e a concepção de um modelo para a psicologia, tendo

---

<sup>65</sup> Cf. FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*, Parte I, p. 348-349; \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 341.

<sup>66</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52). In: \_\_\_\_\_. *O desejo de Freud*. São Paulo: Iluminuras, 1994, p. 137-165.

como base as ciências da natureza, praticamente desaparece. Tudo isto pode ser depreendido, na acepção deste autor, a partir da leitura da “Carta 52”, de 1896, que, por tais aspectos, marca justamente o momento de rompimento de Freud com o discurso médico. A partir daí, vemos Freud falando de outro lugar, mesmo que algumas das fórmulas e dos conceitos, que encontramos no *Projeto*, permaneçam como objetos de sua investigação.<sup>67</sup>

### 2.2.2 “Carta 52” (1896)

Já se tornou um hábito entre os psicanalistas afirmar que esta é uma das mais importantes cartas que constituem a correspondência de Freud com Wilhelm Fliess (1858-1928), médico alemão e amigo que Freud tinha em alta conta. A “Carta 52” foi redigida no dia 6 de dezembro de 1896 e sua importância advém não só do fato de tornar visível o modo de pensar freudiano no momento em que está se orientando para a fundação da psicanálise, mas também porque algumas das ideias nela contidas seriam retomadas e explicitadas em vários textos posteriores, principalmente em *A interpretação de sonhos*. Além do fato, é claro, de significar o momento de ruptura com o discurso da medicina. De acordo com Ribeiro, a conjunção de todos estes fatores torna esta carta fundamental para nosso entendimento dos artigos metapsicológicos.<sup>68</sup>

O que diz Freud nessa carta? O fundador da psicanálise relata a Fliess o andamento de suas hipóteses acerca do modo de funcionamento psíquico. Desta maneira, propõe um quadro esquemático, constituído por meio de um processo de estratificação, no qual o material, presente na forma de traços mnêmicos, pode sofrer rearranjos e transcrições, ou mudanças de registros. Freud afirma não saber ao certo quantos registros há, mas são ao menos três, que se encontram separados segundo os neurônios que funcionam como base de retenção e transmissão desses traços.<sup>69</sup>

O aparelho psíquico seria ordenado nos seguintes níveis: W [*Wahrnehmungen*] (percepções) são os neurônios originados das percepções, que se ligam à consciência e pode ser considerado como uma espécie de “entrada” dos estímulos no psiquismo e não propriamente como um registro mnêmico; Wz [*Wahrnehmungszeichen*] (indicação de percepção) é o primeiro registro das percepções, que se arranja por associações simultâneas e é incapaz de

<sup>67</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 139-141.

<sup>68</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 142.

<sup>69</sup> Cf. FREUD. “Carta 52”, p. 281; \_\_\_\_\_. *Carta 52*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 274.

chegar à consciência; Ub [*Unberwusstsein*] (inconsciência), por sua vez, é o segundo registro, podendo se dispor segundo outras relações, talvez causais. Também não tem acesso direto à consciência, mas já possui uma organização representacional que possibilita certa transmissão ao registro seguinte e corresponderia às representações-coisa (*Sachvorstellungen*); Vb [*Vorbewusstsein*] (pré-consciência) é o terceiro registro, estando, pois, ligado às representações verbais (*Wortvorstellungen*) que teriam acesso à consciência. Equivale-se, ainda, ao nosso eu.<sup>70</sup>

Os investimentos advindos da pré-consciência (Vb) tornam-se conscientes segundo regras determinadas, ou seja, ligando-se às representações verbais alucinatoriamente. Nesta medida, os neurônios da consciência também são perceptivos. Diz Freud que, se conseguisse fornecer uma completa descrição das características psicológicas da percepção e dos três registros, teria, pois, traçado uma nova psicologia. Esta aí, então, um forte indício de que suas ideias permanecem as mesmas um ano após deixar de lado a redação do *Projeto*.

Para Ribeiro, precisamos ter em mente que este aparelho que Freud idealiza na “Carta 52” representa o abandono da referência médica, sendo, pois, uma ficção que nada tem de concreto ou de objetivo na perspectiva da investigação neurocientífica de seu tempo, uma vez que os ‘lugares’ representados no diagrama não têm qualquer relação com uma localização anatômica.<sup>71</sup>

Segundo Freud, os consecutivos registros concebem a realização psíquica de épocas sucessivas da vida e, na fronteira entre tais épocas precisa acontecer uma tradução do material psíquico. É assim que ele é capaz de explicar as psiconeuroses, entre elas a histeria, como sendo, justamente, uma ausência de tradução de certa parte do material, o que gera consequências quanto ao equilíbrio quantitativo. Então, quando falta uma transcrição, a excitação é manejada de acordo com as leis psicológicas do período precedente, segundo as vias daquela época. Se isso ocorre, então persiste no psiquismo, um anacronismo, uma certa regressão psíquica responsável pela estranheza dos sintomas ou, como ele diz, “numa determinada região ainda vigoram os *fueros*; estamos na presença de ‘sobrevivências’”.<sup>72</sup> Há, então, uma falha na tradução do material, que Freud nomeia como sendo o que conhecemos

<sup>70</sup> Cf. FREUD. “Carta 52”, p. 282; \_\_\_\_\_. *Carta 52*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 275.

<sup>71</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 143.

<sup>72</sup> FREUD. “Carta 52”, p. 283. *Fuero* é uma antiga lei da Espanha que vigorava em determinada cidade e garantia os privilégios perpétuos dessa região; \_\_\_\_\_. *Carta 52*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 276.

cl clinicamente como recalçamento. Tal mecanismo é desencadeado pela produção de desprazer que seria gerado, caso ocorresse a tradução. Sabemos estar postas aí as ideias que constituirão o mecanismo de defesa principal das neuroses, o recalçamento, e que serão desenvolvidas em *A interpretação de sonhos* e nos textos metapsicológicos de 1915.

O que determina a defesa, ou seja, o recalçamento, não é, de acordo com Freud, a magnitude da produção de desprazer, mas, sobretudo, a natureza sexual do evento e a sua ocorrência em uma fase prévia. Para explicar isto, Freud chama nossa atenção para o fato de que somente as experiências sexuais não são inibidas à medida que as lembranças de sua ocorrência são sucessivamente redespertadas, e isto ocorre porque as magnitudes das excitações, causadas pelos eventos sexuais, aumentam com o tempo. Logo, a maioria das experiências deste tipo está conectada a um prazer que não é passível de inibição, gerando, ao contrário, uma compulsão. Tais aspectos permitem que Freud conclua que,

Quando uma experiência sexual é recordada numa fase diferente, a liberação de prazer é acompanhada por uma compulsão e a liberação de desprazer é acompanhada pelo recalçamento. Em ambos os casos, a tradução para as indicações de uma nova fase parece ser inibida.<sup>73</sup>

As consequências de tais vivências, segundo Freud, seriam determinantes da neurose e da perversão.

Desejamos ressaltar, ao lado de Ribeiro, o aspecto da intensidade da quantidade como sendo um dos objetos que permanecem ocupando a mente de Freud desde os tempos do *Projeto*, e que tomam esta forma na “Carta 52”. Não podemos deixar de lembrar, ainda, que tais aspectos quantitativos são o fundamento do modo econômico de apreensão dos fenômenos psíquicos, de acordo com a posterior teoria metapsicológica. Segundo Ribeiro, estas ideias, originalmente apresentadas no *Projeto* e na “Carta 52”, dão origem à teoria das pulsões.

Desta maneira, a pulsão, tal como é inicialmente descrita por Freud, é uma excitação endógena que emana do corpo, mas cujo registro só é possível no psíquico. A pulsão necessita, pois, de um representante para se fazer presente no psiquismo. Na “Carta 52”, na opinião de Ribeiro, o representante psíquico da pulsão é a inscrição. No entanto, a inscrição não é, ainda, uma representação, pois não está ligada a nenhuma ideia. A inscrição se dá a ver

---

<sup>73</sup> FREUD. “Carta 52”, p. 284; \_\_\_\_\_. *Carta 52*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 277.

como o traço (indicação) de percepção, e ocorre a partir do modo como a excitação endógena chega ao aparelho psíquico e se inscreve nele. Assim, como o próprio Freud afirma, a memória não se constitui de uma única vez e é somente por meio de rearranjos que as inscrições se tornam representações. E, desde que há transcrição, os outros registros, que são simultâneos, aparecem, sem, porém, seguir uma ordem ou uma cronologia. Para Freud, eles existem para que compreendamos a existência de lugares psíquicos distintos. A transcrição entra em cena, justamente, como uma tentativa de simbolização das inscrições, mas que nem sempre acontece.<sup>74</sup>

A partir do que acabamos de expor, podemos dizer que em Wz há apenas inscrições, que podem vir a ser transcritas se tornando, então, representações em Ub. Contudo, para que haja um terceiro registro, a pré-consciência, é necessária, ainda, uma tradução da representação para Vb. Desta forma, a tradução corresponde à passagem da moção pulsional de Ub para Vb. Há, aí, então, uma tradução de uma linguagem para outra, já que isto torna possível uma ligação entre uma representação inconsciente e outra representação pré-consciente.

Todas estas considerações são relevantes na sustentação da hipótese que desenvolvemos no presente capítulo, pois nos ajudam a situar o papel do corpo como o fundamento que põe Freud a trabalho, ao mesmo tempo em que tornam possível investigarmos os aspectos originários da teoria metapsicológica, em seus três aspectos: o topográfico, pensado neste momento a partir dos registros psíquicos (Wz, Ub e Vb), o dinâmico, visualizado a partir das origens e do modo de funcionamento do mecanismo de recalçamento, e, ainda, o econômico, atestado por meio das questões relativas à quantidade e à pulsão. Não podemos deixar de salientar, ainda, que todos estes aspectos, relativos ao corpo e à metapsicologia, carregam em si uma dimensão ética e se inter cruzam na tese do inconsciente como sendo constituído como uma linguagem. Logo, como lembra Ribeiro,

É interessante ressaltar que o *recalque*, sendo uma falha na tradução, está diretamente ligado a uma questão da linguagem. Este fato não passou despercebido a Freud, que chega a dizer que na histeria a regressão chegaria a uma fase na qual ainda não haveria uma divisão nítida entre o inconsciente e o pré-consciente.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 149-154.

<sup>75</sup> RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 163. Grifos do autor.

Obviamente, tais questões ainda estão incipientes neste período da construção do texto freudiano. Vejamos como as mesmas são retomadas no momento inaugural da psicanálise e, portanto, da teoria metapsicológica propriamente dita tal como apresentada no sétimo capítulo de *A interpretação de sonhos*.

### 2.2.3 *A interpretação de sonhos (1900)*

No capítulo VII de *A interpretação de sonhos*, intitulado “A psicologia dos processos oníricos”,<sup>76</sup> Freud volta às suas formulações sobre um modelo para dar conta do funcionamento psíquico. Na verdade, Freud se vê obrigado a formular novas hipóteses que lhe permitam tocar mesmo que provisoriamente na estrutura psíquica e, para isto, as analogias com a biologia, que seriam um caminho natural, devem ser deixadas de lado em prol da metapsicologia. Desejamos salientar, justamente, este abandono do referencial neurológico em favor do metapsicológico, via interpretação do sentido dos sonhos. E, se há o risco de se voltar ao materialismo, isto decorre da insistência freudiana em fazer da psicanálise uma ciência da natureza.

A referência ao aspecto simbólico dos sonhos, que faz com que Freud postule a existência de uma analogia de base do mesmo com o sintoma histérico, se faz presente logo no início da parte B do capítulo, quando Freud afirma que a característica psicológica mais geral e mais notável do sonho está no fato de que quando

Um pensamento, geralmente um pensamento sobre algo desejado, objetiva-se no sonho, é representado como uma cena, ou, segundo nos parece, é vivenciado. [...] o pensamento se transforma em imagens visuais e em fala.<sup>77</sup>

Está posto o caminho para a formulação da tópica que se convencionou chamar de “primeira tópica”, e que se dá a ver pela primeira vez neste ponto do capítulo VII de maneira sistematizada. Tal representação espacial do aparelho psíquico faz referência não mais a quantidades de energia e neurônios, mas aos diferentes modos e graus de distribuição do desejo. Aí nasce, pois, o aspecto topográfico da teoria metapsicológica. Diz Freud:

<sup>76</sup> Cf. FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 541-650; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 504-611.

<sup>77</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 565; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 527-528.

Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico, e proponho simplesmente seguir a sugestão de visualizarmos o instrumento que executa nossas funções anímicas como semelhante a um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo desse tipo.<sup>78</sup>

Trata-se, de qualquer forma, de lugares por onde o desejo se distribui, mas esses lugares são metafóricos e não anatômicos. Desta forma, o aparelho psíquico é comparado a um aparelho ótico, ao esquema de arco reflexo e, ainda, com a estrutura anatômica do sistema nervoso. Freud retrata o aparelho psíquico como sendo um instrumento composto por instâncias psíquicas, o Inconsciente, o Pré-consciente e a Consciência, que talvez mantenham entre si uma relação espacial. Contudo, o que interessa ressaltarmos é o fato de Freud ter que fazer uso de analogias como sendo “tentativas de tornar inteligíveis as complicações do funcionamento psíquico”.<sup>79</sup> Ora, percebemos, com isto, que Freud continua imerso em questões que o assolam desde os tempos da redação do *Projeto*. A diferença talvez seja que, em 1900, as dificuldades são maiores devido às tentativas freudianas deliberadas em se afastar do referencial biológico.

O modo de funcionamento deste aparelho psíquico é descrito nos moldes de um aparelho reflexo, ou seja, nele, os processos mentais transcorrem da extremidade perceptual para a extremidade motora, deixando para trás certas marcas, os traços mnêmicos. O aparelho mental se esforça sempre em manter-se tão livre de estímulos quanto possível, logo, qualquer excitação sensorial que incide sobre ele é prontamente descarregada. O sistema perceptivo é que confere as qualidades sensoriais à nossa consciência, ao passo que nossas lembranças são em si mesmas inconscientes. Assim, o último dos sistemas situados na extremidade motora do aparelho é o Pré-consciente.

Podemos perceber, por meio desta descrição, que o aparelho psíquico que Freud esboça aqui é uma cópia idêntica ao apresentado na “Carta 52”. Dois aspectos, contudo, estão presentes em

---

<sup>78</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 566-567; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 529.

<sup>79</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 567; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 530.

1900 pela primeira vez: a divisão formal do aparelho psíquico em instâncias e seu desenho com contornos bem definidos.<sup>80</sup>

As exigências da vida, ou as necessidades somáticas, impõem modificações no funcionamento mental. Segundo Freud, as excitações que são produzidas pelas necessidades internas, ao buscarem descarga por meio do movimento, estabelecem uma ‘expressão emocional’ ou uma ‘modificação interna’ no psiquismo, uma vez que a necessidade interna não é algo momentâneo, mas atua como uma força continuamente em ação. Para por um fim ao estímulo interno é necessária uma ação específica vinda de fora e, todas as vezes que este estado de coisas se repete, a imagem mnêmica da percepção da satisfação conferida pela ação externa é reinvestida, restabelecendo a situação de satisfação original. A moção que faz com que esse processo se repita é o que denominamos de desejo, e o reaparecimento da percepção é a realização do desejo.<sup>81</sup>

Prosseguindo, Freud afirma que nada impede que conjeturemos um estado primitivo de nosso aparelho psíquico no qual tal caminho era realmente percorrido, em que o desejo terminava em alucinação. No entanto, as experiências da vida transformaram essa atividade primitiva de pensamento em outra atividade mais conveniente. A regressão completa é, pois, inibida para que o dispêndio de energia psíquica seja mais eficaz, passando a ser efetivado por um segundo sistema, que controla os movimentos voluntários. Precisamos ter em mente, ainda, que toda essa atividade de pensamento, desde a imagem mnêmica até o estabelecimento da identidade perceptiva pelo mundo exterior, não passa de um caminho indireto para a realização de desejo. Afinal, o pensamento não passa do substituto do desejo alucinatório, tornando, pois, evidente, que os sonhos têm de ser compreendidos como realizações de desejos, já que nada além do desejo é capaz de colocar o psiquismo em ação.

Conforme observamos, as semelhanças com o modelo psíquico da “Carta 52” são impressionantes, como destaca Ribeiro. As questões abordadas são as mesmas, mas o referencial agora já é outro.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 143-144.

<sup>81</sup> Retomaremos o exame destes aspectos no capítulo seguinte. A este respeito, conferir, ainda, as observações de RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 150-152.

<sup>82</sup> Cf. RIBEIRO. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52), p. 138-142.

Com relação aos sonhos, portanto, se quisermos conferir-lhes um sentido, explicando o que acontece neles, temos que descrevê-los dizendo que neles a excitação se move em direção retrocedente, ou regressiva. “Falamos em ‘regressão’ quando, num sonho, uma representação é retransformada na imagem sensorial de que originalmente derivou”.<sup>83</sup> Na regressão, portanto, a teia dos pensamentos do sonho é decomposta em sua matéria prima, o que é possível devido às alterações nos investimentos de energias conectados aos diferentes sistemas, aumentando ou diminuindo a facilidade com que os mesmos podem ser atravessados pelos estímulos. Este aspecto regressivo que observamos nos sonhos acontece também nos estados patológicos de vigília – os sintomas – ressaltando-se que, nestes casos, os únicos pensamentos que sofrem tal transformação são os conectados às lembranças inconscientes.

Dizemos, com Freud, então, que o sistema inconsciente funciona segundo certas leis: 1- a condensação é uma delas, e ocorre quando as intensidades das representações individuais se descarregam em bloco, passando de uma representação para outra e formando certas representações dotadas de enorme intensidade. Como este processo ocorre inúmeras vezes, um único elemento representativo pode acabar concentrando a intensidade de toda uma cadeia de pensamentos.

Temos aí o fato da “compressão” ou “condensação”, que se tornou conhecida no trabalho do sonho. É ela a principal responsável pela impressão desconcertante que os sonhos causam em nós, pois não conhecemos nada que lhes seja análogo na vida anímica normal e acessível à consciência.<sup>84</sup>

No processo de condensação, além disto, toda interligação psíquica é intensificada em seu conteúdo representativo. A direção de avanço das condensações é duplamente determinada: por um lado, por meio das relações pré-conscientes racionais entre os pensamentos oníricos e, por outro, pela atração que as lembranças visuais do inconsciente exercem. O efeito disto é a disponibilização das intensidades necessárias para forçar a passagem através dos sistemas perceptivos; 2- a formação de compromissos é outro mecanismo em ação no Inconsciente, e funciona sob a influência da condensação: devido à liberdade de transferência das intensidades, formam-se ‘representações intermediárias’. Nas cadeias normais de representações isto é algo inaudito, já que a ênfase recai na seleção e na retenção da

---

<sup>83</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 573; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 537.

<sup>84</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 621-622; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 584-585.

representação correta. Contudo, na fala isto acontece com frequência quando tentamos expressar nossos pensamentos pré-conscientes. Eles são vistos como exemplos de ‘lapsos de linguagem’; 3- o deslocamento ou a associação também é outra das leis de funcionamento deste sistema e, acerca disto podemos afirmar que

As representações que transferem umas às outras suas intensidades mantêm entre si as mais frouxas relações. São vinculadas por um tipo de associação que é desdenhado por nosso pensamento normal e relegado ao uso nos chistes. Em particular, encontramos associações baseadas em homônimos e parônimos, que são tratadas como tendo o mesmo valor que as demais.<sup>85</sup>

4- e, por fim, a ausência de negação também marca presença no Inconsciente, ou seja, os pensamentos mutuamente contraditórios subsistem lado a lado neste sistema. Podem combinar-se e formar condensações como se não houvesse contradição entre eles ou, ainda, efetuam formações de compromisso que nossos pensamentos conscientes jamais aceitariam, mas que são tolerados em nossas ações. Segundo Freud, estas quatro características expressam alguns dos mais extraordinários processos anormais a que os pensamentos do sonho estão sujeitos, mas a principal característica de todos é a ênfase na mobilidade e na possibilidade de descarga de energia. O conteúdo e o significado intrínseco dos elementos psíquicos aos quais os investimentos são ligados são, por sua vez, aspectos secundários.

Tendo tratado do processo de formação do sonho, Freud pode agora esclarecer sua origem. O estudo da histeria é fundamental aqui, posto que os mesmos processos psíquicos irracionais que encontramos nos sonhos regem a produção dos sintomas histéricos. A histeria também apresenta uma transformação dos pensamentos racionais conscientes, portanto, normais, em sintoma, por meio dos mesmos processos que vemos atuando no trabalho dos sonhos, ou seja, a condensação, a formação de compromisso, além, é claro, das associações superficiais, do desprezo pelas contradições e, obviamente, da regressão.<sup>86</sup> Há, pois, uma identidade entre o trabalho dos sonhos e a formação dos sintomas psiconeuróticos, o que nos autoriza, segundo Freud, a transpor para os sonhos as conclusões que foram obtidas com o estudo dos sintomas:

---

<sup>85</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 623; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 586.

<sup>86</sup> Cf. nosso comentário acerca da formação dos sintomas de duas pacientes de Freud, Srta. Elisabeth von R. e Sra. Caecilie M., que exemplifica a analogia existente entre o mecanismo formador de um sonho e o de um sintoma conversivo.

*Uma cadeia de pensamento normal só é submetida a esse tratamento psíquico anormal que vimos descrevendo quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, se transfere para ela.<sup>87</sup>*

De acordo com esta tese, portanto, a teoria dos sonhos é embasada na premissa de que o desejo onírico, capaz de produzir um sonho, advém invariavelmente do Inconsciente.

Podemos, agora, esclarecer o processo de formação dos sintomas histéricos e sustentar melhor o papel dos sonhos em nossa vida anímica. Segundo Freud, foi por meio do estudo das psiconeuroses que descobrimos que apenas os desejos sexuais e infantis, que sofreram recalçamento no decorrer do desenvolvimento infantil, são passíveis de serem revividos posteriormente pela via dos sintomas. Aliás, no exame da “Carta 52” que acabamos de realizar, vimos a presença de tais concepções. Logo, somente fazendo referência às forças sexuais é que a teoria do recalçamento se torna mais clara. E, mesmo que a interpretação que fazemos sobre o papel da censura psíquica e das elaborações racionais e irracionais do conteúdo dos sonhos seja alterada, é um fato inegável que tais processos atuam na formação dos sonhos e demonstram uma estreita analogia, em seus principais elementos, com os processos atuantes na formação dos sintomas histéricos.

Todavia, os sonhos não são fenômenos patológicos, não pressupõem, pois, nenhuma enfermidade psíquica e, tampouco, deixam sequelas. Logo, prossegue Freud, somos forçados a reconhecer o fato de que o mecanismo psíquico que vemos empregado pelas neuroses, já que nos é permitido inferir dos fenômenos suas forças motrizes, não é inventado pelo impacto de alguma perturbação patológica da vida mental, mas faz parte da estrutura normal de nosso psiquismo. Os dois sistemas psíquicos, a censura que fica entre um e o outro sistema, a inibição e a superposição de uma atividade por outra e as relações de ambas com a consciência, “tudo isso faz parte da estrutura normal de nosso instrumento anímico, e os sonhos nos mostram um dos caminhos que levam à compreensão de sua estrutura”.<sup>88</sup> Afinal, “a interpretação de sonhos é a via real para o conhecimento das atividades da vida anímica”.<sup>89</sup> Já as enfermidades devem ser compreendidas e explicadas em termos dinâmicos, por meio do enfraquecimento e do fortalecimento de seus inúmeros componentes e da interação das forças,

<sup>87</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 624. Grifos do autor; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 587.

<sup>88</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 633; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 596.

<sup>89</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 634; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 597.

cujos efeitos ficam ocultos enquanto as funções conservam-se normais. Estão lançadas, pois, por meio de tais afirmativas, as bases do aspecto dinâmico, ou descritivo, da metapsicologia.

Nossa hipótese de que o cerne do inconsciente freudiano está no recurso à linguagem – para além do fato de as quatro características deste sistema adquirirem sentido a partir de uma interpretação simbólica – ganha força, também, por meio das considerações de Freud acerca da distinção entre a realidade psíquica, a do Inconsciente, e a realidade material. Tais observações estão presentes ao final deste capítulo de *A interpretação de sonhos*. Segundo Freud, portanto,

Se devemos atribuir *realidade* aos desejos inconscientes, não sei dizer. Ela deve ser negada, naturalmente, a todos os pensamentos transicionais ou intermediários. Se olharmos para os desejos inconscientes, reduzidos a sua expressão mais fundamental e verdadeira, teremos de concluir, sem dúvida, que a realidade *psíquica* é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade *material*.<sup>90</sup>

O que interessa destacarmos no pensamento freudiano, a partir deste aspecto, é a importância da realidade psíquica, realidade que adquire significado a partir da interpretação dos sonhos pela via da linguagem e suas leis, como a condensação e o deslocamento. Ao longo de sua teorização, sempre num processo crescente de afastamento do referencial neurológico rumo à metapsicologia, Freud continua enfatizando a realidade do Inconsciente como sendo conformada como uma linguagem o que, por sua vez, permite que interpretemos o corpo não pelo seu viés anatômico, mas, ao contrário, como sendo um lugar que se presta a ser o depositário da simbologia do Inconsciente, através do sintoma conversivo das histéricas. Podemos observar, ainda, outros dois importantes momentos em que tal acepção do Inconsciente como linguagem se dá a ver na obra freudiana: *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Não há como não mencionarmos, também, que esta tese freudiana é retomada, já no século XX, pelo psicanalista francês Jacques Lacan.

Contudo, as questões desenvolvidas por Freud, no início de sua construção teórica, são mais bem sistematizadas nos artigos metapsicológicos. E, como já informamos, tais aspectos e suas consequências para o estatuto do corpo no pensamento freudiano são discutidos no próximo capítulo deste estudo. Por hora, resta analisarmos em que medida as questões epistemológicas

---

<sup>90</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, capítulo VII, p. 644. Grifos do autor; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 607.

que discutimos até aqui ganham força e legitimidade, em Freud, a partir das formulações metapsicológicas.

### **2.3 O significado e as dimensões da metapsicologia: tópica, dinâmica e econômica**

Os psicanalistas concordam com o fato de que as questões propostas pela metapsicologia não se dissolveram com os avanços das pesquisas em fisiologia e, tampouco, com as descobertas da química moderna. Mais uma vez, entendemos que essa ‘esperança’ freudiana de que o avanço na área da biologia científica solucionaria, de uma vez por todas, os problemas metapsicológicos, está profundamente arraigada no espírito cientificista de Freud, expressando sua velha crença fisicalista.

Conforme tentamos demonstrar, Freud dá ênfase a uma realidade que é psíquica e que, na histeria, remete ao caráter enigmático do corpo. Por meio da interpretação de sonhos, Freud atesta, ainda, que tal realidade psíquica faz parte do modo de funcionamento inconsciente de todo sujeito humano. Tudo isto constitui, pois, os fundamentos a partir dos quais empreende uma tentativa epistemológica de dar conta do modo como o sujeito interpreta suas vivências com e no seu corpo, e que desemboca na teoria metapsicológica.

A partir, então, da instauração do campo do inconsciente como sendo o campo próprio dos estudos psicanalíticos, a teoria metapsicológica se torna uma ambição para Freud. A metapsicologia é, pois, sua tentativa de conferir um sentido mais preciso ao que ocorre no psiquismo humano. Para tanto, devemos ser capazes de descrever os processos psíquicos de três maneiras complementares, compreendendo, pois, uma dimensão topográfica, que tenta dar conta dos fenômenos psíquicos como estando distribuídos em diferentes sistemas, um aspecto dinâmico, ou descritivo, que, por sua vez, tem a função de descrever o modo como o conflito psíquico se instaura a partir desses sistemas e desencadeia a formação do sintoma e, ainda, uma acepção econômica acerca de tais eventos, que tenta abarcar, justamente, o aspecto quantitativo ou pulsional do aparelho psíquico.<sup>91</sup> Em nosso exame da “Carta 52”, vimos como esta concepção se apresenta.

---

<sup>91</sup> Cf. FREUD. “O inconsciente”, p. 186; \_\_\_\_\_. *Lo inconciente*, Amorrortu editores, volumen 14, p. 178.

Como uma ambição, a metapsicologia está presente nos escritos de Freud, como vimos, desde o *Projeto para uma psicologia científica*, sendo que suas bases podem ser remontadas à “Carta 52” e ao capítulo VII de *A interpretação de sonhos*. Mais precisamente, porém, Freud introduz este neologismo em uma carta a Fliess. Trata-se da “Carta 84” de 10 de março de 1898, ocasião em que pergunta ao amigo se o mesmo acha, com sinceridade, ser possível empregar o nome de metapsicologia para sua psicologia que vai além da consciência.<sup>92</sup>

A sua teoria se aprofunda e se torna mais complexa na série dos “Artigos sobre metapsicologia” – redigidos em um período de cerca de sete semanas entre março e abril de 1915, mas publicados entre os anos 1915-1917 – e que compreende os textos “Os instintos e suas vicissitudes” (1915), “Repressão” (1915), “O inconsciente” (1915), “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1917 [1915]) e “Luto e melancolia” (1917 [1915]) e parece expressar o anseio de Freud em proporcionar um fundamento teórico estável para a psicanálise, como já dissemos. No entanto, esta série permanece incompleta, pois outros sete artigos que dela fariam parte foram destruídos por Freud.<sup>93</sup>

Para além de um exame detalhado dos artigos que compõem esta série, entendemos ser mais importante ressaltarmos seu caráter de projeto e, portanto, de construção constante. Afinal, Freud não tem a pretensão de fazer da metapsicologia uma teoria fechada e acabada. Trata-se, ao contrário, muito mais de um esforço de sistematização que deve permanecer em aberto, como mostramos ao longo deste capítulo. É, pois, exatamente nesta medida, ou seja, como uma teoria em constante mutação, que a metapsicologia carrega em sua base um aspecto ético irrecusável, pois o seu desenvolvimento depende dos questionamentos provenientes da clínica e a clínica, constituída pelo compromisso ético com a escuta dos pacientes, exige frequentemente o remanejamento dos conceitos que inicialmente serviram como orientação para o tratamento. Assim tudo começa, isto é, a partir da incapacidade do Freud médico e neurocientista em lidar com os sintomas conversivos, que seus pacientes histéricos apresentam. Foi, pois, a partir dos desafios lançados por eles que Freud se viu obrigado a construir toda uma teoria para tentar entender e solucionar o sofrimento de seus pacientes, que sempre se manifesta num entrelaçamento psicossomático.

<sup>92</sup> Cf. FREUD. “Carta 84”, p. 325; \_\_\_\_\_. *Carta 84*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 316.

<sup>93</sup> Cf. Introdução do editor inglês, James Strachey. In: FREUD. “Artigos sobre metapsicologia”, p. 111-113; \_\_\_\_\_. *Trabajos sobre metapsicología*, Amorrortu editores, volumen 14, p. 101-104.

Como salienta Paul-Laurent Assoun,<sup>94</sup> Freud constrói um *logos*, ou seja, uma racionalidade, a partir do *pathos* (sofrimento) do sujeito. Neste sentido, o sujeito neurótico deve ser visto não como um objeto de estudo, mas como sendo o portador de uma exigência simbólica que estrutura o próprio saber clínico. Precisamos, pois, explorar o domínio dos processos inconscientes, uma vez que lá estão os pressupostos simbólicos que devemos desvendar. A neurose contém, assim, uma língua e um código próprios.<sup>95</sup>

Entendemos que é este o sentido que devemos ter em mente ao analisarmos a questão acerca do que confere realidade ao inconsciente. Este é, justamente, o lugar da metapsicologia. E, ao interpretarmos a teoria freudiana nesta perspectiva, tentamos, ao mesmo tempo, sustentar nossa hipótese de como o corpo sempre se apresentou como um enigma para a psicanálise freudiana e, ainda, de que maneira a teoria metapsicológica, vai, aos poucos, decifrando esta questão.

A pesquisadora Vera Lúcia Blum também faz referência aos aspectos que ora estamos analisando ao tratar do tema do estatuto da metapsicologia, no interior da obra freudiana. O livro *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias* (1998)<sup>96</sup> é o fruto de suas pesquisas sobre a metapsicologia. Debatendo esta questão, a autora retoma alguns aspectos das discussões científicas em voga no final do século XIX, em particular aqueles relativos às concepções de ciência e ao conceito de força, trabalhados por nós no item 1.1.2 do presente capítulo. De acordo com seu ponto de vista,

A concepção freudiana sobre o progresso do trabalho científico pressupõe que sem hipóteses, por mais vagas, imprecisas e provisórias que sejam, não há mais do que desordem nas observações porque, por si mesmos, os dados carecem de significação e inteligibilidade. Além disso, uma vez que as suposições iniciais devem poder ser rejeitadas, não é necessário ter hipóteses verdadeiras *a priori* para se fazer alguma descoberta real.<sup>97</sup>

Neste sentido, a metapsicologia seria, para Blum, uma teoria ficcional, em que é aceitável a utilização de metáforas, antropomorfismos e analogias diversas.

---

<sup>94</sup> Cf. ASSOUN. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

<sup>95</sup> Cf. ASSOUN. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*, p. 35.

<sup>96</sup> Cf. BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*. Campinas: UNICAMP, 1998.

<sup>97</sup> BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p.36.

A análise da concepção freudiana de inconsciente também funciona como uma forma de a autora defender sua visão da psicanálise como sendo uma teoria heurística. O inconsciente é uma força ou um sistema positivamente voluntarioso, afirma Blum.<sup>98</sup> E o que quer que circule pelo sistema inconsciente, definido por Freud ora como força, energia ou pulsão não tem as características das forças físicas que causam o movimento das coisas físicas. Para Freud, segundo Blum, “esse espaço, o inconsciente, é metapsíquico: nós simplesmente o colocamos como real”.<sup>99</sup>

Ainda de acordo com Blum, não podemos deixar de lado o fato de que nosso entendimento do inconsciente como uma força é uma convenção derivada de um tipo de abordagem dinâmica dos processos mentais; é, pois, um modo que temos de nos referirmos às representações que, mesmo permanecendo esquecidas, supomos existindo e atuantes no Inconsciente. Logo, dizer que a grande novidade freudiana foi o postulado da existência de um inconsciente é, para esta autora, uma meia verdade. Para sermos mais exatos, a grande novidade que Freud nos legou foi abordar a intencionalidade dos atos por analogia com as relações dinâmicas das forças em movimento.

Não obstante pensadas por analogia com o movimento mecânico das forças físicas, as representações são forças intencionais e por isso irredutíveis às propriedades físicas. Assim, se podemos falar em explicação causal psicológica, ela só pode ser em sentido analógico. Sendo os sintomas determinados por representações com fins contrários, temos aqui um conceito de causalidade que contrasta com a causalidade eficiente. Por conseguinte, a menos que se subverta o sentido psicanalítico de causalidade, o fisicalismo não pode ser tomado literalmente.<sup>100</sup>

Ressaltamos, ainda, as explicações de Blum para o uso que Freud faz dos argumentos fisicalistas. Segundo sua perspectiva, o fisicalismo é apenas uma linguagem simbólica que se tornou conveniente para Freud, por oferecer representações intuitivas dos processos mentais. E, apesar de se manter atuante nas formulações freudianas mais tardias, a argumentação fisicalista cede seu lugar de importância para o método analógico. De acordo com Blum,

A emancipação de Freud da neurologia significa apenas emancipação da exigência de construção de modelos em termos exclusivamente fisicalistas. Neste sentido, a representação plástica do aparelho psíquico é livre da anatomia e a busca de

---

<sup>98</sup> Cf. BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p.40.

<sup>99</sup> BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p.41.

<sup>100</sup> BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p. 77.

analogias deverá seguir *as próprias necessidades*, que são inerentes ao modelo e à experiência clínica.<sup>101</sup>

Vemos isto ocorrer claramente por meio de nossa análise dos textos freudianos. Logo, segundo Blum, o valor da analogia está no fato de possibilitar o pensamento acerca do funcionamento do aparelho psíquico de maneira independente de qualquer consideração sobre sua constituição material ou comprometimento ontológico.<sup>102</sup>

Neste sentido, podemos afirmar que a metapsicologia ultrapassa em ato as suas pressuposições materialistas, colocando Freud, definitivamente, em outro patamar de discussões teóricas e clínicas. E é justamente isto que faz com que a teoria metapsicológica não possa prescindir de uma ética, como seu ponto de partida, mas, sobretudo, como sua consequência. Ou se quisermos, podemos dizer que, malgrado a sua própria formação e modo de pensar a construção teórica, a clínica “obrigou” Freud a levar em consideração o que Schopenhauer denominou como “ponto de vista subjetivo”. Um “ponto de vista” que não se confunde com o espiritualismo, mas pode ser convergente com a abordagem “materialista”, como veremos nos capítulos em que apresentamos as concepções do filósofo de Frankfurt.

O artigo “A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica” (2000),<sup>103</sup> de autoria da psicanalista Maria Tereza de Melo Carvalho, pode nos ajudar a pensar o alcance ético dos avanços metapsicológicos. Ao discutir o problema da filiação epistemológica da psicanálise, a autora aborda a questão da relação existente entre a metapsicologia e a clínica psicanalítica, além de discutir o problema da realidade do inconsciente freudiano. Ao lado de Carvalho e de tantos outros autores psicanalíticos, alertamos para o fato de que há uma estreita relação entre a teoria e a clínica em psicanálise. A metapsicologia é, justamente, uma tentativa freudiana de articular um campo ao outro sem, contudo, esgotar as questões relativas a cada um separadamente. Neste sentido, Carvalho ressalta que o texto freudiano não deve ser tomado como um texto acabado e coerente, mas, ao contrário, devemos ler os textos de Freud como estando sujeitos a lacunas, contradições e impasses.<sup>104</sup> Logo, a metapsicologia sempre esteve em questão entre os psicanalistas, e sempre estará sujeita aos desafios da clínica, à

---

<sup>101</sup> BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p. 111. Grifos da autora.

<sup>102</sup> Cf. BLUM. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p. 113-14.

<sup>103</sup> Cf. CARVALHO. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2000. *Psicologia Clínica*, vol.12, no.1, p. 21-35.

<sup>104</sup> Cf. CARVALHO. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica, p. 31.

medida que temas como o inconsciente e a sexualidade infantil não cessam de serem redescobertos.

Carvalho afirma que um dos principais motivos para as constantes interrogações acerca da metapsicologia é uma crítica muito antiga, mas que continua a repercutir no mundo acadêmico e que diz respeito ao caráter epistemológico de tal metapsicologia, que estaria ligada a certa filiação epistemológica que deveria ser superada. A autora identifica o importante livro *Da interpretação* (1965), de Paul Ricoeur, como sendo o ponto de origem dessa crítica. A partir de sua análise da obra freudiana, o filósofo francês identificou duas direções possíveis para o discurso de Freud: uma que estaria coordenada pela concepção energética do aparelho psíquico, colocando a psicanálise ao lado das ciências naturais, e outra atrelada às relações de sentido, que a poria numa filiação hermenêutica clássica. Apesar de discordar das propostas de Ricoeur, Carvalho alerta para o fato de que as mesmas tiveram um peso enorme no desenvolvimento ulterior das posições epistemológicas da psicanálise. Algumas teorias psicanalíticas pós-freudianas se direcionaram defendendo a psicanálise como uma ciência natural e sustentando a pertinência da linguagem energética. Outras tantas, por outro lado, foram formuladas seguindo a direção de uma hermenêutica, depurando, pois, a psicanálise do que poderia aproximá-la das ciências naturais.<sup>105</sup>

É interessante lembrarmos, como faz Carvalho, que existem outras teorias que se formaram a partir de uma nova direção, diferente, pois, dos dois modelos já citados e que buscam aproximar a psicanálise das teorias da linguagem. Em nossa apreciação do texto freudiano, destacamos essa possibilidade de leitura do legado de Freud.

Contudo, a autora ressalta, para além da possibilidade de articulação da psicanálise com a linguagem, outra posição a qual partilha com os psicanalistas Jean Laplanche e Renato Mezan. Tais autores discordam da interpretação que sustenta que a aproximação da psicanálise com as ciências naturais é apenas metodológica, colocando a razão do uso que Freud faz das metáforas energéticas como sendo essencialmente convencional. Contrariamente a isto, acreditam que o uso da linguagem energética, ao invés de dizer de uma mera postura metodológica, seria a formalização de uma postura ontológica, e expressaria, pois, a categorização abstrata, em termos conceituais, de uma série de fenômenos que

---

<sup>105</sup> Cf. CARVALHO. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica, p. 32; MODELL. Does metapsychology still exist? *International Journal of Psychoanalysis*, 1981, 62, p. 391-402.

ocorrem na realidade e que exigem, como sua condição de possibilidade, uma afirmação da existência real do inconsciente.<sup>106</sup> Segundo Carvalho,

É a vinculação do inconsciente com a sexualidade que está, portanto, na origem do realismo do inconsciente, bem como das demais entidades metapsicológicas. A sexualidade solicita uma referência ao corpo, ainda que sua origem tal qual a descobriu a psicanálise, não seja biológica. Por meio dessas entidades realistas busca-se apreender os efeitos da implantação, no corpo, de algo que é da ordem do sentido, da linguagem, ou simplesmente do significante. Esta seria, pois, a razão de ser da linguagem da metapsicologia freudiana quando faz uso de termos que evocam as leis dos corpos, as leis da circulação da energia, do conflito de forças, as relações topográficas e assim por diante.<sup>107</sup>

Concluindo seu artigo, Carvalho chama nossa atenção para um fato com o qual não podemos deixar de concordar: Freud aludiu diversas vezes às suas construções teóricas como sendo ‘ficções’. – Aliás, lembremos, a este respeito, que o conceito de pulsão, um dos pilares da metapsicologia, é comparado com uma ‘mitologia’ e a própria metapsicologia é caracterizada como uma ‘feiticeira’. – Freud tinha, pois, consciência do caráter derivado dos conceitos psicanalíticos, porém, em outras ocasiões, enveredou-se pelo campo do qual derivava seus conceitos, depositando aí a esperança do progresso da psicanálise.

Qual é, afinal, o sentido de tais afirmações freudianas e quais implicações acarretam esta postura de Freud para o desenvolvimento de nossa pesquisa? Se o inconsciente tem uma realidade, está é comprovada através da interpretação de um sentido que precisa ser desvelado por meio do uso que o sujeito faz de suas palavras, ou seja, na linguagem. Paralelamente, isto faz toda a diferença com relação ao papel que o corpo ocupa no escopo da teoria metapsicológica e, conseqüentemente, no sentido ético que adquire para cada sujeito que o habita.

Acreditamos que os dois modelos identificados por Ricoeur na teoria psicanalítica – o modelo energético e o modelo hermenêutico – não indicam que ela seja atravessada por um conflito insanável, senão para aqueles que pensam de modo unilateral. O recurso à filosofia de Schopenhauer pode nos ajudar a compreender que não há exclusão entre o “materialismo” e o “idealismo” e que quando tentados pensar o ser humano não podemos optar unilateralmente nem pelo “ponto de vista objetivo” e nem pelo “ponto de vista subjetivo”. As representações se originam certamente no corpo, mas o corpo certamente é uma representação. Freud sofreu

<sup>106</sup> Cf. CARVALHO. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica, p. 33.

<sup>107</sup> CARVALHO. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica, p. 34.

a influência de Schopenhauer, mas, empenhado que estava na clínica e em sua própria teorização psicológica, não foi capaz de elevar todas essas contradições e dificuldades ao plano de uma reflexão filosófica. Nesse sentido, Schopenhauer pode ser um valioso recurso para a realização dessa tarefa.

No entanto, no capítulo seguinte, permanecemos no âmbito da teoria psicanalítica e esperamos poder delinear o lugar do corpo como sendo, definitivamente, o depositário dos efeitos do inconsciente, pela via das incidências nele da pulsão. Conforme notaremos, a pulsão subverte o corpo, tornando-o um lugar propício para a expressão do sofrimento humano, ao mesmo tempo em que incita as especulações metapsicológicas de Freud, obrigando-o a novos e instigantes arranjos teóricos. São justamente tais intercruzamentos do corpo com a pulsão, por meio da teoria metapsicológica, que justificam, em nossa opinião, uma articulação do corpo com a ética.

### **3 A METAPSICOLOGIA: UM ESFORÇO PARA A COMPREENSÃO FREUDIANA DO CORPO**

Falar do corpo a partir do escopo teórico da psicanálise freudiana requer a eleição de alguns conceitos fundamentais. Na tentativa de construir um percurso metapsicológico do corpo, seguiremos o desenvolvimento das noções de pulsão, repetição, narcisismo e Eu, assim como se apresentam na primeira e na segunda Tópicos e, especialmente, no primeiro e no segundo dualismos pulsionais. Tais operadores teóricos são essenciais na apreensão psicanalítica do corpo, uma vez que, juntos, sintetizam a radicalidade da descoberta freudiana, ou seja, o inconsciente como sendo o que confere sentido ao sujeito humano.

Se, por um lado, esse modo de abordagem do corpo se justifica por abarcar a teorização freudiana sobre o tema, por outro, a utilização dos referidos conceitos para pensar o corpo, segundo Freud, não fornece, de modo algum, uma teoria unificada do mesmo em Psicanálise. Na realidade, não é esse o objetivo deste capítulo. A compreensão psicanalítica do corpo, a partir da concepção freudiana, desvela uma antropologia marcada pelo conflito psíquico estrutural e que faz do corpo um local que sofre os efeitos desse conflito. O que nossa abordagem pretende demonstrar é a existência de uma constante estruturação teórica do corpo ao longo da obra de Freud, que se delinea, na medida em que os referidos conceitos se consolidam como chave de leitura dos dilemas humanos e que, ao mesmo tempo, pode ser tomada como um indicativo do quão problemático e enigmático o corpo sempre foi para o psicanalista vienense. Somente depois de percorrido esse caminho, teremos condições de analisar as consequências que o entendimento freudiano acerca do corpo acarreta para esta nossa investigação e os desdobramentos éticos decorrentes disto.

Antes, contudo, de vermos como o corpo é pensado por Freud nos diferentes tempos da construção de sua teoria metapsicológica, alguns esclarecimentos se fazem necessários, acerca do papel do conceito de inconsciente na apreensão psicanalítica desse objeto.

#### **3.1 O inconsciente e o corpo**

Conforme ressaltamos ao longo do capítulo anterior, a psicanálise freudiana pode ser entendida como sendo um método investigativo e terapêutico acerca do psiquismo humano, por meio da sistematização, em termos teóricos e clínicos, do conceito de inconsciente. Esse

conceito fundamental, utilizado por Freud desde os primórdios de suas pesquisas psicanalíticas, teve suas premissas teóricas definidas no famoso capítulo VII de *A interpretação de sonhos* (1900), tal qual examinamos anteriormente, e no artigo metapsicológico intitulado “O inconsciente” (1915).

A sentença “a interpretação dos sonhos é a via real para o conhecimento das atividades da vida anímica”,<sup>108</sup> talvez a mais citada da obra fundadora da Psicanálise, condensa a descoberta freudiana: o inconsciente se mostra no e pelo sonho. Mas o que é o inconsciente? A via do sonho é importante por mostrar que o inconsciente não está presente apenas nos fenômenos psicopatológicos como, por exemplo, nos sintomas neuróticos e nas alucinações e delírios psicóticos, mas também se manifesta em todas as pessoas, uma vez que todos nós sonhamos. O inconsciente não é um processo separado da vida psíquica, mas a atravessa por inteiro e, por isso mesmo, a nossa vida psíquica suscita em nosso Eu consciente e racional um efeito de estranhamento. Podemos afirmar que o próprio Freud não considerava suficiente diferenciá-lo apenas em termos topográficos, em sua relação com a consciência, como fazem os filósofos,<sup>109</sup> mas, em vez disso, sempre sustentou a necessidade de se aprofundar a questão e de se pressupor que o inconsciente é a base geral da vida psíquica, a verdadeira realidade psíquica. Pois,

Em sua natureza mais íntima, ele [o Inconsciente] nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais.<sup>110</sup>

Essa afirmação parece deixar claro o interesse de Freud pela demarcação do campo do inconsciente como sendo o lugar de uma realidade outra que não se confunde com a realidade física e nem com a experiência consciente. É exatamente isso que o psicanalista faz ao caracterizá-lo como sendo um sistema psíquico composto por representações que estão mais ou menos investidas energeticamente por quotas de afeto, o que, por sua vez, se constitui como a base do modo de apreensão econômico da vida anímica.

<sup>108</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, cap. VII, p. 634; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 597.

<sup>109</sup> É interessante observarmos que, ao lado de James Strachey, editor da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, o psicanalista não estabeleceu uma mera entidade metafísica ao apresentar o conceito de inconsciente. O que a interpretação de sonhos revela, na verdade, é uma entidade metafísica de carne e sangue, uma vez que é por meio desta interpretação que o inconsciente se mostra em sua radicalidade. Cf. FREUD. “O inconsciente”, p. 165-69.

<sup>110</sup> FREUD. *A interpretação de sonhos*, cap. VII, p. 637; \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, volumen 5, p. 600.

A distinção entre um sistema inconsciente (*Ics.*) e outro Pré-consciente/consciente (*Pcs/Cs*), foi sendo elaborada na investigação psicopatológica no início dos anos 1890, mas foi introduzida, em sentido sistemático, em *A interpretação de sonhos*, e se tornou um ponto crucial para a compreensão psicanalítica das psiconeuroses, incluída nesta a histeria. Contudo, Freud sempre defendeu que, ao lado da apreensão topográfica, faz-se necessária uma visão descritiva ou dinâmica e outra econômica do inconsciente para que haja um entendimento mais completo da vida mental. A sua metapsicologia consiste nessa tríplice dimensão e nela o Inconsciente é descrito como sendo um sistema cujo núcleo é constituído por representações e por impulsos carregados de desejo, um processo que é isento de contradições e em que não há lugar para a negação. Além disso, o Inconsciente é intemporal e dispensa totalmente as considerações relativas à realidade externa. Tais processos inconscientes podem vir a ser parcialmente conscientes, sob as condições de sonho e de neurose e, o que é ainda mais relevante para a nossa perspectiva: “a descarga do sistema *Ics.* passa à inervação somática, que leva ao desenvolvimento do afeto”.<sup>111</sup>

Examinamos os aspectos que constituem o campo do inconsciente no capítulo anterior e, a nosso ver, as considerações freudianas, como a que acabamos de citar e tantas outras que salientamos, conectam o corpo ao inconsciente e justificam uma apreensão psicanalítica desse objeto. Logo, segundo nosso ponto de vista, há uma tentativa freudiana de dar conta do corpo pela via da metapsicologia. Apesar de não ser um conceito propriamente psicanalítico, o corpo condensa os efeitos da manifestação das ideias freudianas na vida cotidiana dos sujeitos humanos, por meio do sofrimento ocasionado e testemunhado pelo sintoma. Este capítulo tem, pois, como objetivo, tornar mais claro este estatuto especial do objeto corpo, não apenas pela via de sua articulação com o inconsciente, mas, principalmente, por meio da investigação da ligação entre ele e outros conceitos fundamentais, como o de pulsão.

É interessante, ainda, atentarmos para o fato de que a vertente econômica da metapsicologia, referente às quantidades de afeto que investem as representações psíquicas, é constantemente retomada por Freud no decorrer de seu percurso teórico. Tal aspecto também pode servir como um argumento a favor de nossa hipótese inicial de que Freud sempre esteve embaraçado diante do corpo que se apresentava, por um lado, como objeto universal da ciência biomédica, mas, por outro lado, como experiência singular, sempre referida à história de um sujeito

---

<sup>111</sup> FREUD. “O inconsciente”, p. 192; \_\_\_\_\_. “*Lo inconciente*”, Amorrortu editores, volumen 14, p. 185.

específico, atravessado pelos seus conflitos psíquicos também específicos. Afinal, o corpo é o depositário da quantidade de afeto, manifestando frequentemente os seus efeitos excessivos e de dissimulação. Ora, a sexualidade é um campo privilegiado da investigação psicanalítica justamente porque nela podemos ver com clareza esses dois aspectos, o subjetivo e o objetivo, como testemunha da não coincidência da experiência singular da sexualidade com a sua determinação anatômica e genética, aparentemente universal. O corpo vivido não coincide com o corpo tomado como objeto da ciência e essa não coincidência pode ser fonte de grandes sofrimentos psíquicos.

A relevância desse tipo de consideração do corpo para a ética nos parece evidente na medida em que o campo ético implica uma prática concreta e relacional. As questões éticas não são abstratas e formais, mas envolvem as ações dos indivíduos e dos grupos e, por isso, estão enredadas com as questões sexuais. Na tradição ocidental, sempre houve, desde seu nascimento filosófico na Grécia, um intenso atravessamento do campo da sexualidade pelas interdições e obrigações morais. Nesta tradição, sucessivamente se investigou como o homem sábio deveria regular os seus prazeres e dores, como ele deveria se relacionar com o seu próprio corpo. A inter-relação do corpo com a ética é evidente, mas podemos lembrar, ainda, as interrogações morais, suscitadas na época pelos sintomas das pacientes histéricas de Freud: as paralisias, as perdas de voz e de visão, os distúrbios gástricos e respiratórios, enfim, todo um conjunto de manifestações corporais sem a presença de uma relação orgânica de base que justificasse o adoecimento corporal, mas que acarretava dificuldades para os sujeitos, não apenas ao nível somático, mas, sobretudo, nas relações sociais. Isso sem falar naqueles sintomas para os quais o sujeito não encontra possibilidade de sentido, quando a angústia se coloca de maneira avassaladora e há um comprometimento ainda maior das relações desse sujeito em sua vida pessoal e social. Na verdade, é o sujeito quem sofre, e seu corpo é testemunha disso. Logo, a maneira como vivemos, o modo como temos uma experiência da ética em nossas relações com nosso corpo e com nossos semelhantes produz, pois, efeitos e consequências em nossas vidas. Entendemos – e talvez este seja o maior desafio do nosso estudo – que um exame do corpo e do modo como ele é apreendido psicanaliticamente, desde Freud, pode aclarar essa sua íntima relação com a ética.

Se é notório que Freud define e funda a Psicanálise a partir da instauração do campo do inconsciente como sendo a verdadeira realidade a “governar” o sujeito humano, também se faz necessário admitirmos que esse conceito básico só pode ser elucidado em sua articulação

com outros operadores teóricos importantes para delimitar a apreensão que a psicanálise freudiana faz do corpo. A metapsicologia se constitui dessa densa trama conceitual, muito difícil de ser deslindada, mas aqui abordada apenas nos pontos que consideramos relevantes para a nossa pesquisa. O que se segue é um simples recorte nessa “trama dos conceitos”.<sup>112</sup>

### 3.2 Primeiras tentativas de apreensão do corpo

O corpo e o Eu são inseparáveis, desenvolvem-se juntos. Um “nasce” apoiado ao outro, assim como a pulsão se apoia no instinto e as funções psíquicas nas biológicas ou somáticas. Não há como ter um Eu sem ter havido antes uma noção corporal. À medida que o Eu se desenvolve, o corpo o acompanha. Nos primórdios da constituição do Eu, podemos até dizer que o corpo se “apresenta” primeiro. Essa é a ideia que Didier Anzieu desenvolve em *O Eu-pele* (1989). De acordo com esse autor, a pele, por sua estrutura e funções, antecipa, no plano do organismo, a complexidade do Eu no plano psíquico.<sup>113</sup> A pele é, assim, definida como um “representante” do Eu enquanto ele ainda não se formou. A percepção desse órgão como uma superfície é adquirida pelo *infans* por meio das experiências de contato de seu corpo com o corpo da mãe. Será que essas afirmativas vão ao encontro da intuição freudiana de 1923, segundo a qual o Eu é, antes de tudo, um “eu-corporal”? Não seria, então, o Eu corporal desde o início? A resposta é afirmativa, ou seja, o Eu se constitui corporalmente, seja a partir da unidade Eu-pele ou pela apreensão imagética teorizada por Lacan, que mencionaremos adiante.

Anzieu defende que o Eu-pele é muito mais uma noção do que um conceito propriamente dito. O Eu-pele é um precursor do corpo e do Eu, é uma “entidade preparatória” para a constituição corporal e do Eu, isto é, o Eu-pele é a condição necessária para o desenvolvimento tanto da ideia de um corpo unificado como de um Eu integrado. A instauração do Eu-pele responde, pois, à necessidade de instauração de um envelope narcísico, assegurando ao aparelho psíquico a certeza e a constância de um bem estar de base. Trata-se de uma representação de que se serve o Eu da criança, em fases precoces de seu desenvolvimento, para se representar a si mesma como um Eu que contém os conteúdos

---

<sup>112</sup> Expressão utilizada por Renato Mezan para demarcar que o escopo conceitual da psicanálise freudiana se entrecruza de forma que os conceitos são interdependentes entre si. Cf. MEZAN. *Freud - a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

<sup>113</sup> ANZIEU. *O Eu-pele*. Tradução de Zakie Yazigi Rizkallah e Rosaly Mahfuz. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989, p. 126.

psíquicos, a partir de sua experiência com a superfície do corpo. O Eu-pele encontra seu apoio nas diversas funções da pele. Aqui, destaquemos três delas: a primeira como sendo uma bolsa que contém e retém em seu interior o bom e o pleno armazenados com os cuidados maternos; a segunda como uma interface que marca o limite com o fora e o mantém no exterior, o que a possibilita funcionar como uma barreira que protege da penetração pelas agressões vindas dos outros; a terceira, enfim, a pele, como um lugar e um meio primário de comunicação com os outros, ao mesmo modo que a boca.<sup>114</sup>

Assim, com essa interface, o Eu-pele, temos as funções que farão parte das prerrogativas do corpo e do Eu: o Eu-pele é o que separa o espaço de dentro e o de fora, função análoga à das barreiras de contato que Freud postulou no *Projeto para uma psicologia científica* e que, de alguma forma, antecipa o Eu entendido como um invólucro pulsional. O Eu-pele é, ainda, uma superfície sensível, ou seja, um lugar de inscrição das qualidades sensíveis e táteis e de registro de traços. Funções essas que caberão, por ocasião da constituição do corpo erógeno, também ao Eu.<sup>115</sup>

Paralelamente a esse raciocínio, que faz evoluir lado a lado o corpo e o Eu na teoria, encontramos outro elemento que destacamos ao longo do primeiro capítulo: a histeria. Desde os escritos pré-psicanalíticos, já é possível ver Freud subvertendo o corpo biológico. A concepção freudiana de corpo inaugura uma modalidade corporal diferente daquela que vigorava em sua época. O nosso psicanalista postula, desde o início de seu trabalho, um corpo erotizado, erogenizado, que é também autoerótico e pulsional, como mostram os estudos sobre a histeria. É, portanto, nos sintomas histéricos que podemos observar o surgimento de uma nova forma de se olhar para o corpo.

Em “Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas” (1893), Freud afirma que “*a histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento desta*”.<sup>116</sup> De acordo com o psicanalista, um bom número de características das paralisias histéricas justifica tal assertiva. A histeria toma os órgãos pelo sentido comum ou popular que eles têm. A perna é a perna até sua inserção no

<sup>114</sup> Cf. ANZIEU. *O Eu-pele*, p. 61-62.

<sup>115</sup> Cf. ANZIEU. *O Eu-pele*, p. 267-268.

<sup>116</sup> FREUD. “Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas”, p. 212. Grifos do autor. \_\_\_\_\_. “*Algumas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*”, Amorrortu editores, volumen 1, p. 206.

quadril e o braço é o membro superior tal como é visto sob a roupa. Não há motivo, portanto, para acrescentar à paralisia do braço uma paralisia da face, como seria o caso em uma afecção orgânica. A razão disso, segundo Freud, é que, na paralisia histérica, o que está em questão é uma ideia corrente, popular, dos órgãos e do corpo em geral. Tal concepção não se fundamenta num conhecimento de neuroanatomia, mas nas percepções táteis e, principalmente, visuais.<sup>117</sup>

Nos textos contemporâneos a esse último, época que compreende alguns dos artigos pré-psicanalíticos (1886-99) até os *Estudos sobre a histeria* (1893-95), tempo da diferenciação entre as neuroses atuais e as psiconeuroses, vemos Freud elaborar uma concepção psicanalítica do corpo. Assim, no “Manuscrito E” (1894), por exemplo, quando faz a distinção entre conversão e somatização, afirmando que, na primeira, a descarga de excitação se dá por uma via inadequada, no caso uma inervação somática, já na segunda, a somatização, ao contrário, temos um acúmulo de tensão que não consegue se descarregar psicologicamente e que, por esse motivo, fica retido no domínio físico. Nessa ocasião, Freud já fornece indícios de que o corpo com o qual a psicanálise trabalha é um outro objeto que não o simplesmente anatômico. Será, pois, a função do corpo, tanto nas neuroses atuais como nas psiconeuroses, o elemento que diferenciará as duas afecções, uma vez que o corpo que se apresenta na histeria é fantasmático e não se confunde com o anatômico. No caso das neuroses atuais, a anatomia é bem definida, mais objetiva e nomeável e as afecções patológicas podem ser somaticamente demarcadas: asma, úlcera gástrica, etc.

A histeria é, assim, o que melhor caracteriza o corpo nos primórdios da psicanálise, ou seja, são os fenômenos histéricos de conversão que atestam o caráter erógeno e representacional que distingue o corpo no percurso freudiano. Como afirma o psicanalista, em “Neuropsicoses de defesa” (1894), “na histeria, a representação incompatível é tornada inócua pela transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática. Para isso eu gostaria de propor o nome de conversão”.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Cf. FREUD. “Algunas consideraciones para un estudio comparativo das paralisias motoras orgánicas e histéricas”, p. 213; \_\_\_\_\_. “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, Amorrortu editores, volumen 1, p. 207-208.

<sup>118</sup> FREUD. “Neuropsicoses de defesa”, p. 56. Grifos do autor. . \_\_\_\_\_. “Las neuropsicosis de defensa”, Amorrortu editores, volumen 3, p. 50.

Esse aspecto da conversão histérica também é ressaltado por Paul-Laurent Assoun,<sup>119</sup> ao afirmar que a conversão nada mais é do que a mutação em corporal da soma de excitação que é liberada do recalçamento e tem o efeito de neutralizá-lo, ou seja, o “dano” corporal expressa uma economia do “dano” da representação incompatível. A capacidade de conversão é, pois, o que Freud destaca como sendo o fator característico da histeria. O efeito corporal traduz, dessa forma, o destacar-se de uma energia que tem origem na tensão representativa. Não é o corpo que fala, salienta Assoun, mas são as representações recalçadas que se apresentam por meio dele.<sup>120</sup>

A nosso ver, essas observações sobre a histeria autorizam que falemos do corpo como sendo um lugar de simbolização, ou representação, já que o sintoma histérico se anuncia pelo e no corpo, ao mesmo tempo em que, tal como fez Freud desde *A interpretação de sonhos*, podemos pensá-lo (o corpo) como algo que se presta aos efeitos da linguagem.

Não obstante, podemos delinear duas formas de apreensão do corpo, que estão presentes na teoria freudiana, e que expressam as tentativas de responder ao enigma do corpo, isto é, podemos indicar a presença de dois modos de se olhar para o corpo dentro da teorização freudiana: um *corpo da representação*, ou simbolização, que é regido pelas pulsões de vida e tem seu paradigma na histeria, e um *corpo do transbordamento*, quando o sintoma corporal representa uma descarga ou outra maneira de se fazer apresentar o que não pôde ser representado, ou seja, quando o corpo se coloca como o palco de manifestação do excesso pulsional. Esse é o campo regido pelas pulsões de morte.<sup>121</sup> Essas duas abordagens do corpo são relevantes para a concepção antropológica de Freud e também para as inter-relações que podemos estabelecer entre o corpo e a dimensão ética. Novamente, toda a problemática que envolve as relações do corpo com as pulsões, e que as lógicas da representação e do transbordamento atestam, marca de forma clara a complexidade do psiquismo humano, complexidade esta testemunhada no e pelo corpo.

<sup>119</sup> Cf. ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico. In: ASSOUN. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

<sup>120</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 178-179.

<sup>121</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*. São Paulo: Livraria e editora Casa do Psicólogo, 2003, p. 111-13. (Coleção Clínica Psicanalítica). Pensar o corpo como um local de simbolização, a partir das relações do mesmo com a histeria, é um dos pontos centrais do trabalho desta autora. O corpo que se presta à simbolização é regido pela lógica representacional, e é atestado pelas manifestações histéricas à medida que os sintomas subvertem o corpo biológico.

A partir dessas considerações clínicas, Freud foi elaborando a sua concepção da inter-relação entre corpo e psiquismo e a transpôs para a sua metapsicologia, como se pode ver no modelo de aparência ainda marcadamente neurofisiológica do seu *Projeto para uma psicologia científica*. Nele, busca-se reconstruir o psiquismo humano e seu funcionamento normal, mas também é tempo de postular noções importantes, que serão desenvolvidas depois, como a teoria das neuroses.

A ideia de um aparelho psíquico faz sentido quando temos em mente a situação de desamparo em que se encontra o bebê humano por ocasião do nascimento. Nesse momento, quando o bebê se encontra sem defesas frente ao excedente pulsional que o contato com o mundo externo lhe impõe, é necessário algo que o proteja deste excesso, algo que diferencie as coisas do mundo para ele. A ordenação desse caos pulsional se dá pela distinção que o bebê aprende a fazer, a partir das trocas de experiência que ele tem com o mundo à sua volta, de certos pares de oposição como, por exemplo, as distinções entre dentro e fora, entre prazer e desprazer. Ao diferenciar o mundo ao seu redor, o bebê cria aparatos para se defender do caos pulsional, começando por afastar o que é desprazeroso e a reter para si o que lhe dá prazer. Esse é, por assim dizer, um esboço do que se constituirá como um aparelho psíquico, isto é, um modelo de organização estruturado com o objetivo de evitar o desprazer. Mas de que forma se dá esta estruturação psíquica?

No modelo apresentado por Freud, em 1895, duas hipóteses de base são oferecidas: do neurônio (N), fundamento do ponto de vista tópico ou estrutural; e a proposição da quantidade (Q e QN), fundamento do ponto de vista econômico. Devemos acentuar que, apesar das referências de Freud às correntes filosóficas de pensamento materialista e racionalista, o que confere vida ao *Projeto* são a experiência clínica e os fatos estranhos que ela faz aparecer. Seria isso um indicativo de que o traço materialista, tão marcante na formação médica de Freud, é superado pela teoria metapsicológica que começa, no *Projeto*, a ser esboçada? O próprio Freud ressalta a ancoragem clínica do referido texto. Não se trata, pois, de pura especulação. O elo com a clínica é por ele assinalado no início das partes I e II do texto em questão, ou seja, a concepção que embasa o pensamento freudiano, nesse momento, parte do estudo de fenômenos e

Deriva diretamente das observações clínicas patológicas, especialmente no que diz respeito a ideias excessivamente intensas – na histeria e nas obsessões [procurando]

inferir na análise dos processos patológicos alguns determinantes adicionais do sistema fundamentado nas hipóteses básicas.<sup>122</sup>

Logo, entendemos que se trata aqui de outra concepção epistemológica, a metapsicológica, que tem seu início já em 1895, como vimos no capítulo anterior. Às duas ideias básicas do *Projeto* – neurônio e quantidade – correspondem, ponto por ponto, as duas noções de representação e de afeto que, por sua vez, são elementos observados na clínica e que permitem uma melhor orientação na experiência das neuroses.<sup>123</sup>

O modelo de aparelho psíquico que Freud concebe, nesse momento, busca solucionar a maneira pela qual esse aparelho lida com a excitação interna e externa, por meio da articulação dos termos neurônio e quantidade. Essa articulação leva Freud a enunciar o “princípio da inércia neurônica”, que rege a circulação da quantidade ao longo dos neurônios, e que postula que estes tendem a liberar-se da energia, tendem à descarga da excitação para chegar ao nível zero, ao repouso.<sup>124</sup> Clinicamente, podemos dizer que o afeto tende a esvaír-se completamente, a abandonar as representações cuja cadeia ele percorre. Esse é o funcionamento do processo primário. Só que o aparelho não pode descarregar totalmente a excitação, já que precisa de uma reserva de energia para a realização da ação específica, ou seja, aquilo que colocará fim à tensão gerada pela necessidade – no caso pelos estímulos endógenos. Assim, é preciso introduzir algo para barrar a satisfação imediata: o processo secundário, que é desencadeado pelas exigências das necessidades, acarretando uma circulação da excitação num certo nível de ligação e impedindo um escoamento completamente livre da energia do sistema. Por sua vez, o que possibilita a retenção da

<sup>122</sup> Cf. FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*, parte I, p. 347 e parte II, p. 401; \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 339 e p. 394.

<sup>123</sup> Partindo desses comentários, podemos indagar que aproximação é possível entre a teoria psicanalítica freudiana e a teoria filosófica de Schopenhauer. Seria válido inferirmos que, em decorrência de uma certa semelhança entre sua concepção e a do filósofo, Freud teria enfatizado o aspecto clínico de sua teoria sobre o psiquismo, visando afastar sua metapsicologia de qualquer semelhança com a Filosofia? A literatura comparativa entre as ideias de Freud e Schopenhauer pode ser útil no exame dessas questões. Ela é bastante vasta e diversificada e, dentre as pesquisas mais relevantes, podemos destacar: ASSOUN. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978; FREUD. “História do movimento psicanalítico” (1914). ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1996, XIV; GARDNER. “Schopenhauer, Will and the Unconscious”. In: JANAWAY. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 1999; JULIUSBURGER, Otto [1867-1952]. “Schopenhauer e a psicologia do presente”, apud CACCIOLA. *Schopenhauer e o inconsciente*. In: KNOBLOCH. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991; MOREIRA. *Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana*. In: *Psicanálise e Universidade*, São Paulo, (8), 1o sem., 1998; ROCHA. *Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX*. In: \_\_\_\_\_. *Freud entre APOLO e DIONÍSIO - recortes filosóficos, ressonâncias psicanalíticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

<sup>124</sup> Cf. FREUD. *Além do princípio de prazer*, p. 19; \_\_\_\_\_. *Más allá del principio de placer*, Amorrortu editores, volumen 18, p. 9. Freud retoma essas considerações em 1920 quando está formulando o segundo dualismo pulsional. Nessa época, o “princípio de inércia neurônica” será denominado “princípio de constância”.

excitação são as barreiras de contato dos neurônios, que oferecem resistência à passagem de excitação.

Segundo Anzieu, a teoria das barreiras de contato antecipa a unidade do Eu-pele. O conceito é surpreendente, apesar de não ter sido retomado por Freud em publicações posteriores, e é a expressão de um paradoxo no qual uma barreira fecha a passagem por estar em contato, e, por esse motivo, permite apenas em parte a passagem da excitação.<sup>125</sup> A teoria das barreiras de contato requer, pois, dois tipos de neurônios: os permeáveis, que deixam passar a excitação sem nada reter, e os impermeáveis, que se tornam resistentes à passagem da excitação, modificando-se e criando facilitações.<sup>126</sup> No tocante às propriedades das barreiras de contato, elas são numerosas e essenciais para o funcionamento do aparelho psíquico: retentoras, detentoras e repartidoras de quantidade, ou de energia, etc.<sup>127</sup> Mais uma vez, é interessante notarmos que essas propriedades das barreiras de contato antecipam funções que, mais tarde, pertencerão ao Eu.

Desse modo, de acordo com as características dos neurônios e a circulação da excitação, o aparelho psíquico é concebido por Freud, nessa ocasião, como sendo composto por três sistemas de neurônios: (*phi*), (*psi*), e (*ômega*), conforme vimos anteriormente. O centro do aparelho é constituído pelo sistema (*psi*), em que se registram, em forma de constelações de facilitações, os traços mnêmicos. De um lado, o sistema acha-se ligado à percepção externa

---

<sup>125</sup> De acordo com Anzieu, esse conceito pertence à especulação neurofisiológica que era cara a Freud em seu período de juventude científica e que foi abandonado quase totalmente após a descoberta do complexo de Édipo em 1879. Cf. ANZIEU. *O Eu-pele*, p. 103.

<sup>126</sup> Muitos consideram que a noção de facilitação pode ser entendida como um ponto de partida para as formulações que resultarão na teoria sobre a compulsão à repetição. Aliás, é o conceito de facilitação que permite pensarmos o aparelho psíquico como sendo um aparelho de memória, na medida em que são as facilitações entre os neurônios que constituem a memória, ou seja, a representação de todas as influências que um determinado conjunto de neurônios vivenciou a partir do mundo externo. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos afirmar, ainda, que esta noção traz consigo uma questão econômica, uma vez que considera que tudo na vida mental tende a percorrer um caminho já trilhado anteriormente, evitando, assim, os caminhos novos que impõem uma resistência maior. Esse é o modelo do que ocorre com a maior quantidade de eventos que se caracterizam como repetição. O desenvolvimento dessa questão, empreendido por Freud no *Projeto*, é o que permite tecermos tais considerações. Para maiores esclarecimentos, a este respeito, cf. KAUFMANN. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 448-453, verbete: compulsão à repetição. Cabe ainda observarmos que tais colocações sobre a facilitação já permitem inferirmos os paradoxos do conceito de repetição na teoria freudiana: Há uma repetição restituidora, da ordem da elaboração e do princípio de prazer, que se costuma exemplificar pelos fenômenos de retorno do recalado, e há, por outro lado, a manifestação de algo que não tem representação psíquica, mas que faz uso dessa repetição, entendida aí como uma compulsão à repetição, para, justamente, tentar de apresentar. O corpo está intimamente implicado aí, por ser um palco para as diferentes manifestações dos fenômenos de repetição, como a dor. Para outros detalhes acerca das articulações possíveis da repetição com o corpo, cf. MENDONÇA. *As incidências da repetição no corpo, pela via da dor*. Dissertação de Mestrado. UFMG: 2006.

<sup>127</sup> Cf. ANZIEU. *O Eu-pele*, p. 104-110.

por intermédio das vias (*phi*) e, por outro lado, à consciência, designada como sistema (*ômega*). Enfim, o sistema (*psi*) encontra-se conectado, num terceiro lado, às excitações provindas do interior do corpo. É por aí que chega a energia pulsional que o aparelho tem por função descarregar.

O princípio de funcionamento do aparelho psíquico é a descarga da excitação para que seja reduzida a tensão em seu interior. Um aumento de tensão é sentido como desprazer em (*ômega*), enquanto a descarga repercute como prazer. Freud postula dois tipos de vivências fundamentais para o funcionamento de (*phi*), (*psi*) e (*ômega*): a vivência de satisfação e a de dor. A primeira diz respeito à eliminação da tensão proveniente de uma fonte endógena e requer a realização de uma ação específica que coloque fim à tensão. É a ação específica, realizada pelo outro que cuida do bebê, que permite a ele, por meio de dispositivos reflexos, organizar o caos pulsional no qual está imerso, possibilitando uma diferenciação entre si, o outro e o mundo externo. Dessa forma, eliminam-se os estímulos endógenos que dão origem à vivência de satisfação, ao mesmo tempo em que se esboça um rudimento de organização do Eu, pela via das sensações corporais. Essa vivência implica, portanto, alguns fatores: o primeiro deles é uma descarga eficaz da excitação; o segundo, a percepção do objeto que pôs fim à tensão e o terceiro é o estabelecimento de uma facilitação entre os neurônios do *pallium* e do núcleo (as imagens mnêmicas do objeto). A isso se segue uma atração de desejo primária, ou seja, toda vez que ocorrer a mesma necessidade, o aparelho buscará a satisfação pela mesma via.

Aqui é o momento de introduzirmos um dos conceitos fundamentais para traçar a metapsicologia psicanalítica do corpo: a repetição. Como foi exposto, no fim do século XIX, Freud começava a desenvolver sua teoria sobre a estruturação do psiquismo. Ele almejava responder, com essa teoria, ao enigma do que é o corpo e, conseqüentemente, o enigma do ser humano, como sujeito encarnado. A *interpretação de sonhos* é sua primeira construção metapsicológica original, porém, no *Projeto* já é possível encontrarmos algumas das premissas teóricas que ele desenvolverá posteriormente. Nessa via, além de dar seus primeiros passos na construção do aparelho psíquico, Freud também comenta sobre o surgimento do fenômeno de repetição. Mas em que ocasião se “instaura” a repetição?

Podemos supor que, desde o momento em que uma situação, tendo sido uma vez alcançada, é desfeita, surge um instinto para criá-la novamente e ocasiona fenômenos que podemos descrever como uma compulsão à repetição.<sup>128</sup>

De acordo com Luiz Alfredo Garcia-Roza,<sup>129</sup> a experiência primária de satisfação pode ser tomada como exemplo de uma situação desse tipo. Segundo ele, Freud comenta essa experiência como sendo a primeira ocasião em que se dá o diferencial prazer-desprazer:

A partir da experiência primeira de satisfação do bebê sugando o seio materno, estabelece-se uma facilitação ou um diferencial na trama dos neurônios, de tal modo que ao se repetir o estado de necessidade surgirá um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem mnêmica do objeto com a finalidade de reproduzir a satisfação original. [...] Este será doravante o modo básico de funcionamento do aparelho psíquico.<sup>130</sup>

Talvez seja possível considerarmos que esse é o “momento mítico” que desencadeia a repetição, na medida em que a experiência de satisfação deixa facilitações do tipo compulsivo, como afirma Freud. Esse caráter repetitivo, que a experiência de satisfação imprime ao funcionamento do aparelho psíquico, coloca o sujeito em uma busca infundável pelo objeto que ele crê ter alcançado, mas que está, desde sempre e para sempre, perdido.

É preciso, porém, ressaltarmos o fato de que, mesmo tomando a experiência primária de satisfação como protótipo, como um primeiro “elemento” de uma série infundável, elemento a ser repetido indefinidamente, é necessário cautela frente ao reducionismo que essa linha de raciocínio tende a conduzir. O primeiro encontro amoroso criança-mãe pode ser visto como ponto inicial de uma série, “mas isto se considerarmos apenas a série particular que une a criança à mãe. No entanto, nessa articulação criança-mãe podemos reencontrar outras articulações amorosas”.<sup>131</sup> Nossos amores repetem os sentimentos pela mãe, mas repetem também outros amores que nós mesmos não vivemos, o amor de nossos pais pelos nossos avós, por exemplo.

A experiência da dor, por sua vez, refere-se a uma quantidade excessiva de excitação, vinda do exterior, que não é barrada pelos dispositivos neuronais terminais e invade os neurônios

<sup>128</sup> FREUD. “Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual”, p. 108; \_\_\_\_\_. “32a conferencia. Angustia y vida pulsional”, Amorrortu editores, volumen 22, p. 98.

<sup>129</sup> Cf. GARCIA-ROZA. *Acaso e repetição em psicanálise*: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

<sup>130</sup> GARCIA-ROZA. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 94.

<sup>131</sup> GARCIA-ROZA. *Acaso e repetição em psicanálise*: uma introdução à teoria das pulsões, p. 46.

(*psi*), provocando um aumento repentino da tensão. Tal vivência tem, também, três implicações, que são: um aumento brusco de QN (energia endógena); uma tendência à descarga e, por último, uma condição de facilitação entre a tendência à descarga e a imagem mnêmica do objeto hostil. Segue-se, então, a defesa primária para que a imagem mnêmica do objeto doloroso não seja reinvestido em sua ausência.

Dessa forma, os estados de desejo, vistos como resíduos da vivência de satisfação, e os afetos, entendidos como restos da experiência da dor, são os responsáveis pelo aumento da tensão no sistema (*psi*). Para evitar a não realização da vivência de satisfação e para evitar a experiência da dor, a defesa entra em ação. Só que, para tanto, torna-se necessário a introdução do Eu no modelo, como sendo o agente que inibe a livre circulação da excitação e promove o reconhecimento adequado dos signos de realidade. O Eu que Freud descreve no *Projeto* é, pois, um circuito energético e não tem nada a ver com a consciência. Ele é uma organização, no interior de (*psi*), que faz a energia circular em pequenas porções e por determinadas facilitações, os investimentos colaterais, possibilitando o pensamento.

O que importa destacarmos, a partir desse breve resumo, é a consequência crucial que as experiências de satisfação e de dor têm para o desenvolvimento do sujeito. Obviamente, não podemos falar ainda em sujeito, nem em um Eu, como uma instância psíquica plenamente desenvolvida. O que essas duas vivências primárias possibilitam é o aparecimento de um esboço de organização psíquica, esboço que é primária e originalmente corporal.<sup>132</sup> O que existe nesse momento é apenas uma superfície corporal capaz de registrar sensações que só serão resignificadas depois. Portanto, a concepção de corpo que pode ser inferida a partir dessa leitura do *Projeto* é a daquele visto como um lugar de onde partem percepções internas e externas, um local de passagem do objeto e do Outro<sup>133</sup> e que, ao mesmo tempo, é fonte e palco da satisfação da pulsão. Trata-se de um corpo, em síntese, erógeno e marcado pela cultura. Novamente, a partir disso, esse objeto se aproxima da ética.

Essa perspectiva pode ser mais bem fundamentada quando levamos em conta a questão da ação específica. Consideremos, em primeiro lugar, como esse tema aparece no *Projeto* para,

<sup>132</sup> Tais ideias convergem para o que Anzieu teoriza sobre a noção do Eu-pele. Cf. ANZIEU. *O Eu-pele*, p. 57-67.

<sup>133</sup> Vale ressaltar que o Outro ao qual nos referimos aqui alude não somente àqueles que efetuam os cuidados de maternagem do bebê – a mãe – mas, acima de tudo, às questões culturais e simbólicas nas quais esse bebê está inserido desde antes de seu nascimento.

em outro momento, analisarmos as consequências da introdução do conceito de narcisismo. A ação específica, como já afirmamos, é aquilo que põe fim à tensão gerada pela necessidade, e o protótipo de seu funcionamento é fornecido pela experiência primária de satisfação. Esta vivência introduz um elemento importante que diz respeito às condições de sua realização – o Outro. Isto pode ser dito a partir do que Freud nomeia como a via de alteração interna: grito, choro e outras expressões de descarga. Frente a uma estimulação endógena e ao investimento do neurônio nuclear, esse tipo de descarga ao alcance do organismo é ineficaz, já que não leva à ação específica. Contudo, essa alteração interna não é inócua, pois, embora não cesse o estímulo endógeno, é capaz de mobilizar alguém que, por sua vez, entra em contato com a criança e converte o grito em demanda. A essa via de descarga, Freud atribui a função secundária da comunicação. Podemos, então, afirmar que ele faz a ação específica girar em torno do Outro, subordinando a necessidade à demanda. Como Assoun observa:

Se a histérica se seduz por seu próprio órgão, é que esse corpo foi seduzido: é na experiência originária da sedução que se produz a entrada na neurose. Dizer que o sintoma toma corpo é dizer, pois, que o sujeito volta a se endereçar a mensagem que lhe veio do Outro. O corpo, portanto, é a engrenagem viva dessa ligação pela qual a mensagem do Outro é literalmente *incorporada*.<sup>134</sup>

Assim, o sintoma histérico captura o corpo pela via daquilo que Freud denomina *próton pseudos* (primeira mentira), uma vez que o sujeito mente para si mesmo, engana-se quanto ao desejo do Outro (o pronome aqui é decisivo, comenta Assoun), construindo seu sintoma. O corpo neurótico forma-se, então, ainda segundo o autor francês, no ponto de encontro do próprio com o Outro. A histérica coloca seu corpo à frente para (se) fazer crer inocente no processo de sedução, contudo, ao mesmo tempo, ela exhibe, sobre o próprio corpo, a marca inesquecível do desejo do Outro. Nesta perspectiva, é essencial que o corpo traia o que está destinado a ocultar pelo sintoma: a relação do sujeito com o Outro que ele (corpo) intermedeia e comenta de modo tão eloquente.<sup>135</sup>

Cabe lembrarmos aqui as observações de Freud sobre a cena de sedução, vivenciada por Emma, na qual se encontram presentes os elementos referidos acima por Assoun. Emma não consegue entrar sozinha em lojas, alegando que, quando tinha doze anos, entrou em um estabelecimento para comprar um produto e viu dois vendedores rindo juntos, o que a fez sair correndo assustada. Lembra-se que os dois estavam rindo de suas roupas e que um deles lhe

<sup>134</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 180. Grifos do autor.

<sup>135</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 181.

agradara sexualmente (cena I). Novas investigações revelam outra lembrança: quando tinha oito anos, esteve em uma confeitaria em duas ocasiões, sendo que na primeira o proprietário palpou-lhe os genitais por cima da roupa. Apesar disso, Emma voltou lá uma segunda vez (cena II). Agora, recrimina-se por tal feito, como se, ao agir assim, estivesse provocando uma nova investida por parte do proprietário.<sup>136</sup>

De acordo com Freud, a lembrança de Emma que desencadeou seu medo de entrar em lojas (cena I) despertou-lhe um afeto que não pôde ser suscitado quando ela entrou na confeitaria (cena II), tendo como resultado o afeto de angústia. Para Freud, as mudanças trazidas pela puberdade tornaram possível uma compreensão diferente do que era lembrado por Emma, e que se refere a uma liberação sexual prematura: “Esse caso é típico do recalçamento na histeria. Constatamos invariavelmente que se recalcam lembranças que só se tornaram traumáticas por *ação retardada*”.<sup>137</sup>

Em nossa opinião, o que Assoun assinala, a partir do relato de Freud acerca do “caso Emma”, faz referência ao papel do corpo na constituição do sintoma histórico, ou seja, a experiência traumática é uma experiência corporal, por meio da qual o sujeito tem a possibilidade de responder ao efeito excessivo de uma liberação sexual. Obviamente, o comentador salienta tais aspectos por meio da referência que faz ao lugar subjetivo que cabe à histórica diante do Outro, lugar esse que escamoteia, por meio do uso especial que faz de seu corpo, seu papel na sedução da qual se queixa. Ressaltamos, ainda com relação ao comentário de Assoun, e ao lado de Maria Helena Fernandes, que o movimento de transposição produzido por Freud, no tocante à concepção do corpo, ganha aqui toda a sua medida. O corpo psicanalítico é, pois constituído pela alteridade.<sup>138</sup> Nesse sentido, ele é o local de simbolização das experiências do sujeito.

O corpo que nos interessa, então, é aquele concebido por Freud como sendo um lugar de inscrição do psíquico e do somático, como bem descreve Fernandes.<sup>139</sup> Baseado nessa premissa é possível traçarmos o desenvolvimento que o corpo alcança no decorrer dos principais momentos da construção teórica freudiana. É interessante notarmos, ainda, que a

<sup>136</sup> Cf. FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*, parte II, p. 406-410; \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 400-403.

<sup>137</sup> FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*, parte II, p. 410. Grifos do autor. \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*, Amorrortu editores, volumen 1, p. 403.

<sup>138</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 91-92.

<sup>139</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 33-54.

apropriação do corpo pela teoria psicanalítica coincide, em vários momentos, com a própria trajetória do desenvolvimento do aparelho psíquico, assim como com o aparecimento do Eu, visto como uma entidade organizada.

O estado de desamparo original do bebê coloca-o, desde o início, em um estado de dependência absoluta do outro materno, que é quem garante a satisfação de suas necessidades e sem o qual ele seria incapaz de fazer cessar a tensão interna que sente. Desta forma, é a mãe, ou seu substituto, quem fornece ao bebê os meios de ler os estímulos do mundo que lhe chegam por meio de sensações corporais, sons, odores e imagens. Tais sensações constituem um “corpo de sensações”,<sup>140</sup> conforme Fernandes. Quando o bebê chora, a mãe responde ao seu apelo ou demanda, apaziguando as sensações corporais desagradáveis. Só que para a mãe escutar o corpo do bebê e interpretar os sinais deste, ela precisa ter capacidade de investir libidinalmente esse corpo. De acordo com Fernandes, um investimento desta magnitude supõe que a figura materna dê conta de experimentar prazer ao ter contato com o corpo da criança e ao nomear para ela (criança) as partes, funções e sensações desse corpo. Esse cuidado supõe que a mãe consiga transformar o “corpo de sensações”, meramente orgânico, em um “corpo falado”<sup>141</sup> ou, simplesmente, erógeno e que é, pois, habitado pelo simbólico, pela linguagem.

Referente a esse propósito, Piera Aulagnier<sup>142</sup> ressalta alguns elementos preciosos. Primeiramente, a autora enfatiza a relação da mãe com seu próprio corpo como sendo um “lugar de prazer” para, em seguida, chamar a atenção para o prazer que a mãe pode sentir no contato com o corpo do bebê, ou seja, o prazer de permitir a este saber da existência desse corpo. Segundo Aulagnier, esses dois níveis de prazer seriam as condições iniciais que, mais tarde, possibilitariam à criança conceber o próprio corpo como sendo um espaço unificado:

O prazer materno, ao nomear o corpo da criança e ao fazê-la tomar conhecimento dele, é uma condição necessária para que a criança conceba seu corpo como um espaço unificado, e para que, numa outra etapa, os prazeres parciais possam se colocar a serviço desta meta “unificada” que designamos como gozo.<sup>143</sup>

A autora salienta, ainda, a pertinência da palavra materna no reconhecimento do prazer experimentado pela criança no seu próprio corpo, uma vez que tais prazeres parciais são os

<sup>140</sup> FERNANDES. *Corpo*, p. 89.

<sup>141</sup> FERNANDES. *Corpo*, p. 89.

<sup>142</sup> AULAGNIER. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

<sup>143</sup> AULAGNIER. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*, p. 230-231.

responsáveis pelo acesso ao gozo sexual, se esse corpo se tornar unificado. Aulagnier enfatiza que o prazer que a mãe experimenta na relação com o pai também garante à criança, além desses prazeres da sexualidade infantil, o acesso à sua própria satisfação objetal. São esses vários elementos, num período anterior à aquisição da noção de um corpo unificado pela criança – momento, portanto, quando ela ainda vive uma experiência de dispersão, ou fragmentação corporal – os responsáveis pela constituição do autoerotismo e que indicariam, em seguida, o caminho em direção ao narcisismo, constituindo assim um corpo unificado e direcionado ao amor objetal.<sup>144</sup> Portanto, como assinala Fernandes, a função materna não se restringe unicamente a assegurar a conservação da vida, mas, simultaneamente, permite o acesso ao prazer por meio da promoção da sexualidade.<sup>145</sup>

Para melhor entender tais aspectos, vale lembrarmos Freud, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), e salientarmos o fato de que a sexualidade se apoia na necessidade, mas é, em relação a ela, sempre desviante, pois,

A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual apoia-se primeiramente nas funções que servem à preservação da vida, e só depois se tornam independente destas.<sup>146</sup>

Não há nada na vida sexual dos seres humanos que seja apenas natural, que seja regido apenas pelas leis da natureza. Essa é a máxima depreendida desse texto freudiano, que tanto escândalo causou quando foi publicado. É a concepção de sexualidade, como sendo uma sexualidade infantil, perversa e polimorfa que autoriza falarmos de um corpo autoerótico e, acima de tudo, erógeno.

As fases do desenvolvimento da libido e suas respectivas zonas erógenas – “lugares” do corpo, principalmente os orifícios e as mucosas, onde o prazer parcial é satisfeito com maior facilidade – atestam a emergência de uma sexualidade e de um corpo subvertidos e, por que não, excessivos em relação à reprodução biológica, muito mais do que uma organização progressiva do ser humano em direção à reprodução. Isso pode ser afirmado, na medida em

---

<sup>144</sup> Cf. AULAGNIER. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*, p. 228-231.

<sup>145</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 90.

<sup>146</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 171; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 165.

que a excitação sexual, como diz Freud, é fornecida não só pelas chamadas partes sexuais, mas por todos os órgãos do corpo.<sup>147</sup>

Para comentarmos essa função do corpo como fonte da excitação sexual, é necessário introduzirmos os conceitos de pulsão e de zona erógena, tal como esses se apresentam nos *Três ensaios*. Desse modo, por pulsão devemos entender, a princípio, de acordo com Freud,

Apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática que flui continuamente, para diferenciá-lo do ‘estímulo’, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos de delimitação entre o anímico e o físico.<sup>148</sup>

A pulsão, em sua natureza, não possui qualidades, devendo ser considerada apenas como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que diferencia as pulsões entre si e as atribui qualidades específicas, ou propriedades, são as relações com suas fontes somáticas e seus objetivos. A fonte da pulsão é, pois, um processo de excitação em um órgão e seu objetivo imediato é a supressão desse estímulo orgânico. Ainda segundo Freud, os órgãos do corpo fornecem dois tipos de excitação. Ao órgão de uma dessas classes excitatórias, designada como sendo especificamente sexual, ele se refere como sendo a “zona erógena” da pulsão. Tais zonas comportam-se como parte do aparelho sexual, como podemos ver na histeria, quando esses lugares do corpo e os tratos de mucosa que partem deles se transformam na sede de novas sensações, do mesmo modo que os próprios órgãos genitais nos processos sexuais normais.<sup>149</sup> A propriedade erógena pode se ligar de maneira privilegiada a certas partes do corpo, contudo, acrescenta Freud, podemos atribuir a qualidade de erotogenia a todas as partes de corpo e a todos os órgãos internos.<sup>150</sup>

Dito isso sobre a relação entre a pulsão e a zona erógena, podemos indagar como o conceito de pulsão afeta o estatuto do corpo na psicanálise freudiana, no âmbito do primeiro dualismo pulsional. De acordo com Assoun, o corpo se apresenta, em relação à pulsão, nesse momento

<sup>147</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 205-206; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 198-199.

<sup>148</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 159; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 153.

<sup>149</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 159-160; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 153-154.

<sup>150</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 173; \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 166-167.

da teorização de Freud, com a função de designar não algo originário, mas algo que se encontra defasado em relação à origem e que, no entanto, serve para situá-la.<sup>151</sup>

Essa afirmativa de Assoun só é possível se consideramos a definição de pulsão que Freud apresenta em 1905 e que é retomada em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915). Em continuação à caracterização da pulsão feita nos *Três ensaios*, Freud, dez anos depois, descreve-a em relação à pressão, finalidade, objeto e fonte. Por pressão de uma pulsão entendemos o fator motor, a quantidade de força ou a medida de trabalho que ela representa. A finalidade de uma pulsão é sempre a satisfação, que é atingida ao se eliminar o estado de estimulação. Já o objeto de uma pulsão é aquilo em relação a ou por meio do qual a pulsão atinge sua finalidade, e é o que há de mais variável numa pulsão. Por fonte, enfim, de uma pulsão compreendemos:

O processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão. Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas. O estudo das fontes das pulsões está fora do âmbito da psicologia. Embora as pulsões sejam inteiramente determinadas por sua origem numa fonte somática, na vida mental nós só as conhecemos apenas por suas finalidades.<sup>152</sup>

De fato, a pulsão tem sua fonte num lugar do corpo, mas é realmente como fonte psíquica que se dá a ver a moção correspondente, que, por sua vez, tende à diminuição do mal-estar por meio de um objeto, conforme comenta Assoun. A pulsão converte a excitação corporal em moção psíquica, exteriorizando, no psiquismo, aquilo que lhe é exigido por sua coerência com o corporal.<sup>153</sup>

É interessante salientarmos aqui a ambiguidade de Freud no tratamento das origens do conceito de pulsão. Apesar de Assoun ressaltar o aspecto psíquico dos efeitos da ligação da pulsão com o corpo, não podemos deixar de notar que Freud ainda insiste no aspecto biológico, ou material, dessa questão. Entendemos se tratar aqui de mais uma manifestação de seu embaraço com relação ao corpo, e que aparece, nesse momento, com relação à existência de uma base biológica para um conceito fundamental em sua metapsicologia. Isso se mostra por meio das tentativas de apoiar a pulsão no instinto, de descrevê-la (a pulsão) como uma

<sup>151</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 181.

<sup>152</sup> FREUD. “Os instintos e suas vicissitudes”, p. 128-129; \_\_\_\_\_. “Pulsiones e destinos de pulsión”, Amorrortu editores, volumen 14, p. 118-119.

<sup>153</sup> Cf. ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 180.

força e de encontrar as fontes fisiológicas dos estímulos psíquicos como localizadas no corpo. É bom atentarmos, ainda, para o fato de que Schopenhauer experimenta a mesma ambiguidade que Freud no tratamento das questões relativas ao corpo. Também o filósofo se vê diante de uma definição desse elemento ora como mais um dos objetos do mundo, ou seja, como representação; ora como a expressão mais imediata da Vontade no mundo. Tais aspectos, contudo, são tema para a segunda parte deste estudo.

Ao continuar o comentário sobre a relação entre a pulsão e o corpo, Assoun ressalta o fato de que podemos situar a excitação antes da pulsão e o próprio corpo como sendo essa fonte cega de excitações que pertence, de algum modo, à pré-história da pulsão. Cabe falarmos então, num certo sentido, de um aquém do objeto metapsicológico. No entanto, o essencial é que o componente corporal está integrado ao processo pulsional. O corpo não é causa de nada, nem da pulsão nem do prazer de órgão, contudo, sem a corporeidade nada seria possível.<sup>154</sup> Dizemos, então, a partir daí, que o corpo é, justamente, o palco onde a pulsão se dá a ver.

É pertinente utilizarmos aqui, com o objetivo de definir a relação, ao mesmo tempo, necessária e contingente, entre o corpo e a pulsão, o termo “apoio”, utilizado por Freud na caracterização da primeira teoria das pulsões: pulsões do eu em oposição às pulsões sexuais.<sup>155</sup> Para tanto, recordemos algumas afirmações suas em “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (1910), texto no qual ele expressa, com bastante firmeza, a convicção de que os fenômenos psíquicos se baseiam nos físicos, e é também o local da primeira aparição da noção de “pulsões do eu”. Diz Freud:

Tanto os instintos sexuais como os instintos do ego, têm, em geral, os mesmos órgãos e sistemas de órgãos à sua disposição. [...] A boca serve tanto para beijar como para comer e para falar; os olhos percebem não só alterações no mundo externo, que são importantes para a preservação da vida, como também as características dos objetos que os fazem ser escolhidos como objetos de amor. [...] Quanto mais estreita a relação em que um órgão [...] contrai com um dos principais instintos, tanto mais ele se retrai do outro.<sup>156</sup>

Novamente, a posição materialista se dá a ver nas explicações freudianas, agora referidas ao conceito de pulsão. Em nossa opinião, todos esses problemas, da relação da pulsão com o

<sup>154</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 181.

<sup>155</sup> Cf. referências sobre o termo apoio: LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 30-33; ROUDINESCO & PLON. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 31-32 e HANNIS. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 214-220.

<sup>156</sup> FREUD. “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, p. 225; \_\_\_\_\_. “*La perturbación psicogênica de la vision según el psicoanálisis*”, Amorrortu editores, volumen 11, p. 213.

corpo, podem ser vistos como expressão das dificuldades de Freud no enfrentamento desse objeto.

Ainda em “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, Freud salienta que pode ocorrer que essa relação de um órgão com uma dupla exigência agindo sobre ele, isto é, a relação desse órgão com o eu consciente e com a sexualidade recalcada, se manifesta de maneira bem evidente nos órgãos motores como, por exemplo, no caso da mão que se movimenta no impulso de cometer um ato de ataque sexual e se vê ao mesmo tempo paralisada histericamente.<sup>157</sup> Mais uma vez, analisando essa passagem do texto freudiano, podemos comprovar o mal-estar de Freud com o corpo e sua tentativa de solução desse enigma. Não há como negarmos o aspecto biológico da pulsão, já que esta se associa intimamente com o corpo biológico, porém, o que interessa ao psicanalista – e aqui o uso de uma linguagem metafórica pode servir para justificar nossa hipótese – é a demarcação de um campo simbólico, que é o campo do inconsciente e da multiplicidade de sentidos que o sintoma comporta. Dessa maneira é que podemos entender o corpo como sendo um local privilegiado de manifestação dos efeitos da pulsão, pois esta, ao se manifestar no corpo por meio do sintoma histórico, transgride e ultrapassa os aspectos biológicos deste objeto.

Entendemos poder extrair daí uma consequência ética, que se conecta com o corpo. Ao receber um sujeito em análise, sujeito esse que sofre os efeitos de seu padecimento psíquico em seu próprio corpo, por meio de um sintoma, cabe a um analista fazer com que esse sujeito tenha acesso às determinações inconscientes do seu sofrimento, tomando consciência delas e se responsabilizando por suas escolhas. É no inconsciente que estão os entrelaçamentos que permitirão ao sujeito, que se submete a uma experiência psicanalítica, dar um sentido a seu sintoma e perceber como este está implicado aí, por meio de seu próprio corpo. É, pois, por meio deste objeto, palco privilegiado para a materialização do sofrimento, que o sujeito sofre os efeitos do desconhecimento de seu inconsciente.

De acordo com Assoun, Freud anuncia, a partir das observações destacadas do texto de 1910, a ideia de uma relação metafórica entre dois corpos. Como o próprio Freud lembra, não é fácil servir a dois senhores ao mesmo tempo. Precisamos notar, então, partindo dessa ressalva freudiana, tal como prossegue Assoun, que o corpo está associado a cada um desses dois

---

<sup>157</sup> FREUD. “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, p. 226; \_\_\_\_\_. “*La perturbación psicógena de la vision según el psicoanálisis*”, Amorrortu editores, volumen 11, p. 214-215.

senhores. Na perspectiva desse autor, aqui está colocada a questão do estatuto paradoxal do corpo na psicanálise. Afirmar que existem dois corpos é renegar o papel causador desse objeto que se presta como suporte. No entanto, isso não significa reduzir sua importância, mas sim situá-la em seu devido lugar: o de um mais além ou um mais aquém da pulsão que ele (corpo) inscreve numa defasagem estrutural. Assim, seja como fonte-pretexto (corpo de apoio), seja como mosaico de zonas erógenas (corpo-fontes), o elemento corpóreo não tem como fazer mais do que destacar a realidade da pulsão em sua ausência de fundação. Se é parte da essência da pulsão reencontrar o impossível de satisfazer do objeto, ela é tentada a se fazer apresentar por sua fonte. Contudo, só o que ela encontra é o rumor do corpo, depósito de excitações que não revelam nenhum segredo do prazer.<sup>158</sup> Tais pontuações do autor parecem corroborar a hipótese que delineamos no parágrafo anterior: reconhecer-se movido pela pulsão não significa que possamos nos autodeterminar livremente, mas apenas que nós podemos nos responsabilizar em nós mesmos e em relação aos outros. O analista não tem a oferecer ao analisando o ideal de uma vida orientada pela razão, mas a possibilidade de responsabilização, proveniente do reconhecimento da força pulsional que o move. Não há como neutralizar racionalmente a pulsão e, neste sentido, uma razão exaltada não passa de uma ilusão ética. Mas há como reconhecer a pulsão e aí reside a ética, que orienta a cura analítica.

Para exemplificar a relação metafórica dos dois corpos, aos quais se refere Assoun, podemos citar o fenômeno de modificação corporal (do corpo físico) pelo qual se dá a entrada na doença, como se o corpo do sintoma fosse, por ele, despertado. Um corpo pode, de acordo com Assoun, esconder outro, mas da mesma forma um pode ser despertado no outro por meio de um simples piscar de olhos. Da lesão orgânica à “inflamação” do corpo desejanste, há somente o espaço de um deslizamento temporal por meio do qual a ligação pode ser recordada.<sup>159</sup> Afinal, como afirma Freud:

Não é absolutamente raro acontecer, no caso de uma pessoa que está predisposta a uma neurose sem realmente sofrer de uma neurose manifesta, que uma modificação somática patológica (talvez por inflamação ou lesão) põe em marcha a atividade da formação do sintoma: assim, essa atividade prontamente transforma o sintoma, que lhe foi apresentado pela realidade, em representante de todas as fantasias inconscientes que estavam apenas aguardando a ocasião de lançar mão de algum meio de expressão.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Cf. ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 182-184.

<sup>159</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 184.

<sup>160</sup> FREUD. “Conferência XXIV: o estado neurótico comum”, p. 391; \_\_\_\_\_. “24a conferencia. El estado neurótico común”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 356.

Retomaremos alguns pontos sobre a relação entre corpo e pulsão, além das consequências éticas que podemos fazer advir daí, ao introduzirmos o conceito de pulsão de morte.

### 3.3 Corpo, narcisismo e segundo dualismo pulsional

Chegou o momento de indagarmos em que a introdução do conceito de narcisismo interessa à problemática do corpo na psicanálise freudiana. A essa altura, já é possível dizermos que essa é uma questão central nesta investigação, na medida em que é o conceito de narcisismo que sustenta a ideia de que o sujeito pode tomar seu próprio corpo como um objeto de amor. Esse é o caso, por exemplo, de Narciso, que se apaixona pela imagem de seu corpo, ao se ver refletir na água. Na verdade, ele toma sua imagem pela imagem de um outro e isto só é possível graças ao registro do narcisismo, que propõe a concepção de um corpo unificado. Assim, podemos colocar o próprio corpo no lugar do si mesmo, isto é, a imagem narcísica, erigida como a imagem de um corpo unificado, possibilita ao sujeito representar-se a si mesmo.

É nesse sentido que o psicanalista francês Jacques Lacan, em “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1936), ressalta a importância desse momento na constituição subjetiva, quando o corpo tem um papel crucial. O que é o estádio do espelho? Lacan indica que ele deve ser compreendido como uma identificação, isto é, como algo que transforma o sujeito quando ele assume uma imagem. Esse ato – olhar-se no espelho e lá reconhecer sua imagem – instaura na criança uma série de gestos pelos quais ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido, ou seja, com seu próprio corpo e com as pessoas à sua volta.<sup>161</sup> Podemos dizer que a criança é, literalmente, capturada por essa imagem:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação [...] parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Cf. LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 96-97.

<sup>162</sup> LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu, p. 97.

É, então, no momento em que a criança se vê refletida no espelho, e reconhece como sua a imagem de um corpo unificado, que se dá o surgimento de uma organização conhecida como Eu. O Eu surge, portanto, sustentado pela imagem do corpo unificado. Contudo, Lacan salienta que o ponto importante é que essa forma (a identificação especular) situa a instância do Eu numa linha de ficção, isto é:

A forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele (criança) experimenta animá-la.  
163

Assim, continua Lacan, essa *Gestalt* simboliza, ao mesmo tempo, a permanência mental do Eu e sua destinação alienante.

A função do estágio do espelho na formação do Eu pode ser descrita, por conseguinte, como sendo a de estabelecer uma relação do organismo com sua realidade e a de fabricar, para esse sujeito capturado pelo engodo da identificação imaginária, as fantasias que evoluem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade ortopédica. Portanto, o Eu é caracterizado, desde seus primórdios, pela alienação, por um total desconhecimento.<sup>164</sup>

Retornando a Freud, devemos ressaltar em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914), a sua afirmação de que uma unidade comparável ao Eu não deve existir no indivíduo desde o início de sua existência. O Eu precisa ser desenvolvido. Para tanto, é necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que o narcisismo tenha lugar.<sup>165</sup> No tocante à nova ação psíquica, já a abordamos no início do capítulo, quando descrevemos a ação específica e o papel do outro/mãe na constituição corporal e subjetiva do bebê humano. Fazemos equivaler, dessa forma, a “nova ação psíquica” e a ação específica, levando em conta que a primeira, sobre a qual Freud não dá maiores detalhes, nada mais é do que a função que o outro/mãe exerce de erogenização/narcisização da criança, tal como esta foi anteriormente descrita.

<sup>163</sup> LACAN. O estágio do espelho como formador da função do eu, p. 98. Grifos do autor.

<sup>164</sup> Cf. LACAN. O estágio do espelho como formador da função do eu, p. 100-103.

<sup>165</sup> FREUD. “Sobre o narcisismo: uma introdução”, p. 84; \_\_\_\_\_. “*Introducción del narcisismo*”, Amorrortu editores, volumen 14, p. 74.

Contudo, cabe enfatizarmos, ainda, que o narcisismo é um estado constitutivo do Eu, é sua “estrutura fundante” e, como Freud o descreve, está entre a fase das pulsões parciais e a construção do invólucro delas, ou seja, o Eu. É justamente o caráter estruturante do narcisismo que Freud coloca em evidência nesse texto de 1914. Não há como o processo de constituição do eu não estar ligado ao narcisismo. É neste sentido que entendemos a indicação de Lacan de que o estágio do espelho deve ser compreendido como sendo uma identificação, ou seja, uma identificação narcísica, quando identificar não é outra coisa senão uma modalidade de reconhecimento. É quando o “si mesmo” é escolhido como objeto amoroso. Trata-se do Eu amando o próprio corpo. Salientamos, novamente, que isso só é possível na medida em que o “corpo próprio” pôde ser alçado à condição de “si mesmo”. Como afirma Assoun, a partir de então:

O corpo não é mais a base dos objetos pulsionais, é o princípio de subjetivação da satisfação. [...] O problema é que o Eu seja ‘encontrado’ pela libido, de sorte que o eu se torne o próprio Objeto, algo como Órgão libidinal. Isso é o que se pode designar como ‘corpo-Narciso’.<sup>166</sup>

A consideração da doença orgânica e da hipocondria pode fornecer uma ideia de como acontece a transformação do Eu em “órgão libidinal”, como postula Assoun. Seguindo Freud, ainda em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, dizemos que uma pessoa atormentada por dor ou mal-estar orgânico perde o interesse pelas coisas do mundo externo e volta seus investimentos pulsionais para seu próprio Eu. Aqui, a libido e o interesse do Eu estão do mesmo lado e são indistinguíveis entre si. Na hipocondria ocorre as mesmas sensações corpóreas aflitivas e penosas, acontecendo com a libido o mesmo que se deu na doença orgânica. O hipocondríaco, como prossegue Freud, retira tanto o interesse como a libido, esta última de forma mais acentuada, dos objetos do mundo externo, concentrando ambos no órgão que lhe prende a atenção. Há, então, uma diferença entre a hipocondria e a doença orgânica: na segunda as sensações aflitivas baseiam-se em mudanças orgânicas, o que não ocorre na primeira. Quais seriam, então, as mudanças que ocorrem na hipocondria? – Indaga Freud. A experiência psicanalítica mostra que as sensações corporais desagradáveis, comparáveis às da hipocondria, ocorrem também nas outras neuroses. Temos o melhor exemplo disso na neurose de angústia, com sua superestrutura de histeria. Afinal, o protótipo familiar de um órgão dolorosamente delicado, que é, de alguma forma, alterado e que, contudo, não está doente no sentido estrito do termo, é o órgão genital excitado. Em tal

<sup>166</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 185.

condição, esse órgão é a sede de uma multiplicidade de sensações. Agora, tomemos qualquer parte do corpo e descrevamos sua atividade de enviar estímulos sexuais à mente como sendo sua “erogenicidade”, e lembremos que a teoria da sexualidade há muito já nos habituou a considerar a idéia de que certas partes do corpo – as zonas erógenas – podem atuar como substitutos dos órgãos genitais e podem se comportar de maneira análoga a eles. Podemos, então, considerar a erogenicidade como sendo uma característica geral de todos os órgãos, sendo permitido, ainda, falarmos de um aumento ou diminuição dela em uma parte específica do corpo. Dessa forma, para cada uma das modificações na erogenicidade dos órgãos, seria possível verificarmos uma modificação paralela do investimento libidinal no Eu. Esses fatores constituiriam o que acreditamos estar subjacente à hipocondria e aquilo que pode ter o mesmo efeito em relação à distribuição da libido tal como produzida por uma doença física dos órgãos.<sup>167</sup>

A nosso ver, estão justificadas, por meio dessas considerações freudianas, as suposições de Assoun de tomarmos o Eu como um órgão libidinal e, também, de entendermos o corpo como sendo um corpo-narciso. Vejamos, agora, em que medida a função do corpo em Freud é afetada pelas inovações introduzidas a partir de *O ego e o id* (1923).

O Eu é definido por Freud nesse texto, o último de seus grandes trabalhos metapsicológicos, em relação à percepção, por um lado, e sob o domínio do Isso ou Id (*das Es*), por outro. Todavia, “eu” é um termo presente informalmente desde os primeiros textos psicanalíticos, como o próprio Freud relembra: “Formamos a ideia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu *ego*”.<sup>168</sup> Essa definição informal é acompanhada por outras em diferentes contextos das elaborações freudianas, como, por exemplo em: o Eu como responsável pela censura nos sonhos, como polo recalante, ou de onde se exerce a consciência moral, como “lugar” das pulsões de autoconservação, dentre outras. Do ponto de vista conceitual, o Eu também já havia sido abordado anteriormente, em dois textos que trabalhamos neste capítulo: o *Projeto* e “Sobre o narcisismo: uma introdução”.

<sup>167</sup> Cf. FREUD. “Sobre o narcisismo: uma introdução”, p. 89-91; \_\_\_\_\_. “Introducción del narcisismo”, Amorrortu editores, volumen 14, p. 79-81.

<sup>168</sup> FREUD. *O ego e o id*, p. 30. Grifos do autor. \_\_\_\_\_. *El yo y el ello*, Amorrortu editores, volumen 19, p. 18.

Em *O ego e o id*, há duas gêneses do eu: uma, como um órgão de superfície, e outra, identificatória ou narcísica. O eu entendido como sendo um órgão de superfície, ou melhor, a extensão ou projeção de uma superfície, refere-se ao contato privilegiado que ele tem com o exterior. Freud afirma que o Eu tem início no sistema percepção, que é seu núcleo, abrange o pré-consciente e é, também, inconsciente. É justamente a presença de algo no Eu que se comporta como o conteúdo recalçado que faz com que Freud formule, no âmbito da segunda tópica, quando o aparelho psíquico é pensado a partir das noções de conflito e de instâncias, o Isso/Id como sendo outra parte da mente, pela qual o Eu se estende e se comporta como inconsciente. Freud salienta que o Eu não se acha nitidamente separado do Isso/Id; sua parte inferior funde-se com ele. Na verdade, o Eu é uma parte do Isso que foi modificada pela influência direta do mundo externo, e sua importância funcional reside no fato de que compete a ele (Eu) o controle sobre a motilidade.<sup>169</sup>

Além da influência do sistema percepção, outro fator parece relevante na formação do Eu e em sua diferenciação a partir do Isso/Id. O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, sua superfície, é um lugar de onde podem originar-se sensações externas e internas. Fernandes observa, nesse sentido, que se a percepção só tem de início para o Eu um papel análogo ao que a pulsão tem para o Isso, em seguida será o próprio corpo que se tornará a “fonte” de todas as percepções, sejam elas externas ou internas. Assim, o próprio corpo, que se constitui entre o interior o exterior, permite ainda uma diferenciação entre um e outro, entre dentro e fora.<sup>170</sup>

Freud continua, dizendo que o corpo é visto como qualquer outro objeto, mas, ao tato, produz duas espécies de sensações e uma delas pode ser equivalente a uma percepção interna, pois “o ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície”.<sup>171</sup> Esse é, sem dúvida, um dos enunciados mais importantes no tocante ao estatuto do corpo em Freud. A esse respeito, Assoun comenta que a analogia corporal atua em dois planos que precisam ser elucidados: o corpo intervém na formação do Eu, e o Eu é estruturado como o corpo, entendendo-se aqui como sendo uma superfície, ou seja, ao mesmo tempo como um limite e uma extensão.

<sup>169</sup> Cf. FREUD. *O ego e o id*, p. 37-39; \_\_\_\_\_. *El yo y el ello*, Amorrortu editores, volumen 19, p. 25-27.

<sup>170</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 82.

<sup>171</sup> FREUD. *O ego e o id*, p. 39; \_\_\_\_\_. *El yo y el ello*, Amorrortu editores, volumen 19, p. 27.

Posteriormente, veremos como essa concepção da relação entre o corpo e o Eu parece convergir com a de Schopenhauer.

Dessa forma, o Eu-corpo desempenha seu papel relacional, a saber, como uma relação entre o dentro e o fora. Opera-se uma autorepresentação que, ao mesmo tempo, supõe a presença do exterior e a separação desse exterior pelo qual o eu se refere a si mesmo. Portanto, o Eu se define por um efeito projetivo. Quando Freud afirma que o Eu é corporal, devemos compreender algo como: “o Eu e o Corpo estão estruturados segundo a lógica homóloga das superfícies”.<sup>172</sup> O que equivale a dizer que a emergência da subjetividade se dá de acordo com a lógica corporal da projeção, e não que o Eu é simplesmente análogo ao corpo, conforme ressalta Assoun. Lembremos aqui a função que Lacan atribui ao estágio do espelho na formação do eu, tal como esta foi evocada há pouco.

Cabe enfatizarmos, ainda, com relação à gênese determinante que une o destino do Eu ao do corpo, uma nota de rodapé que apareceu primeiramente na tradução inglesa de *O ego e o id*, em 1927, e que foi descrita como tendo sido autorizada por Freud, mas que não consta nas edições alemãs, de acordo com James Strachey:

O ego em última análise deriva das sensações corporais, principalmente das que se originam da superfície do corpo. Ele pode ser assim encarado como uma projeção mental da superfície do corpo, além de, como vimos acima, representar as superfícies do aparelho mental.<sup>173</sup>

Referindo-se a essa nota de rodapé, Assoun afirma que ela diz, explicitamente, o que está em causa, isto é, a natureza sutilmente corporal do Eu. Trata-se de um Eu que é menos a aparelhagem mental do corpo do que a subjetivação da superfície corporal; um Eu que é muito mais o próprio evento da emergência do corpo do que o produto de uma experiência corporal.<sup>174</sup> Voltaremos a esses pontos da relação do corpo com o Eu quando examinarmos o papel desse objeto em Schopenhauer.

Até esse momento de nossos desenvolvimentos sobre o papel do corpo na metapsicologia freudiana, percorremos as principais transformações, ou evoluções, que o tema do corpo sofreu durante a teorização de Freud. Começamos pelas relações entre o Eu e a pele, relações precursoras tanto do eu como do corpo, abordamos o corpo histérico, passamos pelo erógeno,

<sup>172</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 188.

<sup>173</sup> FREUD. *O ego e o id*, p. 39; \_\_\_\_\_. *El yo y el ello*, Amorrortu editores, volumen 19, p. 27-28.

<sup>174</sup> ASSOUN. O corpo: o Outro metapsicológico, p. 189.

em seguida pelo autoerótico, pelo narcísico até chegarmos à concepção de um Eu corporal. Tudo isso mediado pelos conceitos de pulsão e inconsciente, que fazem do corpo, acima de tudo, um objeto pulsional. Resta analisarmos as implicações que a formulação de uma nova teoria das pulsões acarreta para o lugar do corpo dentro da teoria freudiana.

O corpo, em Freud, no âmbito do primeiro dualismo pulsional, como esperamos ter conseguido ressaltar, é marcado pelo Outro e pela própria ação da pulsão. Tentamos delinear, ainda, a hipótese de que o corpo psicanalítico, do modo como Freud o concebe, pode ser pensado, sobretudo, a partir de uma lógica da simbolização, ou representação. Precisamos considerar, agora, e seguindo a exposição de Fernandes, o corpo na perspectiva da lógica do transbordamento. Quando falamos do corpo histórico, esperamos ter podido justificar que esse objeto, tal como é caracterizado por Freud desde os tempos dos *Estudos sobre a histeria*, é essencialmente da ordem da representação, o que se encaixa também dentro da perspectiva da primeira teoria pulsional. Contudo, para uma melhor argumentação a favor da ideia de pensarmos o corpo a partir de uma lógica do transbordamento, faz-se necessário um percurso um pouco diferente. Precisamos ver em que medida os conceitos de “pulsão de morte” e de “repetição” influem na concepção do corpo, a partir da segunda teoria das pulsões, bem como considerarmos como a angústia pode servir de aporte para a sustentação da presença de uma lógica do transbordamento, devendo essa última ser pensada a partir do segundo dualismo pulsional.

Lembramos, ainda, que o delineamento dessas duas lógicas, a da representação e a do transbordamento, funciona como uma maneira de pensarmos os esforços constantes de Freud para dar sentido metapsicológico ao corpo. Esses dois pontos de vista também se aproximam dos dois pontos de vista presentes na filosofia de Schopenhauer, isto é, o mundo, segundo a concepção do filósofo, pode ser apreendido sob a ótica da representação e sob a perspectiva da vontade. E, mais ainda, tal como ocorre com a metapsicologia, o corpo tem um papel fundamental em nossa apreensão tanto da lógica da representação como da vontade.

Em 1920, Freud anuncia outra dualidade pulsional: a de vida e a da morte. É o momento em que o psicanalista repensa o circuito pulsional, a partir dos fracassos terapêuticos que revelam a pulsão de morte como uma pulsão sem representação. Podemos dizer, ao lado de Felícia

Knobloch,<sup>175</sup> que a problemática daquilo que não se inscreve entra em cena na teoria freudiana a partir da segunda teoria do aparelho psíquico, a chamada segunda tópica, com a noção de Isso/Id, quando o excesso pulsional será visto como o que resiste à inscrição no registro representacional. O que Freud assinala, de acordo com essa autora – com a instauração da segunda teoria do aparelho psíquico, a partir da ideia de um Isso não identificado com o Inconsciente – é o fato de sua abrangência ressaltar a existência não só do Inconsciente, mas também das pulsões sem representação, ou seja, pulsões que não se inscreveram e não se fixaram em representantes-representação (*Vorstellungsrepräsentanz*). Na segunda tópica, o Isso/Id é o lugar, portanto, da pulsão sem representação, e substitui o Inconsciente da primeira tópica que, por sua vez, era ordenado em representações. Afinal, sabemos que é somente no nível da representação inconsciente que, conforme mostra Knobloch, podemos pensar um aparelho psíquico. Dessa maneira, ao colocar a pulsão como parte do aparelho psíquico, Freud se vê obrigado a considerar o infigurável, o irrepresentável.<sup>176</sup>

É, portanto, o conceito de pulsão de morte que permite pensarmos a categoria da não representação, uma vez que esse conceito, com seu trabalho silencioso, opõe-se às tentativas de simbolização feitas por Eros. Assim, concomitantemente ao segundo dualismo pulsional, Freud introduz a possibilidade de considerarmos o não representável no aparelho psíquico. É esse não representável que qualificamos, conforme assinala Fernandes, como pertencendo à lógica do transbordamento.<sup>177</sup>

A noção de traumático, justamente por sua impossibilidade de representação, situando-se, logo, num lugar limítrofe do psíquico, lugar esse não elaborado e desorganizado, pode ser compreendida como expressão maior de algo que não pode ser representado. E o que ocorre com o que não tem representação psíquica? Nesse caso, isso tenta se inscrever, uma vez que não cessa de se repetir, utilizando-se do corpo.

No entanto, para uma aproximação entre as ideias de traumático e de transbordamento, com o objetivo de pensar o corpo na segunda teoria pulsional, é necessário que tenhamos em mente a concepção de trauma que Freud fornece em “Moisés e o monoteísmo” (1938). Nesse texto, o

---

<sup>175</sup> Cf. KNOBLOCH. *O tempo do traumático*. São Paulo: Escuta, 1998.

<sup>176</sup> Cf. KNOBLOCH. *O tempo do traumático*, p. 78.

<sup>177</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 111-13.

psicanalista retoma suas reflexões sobre o tema dizendo que “os traumas são ou experiências sobre o próprio corpo do indivíduo ou percepções sensoriais, principalmente de algo visto e ouvido, isto é, experiências ou impressões”.<sup>178</sup> Para ilustrar essa compreensão sobre o trauma, sobre a construção e a participação da fantasia na produção do sintoma e sobre o efeito da cena traumática, mediado pelo período de latência, Freud relata um exemplo de uma criança pequena; um menininho que partilhara do quarto dos pais durante os primeiros anos de sua vida e que tivera repetidas oportunidades de observá-los em atos sexuais quando ainda mal aprendera a falar. Logo após sua primeira polução, irrompeu, nessa criança, uma neurose em que o primeiro e mais perturbador dos sintomas foi o distúrbio do sono. Acordava à noite com qualquer barulho e não conseguia dormir novamente. De acordo com Freud, esse distúrbio do sono representava um sintoma de conciliação que, por um lado, era a expressão de sua defesa contra aquilo que havia experimentado à noite e, por outro, uma tentativa de restabelecer o estágio de vigília que lhe possibilitara escutar aquelas impressões. A criança teve, assim, sua virilidade despertada precocemente, manipulava seus genitais e investia ataques sexuais à mãe, identificando-se com o pai cujo lugar ocupava nessa situação. Por fim, a mãe proibiu-o de tocar nos genitais e ainda o ameaçou de contar a seu pai, que o puniria cortando-lhe fora o órgão. Essa ameaça de castração teve consequências traumáticas para essa criança. Freud conta que, em vez de se identificar com pai, o menino ficou com medo dele, abandonou todo o interesse sexual e, colocando-se passivamente em relação a esse pai, passou a provocá-lo para receber castigos corporais que tinham para ele um significado sexual, de tal forma que pudesse identificar-se com sua mãe maltratada. Apegou-se à mãe cada vez mais e transitou pelo período de latência sem maiores problemas. Contudo, no começo da puberdade, instaurou-se a impotência sexual. Perdeu a sensibilidade genital e não se atrevia a tocar seu órgão nem se arriscava a aproximar-se de uma mulher com fins sexuais. Sua atividade sexual se limitou à masturbação psíquica com fantasias sadomasoquistas nas quais era possível identificarmos ramificações das observações da relação sexual entre os pais. O ódio e a rebeldia contra o pai se manifestavam por meio de uma autodestruição responsável tanto por seu fracasso na vida como por seus conflitos com o mundo externo. Quando da morte do pai, o menino, já adulto, se tornou egoísta e passou a atuar despoticamente da mesma forma como

---

<sup>178</sup> FREUD. “Moisés e o monoteísmo”, p. 89; \_\_\_\_\_. “*Moisés y la religión monoteísta*”, Amorrortu editores, volumen 23, p. 73.

imaginara o que seria o comportamento do pai quando era muito pequeno, tornando o contato dele com os outros muito difícil.<sup>179</sup>

Comentando essa passagem freudiana, a autora Míriam Uchitel<sup>180</sup> enfatiza dois aspectos relativos ao trauma:

O trauma seria aqui definido pelo efeito de vivências, impressões sem memória, experiências somáticas, percepções sensoriais e visuais ou auditivas, experimentadas [...] pelo sujeito numa idade precoce da sua história, que, pela excessiva excitação que originam e a impossibilidade de tramitá-los simbolicamente, permanecem indefinidamente como acontecimentos traumáticos.<sup>181</sup>

O trauma pode proceder, também, da verbalização de uma ameaça, como no exemplo citado por Freud em que houve uma ameaça de castração, que coloca em risco uma parte do corpo. Uchitel acrescenta que, a despeito de o trauma se apresentar de duas maneiras, essas experiências só se processam traumáticamente porque não encontraram a possibilidade de serem representadas.

A partir de tais observações, podemos inferir que pensar o corpo a partir da segunda teoria pulsional implica considerarmos outra lógica que não a da representação. Assim, o conceito de traumático pode possibilitar nosso entendimento do excesso que a pulsão de morte impõe ao incidir sobre o corpo. Esse excesso, numa eterna insistência em se fazer representar, só consegue se apresentar como trauma, que acaba transbordando ao corpo. Daí a hipótese proposta por Fernandes de pensarmos esse objeto, na segunda teoria das pulsões, pela via do transbordamento.

Por outro lado, a angústia é outro fator que merece nossa atenção e que nos ajuda na apreensão do corpo, dentro da lógica da segunda teoria pulsional. A angústia faz do corpo um local que se presta como ponto de manifestação dos excessos da incidência da pulsão de morte, em sua eterna insistência em se apresentar. Se, por um lado, as considerações sobre o trauma fundamentam a exclusão de certas experiências do escopo das representações psíquicas, por outro, a angústia atesta, de forma contundente, os efeitos dessa não

---

<sup>179</sup> Cf. FREUD. “Moisés e o monoteísmo”, p. 93-94; \_\_\_\_\_. “*Moisés y la religión monoteísta*”, Amorrortu editores, volumen 23, p. 75-77.

<sup>180</sup> UCHITEL. *Neurose traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma*. São Paulo: Livraria e Editora Casa do Psicólogo, 2001. (Coleção Clínica Psicanalítica).

<sup>181</sup> UCHITEL. *Neurose traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma*, p. 61.

representação dos conteúdos traumáticos no corpo. É, pois, pela angústia, atuada e mostrada no corpo, que vemos o que é da ordem da não representação tentando se apresentar.

Para tentar dar conta desse aspecto, podemos fazer uso das observações de Rubens Marcelo Volich<sup>182</sup> sobre o texto “Inibições, sintomas e ansiedade” (1926). Na perspectiva desse psicanalista, o referido artigo é o resultado da ambição freudiana em rever e ampliar a sua teoria da angústia. Se, desde o início de seus desenvolvimentos teóricos, o psicanalista vienense descreve esse afeto como sendo resultado de uma transformação automática da quantidade de investimento da moção pulsional recalcada, a partir da consideração do Eu como sendo a sede da angústia, Freud pensa que o Eu é o responsável pelo investimento ou desinvestimento de uma percepção ou representação ameaçadora. Como justificativa para tal mudança, Freud argumenta que sua primeira teoria da angústia servia mais a uma “descrição fenomenológica”, ao passo que essa nova concepção se refere a uma “apresentação metapsicológica” dos fatos. Nesse sentido, é a angústia que produz o recalçamento, e não o recalçamento que produz a angústia, afirma Freud, salientando a função da angústia como um *signal*, para o Eu e o Supereu, da iminência de um perigo, exterior ou interior, que pode colocar em risco o indivíduo.

Corroborando essa ideia, encontramos um comentário importante de Freud, ainda nesse artigo de 1926, na parte VIII, que fala da diferenciação entre os afetos de dor e angústia. Segundo o psicanalista, enquanto a angústia envolve processos de descarga, os primeiros (os afetos de dor) não têm:

Qualquer manifestação motora; ou se têm, a manifestação não constitui parte integrante de todo o estado, mas se distingue dela como sendo o resultado da mesma ou uma reação a ela. A ansiedade, portanto, é um estado especial de desprazer com atos de descarga ao longo de trilhas específicas.<sup>183</sup>

Vemos, pois, Freud se referindo à dor como sendo um resultado, uma reação à angústia, e o corpo como sendo o local no qual as coisas acontecem em termos pulsionais.

Esse aspecto é, ainda, o ponto de partida da diferenciação empreendida por Freud, no adendo “C” do artigo em questão, entre os afetos de dor, luto e angústia. Para distinguir situações nas quais a separação de um objeto produz angústia, luto ou simplesmente dor, o psicanalista

<sup>182</sup> Cf. VOLICH. “De uma dor que não pode ser duas”. In: BERLINCK (Org.). Dor. São Paulo: Escuta, 1999.

<sup>183</sup> FREUD. “Inibições, sintomas e ansiedade”, p. 132; \_\_\_\_\_. “*Inhibición, síntoma y angustia*”, Amorrortu editores, volumen 20, p. 126.

toma como exemplo a reação de um bebê confrontado com um estranho em lugar de sua mãe. Diante de um fato como esse, o bebê se angustia e, também, sente dor, uma vez que não sabe atribuir à ausência da mãe um caráter temporário. Em consequência, portanto, dessa incompreensão dos fatos pela criança, a falta da mãe é tida como traumática. Ocorre que essa situação traumática difere do trauma que ocorre por ocasião do nascimento, quando somente a angústia pode ser experienciada.

Segundo comenta Fernandes sobre isso, a criança terá de aprender, após inúmeras ocasiões em que recuperará a mãe, a possibilidade de não se desesperar frente à sua ausência.<sup>184</sup> Neste sentido, Freud afirma que:

A dor é assim a reação real à perda do objeto, enquanto a ansiedade [angústia] é a reação ao perigo que essa perda acarreta e, por um deslocamento ulterior, uma reação ao perigo da perda do próprio objeto.<sup>185</sup>

De nossa parte, inferimos que a angústia é uma reação real frente a não representação de algo no psiquismo, e a dor, por sua vez, é o modo de o corpo manifestar que foi “tomado” pelo afeto de angústia. Não podemos deixar de salientar, também, que a relação direta da angústia e da dor com o corpo, ao tomá-lo como local de suas apresentações, carrega uma consequência ética, à medida que, novamente, da mesma forma como vemos ocorrer com os sintomas histéricos, tal relação faz do corpo o palco de materialização, ou de aparecimento, do sofrimento dos sujeitos humanos.

### **3.4. Conclusão da primeira parte**

Esperamos ter podido comprovar a relevância dos conceitos de inconsciente, pulsão e alguns outros no tratamento da problemática psicanalítica do corpo em Freud. Ao fim deste estudo, teremos condições de afirmar em que medida as considerações que acabamos de esboçar são úteis em uma discussão ética acerca da psicanálise.

---

<sup>184</sup> Cf. FERNANDES. *Corpo*, p. 84. A partir dessa ideia de Freud, de que a ausência da mãe provoca dor no bebê, a autora afirma que ele coloca o outro, ou melhor, sua ausência, na origem da dor, origem qualificada de situação traumática. Essa autora defende o ponto de vista de que a ideia da ausência do outro está na origem da abordagem freudiana da dor. O outro estaria assim inscrito em toda a dor, e essa inscrição constituiria uma contribuição essencialmente psicanalítica às abordagens do corpo e da dor. Isto permitiria compreendermos o fato de que, afetado pela ausência do outro, o corpo dói.

<sup>185</sup> FREUD. “Inibições, sintomas e ansiedade”, p. 165; \_\_\_\_\_. “*Inhibición, síntoma y angustia*”, Amorrortu editores, volumen 20, p. 159.

Qual foi a nossa intenção ao abordarmos, no capítulo anterior, a gênese intelectual da psicanálise e algumas de suas concepções básicas e, neste capítulo, ao entrarmos nos meandros da metapsicologia do corpo? Ora, a nossa investigação, que acreditamos ser ainda um primeiro esforço de aproximação, tem como objetivo mostrar a fecundidade teórica do entrecruzamento das concepções de Freud e Schopenhauer. Certamente é possível mostrar que o filósofo alemão, que se tornou uma celebridade no final do século XIX, exerceu uma influência difusa não só nos meios filosóficos, mas também nos meios científicos do universo cultural de língua alemã. Nesse sentido, Freud não poderia evitar a sua influência e, independentemente de seu reconhecimento ou denegação dessa influência, podemos mostrar, em seu próprio texto, a inscrição das ideias schopenhauerianas. Essa é uma perspectiva que poderíamos explorar numa tese focada em “história das ideias”. Não obstante, o nosso objetivo foi explorar teoricamente a inter-relação entre os dois pensadores.

Em primeiro lugar, enfatizando a importância estratégica do corpo na construção de uma teoria abrangente e de alcance antropológico. Essa não é uma observação banal, se recordarmos que a tradição filosófica ocidental sempre tendeu para a definição do homem como “razão”, “alma” ou “espírito”, em detrimento do corpo. Certamente, após o refluxo do Idealismo Alemão, a problemática do corpo ganhou proeminência, mas, nesse caso, a tendência foi a de substituir o anterior “espiritualismo” por um materialismo grosseiro e diretamente inspirado pelos êxitos das Ciências da Natureza, sobretudo da Fisiologia. Ora, Freud não dispunha de uma formação filosófica mais sofisticada e o seu ponto de partida foi, justamente, as ideias genéricas que então predominavam no domínio dessas ciências. Ele aderiu cedo ao materialismo e ao evolucionismo e foi armado dessas concepções, bem como de sua formação em neurofisiologia, que se iniciou na clínica. O corpo seria apenas um objeto físico, certamente dotado de suas especificidades, a ser tratado em suas disfunções e, por isso, a relação entre o médico e o paciente seria a de um sujeito de conhecimento para com um objeto a ser descrito, explicado e controlado por meios terapêuticos objetivos. Procuramos mostrar, nesses primeiros capítulos, como Freud, desde o ponto de partida desse materialismo neurofisiológico, foi obrigado a reconhecer dimensões enigmáticas do corpo e se empenhar em sua decodificação. Não foi um caminho linear e fácil. Às vezes, o próprio Freud pareceu incrédulo diante da real efetividade e permanência de suas descobertas para o futuro do homem. Contudo, não podemos negar que a teoria metapsicológica ultrapassa o argumento estritamente biológico e instaura um modo novo de olharmos para o corpo. Modo esse que os

sonhos, os fenômenos histéricos, as manifestações de angústia e de dor podem servir como exemplos.

Em segundo lugar, na direção que vai de Freud a Schopenhauer, acreditamos que a intuição do filósofo, ao apreender o lugar estratégico do corpo entre a representação e a Vontade, pode ser enriquecida com a teorização proposta por Freud, a partir da clínica psicanalítica. Foi a clínica, como fonte de criação conceitual, que proporcionou a Freud não apenas se afastar do materialismo, mas reconhecer o corpo como representação. Freud não pensava à moda de Kant, os objetos físicos eram objetos físicos, num sentido bem realista, e não representações, e foi a duras penas que ele descobriu o corpo como representação. Dessa maneira, como vimos, em uma paralisia histérica, o membro paralítico não é físico, mas uma simbolização, e essa observação pode ser estendida para a totalidade do corpo. Essa generalização foi feita a partir de uma teoria da gênese interligada do corpo erógeno e do Eu, tal como foi sendo desenvolvida desde o *Projeto*, de 1895, até textos tardios como “Inibição, sintoma e angústia” (1926). No entanto, após a viragem de 1920, com a introdução do segundo dualismo pulsional e da segunda tópica, Freud vai gradativamente reconhecendo o corpo como o que aponta para além da representação. O corpo é o “lugar” de manifestação da pulsão de morte, como pulsão silenciosa e irrepresentável, que só se faz ouvir quando fusionada às pulsões de vida. Ele descobre, por força de sua teorização clínica, o corpo como representação e pulsão e contribui com observações minuciosas, acerca desses dois aspectos, em sua constituição e sua interpenetração. O leitor de Schopenhauer bem pode enriquecer a sua leitura lendo também o texto freudiano, embora saibamos que a nossa exposição, em seu tateio, possa não cumprir muito bem essa função. Por outro lado, Freud era, originariamente, um médico e pensava o tratamento psicanalítico como uma técnica. Uma técnica que, como todo tratamento médico, possui implicações éticas. Mas ele não mostrou o caráter intrinsecamente ético da técnica, que se constitui como seu próprio núcleo. Posteriormente, Lacan, em seu *Seminário 7*, de 1959-1960, abordou a “ética da psicanálise” procurando mostrar, com essa expressão, aquilo que foi o verdadeiramente novo trazido por Freud e pela experiência da psicanálise. Isso é o que nos levou, numa direção diferente, mas não necessariamente excludente da de Lacan, a recorrer a Schopenhauer para pensarmos qual seria a ética da psicanálise.

Desse modo, em terceiro lugar, na direção que vai de Schopenhauer a Freud, ou seja, na linha do desenvolvimento cronológico, não buscamos, como afirmamos acima, as influências do primeiro sobre o segundo, mas as contribuições que Schopenhauer teria a oferecer à teoria

psicanalítica, pensada sob a luz da ética da compaixão. Esse é o foco central de nossa tese: os dois pensadores partem de pontos diferentes e seguem diferentes caminhos, mas podem convergir na questão ética. Freud, como médico, parte do corpo, entendido biologicamente, para descobri-lo como representação e como pulsão, mas não propõe nem uma metafísica e nem uma ética, permanecendo nas fronteiras dessa estranha ciência que ele denominou como metapsicologia. Schopenhauer, como filósofo precoce e intuitivo, parte da crítica kantiana e, sob a influência das Ciências da Natureza de sua época, não sucumbiu ao materialismo, mas transfigurou o idealismo kantiano e propôs tanto uma metafísica quanto uma ética. Nesse processo de transformação do idealismo, e de formulação de uma ética concreta, em oposição ao formalismo ético kantiano, também foi fundamental o reconhecimento do papel estratégico do corpo.

Não sendo, pois, uma tese de “história das ideias” não seguimos, em nossa exposição, a ordem cronológica. Iniciamos nosso estudo com um breve itinerário da metapsicologia freudiana. Agora, na segunda parte, passaremos a expor, nos dois próximos capítulos, o desenvolvimento das ideias de Schopenhauer, a partir da transformação que ele efetua no idealismo kantiano e em sua proposição de uma metafísica da vontade.

*Pois em cada coisa na natureza há algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento,  
para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada.  
Trata-se do modo específico de seu atuar, ou seja, justamente a espécie de sua existência,  
sua essência.*

**Arthur Schopenhauer**

## SEGUNDA PARTE

### 4 A ORIGINALIDADE DO IDEALISMO DE SCHOPENHAUER

Neste capítulo, discutiremos o problema do conhecimento humano de acordo com a filosofia de Arthur Schopenhauer. Abordaremos, pois, a teoria da representação e sua relação com o princípio de razão suficiente, a partir da discussão proposta por Kant; e os aspectos relativos à segunda forma de conhecimento proposto pelo autor objeto de nossa pesquisa. O debate com Kant se justifica pela própria trajetória argumentativa de Schopenhauer, conforme demonstra sua tese de doutoramento, intitulada *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813, o livro I de sua obra maior – *O mundo como vontade e como representação* – de 1819, bem como o apêndice intitulado “Crítica da filosofia kantiana”. Já a abordagem do segundo modo de conhecer, teorizada pelo nosso filósofo, tem implicações diretas em relação à problemática do corpo e, portanto, constitui-se como central para o estudo que empreendemos.

O método escolhido para a escritura deste capítulo, para além de uma abordagem sistemática do tema do conhecimento, privilegia a profunda influência de Kant na compreensão da concepção epistemológica de Schopenhauer, porém, sempre lembrando sua advertência: “É bem mais fácil demonstrar as falhas e erros na obra de um grande espírito que dar de sua obra um desenvolvimento claro e completo”.<sup>186</sup> Duas observações se impõem desde o ponto de partida. Em primeiro lugar, devemos enfatizar a peculiaridade do idealismo schopenhauriano em sua viva oposição ao idealismo absoluto. Essa peculiaridade encontra a sua marca no papel destacado do corpo na compreensão do processo de conhecimento e como via de acesso à metafísica, quando o que parece caracterizar em geral os idealismos é, justamente, a ausência da problemática do corpo. A segunda observação se refere à finalidade de nossa abordagem da teoria schopenhauriana do conhecimento: a nossa hipótese de que ela carrega consigo uma crítica *avant la lettre* ao materialismo freudiano, pois permite corrigir certa ingenuidade de Freud ao adotar uma postura pré-crítica ou pré-kantiana.

A abordagem do corpo, efetuada pelo filósofo, mostra-se fundamental, uma vez que o corpo tem um lugar de destaque em todo o processo de conhecimento. Em que consiste, no entanto,

---

<sup>186</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 523. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

o idealismo de Schopenhauer? O que o diferencia do idealismo transcendental de Kant? Tais questões serão desenvolvidas em nossa exposição, contudo, já podemos indicar em que sentido o corpo é um elemento fundamental da filosofia schopenhauriana: o corpo é um objeto exclusivo dentre todos os outros objetos do mundo, uma vez que é o único por meio do qual o sujeito tem acesso aos dois modos de apreensão do mundo, ou seja: como representação e como vontade. É, pois, o modo especial de Schopenhauer de tratar o corpo que o distancia de Kant. Desse modo, podemos dizer que o idealismo de Schopenhauer não se restringe ao sujeito transcendental, mas, através do indivíduo encarnado pela vontade, desemboca em uma teoria metafísica.

O corpo possui um estatuto paradoxal: por um lado, ele é o sustentáculo, a base material a partir da qual o sujeito de conhecimento tem acesso ao mundo pela via da representação e, por outro lado, permite que esse mesmo sujeito de conhecimento se torne um indivíduo e tenha acesso imediato à Vontade como fundo metafísico do mundo. Neste sentido, se é a relação desse sujeito de conhecimento com o seu corpo que diferencia o idealismo de Schopenhauer do de Kant, ao mesmo tempo, tal relação especial com o corpo atesta, também, um limite ao idealismo schopenhaueriano, à medida que, justamente por comportar uma relação imediata com a Vontade, possibilita ao indivíduo outra maneira de conhecer que não passa pela representação, mas que é direta e imediata e, por isso, mais clara e incontestável. Ora, o problema é que para um real entendimento desse outro modo de conhecimento – do qual o corpo é condição de possibilidade e, concomitantemente, testemunha – necessitamos de uma teoria metafísica que sustente tal conhecimento sem a presença da representação. Esse tema será abordado no capítulo seguinte.

Por ora, apesar de a metafísica ser o tema do próximo capítulo, é necessário introduzirmos alguns aspectos dessa teoria, já que, de acordo com nosso autor, ela precede e determina a epistemologia. Ressaltamos, assim, que Schopenhauer tem como ponto de partida de suas teorias uma intuição fundamental da essência do mundo: tudo no mundo é expressão da Vontade. É sob essa maneira de olhar para o mundo que ele tece sua teoria epistemológica. Interessa destacarmos, então, dentro dessa perspectiva, o papel do corpo, visto que ele é o principal eixo da leitura que ora empreendemos da obra de nosso autor. Para tanto, um aspecto da teoria do filósofo – a inversão da filosofia da consciência – deve ser destacado, conforme atestam as palavras do próprio Schopenhauer:

O traço fundamental da minha doutrina, o que a coloca em contraposição com todas as que já existiram, é a total separação que estabelece entre a vontade e a inteligência [...] Esta separação, esta dissociação do eu ou da alma, tanto tempo indivisível, em dois elementos heterogêneos é para a filosofia o que a análise da água foi para a química, mesmo que esta análise tenha sido reconhecida tardiamente. Em minha doutrina, o eterno e indestrutível no homem, o que configura nele o princípio da vida, não é alma, mas sim, servindo-nos de uma expressão química, o radical da alma, a *vontade*.<sup>187</sup>

É necessário, portanto, para o próprio desenvolvimento da filosofia de Schopenhauer, como ele mesmo sustenta e conforme salienta Jean Lefranc,<sup>188</sup> que uma verdadeira dualidade venha substituir o falso dualismo corpo material *versus* alma imortal. Concomitantemente, esse fato também é de fundamental importância para a análise que fazemos da teoria do filósofo, em especial, de sua epistemologia, já que isso ressalta como o corpo se encontra destacado na filosofia de nosso autor ultrapassando quer a abordagem materialista, quer a abordagem espiritualista, uma vez que a metafísica da Vontade a coloca como anterior ao intelecto, ou entendimento.

Segundo Lefranc, Schopenhauer não se cansa de denunciar a falsa conclusão da psicologia racional, que colocava a alma como um ser capaz de conhecer e, por conseguinte, dotado de vontade. Trata-se, desse modo, de desmascarar o equívoco da subordinação da vontade, o que empreende nosso autor, sustentando que a alma não pode ser vista como substância, uma vez que a noção de substância não possui outro conteúdo senão a matéria. Já a lei da causalidade pertence somente ao conhecimento objetivo. Assim, o conceito de alma é apenas uma noção pseudoracional e, por isso, deve ser abandonada. Logo, continua Lefranc, a destruição da psicologia racional clássica significa a total dissociação das relações entre o intelecto e a vontade, uma vez que, para Schopenhauer, o elemento eterno e indestrutível do homem não é a alma, mas a vontade, pois “o que se denomina alma é já um composto: é a ligação da vontade com o *nous*, o intelecto”.<sup>189</sup>

Entendemos que aqui o corpo ocupa seu lugar diferenciado: é nesse composto que o ser volente, que percebemos imediatamente como um ser corporal, ocupa o primeiro lugar, e não o ser cognoscente (entendimento) e muito menos o ser pensante (razão). De agora em diante, não se fala mais de alma ou de composto, mas do ser verdadeiro do homem, que não pode

<sup>187</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza, 2006, p. 61-62 (tradução nossa). Grifos do autor.

<sup>188</sup> Cf. LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 90-101.

<sup>189</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Volonté dans la nature*, p. 79. Apud LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*, p. 92.

mais ser buscado no *cogito*. Desse modo, está efetuada, de uma vez por todas, a descentração da consciência. As conseqüências dessa empreitada ecoam até nossos dias. Contudo, Schopenhauer não se furtou a desenvolvê-las e, ao lado de Lefranc, destacamos, desde já, dois pontos: em primeiro momento, as noções de alma e de substância foram descartadas devido à dissociação intrínseca que efetuam entre o conhecer e o agir, ao estilo de Leibniz; em segundo, a vontade, tal qual nosso autor a teoriza, não é mais nem a faculdade de uma substância nem seu nome. A vontade é uma espécie de *substrato* do eu, é o núcleo do seu ser, daí ela ser o fundamento de sua consciência.<sup>190</sup> A Vontade é, por assim definir, a essência. Como afirma Schopenhauer,

O homem faz sempre o que quer e, sem embargo, o faz necessariamente. O que se explica porque ele é já o que quer, pois do que ele é se segue, necessariamente, tudo o que pode fazer. Se considerarmos seu agir *objetivamente*, isto é, do exterior, receberemos o conhecimento apodítico ao qual é submetido, como a ação de qualquer ser natural, à lei da casualidade, em todo o seu rigor; *subjetivamente*, ao contrário, cada qual sente que faz sempre o que quer. O que não quer dizer outra coisa senão que sua ação é a manifestação pura de seu ser peculiar.<sup>191</sup>

Não há, pois, distinção entre o querer e o agir que, para Schopenhauer, é Vontade. Neste sentido, se tudo é uma expressão mais ou menos clara da Vontade, também o agir dos sujeitos, seus atos morais, como discutiremos no capítulo cinco do presente estudo, e também seu modo de conhecer o mundo são expressões dessa mesma Vontade, que é o que confere sentido a tudo.

Conforme Schopenhauer sublinha, a vontade não se apresenta na intuição sob a forma de uma substância permanente. Os atos isolados da vontade, seus movimentos e estados, suas resoluções e anseios, suas afecções, enfim, são o que conhecemos de maneira sucessiva e durante o tempo de sua duração, de forma imediata e não intuitivamente. Logo, o corpo fornece um acesso privilegiado à vontade, por meio de um conhecimento que é descrito como imediato, e que é distinto do conhecimento objetivo do mundo. Como alerta Lefranc, o corpo é a sede das impressões agradáveis e ou dolorosas que não são representações, mas manifestações imediatas do querer. Dessa forma, Schopenhauer suprime o velho problema do dualismo cartesiano e, simultaneamente, instaura outra dualidade – do corpo como objeto (representação) e do corpo tal qual se apresenta na experiência interna (vontade).

<sup>190</sup> Cf. LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*, p. 93.

<sup>191</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*. Edição de Ángel Gabilondo. Madrid: Alianza, 2007, p. 157 (tradução nossa). Grifos do autor.

O que acontece é que, de fato, apesar dessa ‘nova’ dualidade dos ‘dois’ corpos, representados pelo querer e pelo intelecto, que faz com que o corpo seja percebido ora como fenômeno ora como coisa em si, o corpo ocupa um lugar central na concepção filosófica de nosso autor e, se não há mais como sustentar a oposição entre o corpo e a alma, o que surge é o ser, e este é a Vontade que se manifesta concretamente pelo e no corpo. Obviamente, tal postulação requer sustentações não apenas da ordem da apreensão do conhecimento, como também na espera da metafísica e da ética, o que desenvolveremos, ao longo deste estudo, nos capítulos subsequentes. Reiteramos, porém, que o corpo fornece ao homem, segundo Schopenhauer, um modo especial de acesso ao conhecimento.

Schopenhauer se refere ao corpo em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* com uma expressão bastante curiosa: “objeto imediato”:

O corpo orgânico é o ponto de partida para a intuição de todos os demais objetos, isto é, seu mediador, como eu o havia denominado na primeira edição deste tratado *objeto imediato*, expressão que só pode valer em um sentido muito particular. Pois, ainda que a percepção de suas sensações seja direta, ele [corpo] mesmo não se representa, todavia, a si mesmo como objeto, logo, tudo segue sendo subjetivo, sensação. Desta intuição direta do corpo brota, então, a intuição dos demais objetos, como causas de tais sensações, após o que se representam como objetos; mas não ele [corpo] mesmo, pois que ele não dá à consciência mais do que sensações. Objetivamente, quer dizer, como objeto, [o corpo] só se conhece indiretamente, ao representar-se, como todos os demais objetos, no entendimento ou no cérebro (que é o mesmo) como causa conhecida de um efeito subjetivamente dado e por isto *objetivamente*. Coisa que só pode ocorrer atuando as partes sobre seus próprios sentidos, isto é, que o olho veja o corpo, que a mão o toque, etc., com cujos dados o cérebro, ou o entendimento, o constrói no espaço, igual aos outros objetos, segundo sua forma e constituição. A presença direta das representações desta classe na consciência depende, portanto, da posição que recebem na concatenação total das causas e efeitos com relação ao sujeito que conhece cada corpo individual completamente.<sup>192</sup>

Ora, do ponto de vista da representação não faz sentido associarmos as palavras ‘imediato’ e ‘objeto’, pois, mesmo que a sensação seja designada como imediata, o objeto não o pode ser. Lefranc sugere, então, as expressões corpo imediato e corpo objetivamente percebido como uma tentativa de distinção entre os dois modos de tratamento do corpo.<sup>193</sup> Aparentemente, essa observação não contradiz a explicação de Schopenhauer, conforme descrito acima. De nossa parte, contudo, ressaltamos que nosso autor confere ao corpo o status de sustentáculo para o conhecimento do mundo como representação, ao mesmo tempo em que tenta explicar o quão particular é este objeto – o corpo – na relação que o sujeito tem com os outros objetos.

<sup>192</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*. Tradução de Vicente Romano García. Buenos Aires: Aguilar, 1973, § 22, p. 144-145 (tradução nossa). Grifos do autor.

<sup>193</sup> Cf. LEFRANC. *Comprender Schopenhauer*, p. 95.

Podemos observar, então, desde esse texto inicial, redigido em 1813, o quão problemático, ou enigmático, o corpo sempre se apresentou para nosso autor. Exemplos não faltam para atestar esta nossa constatação, como mostram outras referências suas ao corpo, no decorrer de sua obra. No parágrafo 18 do segundo livro de *O mundo como vontade e como representação*, quando desenvolve sua teoria metafísica, Schopenhauer se refere ao corpo imediatamente conhecido como a “objetividade da vontade”. Retomaremos esta expressão no capítulo a seguir, mas, por hora, é importante destacarmos, ainda acompanhando Lefranc, o comentário do próprio Schopenhauer sobre essa expressão nos *Suplementos*, o qual tece sobre sua obra magna. “Objetividade” não significa simplesmente objetividade, como ele mesmo esclarece:

Por objetividade entendo autoapresentação ou autoexposição no verdadeiro mundo corpóreo. Mas este mundo mesmo, como foi totalmente demonstrado no primeiro livro e nos seus suplementos, é todo condicionado pelo sujeito do conhecimento, pelo intelecto; conseqüentemente, é absolutamente incompreensível como tal qualquer conhecimento exterior a esse sujeito de conhecimento. Primeiramente ele [sujeito de conhecimento] é apenas representação da percepção, e como tal é um fenômeno do cérebro. Depois de sua eliminação, a coisa em si permaneceria. Isto é a *vontade*, o tema do segundo livro; e é lá em primeiro lugar demonstrado no organismo humano e animal. O conhecimento do mundo externo pode também ser descrito como a consciência de outras coisas e distinto da autoconsciência.<sup>194</sup>

Na verdade, podemos afirmar, a partir dessas palavras, a relação que o sujeito de conhecimento tem com seu corpo: trata-se de um objeto privilegiado, o qual possibilita a esse sujeito um acesso a sua autoconsciência – Vontade, por assim dizer – como um modo outro de conhecer, que não é representação. De acordo com Lefranc, podemos compreender que, para além do conhecimento *a priori*, a vontade é o conhecimento imediato do corpo.<sup>195</sup>

Na exposição do próximo capítulo, acerca da metafísica da vontade, retomaremos essa questão das relações entre o corpo e a vontade. Assim sendo, vejamos como Schopenhauer entende o processo de conhecimento humano ao longo dos diferentes momentos de sua construção teórica. A análise comparativa que Schopenhauer faz de seu pensamento com a teoria epistemológica de Kant é por nós acompanhada no decorrer de nossa investigação, acerca do apêndice “Crítica da filosofia kantiana”. Com relação a essa parte específica de nosso exame, devemos notar, todavia, que contrariamente à declarada preferência de Schopenhauer pela primeira edição da *Crítica da razão pura*, optamos por acompanhar os desenvolvimentos epistemológicos de Kant a partir da segunda edição dessa obra,

---

<sup>194</sup> SCHOPENHAUER. Objectification of the Will in the Animal Organism, § 20, p. 245 (tradução nossa). Grifos do autor. In: \_\_\_\_\_ *The World as Will and Representation*. Volume II. Tradução do alemão de E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

<sup>195</sup> Cf. LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*, p. 95-96.

simplesmente pelo fato de esta última esclarecer melhor os pontos de divergência entre Schopenhauer e Kant.

#### **4.1 A epistemologia de Schopenhauer como um espelho da de Kant**

*A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* é a obra inaugural de Schopenhauer, e nela já podemos observar como nosso filósofo constrói suas argumentações de forma clara e taxativa. Trata-se, no texto que foi defendido no ano de 1813 como sua tese de doutoramento, de investigar a ideia de que o real é racional, ou seja, de que tudo o que existe tem uma causa. Assim, o mundo fenomênico que se apresenta para o sujeito é regido por um princípio de razão suficiente que se manifesta de acordo com quatro classes de objetos, diferenciadas a partir dos quatro tipos de conexão necessária que ocorrem no contexto da explicação das coisas do mundo: para os objetos materiais há uma explicação causal; para os conceitos abstratos temos a lógica; para os conceitos da matemática há as explicações numéricas e, para os motivos psicológicos, lançamos mão da explicação moral. Tudo isso pressupõe a separação entre um sujeito que pensa e um objeto a ser pensado e explicado. A análise do princípio de razão suficiente busca, pois, investigar a natureza dos diversos tipos de conexão necessária que acontecem com as diferentes classes de objetos. Esses quatro tipos de explicação ocorrem paralelamente e não podem ser misturados, sendo invalidado um esclarecimento quando se utiliza um tipo de explicação para um objeto de outra classe. Segundo Schopenhauer, tal diferenciação explicativa permite a rejeição dos argumentos ontológicos e cosmológicos a favor da existência de Deus, que obscurecem essa necessária diferença entre os tipos de explicação.

Schopenhauer justifica a utilidade e a importância de sua análise do princípio de razão sustentando que tal princípio é a base de toda ciência e que a suposição de que todo fenômeno tem um fundamento nos dá o direito de questionar o porquê de todas as coisas. Para ele, isso sim é fazer ciência. Daí decorre a necessidade de demonstrar que o princípio de razão suficiente é a expressão geral dos vários conhecimentos *a priori*, cuja fórmula foi extraída de Wolff: não há nada sem uma razão de existir.<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre la cuadruple raiz del principio de razon suficiente*, § 3, 4 e 5, p. 39-41.

De acordo com Schopenhauer, o princípio de razão suficiente teve duas aplicações ao longo da história da Filosofia, mesmo estando envolto em várias confusões. Primeiramente, tal princípio de aplica aos juízos que, para serem considerados como verdadeiros, têm que ter sempre uma razão. Em segundo lugar, aplica-se ao modo como os objetos aparecem no mundo, para o que sempre há de ter uma causa. Logo, o princípio de razão suficiente justifica a pergunta ‘por quê?’.<sup>197</sup> Consequentemente, temos que determinar aquilo que é próprio deste princípio, ou seja, seu caráter particular. Daí suas quatro raízes.

De maneira geral e segundo o princípio de razão suficiente, todas as nossas representações entre si estão em uma relação regular e determinável *a priori* pela forma, em virtude da qual nada por si existente e independente, nem ao menos nada individual e sem ligação, pode converter-se em objeto para nós. Nossa consciência cognitiva, enquanto é sensibilidade e receptividade, decompõe-se em sujeito e objeto e não contém nada mais. Assim, ser objeto para o sujeito é o mesmo que ser minha representação, e as razões inerentes ao princípio de razão são denominadas raízes e podem ser reduzidas às quatro formas de representações para o sujeito, segundo sustenta nosso autor.

A primeira das quatro classes de objetos para o sujeito é a das representações intuitivas, que constituem os objetos do mundo físico e contém a matéria e a forma dos fenômenos. Tais formas, por sua vez, são o tempo e o espaço, que só são percebidos como preenchidos pela matéria. Essa classe fornece o princípio de razão suficiente do devir ou a lei da causalidade.

A faculdade humana responsável pela intuição do mundo físico é o entendimento. É ele que combina a causalidade com as formas puras do tempo e do espaço, produzindo o mundo externo. Assim, o entendimento apreende o mundo *in concreto*, e sua ação é, desse modo, intuitiva e direta. Já o sujeito, mediante o entendimento, conhece diretamente apenas o sentido interior, isto é, as representações *diretamente presentes* são não apenas conhecidas na união do tempo e do espaço para a representação geral da realidade empírica, união que é consumada pelo entendimento, mas são conhecidas, sobretudo, como representações do sentido interior no tempo, ao qual chamamos *presente*. Logo, a realidade é temporal, mas o que o sujeito percebe em sua consciência imediata é uma representação de um complexo da realidade que a tudo compreende, por meio do entendimento. Daí Schopenhauer dizer que “o

---

<sup>197</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*, § 15, p. 69-70.

trabalho do entendimento consiste na compreensão imediata da relação causal”.<sup>198</sup> Essa é a única forma e função do entendimento, em vez da complicada engrenagem das doze categorias, como quer Kant.

O princípio de razão suficiente do devir, ou a lei da causalidade, é o modo como os objetos da representação da realidade empírica estão vinculados entre si. Dessa maneira, causa é o que ocorre antes na linha do tempo, e efeito é o que vem depois. De acordo com nosso autor, é um absurdo atribuir aos objetos uma causa. A causa é um estado material, primeiramente porque os objetos não contêm apenas a forma e a qualidade, mas, também, a matéria, e esta nem nasce nem desaparece e, em segundo lugar, porque a lei da causalidade se refere exclusivamente a *mudanças*, ou seja, à aparição e ao desaparecimento de estados no tempo. O primeiro estado dessa relação é o que denominamos causa e o posterior é o efeito. Já ao vínculo necessário entre eles chamamos *sucessão*.<sup>199</sup>

A causalidade se apresenta na natureza sob três formas distintas, conforme Schopenhauer: primeira, como causa no sentido estrito, ao se referir a mudanças no reino inorgânico; segunda, como estímulo, quando se trata de alterações no mundo orgânico e, a terceira, por fim, como motivo, ao se dirigir à vida animal, ou seja, à atividade ou ações exteriores executadas conscientemente pelos animais. O meio dos motivos é o conhecimento, para cuja receptividade se requer um intelecto. Daí que a verdadeira caracterização do animal seja o conhecer, o representar.<sup>200</sup> Logo, a motivação não é outra coisa que a causalidade tomada pela via do conhecimento, e o intelecto é o local de ação dos motivos porque é o ápice, o ponto mais desenvolvido, da sensibilidade. Mas, ao contrário do que se poderia supor, garante Schopenhauer, a lei da causalidade não perde nada em seu rigor por conta disso, já que o motivo é uma causa que atua com a necessidade que todas as causas implicam. Nosso autor sustenta que o intelecto do animal, por ser sensível e, justamente, por transmitir apenas um conhecimento do presente, demonstra tal necessidade de maneira clara. Mas o intelecto humano é duplo: além do conhecimento intuitivo, possui, ainda, o abstrato, que não está conectado ao presente, ou seja, possui razão. Por isso, tem a capacidade de escolher conscientemente entre os motivos que se excluem mutuamente, isto é, pode provar sua força

<sup>198</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 21, p. 135 (tradução nossa).

<sup>199</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 3, 4 e 5 e \_\_\_\_\_. *The world as will and representation*, volume II, capítulo IV.

<sup>200</sup> Schopenhauer retoma esta diferenciação em *Sobre la libertad de la voluntad*, quando define a liberdade moral. Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*. Tradução Eugenio Ímaz. Madrid: Alianza Editorail, 2007, p. 47-52.

em sua vontade, para, a seguir, o motivo mais forte determinar a ação com a mesma necessidade que o rolar de uma bola que recebeu um impulso.<sup>201</sup> Logo, liberdade da vontade significa “que um homem qualquer, em uma situação qualquer, dispõe da possibilidade de duas ações”.<sup>202</sup>

Outro aspecto fundamental acerca desta forma de apresentação do princípio de razão suficiente, a lei da causalidade, refere-se à intelectualidade da intuição empírica, que é uma tarefa do entendimento. Aliás, esta é uma das diferenças que marcam o pensamento de Schopenhauer, em oposição à concepção kantiana, a qual concebe o entendimento a partir da articulação das categorias entre si. No entanto, de acordo com nosso filósofo, o entendimento possui uma atividade intelectual primária, por meio da qual produz o mundo exterior.

Que coisa mais pobre é a sensação por si só, afirma Schopenhauer. Toda sensação é um processo do organismo e jamais pode conter nada além do que está sob a pele, ou seja, fora de nós. As sensações são agradáveis ou desagradáveis, expressando uma relação com nossa vontade, mas não há nada de objetivo nelas, que permanecem no interior do nosso corpo, como algo essencialmente subjetivo e que chega à nossa consciência apenas na forma sucessiva do tempo. É o entendimento, uma função do nosso cérebro, que entra em atividade e aplica sua forma única, a lei da causalidade, e que, conseqüentemente, dá lugar a uma transformação ao converter a sensação subjetiva na intuição objetiva. É, pois, o entendimento que concebe, antes de toda experiência, a sensação dada do corpo como um *efeito* que, como tal, tem que ter, necessariamente, uma *causa*. Essa operação do entendimento não é, de modo algum, garante Schopenhauer, discursiva ou reflexiva, que se dá de modo abstrato apenas, por meio de palavras e conceitos, mas uma operação intuitiva e totalmente direta. Fica claro, desse modo, que somente através dela, pelo entendimento e para o entendimento, o mundo dos corpos objetivos se representa diante de um sujeito, num espaço tridimensional, no tempo e segundo a lei da causalidade. Conseqüentemente, é o entendimento por si mesmo que cria o mundo objetivo e, deste modo, nossa *intuição empírica é intelectual*.<sup>203</sup>

<sup>201</sup> Cf. SCHOPENHAEUR. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*, § 20, p. 97-98.

<sup>202</sup> SCHOPENHAEUR. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*, § 20, p. 98 (tradução nossa). Em seguida a esta citação, nosso filósofo afirma que essa ‘verdade’, acerca da liberdade da vontade, foi tratada pela filosofia de Hobbes, Spinoza, Voltaire e Kant, inclusive. Contudo, os ‘professores de filosofia’ insistem em negar tal ‘verdade’, desprezando totalmente suas duas obras que expõem o assunto de modo irrefutável: *Sobre a liberdade da vontade* e *Sobre o fundamento da moral*. Tais obras foram editadas conjuntamente sob o título de *Os dois problemas fundamentais da ética* (1841).

<sup>203</sup> Cf. SCHOPENHAEUR. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*, § 21, p. 102-04. Grifos do autor.

De acordo com Schopenhauer, a intelectualidade da intuição pode ser confirmada pelas investigações fisiológicas de Flourens, sendo também reconhecida pelos antigos, como Epicarmo, Plutarco, Diógenes Laércio e, ainda, Porfírio. Disso podemos extrair, também, o fato de que o entendimento nos homens e nos animais varia apenas em grau. Mas o entendimento humano, que se separa claramente da razão, é uma concepção imediata e, por isso, intuitiva do nexos causal, ainda que se traduza imediatamente em conceitos para ser fixado.

A segunda das quatro classes de objetos para o sujeito são os conceitos ou representações abstratas, o que nos diferencia sobremaneira dos animais. Como existem infinitas coisas individuais compreendidas em cada conceito, dizemos que cada um deles é uma representação de representações e que quanto mais elevados são tais conceitos, mais afastados eles estão da intuição que os originou. É papel de nossa capacidade de abstração decompor as representações intuitivas em seus componentes, para pensá-los em separado. Dessa forma, o pensar, ou a faculdade de razão, auxiliado pelas representações intuitivas, constitui o núcleo do nosso conhecimento. Pensar consiste, portanto, em unir ou em separar os conceitos por meio de juízos. De fato, como afirma Schopenhauer, o juízo é o mediador entre o conhecimento intuitivo e o abstrato, ou entre a razão e o entendimento.<sup>204</sup> Essa segunda classe de objetos fornece o princípio de razão suficiente do conhecimento, que é a expressão, por meio de um juízo, de uma cognição e sua razão suficiente. Essas razões, nas quais se apoiam os juízos, dividem-se em quatro classes que, por sua vez, estabelecem quatro tipos de verdades: lógica, empírica, transcendental e metalógica.

Inicialmente, a verdade lógica é obtida quando um juízo tem como fundamento outro juízo; é, pois, uma verdade formal e toda a teoria dos silogismos serve como exemplo de sua regra geral. A verdade empírica, por sua vez, se dá a ver quando uma experiência é a razão do juízo, ou seja, quando um juízo se sustenta diretamente na experiência. Já a verdade transcendental, também denominada de verdade metafísica, refere-se às condições de possibilidade da experiência, à medida que expressa a razão de um juízo sintético *a priori*, como exemplifica a matemática. Finalmente, a verdade metalógica é alcançada quando temos, como base de um juízo, as condições formais do nosso pensamento, situadas na razão. Tal como a verdade

---

<sup>204</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 28, p. 169.

transcendental, a metalógica chega diretamente à nossa consciência como representação, logo, há uma raiz comum a ambas.<sup>205</sup>

De acordo com Schopenhauer, essa raiz comum às verdades transcendental e metalógica comprova seu esforço:

Em estabelecer o princípio de razão suficiente como um juízo que tem uma razão quádrupla, e não quatro razões diferentes que conduzem casualmente ao mesmo juízo, mas uma razão que se apresenta [de maneira] quádrupla, que se chama simbolicamente quádrupla raiz.<sup>206</sup>

Antes de passar às considerações acerca da terceira raiz do princípio de razão suficiente, nosso filósofo se detém no exame da faculdade humana da razão. De acordo com sua concepção, a razão humana não contém nada de material, é apenas formal. Daí ser ela a matéria da lógica, responsável pelas formas e regras das operações mentais.

Já a terceira classe de objetos para o sujeito diz respeito à geometria e à aritmética, constituindo-se pelas intuições *a priori* do espaço e do tempo. O espaço relaciona suas partes entre si pela situação, e o tempo faz o mesmo pela sucessão. A lei por meio da qual as partes do tempo e do espaço se determinam mutuamente é o princípio de razão suficiente do ser. No espaço, este princípio engendra a geometria e no tempo a aritmética.

A quarta classe de objetos trata do sujeito da vontade e, portanto, remete à consciência de si ou autoconsciência. O sujeito de vontade é um objeto imediato para cada um de nós, é quando o que é conhecido se dá a ver como vontade. Schopenhauer define esse momento como um milagre, como a coincidência entre o sujeito, que tem acesso às coisas do mundo e está fora do tempo, do espaço e da causalidade, e o objeto que é conhecido. A autoconsciência expressa, por conseguinte, uma identidade paradoxal entre aquilo que conhece e o que é conhecido, permitindo ao sujeito tomar consciência de si mesmo. Dito de outra forma: o fenômeno da autoconsciência ocorre quando eu, que conheço tudo sem ser conhecido, conheço a mim mesmo como um sujeito de vontade. Esse é o milagre inexplicável, o nó do mundo, ou outra maneira de afirmar a intuição fundamental da qual parte toda a teorização schopenhaueriana. Portanto, segundo sustenta nosso pensador, e ao contrário do que pensa

<sup>205</sup> Cf. SCHOPENHAEUR. *Sobre la cuádruple raiz del principio de razon suficiente*, § 30 a 33, p. 173-177.

<sup>206</sup> SCHOPENHAEUR. *Sobre la cuádruple raiz del principio de razon suficiente*, § 33, p. 177 (tradução nossa).

Kant, podemos ter um conhecimento imediato e direto de nós mesmos, por meio da autoconsciência. Essa última classe fornece o princípio de razão do agir ou lei da motivação, que é a causalidade vista por dentro, conhecida por um caminho bem diferente. O fenômeno da consciência de si é que dá “unidade” ao corpo, que faz dele (corpo) um todo uniforme, mas com dois modos de apresentação.

O eu, em Schopenhauer, faz a junção entre os sujeitos cognoscente e volente: “O eu é a coincidência do conhecimento e da vontade, por isto ele é o milagre por excelência”.<sup>207</sup> Como sujeito cognoscente, o eu é a condição de possibilidade do conhecer e, concomitantemente, como sujeito volente, expressa o reconhecimento que o sujeito tem de que ele quer. De acordo com a quarta classe de objetos para o sujeito, sabemos que o conhecido aparece para nós única e exclusivamente como vontade. Logo, podemos afirmar que, sob este ponto de vista, o corpo só pode ser conhecido como expressando a vontade, ou seja, como seu representante direto. Daí segue o fato de o sujeito se conhecer como volente apenas, e não como cognoscente. O sujeito cognoscente é condição das representações, mas não pode ele mesmo ser uma representação. Está, pois, fora do campo de atuação do princípio de razão suficiente, já que o conhecer não se faz objeto de conhecimento. Temos, assim, os dois modos de conhecimento em Schopenhauer: um conhecimento exterior, que é do mundo externo e, portanto, discursivo e instrumental e um conhecimento interior, que é direto, do sujeito volente. Essa maneira particular que Schopenhauer apresenta de apreender o processo de conhecimento humano não é sem consequências, como tentamos justificar, sendo a mais imediata delas a oposição direta às formulações kantianas que, conforme ressaltamos anteriormente, não sustentam a possibilidade de o sujeito conhecer a si próprio.

Cabe-nos, ainda, apontar aqui duas implicações relevantes que se desenvolvem a partir dessas teorizações epistemológicas de nosso filósofo: em primeiro lugar, o fato de conceber o conhecimento, ou a razão humana, como sendo um instrumento da vontade e, portanto como algo secundário, faz com que Schopenhauer privilegie outro aspecto do humano. Ao encararmos o corpo como uma forma de conhecimento para além da objetivação científica, podemos inferir um homem que se encontra totalmente submetido à vontade, a qual se manifesta por meio de seu próprio corpo. Sob este prisma, o homem é um instrumento da vontade. Vive arrebatado por ela, pelo constante afã de viver, experimentando um desejo

---

<sup>207</sup> SCHOPENHAUER. On the primacy of the Will in Self-consciousness, § 19, p. 203. In: \_\_\_\_\_. *The world as will and representation*. Volume II.

perpétuo de satisfazer seus apetites vitais. Que destino há, para além do sofrimento, para uma vida conduzida pela vontade? Tais aspectos antropológicos são intrínsecos ao modo de filosofar schopenhaueriano e serão mais bem compreendidos a partir de sua metafísica, que abordaremos no próximo capítulo. Em segundo lugar, podemos afirmar, ainda, que, ao basear sua ética na compaixão, Schopenhauer empreende uma crítica à concepção racionalista de ética fundada na primazia do sujeito autônomo. Nosso autor critica justamente a pretensão de uma fundamentação estritamente racional de ética no sentido de algo cognoscível, independentemente de toda experiência tanto interna quanto externa.<sup>208</sup> Acreditamos que aí se encontra um ponto de extrema relevância em seu pensamento e que o corpo, por ser um representante direto disto que rege o mundo, a Vontade, pode ser utilizado como o que expressa mais de perto as consequências epistemológicas, antropológicas e éticas deste modo de concepção de mundo. Obviamente, é preciso desenvolver melhor as conexões que integram o corpo à antropologia e à ética schopenhaurianas, pois isto não é, de forma alguma, evidente. Para tanto, pensamos que, talvez, o conceito de experiência seja útil. Mas, em Schopenhauer, cremos não se tratar de qualquer experiência, mas de uma experiência corporal. E o que significa isto?

Ao destacarmos a identidade que há, no sujeito, entre o cognoscente e o que é conhecido como vontade, e que essa identidade está contida e expressa pela palavra *eu*, podemos fornecer um panorama interessante acerca dessa questão. Novamente, a metafísica se interpõe à epistemologia. Dessa forma, podemos dizer que o querer é o mais imediato dos conhecimentos, visto que é dado diretamente à consciência. É isto (o querer) que ilumina os demais conhecimentos, que são mediatos. O querer é, pois, uma experiência originária. Novamente, o corpo pode ser utilizado para exemplificar como o querer se manifesta no mundo: é a experiência interior, ou a causalidade vista de dentro como lei da motivação, que ensina que nossa ação é um ato de vontade provocado por um motivo, que consiste em uma mera representação. Como afirma Julián Marrades:<sup>209</sup>

Se os atos da vontade são as objetivações através das quais podemos chegar a nossa essência, ao ter tais atos uma existência fenomênica ou corporal, disto se segue que o conhecimento de nós mesmos como sujeitos de vontade só pode se produzir através do conhecimento que temos de nossa própria conduta observável.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, § 6, p. 52.

<sup>209</sup> MARRADES. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer. In: URDANIBIA (Coord.). *Los antihegelianos: Kierkegaard e Schopenhauer*. Barcelona: Anthopos, 1990, p. 198-210.

<sup>210</sup> MARRADES. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, p. 201 (tradução nossa).

O próprio Schopenhauer enfatiza esse aspecto ao dizer que o corpo inteiro nada mais é que a vontade objetivada, que se tornou uma representação.<sup>211</sup> Ainda neste sentido, podemos entender a denominação do corpo como sendo um *objeto imediato*, conforme é visto sob o ponto de vista da representação, e como *objetividade da vontade* quando é analisado sob o ponto de vista da vontade.

É importante ressaltarmos que há uma identidade entre o corpo e a vontade: sou eu, por meio do meu corpo, quem percebo o mundo como vontade, por um lado, e como minha representação, por outro. É por meio dessa identidade com o corpo que o sujeito cognoscente, que conhece tudo sem ser ele mesmo conhecido, torna-se um indivíduo. Trata-se sempre, em Schopenhauer, de ver as coisas sob uma dupla perspectiva. Temos, pois, uma visão do universal por meio do particular. Só assim podemos conceber um ato de nossa vontade e uma ação de nosso corpo como sendo as duas faces de uma mesma moeda. Conforme já assinalamos, o querer – como uma experiência originária – se dá a ver no mundo em ato, isto é, o fato de quereremos mover o braço e efetivamente movermos o braço é a mesma coisa, já que sempre que vemos a nós mesmos, nos vemos querendo algo. Daí o filósofo dizer que a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, uma vez que volição e ação são idênticas, e que o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade, já que ela se mostra por meio de fenômenos corporais. Disso decorre, ainda, o fato de não conhecermos nossa vontade em sua totalidade, mas apenas em atos isolados, como fenômenos. A identidade do corpo e da vontade é, de acordo com Schopenhauer, a verdade filosófica por excelência e não pode ser demonstrada, já que constitui nosso conhecimento mais imediato.

Para além do fato de o corpo se colocar como unificado para o indivíduo, a partir da experiência da autoconsciência, podemos afirmar que ele se apresenta no mundo sob duas formas: como regido pelas leis do princípio de razão, do lado do mundo visto como representação, e como representante direto da vontade, na perspectiva do mundo regido pela Vontade. É bom lembrarmos, ainda, que as duas maneiras de olharmos para o mundo, representação e vontade, são as duas faces de uma mesma moeda, ou seja, estão em uma relação de identidade e não de causalidade, são modos distintos de apreensão de uma única realidade.

---

<sup>211</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 157-158.

Do ponto de vista da representação, o corpo é mais um objeto em meio aos tantos outros objetos do mundo e, como tal, está submetido à causalidade e às formas *a priori* do tempo e do espaço. Mas o corpo é um *objeto imediato*, a condição necessária para que o sujeito tenha acesso ao conhecimento ou, em última instância, o ponto de partida para a apreensão cognitiva do mundo, estando, pois, no centro da teoria epistemológica de Schopenhauer. Neste sentido, o corpo é um objeto dotado de um estatuto único e diferenciado dentre todos os outros objetos do mundo. Como destaca Marrades, sob essas condições, os movimentos de nosso corpo se mostram submetidos a uma ordem necessária dentro de uma sequência causal. Só assim podemos explicar as ações de nosso corpo como sendo um efeito de motivos, ou seja, de representações da inteligência que atuam como estímulos de nossa vontade.<sup>212</sup> Contudo, Schopenhauer nega que exista uma relação causal entre os atos de nossa vontade e os movimentos de nosso corpo, já que ambos são idênticos, dizem respeito a uma mesma realidade, e sua aparente diferença se deve ao fato de que percebemos as coisas de dois modos: pelo conhecimento exterior (movimentos do corpo) e pelo conhecimento interior (atos voluntários).

Da perspectiva da vontade, o corpo é considerado sua *objetividade*. Obviamente, o conhecimento de nós mesmos como sujeitos de vontade não está mais submetido às formas da causalidade e do espaço, conservando apenas a forma interna do tempo. Em nossa consciência interna, captamos nossos próprios atos como livres, como emanações espontâneas de nossa vontade. Mas é bom lembrar que, como ressalta Marrades, nossos atos voluntários não nos dão a conhecer a Vontade mesma como o substrato metafísico de nossa identidade. Portanto, inclusive quando, ao tomarmos consciência de nossos atos voluntários, temos um conhecimento imediato de nossa vontade, este não é, ainda, um conhecimento intuitivo, pois a Vontade, como coisa em si, não se nos dá em nenhuma intuição, mas apenas por meio do conhecimento de seus diversos e sucessivos atos.<sup>213</sup>

Ao se referir à apreensão do mundo do ponto de vista da vontade, Jair Barboza<sup>214</sup> salienta que, a partir desse modo de ver o mundo, Schopenhauer encontra uma via de acesso privilegiada ao cerne dos corpos do mundo, já que, sob a perspectiva da vontade, o indivíduo examina sua subjetividade e dela infere que os movimentos por motivo de seu corpo têm por trás de si o

---

<sup>212</sup> Cf. MARRADES. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, p. 202.

<sup>213</sup> Cf. MARRADES. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, p. 202.

<sup>214</sup> BARBOZA. Apresentação, p. 17-18. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

querer interior. Assim, o sujeito apreende, de dentro, a causalidade, ou a própria natureza volitiva. Em seguida, por analogia, o filósofo estende este achado a todos os objetos do mundo, chegando, por conclusão analógica, ao conceito de Vontade como a coisa em si que se manifesta fenomenalmente.<sup>215</sup>

Podemos concluir, então, que uma visão do conhecimento que seja pautada apenas no ponto de vista da representação é extremamente fechada e não fornece a essência da significação do mundo, segundo Schopenhauer. O corpo é o que permite uma saída deste fechamento. Experimentando o querer interior, ou a causalidade vista de dentro, é possível entendermos, por analogia, o que acontece no mundo, ou seja, é o fato de termos uma experiência da vontade por meio do que se passa dentro de nossos corpos que permite que saibamos como a vontade se apresenta no mundo. Nessa condição, já entramos no domínio do mundo como vontade.

É interessante ressaltarmos, ainda, uma tese fundamental que Schopenhauer desenvolve, já mencionada por nós e que tem implicações diretas sobre o corpo, para começarmos a pensar as consequências filosóficas, que essa sua forma particular de apreensão do mundo coloca nos níveis epistemológico, antropológico e ético. Trata-se da equivalência que Schopenhauer postula entre o querer e o fazer, entendidos como as duas faces de uma mesma realidade. Todavia, é bom deixar claro que este é mais um ponto a ser amadurecido no decorrer da construção de nossa pesquisa, notadamente no capítulo seguinte, referente à metafísica, e que, portanto, será somente apontado aqui como relevante.

Partindo do postulado da identidade ‘ontológica’ da vontade e do corpo, destacamos, ao lado de Marrades, o fato de o conhecimento da vontade só poder ser alcançado por meio do conhecimento do próprio corpo, pois o fenômeno não está no ser que oculta a essência, mas é o que a desvela.<sup>216</sup> Para Schopenhauer, então, as aparências não enganam, isto é, estas remetem diretamente à essência, só que estão ocultas pelo véu de Maya. Retirado esse véu, elas se apresentam como sempre foram. Neste sentido, o fato de termos um corpo é a condição de possibilidade de conhecimento da vontade, daí dizermos que o corpo é o grau mais alto de *objetividade* da vontade no mundo. Segundo Marrades, ao sustentar tal postulado, Schopenhauer nega toda solução de continuidade entre a intenção, ou querer, e a ação.

<sup>215</sup> Cf. BARBOZA. Apresentação, p. 14. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*.

<sup>216</sup> Cf. MARRADES. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*, p. 205.

De fato, é possível depreendermos que, para nosso filósofo, querer fazer algo e efetivamente fazê-lo não são distintos. Assim, toda ação corporal, como já dissemos, é uma objetivação da vontade e uma diferenciação entre atos voluntários e involuntários perde força. Contudo, uma distinção entre atos voluntários conscientes e atos voluntários inconscientes é pertinente e contempla implicações de ordem antropológica e ética. Sabemos que “ser consciente” não é uma característica necessária da vontade. Schopenhauer afirma que a inteligência é completamente alheia às decisões da vontade, sendo totalmente secundária a ela e, aliás, está ao seu serviço. Este é um dos aspectos mais revolucionários de seu pensamento, e que tem uma série de consequências: a primeira, e talvez mais significativa delas, reside no fato de colocar em cena algo irracional, a Vontade, como sendo o que rege o humano. Marrades afirma que, neste sentido, não só podemos ignorar o que realmente queremos, mas também que podemos incorrer em autoengano ao tentarmos explicar nossas ações por meio de motivos racionais. Ora, sabemos a que ponto essas observações de Schopenhauer sobre a dialética entre a dimensão oculta de nossa vontade e a função autocomplacente de nossa consciência pode nos levar, ao tentarmos sustentar uma imagem de nós mesmos como seres racionais e morais: elas apontam na direção de uma análise do psiquismo humano que Freud desenvolverá bem mais tarde,<sup>217</sup> o que será retomado na terceira parte do presente estudo.

Outra consequência da não diferenciação entre o querer e o fazer se dá a ver no campo ético: o fato de não apreendermos a Vontade, como coisa em si, em nenhuma intuição, mas apenas por meio do conhecimento de seus diversos e sucessivos atos, coloca em cena uma perspectiva de ética pautada no exemplo, e não em imperativos da consciência, como quer Kant. Do ponto de vista da ética, tal como é pensada por nosso filósofo, portanto, o que importa são os atos efetivos do sujeito no mundo. Assim, o indivíduo e seus atos são o que constituem o paradigma a ser seguido, como Buda ou Cristo, por exemplo, pois o que importa é o fato de que cada ser no mundo é a realização de algo que é universal: a Vontade. Como Schopenhauer afirma: *operari sequitur esse*.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Cf. MARRADES. Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, p. 205. A este respeito, verificar, também, GARDNER. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 1999, p. 375-421.

<sup>218</sup> “O ser segue a essência”. Cf. capítulo seis do presente estudo para esclarecimentos sobre tal afirmativa e, ainda, para uma crítica acerca da mesma proposição, ver PHILONENKO. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1980, p. 204-212.

## 4.2 A crítica de Schopenhauer ao conhecimento segundo o modelo kantiano

O filósofo de Danzig, ao mesmo tempo em que defende seu ponto de vista filosófico, critica Kant, seu mestre e antecessor direto, de modo detalhado. O primeiro dos temas dessa crítica se efetiva já no ponto de partida para o modo de filosofar schopenhaueriano: o mundo. Esse aspecto está claramente elucidado nas páginas iniciais do apêndice à sua obra magna, que ora examinamos: “Crítica da filosofia kantiana” (1819). Logo, ao contrário de Kant, que quer saber sobre o que há em nós que permite o conhecimento, concentrando-se, pois, nas condições anteriores a toda e qualquer experiência, Schopenhauer, por sua vez, sustenta que o mundo e nossa existência oferecem-se a nós, de maneira necessária, como um enigma, e que a solução do enigma do mundo, por conseguinte, tem que provir da compreensão do próprio mundo:

Portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreende-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento.<sup>219</sup>

Na visão schopenhaueriana, o mundo se decifra por meio de uma conexão adequada e executada no ponto certo entre a experiência externa e a interna, e pela ligação, por aí executada, destas duas fontes tão distintas de conhecimento. Desta maneira, Schopenhauer avalia que sua filosofia “se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana”.<sup>220</sup> No entanto, nosso filósofo admite que as importantes descobertas kantianas que demoliram os antigos sistemas metafísicos forneceram os materiais ao seu sistema filosófico. Essa ambiguidade de Schopenhauer, com relação à obra de Kant, marca todo o seu pensamento, mas, de modo especial, os aspectos concernentes à epistemologia, como demonstra sua própria argumentação, alternando elogios com críticas sagazes.

Diante, então, de tais observações iniciais, talvez não seja adequado afirmar que o cerne da divergência, acerca do processo de conhecimento, nos dois autores, recai sobre dois pontos apenas: a concepção da intuição e a eliminação de onze das doze categorias do entendimento. De qualquer modo, importa destacarmos e esclarecermos o problema da intuição que, de

---

<sup>219</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 538. In: \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 521-663.

<sup>220</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 538-539.

acordo com Schopenhauer, é sempre intelectual e, segundo Kant, é apenas sensível. É necessário analisarmos, ainda, as justificativas para a simplificação que Schopenhauer faz da Analítica Transcendental kantiana, além de esclarecer, também, as diferenças das concepções que ambos têm acerca dos conceitos de entendimento e de razão. Portanto, nossa análise da “Crítica da filosofia kantiana” incidirá principalmente sobre estes pontos.<sup>221</sup>

Nessa via, o maior mérito de Kant, de acordo com Schopenhauer, foi ter efetuado a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, com base na demonstração de que entre a coisa em si e o sujeito sempre está o intelecto, que torna o conhecimento da coisa em si sempre mediado. De acordo com nosso filósofo, Kant trilhou esse caminho baseado em Locke, para quem as qualidades secundárias, como o som, a cor e a dureza, entre outras, não pertencem à coisa em si mesma, que só possui qualidades primárias, como extensão, forma e número. Para Kant, as qualidades primárias também não pertencem à coisa em si mesma, mas sim aos fenômenos, como condições *a priori* deles mesmos. Kant teve de efetuar com clareza a separação entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* para que isso fosse possível. A distinção kantiana é rica em consequências, posto que apresenta, de maneira nova, a verdade, descoberta por Platão, de que o mundo sensorial é mais uma ilusão do que um conhecimento. Schopenhauer ressalta que essa verdade também é uma doutrina capital do pensamento oriental, o qual afirma que o véu de Maya é uma aparência que esconde o verdadeiro ser.<sup>222</sup> Contudo, na concepção de nosso autor, Kant “não chegou ao conhecimento de que o fenômeno é o mundo como representação e a coisa em si é a Vontade”.<sup>223</sup>

Sabemos que Kant divide sua epistemologia em Estética e Lógica Transcendental. A Estética Transcendental trata das formas *a priori* da sensibilidade (tempo e espaço), enquanto a Lógica divide-se em duas: a Analítica, que aborda as formas *a priori* do entendimento (as categorias); e a Dialética, que enfoca as ideias da razão. Essa divisão tem o objetivo de efetivar o projeto kantiano de uma filosofia transcendental crítica como já demonstram as observações do filósofo no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*. De fato, interessa a Kant tentar resolver o problema da metafísica, já que essa impõe à razão humana questões que não podem ser rejeitadas, mas que também não podem ser respondidas:

---

<sup>221</sup> Este tópico foi inicialmente construído a partir de notas pessoais e anotações fornecidas pelo Prof. Dr. Paulo Margutti por ocasião de uma disciplina de Mestrado em Filosofia ministrada por ele na FAJE no 1º semestre de 2010: “Tópicos Especiais em Filosofia da Religião - Tópicos Especiais Sobre o Fenômeno Religioso: As relações entre a negação da vontade em Schopenhauer e o cristianismo”, da qual participamos.

<sup>222</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 526-528.

<sup>223</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 531.

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.<sup>224</sup>

Como se nota, trata-se de tentar superar a antiga dicotomia entre o racionalismo e o empirismo. Tal objetivo crítico, ao mesmo tempo, livra a razão das impurezas impostas pelo uso dogmático ou fisiológico que dela fizeram racionalistas e empiristas, e, ainda, restitui à metafísica seu verdadeiro lugar. Isso se torna mais claro no prefácio à segunda edição da *Crítica*, com a proposta kantiana da chamada revolução copernicana. Logo, para colocar a metafísica no caminho seguro da ciência, faz-se necessária uma revolução em seu modo de pensar: o sujeito de conhecimento deve ser a referência primeira que engendrará o objeto. Apenas deste modo é possível um exame efetivo das condições de possibilidade da experiência humana, pois,

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza.<sup>225</sup>

Kant elucida o modo puro de conhecer da razão, ou seja, o saber próprio da metafísica, por meio de uma dupla divisão, conforme ressalta Schopenhauer: do conhecimento, entre *a priori* e *a posteriori*; e dos juízos, entre sintéticos e analíticos. Segundo sua origem, dizemos que um conhecimento é *a priori*, à medida que é anterior e independente de toda e qualquer experiência. Já o conhecimento *a posteriori* é o posterior, por se basear em impressões sensíveis. Assim, obviamente, em seu projeto crítico, Kant se interessa pelos conhecimentos que são *a priori*, por não conterem nada de empírico. Com o segundo par conceitual, “analítico – sintético”, encontramos as respostas sobre a verdade de um juízo. É bom esclarecer que juízo, para Kant, tem um sentido lógico e não psicológico, isto é, um juízo é um enunciado ou uma afirmação que tem validade objetiva, tendo, ainda, a estrutura de sujeito e predicado. Logo, juízos analíticos são aqueles cujo predicado está contido no sujeito, como na afirmativa “todos os corpos são extensos”. Tais juízos são explicativos. Já os juízos sintéticos são definidos como aqueles cujos predicados ultrapassam o que está contido no

<sup>224</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (A VII), p. 17. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012. A principal obra na qual o filósofo de Königsberg desenvolve sua teoria acerca das condições de possibilidade do conhecimento humano é a *Crítica da razão pura* (1781), que recebe uma segunda edição em 1788. A tradução para o português, que guia nossos comentários, contém a tradução dos trechos da primeira edição (admitida como edição A) que Kant omitiu na segunda (edição B).

<sup>225</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B XXIII), p. 33.

sujeito, ou seja, ampliam o conhecimento acerca do sujeito, como quando dizemos que “todos os corpos são pesados”.

As diferenciações entre “*a priori* – *a posteriori*” e “analítico – sintético” permitem quatro tipos de combinações: a primeira, juízos analíticos *a priori*; a segunda, juízos analíticos *a posteriori*; a terceira, juízos sintéticos *a priori* e, por fim, a quarta, juízos sintéticos *a posteriori*. As possibilidades (1) e (4) não são problemáticas, e a (2) é descartada. A questão que interessa a Kant mais de perto, e que é decisiva para a possibilidade da metafísica como ciência, se concentra na investigação da possibilidade de haver juízos sintéticos *a priori*. De fato, eles são admissíveis conceitualmente. Trata-se, portanto, de investigar como é que eles são possíveis. Esta é, segundo Otfried Höffe, a pergunta fundamental da *Crítica da razão pura*,<sup>226</sup> e é respondida por Kant na Estética e na Analítica Transcendental.

Além dessa dupla distinção, é importante termos em mente o significado da palavra transcendental em Kant. O termo transcendental é indicativo das condições de possibilidade do conhecimento e não de algo que apenas ultrapassa a experiência. De acordo com Höffe, é verdade que a investigação transcendental de Kant vai além da experiência, todavia, o sentido desse ir além se inverte, já que Kant não busca um “transmundo” atrás da experiência, mas almeja, ao invés disso, desvendar as condições prévias da experiência. Assim, “no lugar do conhecimento de algum outro mundo, aparece o conhecimento originário de nosso mundo e de nosso saber objetivo”.<sup>227</sup> O conhecimento *a priori* faz, pois, referência a uma estrutura presente no espírito humano que permite o conhecer, sendo algo que é universal e necessário em todos os seres humanos. Logo, transcendental é “todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*”.<sup>228</sup>

Schopenhauer, por sua vez, assevera que o sentido da filosofia transcendental kantiana ganha força, à medida que se diferencia da filosofia dogmática. Leibniz é citado, por Schopenhauer, como sendo um modelo desse tipo de filosofia, uma vez que demonstra de maneira *a priori* a origem e o bom caráter do mundo, fazendo uso, para tanto, das provas ontológica e cosmológica à luz das verdades eternas. Para a filosofia dogmática, a experiência nada tem a

<sup>226</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 45-50.

<sup>227</sup> HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 59.

<sup>228</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 25), p. 60.

dizer, posto que expõe justamente o contrário dessa pretensa excelência do mundo. A filosofia crítica de Kant entra em cena como antagonista de tudo isso ao problematizar, justamente, as verdades eternas que servem de subsídio a essa construção dogmática. Ele também entra em cena ao afirmar que as origens de tais verdades estão na mente do homem, de onde brotam a partir de formas próprias.

O fato de que a filosofia crítica, para chegar a esse resultado, teve de IR ALÉM das *veritates aeternae* sobre as quais estava baseado todo o dogmatismo de até então, e assim fazer de tais verdades mesmas o objeto de sua investigação, tornou-a filosofia TRANSCENDENTAL.<sup>229</sup>

Contudo, de acordo com nosso autor, Kant não deduziu a coisa em si de modo correto. Não reconheceu diretamente na Vontade essa coisa em si, apesar de ter dado um passo grande em direção a esse conhecimento, ao expor a significação moral das ações humanas como independentes das leis do fenômeno e diretamente ligadas à coisa em si. Esse é, por conseguinte, o segundo ponto de vista em relação ao seu mérito.

Como terceiro aspecto do mérito kantiano, Schopenhauer cita a completa demolição da filosofia escolástica, entendida como um pensamento, que tem como característica principal colocar a filosofia sob a tutela da religião. Nesse sentido, coube a Kant sustentar o idealismo em detrimento do realismo dominante até então, evidenciando, com sua doutrina, a indemonstrabilidade de todos os dogmas escolásticos. Portanto, se antes de Kant estávamos no tempo, agora o tempo está em nós.<sup>230</sup>

O que é o tempo, para Kant? E o espaço? São entes reais? O espaço é a forma do “sentido exterior”, ou a propriedade de nosso espírito de nos representar os objetos existentes fora de nós, enquanto o tempo é definido como sendo a forma do “sentido íntimo” ou a propriedade que temos de percebermos a nós mesmos ou nossos estados internos. Ora, o espaço não é um conceito empírico derivado da experiência, nem tampouco um conceito discursivo, mas sim uma intuição pura, “uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas. [...] Ele é considerado, assim, como a condição de possibilidade dos fenômenos”.<sup>231</sup> Da mesma forma, o tempo não é um conceito empírico ou discursivo, mas sim o tempo é dado *a priori*, posto que “apenas nele é possível toda a realidade dos fenômenos.

<sup>229</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 530. Grifos do autor.

<sup>230</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 531-534.

<sup>231</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 39), p. 74.

Estes podem desaparecer, mas ele mesmo (como condição universal de sua possibilidade) não pode ser suprimido”.<sup>232</sup> Também o tempo é o fundamento de todas as intuições humanas. Tudo se passa no tempo, mas o tempo não passa. Embora só exista pelo sujeito e para o sujeito, o tempo não deixa de ser o quadro a partir do qual percebemos o mundo. Há, pois, segundo Georges Pascal, uma primazia do tempo com relação ao espaço, uma vez que toda tomada de consciência dos objetos, que nos aparecem no espaço, situa-se no tempo.<sup>233</sup> E, ainda, como afirma o próprio Kant:

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, como forma pura de toda intuição externa, está limitado apenas, como condição *a priori*, aos fenômenos externos. [...] Se, portanto, tomamos os objetos tal como poderiam ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Ele só tem validade objetiva com relação aos fenômenos porque estes já são coisas que nós assumimos como *objetos de nossos sentidos*.<sup>234</sup>

De acordo com Höffe, ao justificar a tese de que o espaço e o tempo são formas puras da intuição com os argumentos descritos acima, Kant está, ao mesmo tempo, posicionando-se contra o empirismo e o racionalismo. Assim, uma vez que sustenta que o espaço e o tempo são representações apriorísticas, refuta o empirismo, e, ao afirmar que ambos (espaço e tempo) não são conceitos, mas sim intuições, recusa o racionalismo.<sup>235</sup>

Schopenhauer, por sua vez, também está inserido nessa problemática: também pensou ter superado essa antiga querela filosófica – nomeada por ele como idealismo *versus* materialismo – ao privilegiar a representação no processo de conhecimento humano. Mas a questão não é tão simples assim. De fato, a primazia da representação na questão do conhecimento faz dele um idealista, contudo, a presença irremediável do corpo nesse processo torna seu idealismo um tipo bastante especial e, portanto, mais difícil de ser sustentado, como veremos mais a frente.

Após louvar os méritos do mestre, Schopenhauer inicia sua crítica propriamente dita. Para ele, os erros de Kant são correlatos às suas realizações. Com esse intuito, são analisadas as ideias kantianas sobre a metafísica e sobre seu estilo de escrita. O apego à simetria faz com que Kant cometa alguns deslizes graves: após analisar o conhecimento intuitivo somente no âmbito da

<sup>232</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 46), p. 79.

<sup>233</sup> Cf. PASCAL. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 58. As edições precedentes deste livro tiveram como título: *O pensamento de Kant*.

<sup>234</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 50 e 51), p. 82. Grifos do autor.

<sup>235</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 72.

matemática, Kant negligencia o conhecimento intuitivo restante e se atém exclusivamente ao conhecimento abstrato. Ora, o conhecimento abstrato recebe toda a sua significação a partir do conhecimento do mundo, que é intuitivo e infinitamente mais rico que a parte abstrata de nosso conhecimento, defende Schopenhauer. O ponto principal é que Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do abstrato. Depois de analisar o espaço e o tempo isoladamente e concluir que “o conteúdo empírico da intuição nos é dado”, ele salta para a tábua dos juízos como fundamento lógico de sua filosofia inteira. A partir da tábua, deduz uma dúzia exata de categorias simetricamente dispostas. Essas categorias se tornam, por sua vez, uma camisa de força na qual ele obriga a entrar violentamente todas as coisas do mundo, por meio de deduções arbitrárias, guiadas apenas por sua paixão pela simetria.

Para Schopenhauer, o procedimento que Kant deveria ter seguido para efetuar a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato é o seguinte: como as formas do juízo são palavras, ele deveria se perguntar o que elas designam; com isso descobriria os conceitos. Em seguida, era preciso questionar a natureza dos conceitos; e, ao descobrir tal natureza, deveria perguntar pela relação existente entre os conceitos e as representações intuitivas que constituem o mundo. Assim, intuição e reflexão seriam separadas com clareza. Procedendo dessa forma, Kant saberia como a intuição pura *a priori* e como o seu conteúdo, a intuição empírica, chegam à consciência, além de saber qual o papel que o entendimento desempenha nisso e como ele (entendimento) se distingue da razão, cuja crítica Kant estava fazendo.<sup>236</sup>

Kant também não discorre adequadamente sobre a razão, dando apenas explicações incompletas sobre este conceito, segundo nosso autor:

É bastante notável que ele [Kant] não determine esta última [a razão] uma vez sequer de forma ordenada e suficiente; só ocasionalmente fornece sobre ela explicações incompletas, incorretas, tal qual exigidas pelo contexto.<sup>237</sup>

Por exemplo, de acordo com a leitura de nosso filósofo, Kant afirma que a razão é ora a faculdade dos princípios *a priori*, ora a faculdade de inferir, ou o simples julgar. Contudo, julgar é uma operação do entendimento, quando o fundamento do juízo for empírico ou transcendental, mas, se esse fundamento for lógico, como no caso da inferência, a operação é da razão. Em virtude disso, a partir da premissa “todos os homens são mortais”, o entendimento conclui que “alguns homens são mortais” e a razão conclui que “todos os sábios

<sup>236</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 542-543.

<sup>237</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 543.

são mortais”. Schopenhauer se pergunta como pôde um grande pensador produzir algo assim tão bizarro.<sup>238</sup>

Para Schopenhauer, Kant também não define claramente o entendimento, redefinindo-o de modo novo em sete passagens da *Crítica da razão pura*: faculdade de produzir representações; faculdade de julgar, ou seja, de pensar, ou seja, de conhecer por conceitos; faculdade das regras; faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras.<sup>239</sup> O que Kant deixa de lado, ao perseguir um sistema simétrico sem refletir suficientemente sobre o objeto que trata, é que a natureza é de fato algo intuitivo e não uma abstração. O entendimento, portanto, tem de ser uma faculdade de intuição. Kant não tenta explicar a intuição do mundo exterior, que é de fato a coisa principal em nosso conhecimento, ressalta Schopenhauer.

Ao invés disso, Kant faz uma tripla distinção entre a representação, o objeto da representação e a coisa em si: a representação é uma tarefa da sensibilidade, que liga a sensação às formas puras da intuição; o objeto da representação é uma tarefa do entendimento, que adiciona o pensamento à intuição, por meio das categorias; a coisa em si é a entidade que se encontra para além de toda cognoscibilidade. Para Schopenhauer, a distinção entre representação e objeto da representação é infundada. Representação e objeto da representação são a mesma coisa. Só há diferença entre representação e coisa em si. O objeto da representação, uma entidade andrógina na visão schopenhaueriana, é a fonte dos erros de Kant. Abolindo o objeto da representação, eliminamos também a doutrina das categorias como conceitos *a priori*, uma vez que elas (categorias) não colaboram para a intuição e não devem, pois, auxiliar a compreensão da coisa em si. Por meio delas (categorias), insiste nosso autor, apenas pensamos os objetos da representação e transformamos a representação em experiência na concepção de Kant. Ora, como as categorias têm utilidade apenas para pensar os objetos da representação e Schopenhauer nega justamente a existência de tais objetos, podemos abrir mão de onze categorias, preservando somente a causalidade, mas com a condição de uma íntima relação desta com o entendimento.

Segundo o ponto de vista kantiano, a partir do exposto na *Estética Transcendental*, podemos afirmar que nosso conhecimento decorre da ação conjunta da sensibilidade e do entendimento.

---

<sup>238</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 543-544.

<sup>239</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 544.

Ambas as faculdades cognitivas têm a mesma importância e dependem uma da outra. A sensibilidade é definida como sendo a faculdade das intuições:

Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a *intuição*. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado; isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo. A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*.<sup>240</sup>

Logo, conforme lembra Höffe, apenas a sensibilidade receptiva possibilita ao homem intuir. Trata-se, desse modo, de uma intuição que seja ativa, espontânea e intelectual, ou seja, uma intuição criadora é algo impossível para o ser humano.<sup>241</sup> A intuição para Kant é, portanto, somente sensível, já que é o modo pelo qual o conhecimento se relaciona imediatamente com os objetos, ou a maneira como o objeto se apresenta ao espírito, à realidade individual do sujeito. Não há intuição sem objeto. A sensibilidade é, em resumo, a capacidade humana de receber representações, como também salienta G. Pascal.<sup>242</sup> A matéria da sensibilidade é a sensação, contudo, a simples recepção de algo dado não pode produzir conhecimento. Para tanto, as sensações precisam ser elaboradas.

É preciso esclarecer, o mais nitidamente possível, a opinião de Kant acerca da constituição fundamental do conhecimento sensível em geral, já que este é um dos pontos principais em que incide a crítica de Schopenhauer. De fato, assevera o filósofo de Königsberg que

Toda nossa intuição não é senão a representação dos fenômenos; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações constituídas em si mesmas tal como nos aparecem; e que, se suprimíssemos o nosso sujeito, ou simplesmente a constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo o espaço e o tempo desapareceriam, não podendo, como fenômenos, existir em si mesmos, mas apenas em nós. O que poderiam ser os objetos em si mesmos, apartados de toda essa receptividade de nossa sensibilidade, permanece inteiramente desconhecido para nós. [...] O espaço e o tempo são as suas formas puras (da sensibilidade), a sensação em geral é a sua matéria. Nós só podemos conhecer aquelas *a priori*, i.e., antes de qualquer percepção real, e por isso elas se denominam intuição pura; esta, porém, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que exista um conhecimento *a posteriori*, i.e., uma intuição empírica.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 33), p. 71. Grifos do autor.

<sup>241</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p.66.

<sup>242</sup> Cf. PASCAL. *Compreender Kant*, p. 49-50.

<sup>243</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 59 e 60), p. 86-87.

Logo, na perspectiva de Kant, mesmo que pudéssemos ter o mais aclarado conhecimento do fenômeno de um objeto, não saberíamos nunca o que ele poderia ser em si mesmo. Pensar, pois, que nossa sensibilidade não fosse nada além do que uma representação confusa das coisas seria uma desfiguração dos conceitos de sensibilidade e de fenômeno, tornando, assim, inútil e vazia a doutrina deles. De fato, diferenciamos no fenômeno o que é inerente à intuição do mesmo, e que vale para todo sentido humano, do que pertence à intuição apenas de modo contingente por valer não para a sensibilidade em geral, mas somente para uma organização particular de um sentido. Essa distinção é, em síntese, apenas empírica. Caso permaneçamos nela e não levemos em conta também a intuição empírica como sendo um mero fenômeno, então nossa distinção transcendental se perderia e nós, ao invés disso, acreditaríamos conhecer as coisas em si mesmas.

Conforme exposto na *Lógica Transcendental*, o entendimento é, segundo Kant, a faculdade por meio da qual o objeto é pensado em conceitos. O entendimento é uma capacidade natural que temos de produzir representações por nós mesmos (espontaneamente). O conhecimento que advém do entendimento é, então, um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, como a sensibilidade, mas sim discursivo.

Sensibilidade e entendimento, ou intuição e conceitos, constituem, segundo Kant, os elementos de todo o nosso conhecimento. Ambos são, pois, igualmente necessários e inseparáveis nesse processo. Daí a máxima: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”.<sup>244</sup> Na opinião de G. Pascal, isto quer dizer que não há outro mundo para nós que não seja o sensível, e é o entendimento a faculdade responsável por demonstrar este fato, visto que, como parte da *Lógica Transcendental*, ele (entendimento) é a faculdade do nosso espírito que nos fornece uma lógica das formas que constituem a experiência.

Höffe, por sua vez, destaca que a *Lógica Transcendental* de Kant tem por objetivo especial investigar de que maneira os conceitos do pensamento não sejam vazios, mas se refiram a objetos reais. Logo, ela não se ocupa com os conteúdos concretos do pensamento, mas, ao contrário, formula uma questão mais fundamental: como é possível que o nosso pensamento se relacione com objetos? A *Lógica Transcendental* pesquisa, desse modo, a origem, o âmbito e os limites do conhecimento empírico.<sup>245</sup>

<sup>244</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 75), p. 97.

<sup>245</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 81-82.

Kant distingue os conceitos empíricos dos conceitos puros do entendimento ou categorias. Os primeiros se apoiam, obviamente, na experiência quanto ao seu conteúdo e adquirem, pelo entendimento, a forma da generalidade. Já os conceitos puros do entendimento, o de causalidade, por exemplo, têm sua origem, também com relação ao seu conteúdo, no entendimento. Kant sustenta que é apenas por meio deles que são plausíveis a unidade e a determinação de uma intuição dada.<sup>246</sup>

Novamente, de acordo com Höffe, ao mostrar a existência de conceitos puros do entendimento Kant refuta o empirismo e, de modo análogo, o racionalismo, já que as categorias necessitam das impressões advindas dos sentidos para cumprir seu papel de unificação. Dessa maneira, a analítica dos conceitos reforça o resultado da Estética Transcendental, pois tanto as categorias como as formas puras da intuição (espaço e tempo) têm sua raiz no sujeito cognoscente, ao invés do objeto. Portanto, o acesso às coisas em si mesmas é totalmente vetado ao homem.<sup>247</sup>

Já Schopenhauer, após louvar a discussão kantiana sobre as formas universais da intuição, afirma que seu antecessor dá um salto dessas formas ao pensamento.<sup>248</sup> Sustenta que, já no início da Lógica Transcendental, Kant comete seu erro fundamental, ao alegar que o nosso conhecimento tem duas fontes: a capacidade de receber representações, por meio da qual um objeto nos é dado; e a capacidade de conhecer um objeto, através de representações, por meio da qual ele é pensado. Na visão schopenhaueriana,

Isso é falso: pois do contrário, a IMPRESSÃO – unicamente para a qual possuímos mera receptividade, que portanto vem de fora, e só ela seria propriamente “DADA” – seria já uma REPRESENTAÇÃO, sim, até mesmo um OBJETO. Mas a impressão não passa de uma mera SENSACÃO do órgão dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera SENSACÃO em uma REPRESENTAÇÃO, que, doravante, existe como OBJETO no espaço e no tempo e não pode ser distinguida deste último (o objeto), exceto se perguntarmos pela coisa em si mesma; do contrário, é idêntica ao objeto.<sup>249</sup>

Como já assinalamos, esta é, segundo Schopenhauer, a fonte da mistura que Kant efetua da representação intuitiva com a abstrata. Para nosso autor, portanto, os objetos existem apenas

<sup>246</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 82-84.

<sup>247</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 85-86.

<sup>248</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 550-551.

<sup>249</sup> SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 551. Grifos do autor.

para a intuição e os conceitos são sempre abstrações dessa intuição. Segundo ele, o erro de Kant foi não ter separado corretamente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. Isso teria lhe poupado problemas, principalmente se tivesse se detido um pouco na investigação do que é um conceito em geral. Mas, em vez disso, vai direto às formas do juízo após concluir que o mundo dos sentidos ‘é dado’. Logo, se tivesse separado as representações intuitivas dos conceitos, Kant teria percebido que estes últimos só podem ser pensados *in abstracto* pelo sujeito. Mas, ao contrário, o filósofo de Königsberg coloca o pensamento na intuição, sendo esta, na sua visão, puramente sensível, inteiramente passiva. Para ele, ainda, apenas pelo pensamento, por meio das categorias, é que um objeto pode ser apreendido. Evidenciamos isso por meio de toda sua teoria do conhecimento, na qual a mistura entre as representações intuitivas e abstratas apresenta-se hibridamente como o objeto do conhecimento que, por meio do entendimento e suas categorias, Kant denomina experiência.<sup>250</sup>

Com relação à dedução metafísica das categorias, assinalamos, ao lado de Höffe, que Kant deriva as categorias de maneira sistemática – tal qual expõe e critica Schopenhauer – partindo de um princípio comum: os juízos.

Essa divisão surgiu sistematicamente a partir de um princípio comum, qual seja a faculdade de julgar (que não é outra coisa senão a faculdade de pensar), e não rapsodicamente a partir de uma investigação aleatória dos conceitos puros.<sup>251</sup>

Podemos afirmar, pois, que o fio condutor que o entendimento utiliza para chegar à totalidade dos conceitos é o juízo, ou melhor, o modo como os atos do nosso entendimento se reduzem a juízos, estas unidades de nossas representações que condensam em si uma representação e várias outras. Assim, o entendimento, ou nossa faculdade de conhecer através de conceitos, nosso pensamento, pode ser visto, também, como sendo uma faculdade de julgar, uma vez que se trata, nesta operação, de estabelecer relações entre representações, de reduzi-las à unidade, enfim, de formar juízos. Dessa maneira, por meio da tabela dos juízos, é possível verificar todas as funções do nosso entendimento, de acordo com Kant. Novamente, podemos observar o quão pertinente é a crítica de nosso autor a Kant.

---

<sup>250</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 552.

<sup>251</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 106 e 107), p. 114.

Segundo Kant, pensamos por meio das categorias, ou dos *conceitos originalmente puros* da síntese, que se constituem conforme as formas lógicas dos juízos: primeiramente, aos juízos de *quantidade* correspondem as categorias de unidade, pluralidade e totalidade; em segundo lugar, a partir dos juízos de *qualidade* temos as categorias da realidade, da negação e da limitação; em terceiro lugar, aos juízos de *relação* correspondem as categorias de inerência e subsistência (substância e acidente), de causalidade e dependência (causa e efeito), e de comunidade, (ação recíproca entre agente e paciente); e, por fim, em quarto lugar, aos juízos da *modalidade* correspondem as categorias de possibilidade-impossibilidade, existência-não existência e necessidade-contingência.<sup>252</sup> Essas são, segundo Kant, as formas *a priori* a partir das quais podemos compreender algo na diversidade da intuição, ou seja, essas são nossas condições subjetivas de pensamento.

Na perspectiva de Höffe, a dedução metafísica das categorias é efetuada de forma tortuosa por Kant. Esse comentador reconstrói os passos do filósofo e observa que, de fato, a tábua dos juízos é explicada por Kant, mas não detalhadamente fundamentada, como algumas críticas deixam a entender. Logo, a objeção que sustenta que sua demonstração é aleatória é válida. No entanto, como se dá esse processo, isto é, como as categorias operam? Obviamente, é preciso dar provas de que as categorias são condições indispensáveis para nossa apreensão das coisas como objetos da experiência, do mesmo modo que se mostrou que nada nos pode ser dado sem as formas puras do tempo e do espaço. A *unidade sintética da apercepção*, o célebre *eu penso*, ou a unidade da consciência, ratifica esta questão, conforme podemos ler a partir da segunda edição da *Crítica*.

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina *intuição*. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da *espontaneidade*, i.e., ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade.<sup>253</sup>

Desse modo, as categorias se referem de maneira necessária e *a priori* a objetos de experiência, já que é a partir delas que um objeto empírico pode ser pensado. Assim, sem as categorias não haveria sujeito nem objeto, posto que são elas que fazem a ligação entre o eu e o mundo. É, pois, por meio delas (categorias) que a diversidade sensível se unifica em objeto

<sup>252</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura* (B 106), p. 114.

<sup>253</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 132), p. 129. Grifos do autor.

e se torna pensável. Interessa ressaltarmos, ainda, que os elementos intuitivos devem ser dados antes da síntese do entendimento e são independentes desta. Não devemos esquecer que o entendimento não é intuitivo, comenta G. Pascal, e que as representações, por si mesmas, não nos fornecem objetos. É preciso que algo esteja dado, ao qual as categorias possam aplicar-se. Esse ‘dado’, obviamente, são os objetos da experiência, tais como nos são fornecidos pela intuição sensível.

Para G. Pascal, a proposição segundo a qual a categoria é o que pensa o objeto é de fundamental importância na filosofia kantiana e dela podemos extrair duas consequências: primeiramente, com tal afirmação, Kant define os limites do uso legítimo do conhecimento humano, distinguindo, cuidadosamente, o pensamento em geral do conhecimento. Podemos pensar o que quisermos, desde que nosso pensamento não implique em contradição, porém, não podemos conhecer tudo, mas apenas o que nos é dado na intuição. Logo, nosso conhecimento do mundo está limitado aos objetos de nossa experiência sensível, e todo conhecimento supõe intuições e conceitos, conforme já indicamos; uma segunda consequência do uso específico das categorias apenas para o conhecimento das coisas diz respeito ao eu: com efeito, de acordo com a acepção kantiana, somos capazes de apreender nosso eu apenas como fenômeno, jamais como ele é em si. Segundo G. Pascal, é necessário fazermos uma distinção clara entre o eu empírico e o eu transcendental, ou entre o nosso sentido íntimo e nossa faculdade de apercepção. De fato, o eu empírico nos é dado na intuição e a representação do *eu penso*, em oposição, é um pensamento. Assim, o eu pensante só pode conhecer suas operações, que são seus pensamentos. Temos, pois, consciência de que somos, mas só nos conhecemos conhecendo algo. De acordo com Kant:

Eu não tenho *conhecimento* de mim mesmo *como sou*, mas apenas como me *apareço* a mim mesmo. A consciência de si mesmo, portanto, está ainda longe de ser um conhecimento de si mesmo independentemente de todas as categorias, as quais constituem o pensamento de um *objeto em geral* por meio da ligação do diverso em uma apercepção.<sup>254</sup>

Ora, as implicações dessas afirmações sobre o eu para a epistemologia de Schopenhauer são, ao mesmo tempo, abrangentes e muito importantes. Um comentário detalhado acerca deste aspecto merecerá nossa atenção especial mais adiante. Por hora, ressaltamos, ao lado de Höffe, que o “Eu” da apercepção transcendental não é o eu pessoal de um indivíduo qualquer, este último seria seu eu empírico, que vive no mundo e em um tempo determinado.

<sup>254</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 158), p. 144. Grifos do autor.

Contrariamente a isto, o “Eu penso” transcendental é anterior a toda experiência, constituindo-se na origem da unidade que é posta em todo juízo. Portanto, a apercepção transcendental é o próprio sujeito de consciência em geral, sendo, pois, idêntico em toda consciência e autoconsciência.<sup>255</sup>

A partir dessa breve análise da Lógica Transcendental kantiana, enfatizando principalmente a questão das categorias, podemos observar a pertinência das críticas de Schopenhauer ao modo de conceber o conhecimento na perspectiva de Kant. A nosso ver, os comentários de Höffe e G. Pascal corroboram a crítica de Schopenhauer, ressaltando-se o fato de que cada crítica, a dos citados comentadores e a de Schopenhauer, tem objetivos distintos.

Ainda com relação à falta de fundamento da doutrina das categorias, Schopenhauer afirma que o próprio Kant fornece indícios disto em sua exposição, pois, ao contrário das argumentações seguras e claras que são encontradas na Estética Transcendental, na Analítica as colocações são distintas: tudo é confuso, incerto e obscuro. Vemos uma luta de Kant com a verdade, principalmente pelo fato de que sempre que cita exemplos para esclarecer melhor os fatos recorre à categoria da causalidade. Na opinião de Schopenhauer, Kant procede assim porque a lei da causalidade é a forma real e única do entendimento, sendo as outras onze categorias apenas janelas cegas.<sup>256</sup>

Assim, podemos afirmar que uma representação objetiva surge pela referência da sensação à sua causa, numa operação intuitiva do entendimento. Devemos, então, segundo Schopenhauer, atirar onze categorias pela janela e conservar apenas a causalidade, reconhecendo, porém, que sua atividade já é uma condição de nossa intuição do mundo.<sup>257</sup> Dessa forma, a intuição não é apenas sensorial, mas também intelectual, à medida que, além da sensibilidade, engendra o mundo a partir da relação de causa e efeito. Já o objeto da experiência, assim intuído, é uno com a representação, que deve ser distinguida da coisa em si. As doze categorias kantianas são, pois, redutíveis à categoria de causalidade; e a causalidade, junto às intuições puras do espaço e do tempo, é suficiente para explicar a experiência humana, cujo formato básico é: objetos individuais em relações causais no espaço e no tempo. A causalidade, acrescida do espaço e do tempo, confere o que chamamos de

<sup>255</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 100.

<sup>256</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 560.

<sup>257</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 555-562.

princípio de individuação. Tal princípio está ligado à nossa capacidade racional, ao determinismo – representado pelo princípio de razão suficiente – e à necessidade fenomênica do mundo, como defende Schopenhauer.

Outra diferença essencial que Schopenhauer ressalta entre seu pensamento e o kantiano é o fato de este último partir da reflexão mediata, ao passo que ele parte do conhecimento intuitivo e imediato. Neste sentido, podemos afirmar que Kant salta por cima do mundo intuitivo e se concentra nas formas do pensamento abstrato, tentando extrair dali o essencial da intuição. Contudo, ele deveria ter investigado, inicialmente, a relação existente entre a reflexão e o conhecimento intuitivo. Caso tivesse procedido dessa maneira, ao menos teria observado que a reflexão não se relaciona com o conhecimento intuitivo da mesma forma que o espelho d'água com os objetos refletidos, mas sim na forma de sombras desses objetos com eles mesmos. Essas sombras somente reproduzem o contorno externo de si mesmas, e das mais variadas maneiras, o que torna impossível termos uma apreensão segura de tais figuras. Na verdade, a única forma que o conhecimento reflexivo possui de fato é o conceito abstrato.

Schopenhauer se pergunta, ainda, pelo sentido da fórmula kantiana do 'eu penso', ou da unidade sintética da apercepção. Segundo nosso autor, aquilo que Kant entende sob a rubrica de tal unidade nada mais é do que o centro inextensivo de nossas representações, ou seja, equivale ao que ele, Schopenhauer, denomina sujeito do conhecer.

Concluindo sua análise crítica da Analítica Transcendental kantiana, Schopenhauer se detém no exame do conhecimento reflexivo e nas formas dos juízos. Concomitantemente, esse exame também joga por terra a doutrina das categorias, já que, de acordo com nosso autor, há juízos oriundos da razão (quantidade e qualidade), outros do entendimento (categórico) e, ainda, da ligação dos modos de conhecer intuitivo e reflexivo, o que é impensável para Kant.<sup>258</sup> Mais uma vez, Schopenhauer ressalta que o principal e fundamental erro de Kant, e que se apresenta recorrentemente ao longo da *Crítica da razão pura*, é a ausência de diferenciação entre o conhecimento discursivo e o intuitivo.

Com relação à Dialética transcendental, Schopenhauer também faz uma apreciação detalhada, perpassando as investigações kantianas acerca da definição e dos usos da razão. A razão é lá

---

<sup>258</sup> Cf. SCHOPENHAUER. "Crítica da filosofia kantiana", p. 566-588.

definida por Kant como sendo “a faculdade dos princípios”, que, por sua vez, deve ser um conhecimento sintético a partir de meros conceitos. Schopenhauer assevera que uma proposição sintética *a priori* não pode advir de meros conceitos, já que necessita de algo intuitivo em que se apoiar. Em geral, nada nos é consciente *a priori* senão o que advém do princípio de razão suficiente em suas diferentes formas de apresentação, daí o fato de que nenhum juízo sintético *a priori* é possível, com exceção dos provenientes daquilo que fornece conteúdo a esse princípio: as intuições.<sup>259</sup> Novamente, nosso autor insiste que a razão, como uma faculdade de conhecimento, lida apenas com objetos.

Para Kant, esta questão não é como deseja Schopenhauer. Segundo o pensamento kantiano, a razão:

Nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento. Tal é o conceito universal da razão.<sup>260</sup>

Enquanto o entendimento alcança uma unidade, na forma de um encadeamento de fatos, a razão o ultrapassa; também ela (razão) tem poder de síntese, mas sua atividade recai sobre conceitos, em vez de intuições, e a unidade à qual almeja é total e definitiva.

A partir do uso lógico chegamos ao uso puro da razão. A razão pura, de acordo com Kant, é a busca do incondicionado, que pode ser entendido, via Platão, como sendo uma recusa da dependência, como uma exigência de conclusão, de um ideal. Aqui, o termo *ideal* elucida a função da razão. Kant toma a palavra ideia emprestada de Platão para designar, justamente, os conceitos puros da razão.<sup>261</sup> No início do primeiro livro da Dialética, o filósofo de Königsberg insiste em diferenciar as ideias dos conceitos:

Por ideia eu entendo um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos. Assim, nossos conceitos puros da razão, ora examinados, são *ideias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições. Eles não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária o todo o uso do entendimento. Eles são transcendentais, por fim, e

<sup>259</sup> Cf. SCHOPENHAUER. “Crítica da filosofia kantiana”, p. 599.

<sup>260</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 359), p. 280.

<sup>261</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura* (B 369 a 377), p. 286-290.

ultrapassam os limites de toda experiência, na qual não pode aparecer jamais, portanto, um objeto (*Gegenstand*) que fosse adequado à ideia transcendental.<sup>262</sup>

Logo, o conceito traduz uma ligação do diverso dado na intuição sensível. A ideia vai, pois, além da experiência dos fenômenos; as sínteses do entendimento não bastam à razão; o mundo empírico não nos satisfaz. A razão exige que se represente o universo como sendo uma totalidade acabada. Com efeito, ela (razão), com suas ideias, apreende apenas esta ideia de universo, esse ideal, em vez de objetos. Assim, a ideia, que é obra da razão, é mais um sentido ou rumo do que um conhecimento, ao passo que o conceito, como obra do entendimento, nos fornece um conhecimento limitado.

Höffe, em suas explanações sobre a Dialética Transcendental, sinaliza, primeiramente, o retorno de Kant ao problema fundamental da crítica da razão: a metafísica. Expor, portanto, a necessidade da metafísica e seu caráter de aparência fazem parte das tarefas kantianas na Dialética. De acordo com este ponto de vista, Kant demonstra como são falhas as tentativas da razão pura em conhecer o mundo além dos fenômenos. A razão não pode provar que a alma é imortal, que a vontade é livre, nem que Deus existe. Porém – e é esse o consolo de Kant, segundo Höffe – também o oposto disso, ou seja, que a alma não é mortal, que a vontade não é livre e que Deus não existe não pode, de modo análogo, ser comprovado! Logo, a metafísica se sustenta no próprio interesse da razão em buscar para o condicionado o incondicionado, razão esta que ousa levar o conhecimento dos conceitos a uma unidade suprema. Partindo, então, do incondicionado, que Kant chama de ideia transcendental, o entendimento entra em acordo consigo mesmo.<sup>263</sup>

Contudo, o principal ponto da Dialética Transcendental, na perspectiva de Höffe, está no fato de a razão poder apenas pensar o incondicionado, mas não conhecê-lo. De fato, isto é verdade, já que as ideias transcendentais, conforme o próprio Kant, se referem a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser objeto da experiência. A razão tem uma função de unidade que é secundária, já que conduz os conceitos unificadores do entendimento a outra unidade sem, no entanto, poder ampliar com isso o conhecimento. Entretanto, por mais que o conhecimento do incondicionado se revele como pretense e não verdadeiro, ele é bem sucedido, na opinião de Höffe, uma vez que a razão encontra não uma ideia transcendental, mas três: o objeto da psicologia racional (o incondicionado como o sujeito

<sup>262</sup> KANT. *Crítica da razão pura* (B 384), p. 294. Grifos do autor.

<sup>263</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 140-142.

pensante); o objeto da cosmologia transcendental (o incondicionado como totalidade das coisas e das condições do tempo e no espaço) e o objeto da teologia natural (o incondicionado na forma de Deus, como sendo o ser supremo).<sup>264</sup>

G. Pascal, por sua vez, ao finalizar suas observações acerca da Dialética transcendental, salienta que é no uso prático da razão, portanto, no domínio da moral, que se encontra o real interesse das ideias para Kant. Como a moral kantiana é objeto de nossa análise na terceira parte deste estudo, adiantamos, por hora e ao lado de G. Pascal, a existência de um significado moral que se encontra na exigência de perfeição da razão, e que se traduz por meio das ideias.<sup>265</sup> Qual é o resultado de tal exigência? Quais são, assim, as ideias que a razão tem de formar? Como já assinalamos, elas são três: a alma, o mundo e Deus. Estas são, pois, as três ideias da razão pura que, apesar de se referirem a entidades impossíveis de conhecer, são frutos de raciocínios necessários, segundo Kant. Ora, não é por mero acaso que Schopenhauer começa sua obra principal pelo exame do mundo.

#### **4.3 O conhecimento visto a partir do livro I de *O mundo como vontade e como representação***

Há, na filosofia schopenhaueriana, conforme já indicamos, a presença de dois modos distintos de conhecimento: o imediato e direto e o abstrato e mediado. Qual é a consequência desse modo de ver as coisas para sua epistemologia? Como esses modos do conhecer se relacionam? Em oposição ou em complementaridade? Que leitura crítica podemos fazer, a partir das apreensões de nosso filósofo? Por fim, em que medida, tais considerações reforçam, ou não, seu idealismo em contraposição ao materialismo biológico de Freud e incidem sobre uma teoria ética que inclui o corpo? Mesmo apostando que estas últimas questões – que envolvem o corpo e a ética – terão uma resposta mais adequada nos próximos capítulos, o exame do processo cognitivo a partir do ponto de vista da representação, que ora reproduzimos, já apresenta importantes indicações do idealismo de Schopenhauer e, conseqüentemente, da participação do corpo nesse idealismo tão *sui generis*.

No primeiro livro de sua obra magna, trata-se de considerar o mundo sob a perspectiva da representação, submetendo-a ao princípio de razão suficiente, ou seja, o objeto da experiência

<sup>264</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 142-143.

<sup>265</sup> Cf. PASCAL. *Compreender Kant*, p. 93.

e da ciência. Essa primeira parte é composta por dezesseis parágrafos, sendo que os sete últimos são aplicações daquilo que é previamente desenvolvido, contendo, assim, observações complementares acerca do saber (§ 10), do sentimento (§ 11), do riso (§ 13) e da razão prática (§ 16). Schopenhauer não fornece títulos aos parágrafos que compõem o livro I, ou aos outros tantos que fazem parte do restante desta obra, mas isto não impede que, ao lado de Margrit Ruffing,<sup>266</sup> façamos uma tentativa neste sentido, como método de elucidação dos pontos principais e daqueles que nos interessam mais de perto.

O ponto de partida do primeiro livro é o mundo, ocasião, pois, para a explicitação do título deste primeiro livro. Schopenhauer define o mundo como sendo representação, isto é, tudo o que existe, existe para o pensamento. O universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito. A representação é, desse modo, um estado subjetivo que resulta da contribuição das formas da sensibilidade, o tempo e o espaço, e do entendimento, na forma da causalidade. Contudo, esta não é a única maneira de termos acesso ao mundo; há a Vontade.

No segundo parágrafo, Schopenhauer sustenta que sujeito e objeto são partes essenciais do mundo. Aquele que conhece todo o resto, sem ser ele mesmo conhecido, é o sujeito; ele (sujeito) é o *substratum* do mundo, a condição invariável de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para ele (sujeito). O nosso próprio corpo, do ponto de vista da representação, é um objeto. Como objeto, está submetido às condições formais do pensamento: o tempo e o espaço. Ao sujeito não se aplicam a pluralidade nem a unidade. Nós não conhecemos nunca o sujeito, é ele quem conhece.

O mundo como representação é composto por duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis: o objeto, que tem por forma o espaço e o tempo, e o sujeito, que escapa à dupla lei do espaço e do tempo, sendo sempre uno e indivisível em cada ser que percebe. Essas duas metades, objeto e sujeito, existem e deixam de existir em conjunto e limitam-se reciprocamente: o sujeito acaba onde começa o objeto. Tal limitação aparece no fato de que todas as formas gerais essenciais a qualquer objeto – tempo, espaço e causalidade – podem deduzir-se do próprio sujeito. Kant diria que tais condições, espaço e tempo, são dados *a*

---

<sup>266</sup> Cf. RUFFING, Margit. Minicurso “Schopenhauer: vita, opus and philosophical thinking”, promovido pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, realizado no período de 05 a 09 de agosto de 2013, do qual participamos.

*priori* da consciência. Schopenhauer, por sua vez, acrescenta a esta ideia que o princípio de razão é a expressão geral de todas estas condições formais do objeto, conhecidas *a priori*.

Nossas representações são diferenciadas entre representações abstratas, que formam os conceitos e são prerrogativas do homem; e representações intuitivas, dadas pelo entendimento, compreendendo todo o mundo visível e a experiência em geral. Por ora, trata-se das representações intuitivas. Mais uma vez, Schopenhauer ressalta a importância do princípio da razão: esse princípio, como lei da causalidade e de motivação determina a experiência e, por outro lado, como lei da justificação dos juízos determina o pensamento. Nessa via, pode ainda revestir uma forma especial designada pelo nome de princípio do ser que, considerado em relação ao tempo, engendra a sucessão e, em relação ao espaço, a extensão. Assim, se compreendermos claramente o modo especial do princípio da razão que é a lei da causalidade e que regula o conteúdo das formas precedentes, o tempo e o espaço, assim como seu fazer-efeito, isto é, a matéria, teremos compreendido a própria essência da matéria: a causalidade. Ser causa e efeito é, pois, a própria essência da matéria; o seu ser consiste unicamente na sua atividade. A matéria não pode ser percebida sem o tempo e o espaço. A própria forma da matéria pressupõe o espaço e sua atividade implica sempre qualquer mudança, ou seja, uma determinação no tempo. A verdadeira essência da realidade é a simultaneidade de vários estados que produz a duração. Sem simultaneidade não haveria mundo. Se o mundo existisse só no espaço ele seria rígido e imóvel, sem mudança nem ação. Se ele existisse só no tempo, tudo seria fugidio, não haveria permanência ou duração. A matéria, portanto, ao existir como resultado do tempo e do espaço, conserva sempre essa marca dupla. A permanência da matéria não é certa *a priori*, mas apenas na medida em que ela se assenta na do espaço.

Do mesmo modo que só há objeto para um sujeito e sob a forma de representação, também cada classe determinada de representações no sujeito se relaciona com uma função determinada chamada faculdade intelectual. A faculdade correspondente à matéria, ou à causalidade, é o entendimento. Toda causalidade e, por conseguinte, toda matéria, ou realidade, existe pelo entendimento e para o entendimento. A primeira manifestação do entendimento é a intuição do mundo real – um ato do pensamento que consiste em conhecer o efeito pela causa. Assim, toda intuição é intelectual. Apenas após o entendimento ter ligado o efeito à causa o mundo aparece, extenso como intuição no espaço, mutante na forma, permanente e externo como matéria, já que o entendimento reúne o tempo ao espaço na

representação da matéria. A intuição não é, pois, de ordem puramente sensível, mas intelectual à medida que pressupõe a lei da causalidade. Como já assinalamos, é essa lei que torna possível qualquer intuição e qualquer experiência.

A seguir, no quinto parágrafo, nosso filósofo considera o problema da realidade do mundo exterior a partir do exame do princípio de razão e da relação entre sujeito e objeto. A causalidade é uma característica da matéria. Ela não se aplica à relação entre sujeito e objeto. Sujeito e objeto são anteriores ao princípio de razão. Esse princípio é a forma de aparição do objeto no mundo e, já que o objeto pressupõe sempre o sujeito, não pode existir uma relação causal entre eles. Neste sentido, o sujeito não está submetido ao princípio de razão suficiente. O objeto é uma representação e, como tal, implica o sujeito. Assim, procurar a existência do objeto fora da representação do sujeito é uma contradição, uma vez que, fora dela, não fica nada de conhecível desse objeto. Todo o mundo objetivo é e permanece representação, sendo eternamente condicionado pelo sujeito. O universo tem uma idealidade transcendental, ou seja, para existir o mundo tem que haver o sujeito. O mundo, desse modo, é representação para o sujeito. Logo, o princípio de razão se aplica às representações entre si, mas não as prende ao sujeito nem ao objeto, e sim ao fundamento do objeto. Outro emprego abusivo do princípio da razão é feito ao se pretender atribuir aos objetos um princípio de conhecimento, quando eles apenas podem ter um princípio de existência. As representações abstratas, os conceitos, são regidas pelo princípio de razão, enquanto as representações intuitivas, os objetos reais, o são pela lei da causalidade. Um exame do princípio de razão, em sua essência, e um estudo aprofundado da relação entre o objeto e o sujeito deveria ser suficiente para resolver o problema da realidade do mundo exterior. No entanto, além de uma origem teórica, este tema suscita, ainda, outra procedência, a empírica, que pode se expressar assim: existe um critério infalível para distinguir o sonho da vigília? Kant resolve isso afirmando que é o encadeamento das representações pela lei da causalidade que distingue a vigília do sonho. Schopenhauer diz que é o fato de acordar que rompe o laço de causalidade entre os acontecimentos do sonho e os da vigília, afinal, o sonho e a vigília falam sobre a mesma realidade, são, pois, folhas de um mesmo livro. Contudo, não podemos deixar de salientar que, para além do mundo visto como representação, há o mundo entendido como Vontade, que, segundo nosso filósofo, resolve definitivamente o enigma do mundo.

Mas, por hora, tratamos somente do mundo na perspectiva da representação. Nesse sentido, o corpo, do qual estamos conscientes também como Vontade, é encarado apenas como

representação, isto é, a representação que serve como ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, por meio de suas mudanças conhecidas imediatamente, antecede o uso da lei da causalidade e fornece a ela (causalidade) os primeiros dados.<sup>267</sup> Schopenhauer sustenta que o entendimento não seria usado caso não houvesse algo de onde ele partisse. Esse algo é a sensação dos sentidos, ou a consciência imediata das mudanças do corpo, daí ele (corpo) ser um objeto imediato. Desta maneira, podemos afirmar que nossa possibilidade cognitiva se baseia em duas condições que podem ser expressas objetiva e subjetivamente: primeiramente, de maneira objetiva, nosso conhecimento se dá por conta da capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, sem isto nenhuma intuição seria possível; contudo, se expressarmos o mesmo aspecto subjetivamente, diremos que o entendimento é o que possibilita a intuição, posto que dele se origina a lei da causalidade; como segunda condição para o conhecimento, temos a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de determinados corpos serem objetos imediatos do sujeito. Assim, as mais singelas mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem, mediante ações de fora, já são representações, uma vez que são percebidas, ou que existem para o conhecimento. É, pois, neste sentido, que nosso autor afirma que o corpo é conhecido imediatamente, é um objeto imediato ou, dito de outra forma, é a *mera sensação dos sentidos*.<sup>268</sup> Ora, tal afirmação não contradiz o fato de que o corpo, como objeto propriamente dito, como uma representação intuível no espaço, seja conhecido de maneira mediata, pela lei da causalidade. Logo,

Por meio do sentimento ordinário não conhecemos a figura do nosso corpo, mas o fazemos apenas pelo conhecimento, na representação. Noutros termos, apenas no cérebro é que também o nosso corpo primeiramente se expõe como algo extenso, formado de membros, vale dizer, um organismo.<sup>269</sup>

Com essas restrições em mente, devemos compreender o corpo como sendo objeto imediato para o sujeito.

Ainda no parágrafo seis, Schopenhauer sugere que o entendimento é uma propriedade dos animais, já que, assim como nós, eles possuem o conhecimento da causalidade, da passagem da causa ao efeito. O que os diferencia de nós é, na verdade, o grau e a extensão de sua esfera cognitiva. Isso é certo, também, por conta do fato de que esse conhecimento, possibilitado pelo entendimento é, para eles e para nós, a condição de toda intuição do mundo externo. O

---

<sup>267</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 6, p. 62-63.

<sup>268</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 6, p. 63. Grifos nossos.

<sup>269</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 6, p. 64.

que é prerrogativa do homem é a razão, que sempre pode saber, ao passo que ao entendimento é permitido intuir.

Após tais considerações sobre o corpo e o entendimento, nosso filósofo retoma a antiga polêmica entre os idealistas e os materialistas acerca da prioridade do sujeito ou do objeto no âmbito do conhecimento humano. Ressaltando a representação como sendo a junção necessária entre o sujeito e o objeto, Schopenhauer espera superar esta disputa filosófica. Logo, em sua acepção, a representação é o ponto de partida para o conhecimento que podemos ter do mundo à nossa volta:

Não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO como primeiro fato da consciência, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, é a divisão em sujeito e objeto, a forma do objeto sendo o princípio de razão em suas diversas figuras, cada uma das quais a reger tão precisamente sua classe de representações. [...] Essa relatividade completa e sem exceção do mundo como representação, tanto em sua forma mais universal (sujeito e objeto) quanto na subordinada a esta (princípio de razão), indica, como dito, que a essência mais íntima do mundo deve ser procurada num lado completamente outro, TOTALMENTE DIFERENTE DA REPRESENTAÇÃO, o que o próximo livro comprovará mediante um fato imediatamente certo a cada ser que vive.<sup>270</sup>

Esse fragmento expressa nosso modo de interpretar o idealismo schopenhaueriano, ou seja, seu destino é a metafísica.

Interessa destacarmos, ainda, a crítica de nosso autor ao materialismo e, também, ao idealismo, uma vez que isto toca de perto o tema do presente estudo. Segundo Schopenhauer, ambos cometem o mesmo erro, ao tentar privilegiar ora o sujeito (idealismo), ora o objeto (materialismo) no processo epistemológico, que é “assumir de antemão o que depois deduz, ou seja, o correlato necessário do seu ponto de partida”.<sup>271</sup>

Sustentamos que Schopenhauer, com sua forma *sui generis* de idealismo, privilegiando a representação e o papel do corpo, distancia-se, em definitivo, do idealismo kantiano e, ainda, contrapõe-se, frontalmente, ao materialismo biológico de Freud. Isso ocorre à medida que o filósofo assegura que a existência do mundo inteiro depende única e exclusivamente de um sujeito, ou melhor, de um olho que se abre e se torna, a partir daí, intermediador necessário para o acesso do sujeito ao mundo, via conhecimento. O mundo é absolutamente

<sup>270</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 8, p. 80. Grifos do autor.

<sup>271</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 8, p. 80.

representação, mas, como tal, necessita do corpo do sujeito de conhecimento como sustentáculo de sua existência. É, pois, na identidade de uma consciência que o mundo existe, ou seja, como sucessão de representações do sujeito de conhecimento em sua relação com seu corpo. Sem isto, não há nada.<sup>272</sup> Tal importância que Schopenhauer dá ao corpo não parece indicar materialismo em vez de idealismo? De fato, não podemos esquecer a importante questão de que o idealismo transcendental tem, como sua contrapartida, o realismo empírico. Desse modo, Schopenhauer não pode ser visto como um idealista em sentido estrito, tal como o é Kant. Nosso filósofo é, também, um realista empírico e é justamente isso que confere um aspecto materialista à sua concepção de corpo, como demonstram várias observações suas que privilegiam o papel do cérebro – como sede do intelecto – no processo de conhecimento humano.<sup>273</sup> Esperamos responder a essa questão de maneira definitiva no capítulo a seguir. No entanto, não podemos deixar de sustentar, como fizemos ao longo de todo esse tópico, que, para além do significado de substrato material que o corpo tem no processo de conhecimento, o que interessa a Schopenhauer é também aquilo a que ele dedica seus maiores esforços. Em primeiro lugar, portanto, esforça-se na descrição e elucidação da relação especial que o corpo tem com a Vontade, sendo, pois, o corpo, seu objeto imediato, sua objetivação mais clara e lúcida; e, em um segundo momento, ao modo especial de conhecimento que tal relação permite ao indivíduo, que, por conta dessa relação do corpo com a Vontade, deixa de ser um mero sujeito de conhecimento. Não há materialismo aí. Trata-se, ao contrário, em nossa opinião, de um idealismo muito especial e que tem seu desfecho em uma teoria metafísica.

É a primazia que o filósofo confere aos aspectos da relação do corpo com a Vontade que faz com que ele rejeite qualquer tipo de materialismo. O idealismo de Schopenhauer, o qual privilegia um sujeito de conhecimento que conhece por meio da representação, adquire sentido com a teoria da metafísica da Vontade. Não fosse isso, ou seja, a relação que o sujeito de conhecimento tem com a Vontade, por meio de seu corpo, aí sim teríamos um materialismo crasso. Contudo, mais uma vez, insistimos, com Schopenhauer, que aquilo que confere realidade ao mundo e, conseqüentemente, ao sujeito de conhecimento e à sua epistemologia, é a Vontade. É ela (Vontade) que tira o corpo da condição meramente material, tornando esse corpo sua expressão mais imediata. Ora, isso não é sem conseqüências. Há, aí, somos obrigados a afirmar, uma implicação ética, à medida que o campo das ações humanas

---

<sup>272</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 7, p. 75-76.

<sup>273</sup> Agradecemos ao Prof. Dr. Paulo Margutti pelos esclarecimentos acerca das relações entre o realismo empírico e o materialismo, por ocasião de nosso Exame de Qualificação.

contempla, necessariamente, uma dimensão moral. Neste caso, o corpo participa diretamente do processo ético por meio da experiência imediata que tem da Vontade, no fenômeno da compaixão e como depositário (lugar de manifestação) do sofrimento humano. Explicitaremos esta ideia no decorrer dos próximos capítulos.

Freud, por sua vez, ao insistir na procura de um fator biológico que servisse como base material para a pulsão, adota uma posição diametralmente oposta a de Schopenhauer, apesar de que, como vimos no segundo capítulo, a ‘base material’ que Freud encontrou, ou melhor, descobriu, e que é o Inconsciente, tornou o materialismo freudiano um materialismo também muito particular. Há a pulsão, isto é fato, mas, às vezes, parece que sua existência, para se tornar irrefutável, necessita estar apoiada em algo mais ou menos palpável. Aí entra o corpo como sendo o palco no qual a pulsão se materializa, o lugar privilegiado por meio do qual o sujeito tem acesso às manifestações de seu inconsciente, via sintoma. Esse aspecto, como vimos, foi trabalhado no terceiro capítulo. Podemos argumentar, ainda, que essa busca freudiana por um substrato material para algo que é inegável clinicamente – as relações entre a pulsão, o inconsciente e o corpo – fizesse parte do ideal cientificista de Freud, o qual nunca foi abandonado, ou, ainda, fosse uma tentativa de afastar de vez a Psicanálise de qualquer parentesco com a Filosofia, que uma leitura equivocada desta última pudesse permitir.

Desse modo, parece plausível sustentarmos a hipótese de que Schopenhauer, *avant la lettre*, contribui para a elucidação do problema do materialismo em Freud, justamente por conta do seu modo de abordagem do corpo. A teoria do conhecimento schopenhaueriana, alçando a representação ao primeiro plano e incluindo o corpo nesse processo, possibilita pensarmos um sujeito que, ao fazer do mundo sua representação, instaura a possibilidade de pensarmos uma realidade que é totalmente particular, exclusiva, de cada sujeito que conhece. Realidade essa que Freud tão brilhantemente descreve e nomeia, não muito tempo depois das teorizações de Schopenhauer, como psíquica ou fantasmática, como a realidade do Inconsciente. Afinal, o que nos impede de aproximarmos a representação da fantasia? Podemos indagar, ainda, em que medida a realidade do Inconsciente, privilegiada por Freud, articula-se com a realidade tal qual esta é entendida por Schopenhauer, como Vontade. Apesar da cautela necessária diante da aproximação de conceitos tão complexos, nossa aposta é, justamente, a de que o corpo é o ponto de junção possível entre os conceitos de inconsciente e de pulsão, em Freud, e o de Vontade em Schopenhauer. É exatamente esse papel diferenciado do corpo no processo de

desvendamento do humano que temos destacado ao longo deste nosso estudo da obra do filósofo.

O parágrafo oitavo do livro I, não por acaso, nos auxilia na sustentação da hipótese que acabamos de descrever. Esse parágrafo é dedicado ao exame da razão, e nele Schopenhauer sustenta a ideia de que a razão segue o entendimento, ou seja, é secundária. Ora, está dito, novamente, por meio dessa afirmativa, que há algo que ultrapassa a razão humana, ou melhor, há algo que a governa, que dita seus caminhos: a Vontade. Schopenhauer prossegue, dizendo que a intuição se basta a si mesma, mas o homem desenvolveu outra faculdade de conhecimento, uma consciência nova que se denomina reflexão. De fato, a reflexão deriva do conhecimento intuitivo, apesar de ter assumido formas diferentes desse conhecimento. É por meio dela (reflexão) que o homem pode fazer planos, agir conforme máximas e escolher entre diversos motivos, pois, conforme nosso filósofo, é somente *in abstracto* que os motivos, ao se encontrarem simultaneamente na consciência de um ser humano, trazem consigo o conhecimento de que um exclui o outro e, desta maneira, medem reciprocamente seu poder sobre a vontade. Então, o motivo predominante assume as rédeas e se torna a decisão ponderada da vontade.<sup>274</sup> Apesar disso, não podemos negar que o fato de fazer uso da razão, pensando e sabendo, traz vantagens ao homem com relação aos animais, que apenas sentem e intuem. Tais vantagens são a linguagem, a ação planejada e a ciência. Somente com a ajuda da linguagem é que a razão efetiva suas conquistas, como vemos por meio das realizações da civilização e da ciência. Por outro lado, mesmo manifestando-se por meio dos diferentes fenômenos que diferenciam a vida humana da vida animal, a única função da razão é a formação de conceitos, assim como a função do entendimento é o conhecimento imediato da lei da causalidade, ou a intuição do mundo efetivo.

Os conceitos, que formam a classe das representações abstratas e estão presentes apenas no espírito humano, são o tema do nono parágrafo desse livro I e o último que destacamos no presente exame. Os conceitos permitem ao homem pensar e não intuir. Por meio deles, a razão fala por si mesma, restrita ao seu domínio. Embora os conceitos se diferenciem das representações intuitivas, estão em uma relação necessária com elas, sem as quais não existiriam. Desse modo, a reflexão, conforme ressalta Schopenhauer, é uma cópia, uma repetição do mundo intuitivo, e disso segue-se, também, o fato de podermos denominar os

---

<sup>274</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro I, § 8, p. 83.

conceitos como sendo representações de representações. Nosso autor salienta, ainda, a natureza feminina da razão que, de acordo com seu ponto de vista, só pode ocorrer depois de ter recebido. Daí ser possível concluirmos que os conceitos só existem após as representações intuitivas terem se manifestado e se tornado a essência deles (conceitos).

A partir, portanto, da exposição acerca do papel secundário que a produção de conceitos e, conseqüentemente, de toda a atividade reflexiva, ocupa na epistemologia de nosso autor, parece clara a necessidade de algo mais fundamental que dê sustentação ao indivíduo no mundo das coisas. Tal sustentáculo é, obviamente, a Vontade, que é vista como sendo o que confere sentido ao mundo. Nessa via, a teoria de conhecimento proposta por Schopenhauer desemboca, necessariamente, em uma teoria metafísica. Investiguemos, então, em que medida a metafísica da Vontade pode lançar luz sobre o mundo e, também, sobre o lugar e a importância do corpo para os sujeitos que habitam esse mundo.

## 5 A METAFÍSICA DA VONTADE E O CORPO

Desenvolveremos agora a teoria da metafísica da Vontade, tal como ela é tematizada por Schopenhauer. Esse aspecto é um ponto fundamental em nosso exame do lugar do corpo na filosofia schopenhaueriana, uma vez que é na metafísica que o corpo alcança seu ápice, se mostrando como objetividade da Vontade. Neste sentido, a metafísica confere inteligibilidade à epistemologia e, ao mesmo tempo, abre o caminho para a ética, sendo o corpo o local de confluência de tal intercruzamento. Nossa apreciação da metafísica da Vontade permite, ainda, localizarmos de uma maneira mais clara a filosofia de nosso autor, com relação à problemática científica e epistemológica de sua época, retomando aspectos relativos à velha discussão entre o idealismo e o materialismo.

No parágrafo dezessete, o primeiro do livro II, de *O mundo como vontade e como representação*, livro este que é totalmente dedicado ao tema da metafísica, já aparece descrito de forma explícita o objetivo a ser alcançado por Schopenhauer, por meio de uma investigação metafísica do mundo: a busca pelo significado ou pelo fundamento das representações intuitivas. Para ele, “caso nos dediquemos ao aprendizado das ciências, logo perceberemos que a informação principal procurada não é fornecida pela etiologia nem pela morfologia”.<sup>275</sup> Se, por um lado, as ciências naturais são incapazes de fornecer respostas precisas acerca da essência do mundo, conforme Schopenhauer sustenta, por outro, isso não quer dizer que uma metafísica que se propõe a tal objetivo contrarie a própria ciência. Nosso filósofo deixa isso claro ao longo do livro II e, ainda, na introdução de *Sobre a vontade na natureza* (1836), ensaio publicado dezoito anos após *O mundo* e que também versa sobre o tema em questão:

Minha metafísica se apresenta como a única que tem um ponto de contato com as ciências físicas, ponto até o qual estas vêm [ao seu encontro] com seus próprios meios, de tal modo que, de fato, incluem-na e concordam com ela. Não é que as ciências empíricas se violentem e se torçam segundo a metafísica, nem que se deduza esta [a metafísica] por abstração, pressupondo aquelas à maneira que Schelling faz, descobrindo *a priori* o que *a posteriori* se aprendeu; não é isto, mas que, por si mesmas, sem acordo prévio, coincidem em um ponto. E disso resulta que meu sistema não fique, como todos os precedentes, pairando no ar, por cima de toda realidade e de toda experiência, mas que se assente no firme solo da efetividade, que é o das ciências físicas.<sup>276</sup>

<sup>275</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, §17, p. 153.

<sup>276</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2003, introdução, p. 39-40 (tradução nossa).

Schopenhauer tinha esperanças de que o progresso das ciências naturais confirmasse sua teoria da metafísica da Vontade, tal qual ele sinaliza já no início de suas considerações metafísicas e como atestam, ainda, os onze capítulos dos Suplementos ao livro II de *O mundo*; além do já citado *Sobre a vontade na natureza*. Esse último ensaio, repleto de considerações de ordem fisiológica, é tido em alta conta por nosso filósofo e, na opinião de Jean Lefranc, marca o ponto de encontro da identidade da Vontade e das forças naturais.<sup>277</sup> No entanto, é importante esclarecermos, desde já, o ponto de vista que sustenta a correlação existente entre esses dois campos de pesquisa, o físico e o metafísico, apesar de ambos trabalharem de forma independente um do outro. Schopenhauer respeita a positividade das ciências, à medida que acredita ser apenas a ciência livre de preconceitos que será capaz de confirmar sua metafísica da Vontade. Diante disso é que ele repele com veemência teorias como o atomismo e a redução da ciência da natureza a um tipo de explicação mecanicista, como podemos acompanhá-lo ao longo dos parágrafos vinte e seis e vinte e sete do livro II. Logo, e ainda ao lado de Lefranc, ressaltamos que Schopenhauer acreditava que o progresso das ciências não seria capaz de desmentir sua filosofia: “com o idealismo de Schopenhauer, a ciência se vê definitivamente desembaraçada da busca das essências das coisas e procura apenas descobrir *as relações* entre as coisas”.<sup>278</sup>

Vimos que a leitura do livro I de *O mundo* não nos dá as respostas sobre o significado do mundo. Temos, pois, que buscá-lo em outro lugar, ou seja, o mundo – assim como o corpo – continua sendo um ‘enigma’ que precisa ser decifrado. Nessa via, a solução para o problema está além, ou melhor, aquém da razão, uma vez que esta última é secundária e não resolve a questão, conforme destaca Marie-José Pernin.<sup>279</sup> De acordo com Schopenhauer, a decifração do mundo começa quando aceitamos o fato de que a razão não resolve o problema do mundo. Na perspectiva da representação, o mundo está preso, limitado, pelo caráter fenomenal do nosso conhecimento. A resposta está, assim, na consideração do mundo como Vontade, à qual temos acesso por meio da experiência imediata do nosso corpo.

O corpo, por assim dizer, se coloca como um aspecto indispensável para nosso entendimento do mundo, conforme observamos no capítulo anterior. Se, em outro momento, nosso autor

<sup>277</sup> Cf. LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*, p. 120-27.

<sup>278</sup> LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*, p. 125-26. Grifos do autor.

<sup>279</sup> Cf. PERNIN. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 26-29.

alega que a ideia faz a ligação entre o mundo como vontade e o mundo como representação,<sup>280</sup> podemos afirmar, a partir das considerações presentes no decorrer do livro II, que o corpo também efetua essa aproximação entre os dois modos de olharmos para o mundo. Trata-se, então, de acompanharmos os desenvolvimentos de Schopenhauer acerca de sua metafísica para, paralelamente, sustentarmos nossa hipótese do elemento corpóreo, ou da experiência dele, como sendo um modo privilegiado de acesso à essência do mundo, sem, no entanto, desprezarmos as conquistas científicas.

Pernin, ao comentar os aspectos relativos ao papel do corpo na filosofia de nosso autor, salienta que, além da tradução do mundo que nos é fornecida pela experiência exterior – a da representação – dispomos, também, daquela que nos oferece a experiência interior, a da vontade. Dar ênfase ao mundo visto como Vontade é, desse modo, outra maneira de consideração do mundo que, sob todos os aspectos, continua a existir do ponto de vista da representação. Contudo, sustentamos que o corpo participa ativamente no processo de decifração do enigma do mundo, uma vez que nos dá acesso privilegiado à essência das coisas, àquilo que elas são para além dos fenômenos, à medida que ele (corpo) é a manifestação imediata da vontade.<sup>281</sup>

Margrit Ruffing, por sua vez, mesmo não ressaltando esse modo especial de Schopenhauer de considerar o corpo, alerta para o fato de que o conceito de representação contém uma tensão intrínseca, o que, por si só, já o torna problemático: primeiramente, a representação, tal qual é definida pelo filósofo no livro I, é a junção do sujeito com o objeto, expressando, pois, uma tentativa schopenhaueriana de superação da dicotomia entre o idealismo e o realismo; em segundo lugar, a representação é o próprio representado. Logo, a representação também não resolve o problema do enigma do mundo, segundo essa autora. A solução está na consideração da experiência imediata do corpo, não da experiência determinada no tempo e no espaço.<sup>282</sup> Segundo Ruffing, e conforme ressalta o próprio Schopenhauer, isso decorre do fato de a essência íntima do corpo e a Vontade não serem diferentes.

Outro ponto importante para o qual Ruffing chama nossa atenção, e que também foi objeto de nossas considerações no capítulo precedente, diz respeito à existência de um tipo especial de

<sup>280</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro III, § 33.

<sup>281</sup> Cf. PERNIN. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, p. 27-28.

<sup>282</sup> RUFFING. Minicurso “Schopenhauer: vita, opus and philosophical thinking”, promovido pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, aula do dia 08/08/2013.

conhecimento, presente na filosofia de Schopenhauer, do qual a experiência imediata do corpo dá provas. O prazer, o desejo e a dor são acontecimentos corpóreos, ou seja, são modos de experienciar a vontade imediata ou internamente, e isso é um modo outro de conhecermos o mundo. Paralelamente, porém, na perspectiva da representação, há o sujeito do conhecimento. Ele existe apenas para nós, seres humanos, e não apaga a existência e a experiência que temos do nosso sentido interno. A Vontade, entendida como o que confere sentido ao mundo, postulada por Schopenhauer ao longo de todo o livro II, é, ao contrário da representação, fora do tempo e do espaço. É algo que ultrapassa a representação e que experimentamos em nosso próprio corpo. Ela é a essência mesma do mundo. Nossa experiência interna é, assim, primária e básica; e o que podemos fazer, na condição de sujeitos de conhecimento, é apenas interpretá-la. A dificuldade da filosofia de Schopenhauer é, de acordo com Ruffing, descrever esse *insight* em termos filosóficos.<sup>283</sup>

Trata-se, então, de desenvolvermos agora, em termos metafísicos, a ideia de que o corpo é o limite ao idealismo transcendental proposto por Kant e adotado por Schopenhauer. Afinal, ao alçar esse objeto a um patamar privilegiado no processo de conhecimento, nosso autor corporifica o puro sujeito de conhecimento, transformando-o em um indivíduo. Tomando, pois, o corpo como um pressuposto para o processo epistemológico, o idealismo transcendental kantiano deixa de ser um acontecimento ao nível do pensamento apenas. Daí dizermos que o corpo coloca um limite ao modo de pensar o conhecimento nos moldes do filósofo de Königsberg.

Para tanto, Schopenhauer confere ao corpo um papel essencial também na esfera da metafísica, posto que, além de ser visto como representação, esse objeto é, fundamentalmente, Vontade. É, pois, a experiência que se tem da Vontade, por meio do corpo, que torna o sujeito transcendental um indivíduo encarnado, indivíduo esse que manifesta no próprio corpo as consequências da relação com a Vontade. Neste sentido, também o idealismo de Schopenhauer não é levado às últimas consequências: o corpo é o seu limite, e a experiência que esse elemento tem da Vontade faz com que o seu idealismo adquira um tom de desencanto e, além disso, desemboque em uma teoria metafísica, a da Vontade. Devemos, ainda, esclarecer em que medida essa ênfase no corpo não faz de Schopenhauer um materialista, como se poderia pensar.

---

<sup>283</sup> Cf. RUFFING. Minicurso “Schopenhauer: vita, opus and philosophical thinking”, promovido pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, aula do dia 08/08/2013.

Paralelamente, esse nosso modo de interpretar a filosofia de Schopenhauer demonstra uma convergência com o modo de pensar freudiano. Mais uma vez, é por meio do sentido que ambos conferem ao corpo que se consolida tal semelhança: se, em Schopenhauer, o corpo mostra o limite ao idealismo, por meio da experiência imediata que temos da Vontade, por outro, na perspectiva de Freud, que não parte do idealismo, mas de uma espécie de materialismo biológico, o corpo também é um limite. O corpo dos histéricos, que Freud observa por meio de sua clínica como médico neurologista, subverte todo o seu modo inicial de pensar, modo esse pautado na tradição fisicalista alemã. É, pois, a partir da condição enigmática do corpo que o psicanalista se vê forçado a desenvolver uma teoria para dar conta dos fenômenos corporais embaraçosos com os quais se depara. Tais desdobramentos teóricos desembocam na metapsicologia psicanalítica, como vimos na primeira parte do presente estudo.

É interessante notarmos, ainda sobre o papel relevante do corpo nessa ‘passagem’ do idealismo à metafísica da Vontade na teoria schopenhaueriana, os comentários de Christopher Janaway.<sup>284</sup> Segundo esse autor, no mundo como representação, há, necessariamente, um sujeito que representa objetos, mas tal sujeito é ‘um olho que não pode ver a si mesmo’, uma vez que o sujeito não pode ser objeto para si próprio e não está submetido ao espaço, ao tempo ou à lei da causalidade. Ora, apesar de Schopenhauer não utilizar esse termo, conforme ressalta Janaway, conhecemos esse sujeito como o sujeito transcendental de Kant. Contudo, no parágrafo dezoito do livro II de *O mundo*, Schopenhauer confronta esse sujeito transcendental kantiano, o puro sujeito do conhecimento, com o fato de que cada sujeito humano, individualmente, está enraizado em uma realidade material por meio do conhecimento íntimo que tem de seu corpo. Assim, conforme Janaway salienta:

Conheço-me imediatamente como *vontade incorporada*, e não fosse eu capaz disso, permaneceria um puro sujeito isolado e fantasmagórico, que não compreendeu nada de sua essência íntima no mundo de sua experiência.<sup>285</sup>

Esse comentador afirma que é por meio dessa noção da Vontade como a essência íntima do indivíduo, e que é conhecida pela ação corporal, que Schopenhauer estende o conceito de

<sup>284</sup>Cf. JANAWAY. Introdução, p. 1-17. In: \_\_\_\_\_ (Org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2007.

<sup>285</sup>JANAWAY. Introdução, p. 8. In: \_\_\_\_\_ (Org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (tradução nossa). Grifo nosso.

vontade. Logo, o corpo inteiro é Vontade. Nele, esta última se manifesta assegurando o sentido derradeiro do organismo. O corpo, e cada parte e função dentro dele, é, pois, uma expressão da Vontade de vida.<sup>286</sup> Aí, por analogia, Schopenhauer pode, finalmente, sugerir que o mundo inteiro também é Vontade. Examinaremos esse aspecto mais adiante.

### **5.1 A primeira consideração do mundo como Vontade: a objetividade da Vontade**

No decorrer de treze parágrafos, Schopenhauer descreve o cerne de sua filosofia, ao mesmo tempo em que se distancia de uma vez por todas de seu antecessor e mestre, Kant. Conforme já afirmamos, nosso autor inicia suas considerações metafísicas enfatizando, justamente, os limites das ciências naturais, entre as quais a morfologia e a etiologia, no que concerne à explicação da essência do mundo.

O que agora nos impele à investigação é justamente não mais estarmos satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão.<sup>287</sup>

Ora, trata-se, desse modo, de conhecermos a significação dessas representações, o que nos é dado pela Vontade.

#### **5.1.1 A experiência do corpo como um tipo especial de conhecimento: o conhecimento imediato da Vontade**

No parágrafo dezoito, talvez o mais fundamental de todo o livro II para os nossos propósitos, Schopenhauer salienta o papel do corpo como sendo o ponto de partida para o conhecimento da essência do mundo, ressaltando o uso do método analógico, que estende o acesso imediato que temos à Vontade, por meio de nossa experiência interna, para o mundo fenomênico. A Vontade é, pois, a coisa em si kantiana, como o próprio Kant intuiu, mas não teve coragem de seguir seu raciocínio até o fim.

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação [...] nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como

<sup>286</sup> Cf. JANAWAY. Introdução, p. 8-9. In: \_\_\_\_\_ (Org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*.

<sup>287</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 17, p. 155.

representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.<sup>288</sup>

A experiência de ter um corpo é o que transforma o puro sujeito de conhecimento em um indivíduo. Neste sentido, ter um corpo é condição para que o sujeito conheça o mundo, via representação. Tal objeto, como idêntico à Vontade, é o que permite ao sujeito ser e viver no mundo como um indivíduo encarnado, apesar do fato de, do ponto de vista da representação, esse mesmo objeto continuar sendo uma mera representação, um objeto entre vários outros e, como tal, submetido ao princípio de razão.

O indivíduo entra em cena, ou seja, tem uma identidade, a partir da experiência que tem de seu corpo, por meio de seus atos. Podemos afirmar, então, que um ato da vontade, visto imediatamente, é idêntico a uma ação do corpo, como a vontade externalizada. Nas palavras de Schopenhauer:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. *O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes*, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas *são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes*, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. *A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado*, isto é, que apareceu na intuição.<sup>289</sup>

Conseqüentemente, isso é o que permite a Schopenhauer nomear o corpo como objeto imediato ou como objetividade da vontade e, ao mesmo tempo, afirmar que a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e este (o corpo) o conhecimento *a posteriori* da vontade, como desenvolvemos no capítulo anterior. Ora, aí está a confirmação, em nossa opinião, de que Schopenhauer estabelece uma relação de identidade do corpo com a Vontade. Esse tema é um aspecto central da teoria metafísica de nosso filósofo e, concomitantemente, um ponto de sustentação essencial para o estudo que ora empreendemos.

Na opinião de Janaway,<sup>290</sup> que reforça, em nosso entendimento, a leitura que ora empreendemos do papel do corpo na teoria metafísica de nosso autor, Schopenhauer, ao afirmar que esse objeto é a vontade objetivada, afirma também aquilo que está na base do funcionamento do corpo, de sua própria existência, que é o fato de ele (corpo) ser dirigido

<sup>288</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 156. Grifos do autor.

<sup>289</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 157. Grifos nossos.

<sup>290</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1994.

para a vida. Então, o modo como esse objeto cresce e se desenvolve revela “um princípio de busca de metas que está ‘cegamente’ em ação”<sup>291</sup> e que é, obviamente, a Vontade na forma da Vontade de vida.

A vida é o fim último de toda vontade e o corpo é o que atesta isso de maneira mais evidente. Partindo de tais evidências, podemos, também, entender melhor o sentido do uso do método analógico que, a partir do conhecimento particular que temos do nosso corpo, permite estendermos tal conhecimento ao resto do mundo. De acordo com Janaway, embora Schopenhauer fale de fins que são realizados por meio de padrões de comportamento e pelo funcionamento de órgãos particulares do nosso corpo, a Vontade age cegamente e, apesar de o filósofo nos solicitar uma interpretação do mundo, por meio de conceitos que são aplicados primeiro a nós mesmos, a Vontade de vida nega à humanidade qualquer prerrogativa distinta do restante da natureza. Logo, age em nós a mesma força cega que vemos operando no mundo da natureza. Além disso, não há nenhum propósito externo ou divino atuando na natureza, isto é, todas as formas de vida procuram a vida, mas não há qualquer objetivo aí, apenas o conflito que se costuma associar ao darwinismo.<sup>292</sup>

Por outro lado, continua Janaway, Schopenhauer insiste no fato de que tudo o que existe no mundo, coisas animadas e inanimadas, é eterno e estático. Assim, cada indivíduo, embora pereça no tempo e no espaço, é de um dado tipo e os tipos passíveis de existência são fixos. Daí o filósofo dizer que a Vontade, como coisa em si, se manifesta em uma série de graus e, ainda, que o nosso conhecimento objetivo, apesar de não nos permitir conhecer a coisa em si, o que sabemos impossível, possibilita, por outro lado, nosso acesso aos padrões intemporais das coisas, quando estas se tornam objetos de nossa experiência.<sup>293</sup>

Logo, tais explanações nos permitem inferir que, primeiramente, o corpo, ou melhor, a experiência (conhecimento) imediata que temos dele, é o ponto de partida para o conhecimento que podemos ter do restante do mundo como representação, conforme desenvolvemos no capítulo anterior. Em segundo lugar, conclui-se que o princípio de individuação não vale para o conhecimento que temos da Vontade, por meio da experiência

<sup>291</sup> JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 60.

<sup>292</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 61-62. O autor utiliza o termo darwinismo com o objetivo de enfatizar o aspecto da seleção natural na teoria de Charles Darwin, reforçando, paralelamente, a crítica de Schopenhauer aos panteístas, que criam haver um *telos*, no caso um objetivo divino, para o mundo.

<sup>293</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 63 e, ainda, o artigo Will and Nature in: \_\_\_\_\_ (Org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 2007, p. 138-170.

de nosso corpo, já que ela (Vontade) está fora do tempo e do espaço, sendo, desse modo, eterna e imutável, tal como ressaltam o próprio Schopenhauer e Janaway.

Por sua vez, Jair Barboza, ao analisar os aspectos relativos ao modo particular de Schopenhauer se referir à vontade em termos metafísicos, resalta o neologismo do filósofo para dar conta da relação especial da vontade com o corpo e com o restante do mundo fenomênico: objetividade (*objektivität*). Segundo o tradutor de *O mundo*, diretamente da língua alemã para o português, *objetividade* é um termo inadequado para traduzir esse vocábulo alemão, já que despreza o “caráter inconsciente de *immediatez* do *ato da vontade*, anterior ao tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento”.<sup>294</sup> É justamente esse o aspecto da metafísica da Vontade que estamos salientando aqui. Trata-se, pois, e definitivamente, de acolhermos e de nos debruçarmos de uma vez por todas sobre essa tese central de Schopenhauer.

Apenas em nossa razão, portanto, em um ato reflexivo, é que o nosso querer e o nosso agir se diferenciam. Efetivamente, são uma única e mesma coisa. Nesta medida, como sustenta Schopenhauer:

*Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme.*<sup>295</sup>

O corpo sofre, assim, os efeitos da vontade da mesma maneira que, com Freud, vemos esse mesmo corpo sendo atravessado pelos efeitos da pulsão, sempre traumáticos, independentemente de serem entendidos como finalidades de prazer ou de dor. Para Schopenhauer, essas duas sensações não são meras representações, mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno – o corpo. Logo, o prazer e a dor se distanciam de algumas poucas afecções consideradas imediatamente como meras representações, que não estimulam a vontade, e por meio das quais o corpo é visto como um mero objeto imediato do conhecimento: as afecções dos órgãos dos sentidos, como a visão, a audição e o tato. Estas últimas não afetam a Vontade diretamente, segundo nosso filósofo, por se constituírem em um estímulo muito fraco para nossa sensibilidade, já que apenas fornecem os primeiros dados de onde deriva nossa intuição:

<sup>294</sup> BARBOZA. Nota de rodapé no. 2. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 157. Grifos do tradutor.

<sup>295</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 158. Grifos nossos.

*Toda outra afecção mais forte ou diferente daqueles órgãos do sentido já é dolorida, ou seja, contraria a vontade, a cuja objetividade também pertencem. – A fraqueza dos nervos se revela no fato de que as impressões, que deveriam ter apenas o grau de força suficiente para torná-las dados do entendimento, atingem o grau mais elevado e movimentam a vontade, ou seja, estimulam dor ou sentimento de bem-estar, embora o mais das vezes dor, que no entanto é em parte abafada e insignificante. Nesse caso, tons isolados e luz intensa não apenas são sentidos dolorosamente, mas em geral também ocasionam disposição hipocondríaca aguda.*  
<sup>296</sup>

Em nossa opinião, tais afirmações de Schopenhauer atestam a relação intrínseca e imediata do corpo com a Vontade, servindo o primeiro como um local privilegiado de acesso para a última. Neste sentido, a Vontade toma o corpo totalmente, dando-se a ver, ou se objetivando por meio da dor, conforme o filósofo descreve. Retomaremos esses aspectos mais adiante. Além disso, essas declarações de Schopenhauer são muito próximas às conclusões de Freud, quando este se refere aos efeitos da dor e de alguns fenômenos hipocondríacos que tomam o corpo de maneira imediata.<sup>297</sup> Logo, mais uma vez, constatamos uma semelhança entre os dois autores – Schopenhauer e Freud – no tratamento e na significação do corpo em suas teorizações.

Janaway, ao ressaltar a unidade do corpo com a vontade, considera que, primeiramente, em relação à tese que acabamos de expor – a de que os *atos* de vontade são movimentos do corpo – o filósofo estaria tentando superar a divisão tradicional entre o mental e o físico, ao mesmo tempo em que espera suplantar tal cisão com uma divisão entre a vontade, de um lado, e o intelecto e a razão, de outro.<sup>298</sup> Neste sentido, perceber, julgar e raciocinar são apenas meras funções da representação, e nada disso é *querer*. Tais operações, conforme vimos, e de acordo com Janaway, são eventos preparatórios que podem conduzir a vontade – o corpo – a agir. Assim, Schopenhauer deixa de lado a lacuna entre o querer e os movimentos que fazemos com nosso corpo e concentra-se na divisão que separa a representação do mundo dos objetos e o fato de o corpo estar em movimento buscando atingir uma meta, ou seja, expressar a Vontade.<sup>299</sup>

<sup>296</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 158. Grifos nossos.

<sup>297</sup> Cf. FREUD. “Luto e melancolia” (1917); MENDONÇA. *As incidências na repetição no corpo, pela via da dor*. Dissertação de mestrado, UFMG, 2006, capítulo 3.

<sup>298</sup> Cf. o início do capítulo anterior, quando, ao introduzir o papel do corpo na epistemologia de Schopenhauer, lançamos mão das ideias de Lefranc que corroboram o que ora discutimos.

<sup>299</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 57-58. Grifos do autor.

A outra constatação que Schopenhauer utiliza em favor da unidade do corpo com a vontade está no fato de que o afeto, ou o movimento excessivo e veemente da vontade, atíça imediatamente o corpo, alterando o curso de suas funções vitais.<sup>300</sup> A esse respeito, Janaway comenta que, se tais considerações schopenhauerianas não são suficientes para comprovar de maneira definitiva a identidade do corpo com a Vontade, elas sugerem, no mínimo, uma estreita relação entre a existência corporal e as manifestações empíricas do querer.<sup>301</sup>

Ora, as implicações disso para o modo como o corpo é apreendido pela psicanálise freudiana são extensas e muito importantes, conforme vimos ao longo do terceiro capítulo e retomaremos mais adiante, no capítulo sete. Contudo, já podemos adiantar que, em nossa opinião, tais afirmações schopenhauerianas comprovam a identidade do corpo com a vontade e, além disso, estão na mesma direção que as considerações de Freud com relação ao corpo, isto é, o corpo do qual Freud e sua metapsicologia dão testemunho é um palco de manifestações da pulsão, que torna o sujeito um ser encarnado, seja pela via da dor, do prazer ou dos afetos, especialmente a angústia, e isso não é diferente do que sustenta Schopenhauer, conforme estamos analisando.

Continuando o exame do parágrafo dezoito de *O mundo*, ressaltamos a afirmação de nosso filósofo segundo a qual o corpo é a condição de conhecimento da Vontade. Isso significa que, primeiro, não posso representar a vontade sem representar o meu corpo e, ao mesmo tempo, tal assertiva é outro argumento a favor da existência de uma identidade, no sujeito do querer, entre o sujeito e o objeto: conheço a mim mesmo como um sujeito (indivíduo), por meio do conhecimento que tenho de meu corpo. Esse é o milagre por excelência, de acordo com Schopenhauer.<sup>302</sup> Em certo sentido, todo o segundo livro é um esclarecimento desse milagre, pois, como ele mesmo diz:

*Na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo. Com isso me encontro novamente em meio à primeira classe de objetos abordada no ensaio sobre o princípio de razão, ou seja, em meio aos objetos reais. [...] Essa primeira classe de representações recebe seu esclarecimento, sua decifração apenas pela quarta classe de representações abordada naquele primeiro ensaio, e que em realidade não pode ser oposta, como objeto, ao sujeito.*

<sup>300</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 159.

<sup>301</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 59.

<sup>302</sup> Cf. nossas observações sobre esse aspecto no capítulo anterior. O tema do autoconhecimento, que tem o corpo como testemunha, também é tratado por nosso autor em sua tese de doutoramento: *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), mais especificamente, referindo-se à quarta classe de representações, quando fala do conhecimento que temos de nosso sentido interno como vontade, ou como sujeitos volentes.

Em função disso, temos de compreender a essência íntima da lei da causalidade, válida na primeira classe, e o que ocorre em conformidade com ela, a partir da lei de motivação, que rege a quarta classe.<sup>303</sup>

A partir disso, não podemos deixar de afirmar que a metafísica da Vontade é essencial, é uma preparação não somente para o estudo da ética, como comumente se pensa, mas, também, para a real compreensão da epistemologia, como indicam as palavras do próprio Schopenhauer que acabamos de reproduzir. Ressalta-se ainda que o corpo tem um papel fundamental tanto na teoria do conhecimento como na metafísica, atuando como sustentáculo do mundo como representação e do mundo como vontade. A questão da participação do corpo na ética será desenvolvida no próximo capítulo.

Há, contudo, um problema no caminho de uma real compreensão da metafísica, o que é atestado pela própria dificuldade em comprovar a identidade do corpo com a vontade que, no ponto em que nos encontramos – parágrafo dezoito do livro II de *O mundo* – segundo Schopenhauer, pode apenas ser mostrada. Tal identidade pode ser alçada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão. Todavia, não pode ser demonstrada, deduzida como conhecimento mediato e objetivo, a partir de outro mais imediato, pois se trata de um conhecimento de outra ordem, que expressa uma verdade diferente, não se referindo, portanto, a nenhuma das já conhecidas formas de verdade – à verdade lógica, empírica, metafísica<sup>304</sup> ou metalógica – mas que, por outro lado, é uma verdade filosófica por excelência. A verdade que se evidencia por meio da identidade da vontade com o corpo “é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade”.<sup>305</sup> Logo, podemos afirmar que a relação de identidade do corpo com a vontade nos é dada na forma de uma experiência, que se constitui como sendo um tipo especial de conhecimento que não é, absolutamente, objetivo, mas imediato e direto.

<sup>303</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 159. Grifos nossos.

<sup>304</sup> A verdade metafísica à qual Schopenhauer faz referência difere da concepção clássica de metafísica como sendo uma teoria especulativa pura, anterior, portanto à crítica kantiana. O que nosso autor aqui denomina verdade metafísica aparece em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813) com o nome de verdade transcendental, expressando, pois, as condições de possibilidade de nossa experiência do mundo das coisas: tempo, espaço e causalidade. Como prova desse tipo de verdade, podemos citar as verdades da matemática pura. Cf. SCHOPENHAUER. *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, § 32, p. 174-75; BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 99-103. Ao comentar a questão da metafísica em Schopenhauer, esse autor ressalta que a mesma se situa entre o dogmatismo do pensamento anterior a Kant e a ‘desesperança’ da crítica. Para Schopenhauer, de acordo com esse ponto de vista, a metafísica é sim possível, mas não deve ultrapassar a intuição do mundo; baseando-se, desse modo, no cruzamento possível entre a experiência externa e interna como o verdadeiro caminho transcendental.

<sup>305</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 18, p. 160. Grifos do autor.

Dando continuidade ao tema da relação do corpo com o conhecimento, Schopenhauer expõe a ideia de que o conhecimento que temos de nosso corpo é duplo; por meio dele (corpo), temos uma informação privilegiada sobre a essência, o fazer-efeito (causalidade) e o sofrimento que, de imediato, não temos de todos os outros objetos. Como já assinalamos, é justamente esse conhecimento particular que o corpo fornece ao sujeito que torna esse mesmo sujeito que conhece um indivíduo corporificado. Disso decorre que o corpo não é visto apenas como uma mera representação, mas também como Vontade.

Tais afirmações desembocam numa relação especial que os sujeitos humanos, detentores de um corpo, estabelecem com o conhecimento. De acordo com Schopenhauer, o indivíduo que conhece tem uma eleição a fazer, no que concerne ao seu corpo: ou ele escolhe que apenas com relação a essa representação especial (o corpo) tem-se, ao mesmo tempo, uma dupla intelecção, o que, aliás, não se explica pela diferença deste objeto com todos os demais, mas, ao contrário, pela diferença da relação de seu conhecimento com este objeto único e, deste, com os demais objetos; ou admite que este objeto especial (o corpo) é essencialmente distinto dos outros e, além disso, somente ele (corpo) é, ao mesmo tempo, vontade e representação, ao passo que todos os outros objetos são meras representações. Com isto, ou seja, optando pela segunda alternativa, segundo nosso filósofo, o indivíduo tem que sustentar que “seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito”.<sup>306</sup>

Parece-nos estar posto aí a importância do corpo nos modos de conhecer do sujeito, ou o sentido da afirmativa schopenhaueriana que coloca esse mesmo objeto como sendo ‘a chave de decifração do enigma do mundo’, isto é, o corpo é o único, dentre todos os objetos do mundo, que permite ao sujeito conhecer outras representações, na condição de sustentáculo material do sujeito de conhecimento. A relação com seu corpo é o que possibilita ao sujeito de conhecimento ter acesso ao mundo como vontade, tornando-o, assim, um indivíduo que conhece imediatamente a si próprio, como um sujeito volente. Só o corpo tem essa capacidade, uma vez que somente ele permite ao sujeito conhecer o mundo como vontade e como representação.

---

<sup>306</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 19, p. 161.

Além de ressaltar o papel da teoria metafísica como preparatória e essencial para uma compreensão mais profunda da epistemologia schopenhaueriana, tais assertivas sobre o segundo modo de acesso ao conhecimento, que o corpo permite aos sujeitos, são de extrema relevância para todo o pensamento do próprio Schopenhauer e para nossa pesquisa, uma vez que desembocam na antiga questão acerca da realidade do mundo exterior, trabalhada por Schopenhauer, logo no início do livro precedente. Isso é fundamental para o sentido de toda sua filosofia: se os objetos conhecidos pelo sujeito, além de serem meras representações, são, de modo semelhante ao seu corpo, fenômenos da vontade, está posto, por analogia, o sentido mesmo da realidade, ou seja, tudo no mundo é Vontade:

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 todo fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, porquanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; 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 aquilo que denominamos em nós VONTADE.<sup>307</sup>

No segundo capítulo do presente estudo, também examinamos o problema da realidade à luz da teoria psicanalítica de Freud. Àquela ocasião, desenvolvemos a ideia segundo a qual a realidade que interessa ao sujeito lhe é dada por meio de sua relação com o Inconsciente. Essa relação subverte totalmente o mundo físico, criando uma “outra cena” – palavras do próprio Freud, ao se referir à realidade do Inconsciente – da qual o sonho e o corpo das pacientes histéricas dão testemunho, como um corpo subvertido e subversivo. Além disso, em nosso terceiro capítulo, dedicado, justamente, ao modo como o corpo é tratado pela psicanálise freudiana, ressaltamos, ainda, de que maneira esse mesmo corpo é atravessado pelo Inconsciente, sofrendo seus efeitos de subversão por meio das incidências nele (corpo) da pulsão, ou seja, de uma força que desorganiza totalmente os ditames orgânicos a que o corpo está submetido biologicamente.

Com a filosofia de Schopenhauer acontece algo similar: a Vontade é o que confere realidade ao mundo, como estamos investigando. É justamente o acesso privilegiado do corpo a essa Vontade que permite ao filósofo estender a atuação dela (Vontade) ao restante do mundo fenomênico, dando-lhe inteligibilidade, ou, melhor dizendo, um sentido metafísico.

---

<sup>307</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 19, p. 162-63. Grifos do autor.

Entendemos que é a existência de uma confluência intrínseca nos modos de tratamento do corpo, que examinamos seja nos escritos de Freud ou em diferentes ocasiões da obra de Schopenhauer, o que permite o desenvolvimento de nossa ideia inicial segundo a qual ambos realizam uma crítica da cultura, por meio do modo como subvertem o corpo, cada um a seu modo. O corpo é o método que utilizamos para vincular ambos a essa crítica. Os capítulos sete e oito são o momento mais propício e adequado para desdobrarmos tais questões, contudo, não podemos deixar de observar que todos os desenvolvimentos realizados neste e nos capítulos precedentes são uma preparação ao que, então, daremos um fechamento.

Então, a realidade que a Vontade confere ao mundo exterior, observa Schopenhauer, é o único modo que temos para conferir um significado à nossa experiência corporal, sem a qual o corpo não passa de representação. Apenas como Vontade, o corpo e o restante do mundo deixam de ser meras representações e passam a ser algo mais, ou seja, aquilo que encontramos em nós imediatamente ou “conforme sua essência mais íntima”.<sup>308</sup>

## **5.2 A Vontade é a essência do mundo e o corpo é testemunha direta disso**

Os movimentos voluntários de nosso corpo são, pois, sinais da Vontade, como essência, em nós. Tais movimentos, de acordo com Schopenhauer, tornam visíveis os atos isolados da vontade, e surgem de maneira imediata e simultânea com esses atos, formando com eles uma única coisa. Contudo, os movimentos corporais voluntários se diferenciam dos atos isolados da vontade apenas pela forma, ou seja, ao se tornarem representação. Obviamente, o fundamento de tais atos são os motivos que, por sua vez, não determinam o querer em geral, somente em um dado tempo e sob circunstâncias específicas. Logo, a essência do querer não pode ser explicada por motivos, já que os mesmos são apenas a ocasião em que uma vontade particular se manifesta.

A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico é que o motivo é fundamento suficiente de explanação de meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao

---

<sup>308</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 19, p. 163.

princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO.<sup>309</sup>

Com essa afirmação, Schopenhauer deixa evidente que a Vontade é a essência, o fundamento de todos os fenômenos do mundo. Ela (Vontade) determina tudo, mas não pode ser determinada. Aparece aí, também, uma distinção que é muito cara a nosso autor, a saber, a diferenciação entre o caráter empírico e o inteligível, que ele herda de Kant e toma como base para suas considerações éticas, como veremos no capítulo seguinte do presente trabalho. Neste momento, tal distinção deve ser levada em conta para, ao lado de Schopenhauer, destacarmos que, apesar de um fenômeno ser fundamentado por outro (o agir por um motivo), isso não anula o fato de que sua essência em si é Vontade e que ela mesma (Vontade) não tem fundamento.

Já que cada ação do meu corpo é um fenômeno de um ato de Vontade em que minha vontade, ou meu caráter, manifesta-se de maneira geral e no todo sob certos motivos, necessariamente, o pressuposto dessa minha ação tem que ser um fenômeno da vontade. Ora, tal condição é, de acordo com Schopenhauer, o próprio corpo. Este tem que ser, portanto, um fenômeno da Vontade e relacionar-se com ela em seu todo, como caráter inteligível e, fenomenicamente, como caráter empírico, do mesmo modo como uma ação isolada do corpo está relacionada com um ato isolado da vontade.<sup>310</sup>

*Logo, todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível, tem de ser a minha vontade mesma na medida em que esta é objeto intuitivo, representação da primeira classe.*<sup>311</sup>

Como tornar mais claras tais afirmativas de Schopenhauer? A resposta para essa pergunta está no fato de tentarmos compreender que o corpo é a objetividade da Vontade, como vimos no início deste capítulo. Em outra ocasião, nosso autor faz uso da metáfora do macrocosmo e do microcosmo ao se referir aos aspectos que ora examinamos: o macrocosmo seria a Vontade como essência, correspondendo ao caráter inteligível de Kant, ao passo que o microcosmo representaria o caráter empírico, ou a Vontade objetivada em seus diferentes fenômenos. E o corpo? Onde ele se enquadra? O corpo representa a Vontade da maneira mais objetiva possível, justamente por ser idêntico a esta, quando é visto internamente pelo sujeito volente:

<sup>309</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 20, p. 164-65. Grifos do autor.

<sup>310</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 20, p. 165.

<sup>311</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 20, p.165. Grifos nossos.

Portanto, apesar de cada ação isolada, sob a pressuposição de um caráter determinado, seguir-se necessariamente do motivo apresentado, e apesar de o crescimento, o processo de alimentação e as mudanças completas no corpo animal se darem segundo causas (excitações) que fazem efeito necessariamente; mesmo assim a série completa das ações, portanto também cada ação isolada, bem como sua condição, o corpo todo que a consoma, conseqüentemente o processo no e pelo qual o corpo subsiste, não são outra coisa senão o fenômeno da vontade, o tornar-se-visível, a OBJETIDADE DA VONTADE.<sup>312</sup>

Trata-se, pois, conforme sugere Schopenhauer, de darmos uma explicação teleológica do corpo, ou seja, qual é o fim do corpo?<sup>313</sup> Ele (corpo) tem como objetivo expressar, tornar a Vontade manifesta no mundo. Tanto é assim que as partes corporais devem corresponder perfeitamente às demandas por meio das quais a vontade se manifesta, sendo, desse modo, as partes do corpo, expressões visíveis da vontade. Logo, como ressalta Schopenhauer, os dentes, o esôfago e o canal intestinal são a fome objetivada, da mesma maneira que os genitais são o impulso sexual objetivado. Nesse sentido, a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral.<sup>314</sup>

Entendemos ser de suma importância, para nossos objetivos neste capítulo e em nossa pesquisa em geral, examinar de perto essa qualidade do corpo de objetivar a Vontade da maneira mais precisa possível. Afinal, é justamente essa condição do corpo – expressar a Vontade imediatamente – que afasta a suspeita de que nosso autor enfatiza certa acepção materialista do corpo. Além disso, o fato de o corpo objetivar a Vontade faz com que ele seja um palco para as expressões insaciáveis da Vontade, logo, um local que expressa a condição padecente do indivíduo, que sofre os efeitos da manifestação da Vontade em seu corpo. Isso também ocorre na psicanálise freudiana. Voltaremos a essas discussões mais adiante.

Conforme salienta Barboza, o parágrafo vinte e um é a ocasião para Schopenhauer transmitir analogicamente, e de maneira definitiva, a Vontade como a coisa em si a toda a natureza.<sup>315</sup> Nosso filósofo sustenta que aquele que, a partir de todas as considerações feitas até aqui,

<sup>312</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 20, p. 166-67. Grifos do autor.

<sup>313</sup> Cf. ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. Verbetes: teleologia e finalismo, p. 532-535 e p. 1110. De acordo com o autor, Schopenhauer, ao se referir ao significado teleológico das coisas, tem em mente o sentido tradicional do termo finalismo – o fim é a causa da organização do mundo e dos acontecimentos isolados; há, pois, uma finalidade externa e outra interna – apesar do caráter irracional da Vontade como o que rege o mundo; Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 28. Nesse parágrafo, vemos nosso autor, mais uma vez, estender o conceito de Vontade por meio da relação de identidade dela (Vontade) com o corpo: se, como estamos investigando agora, o *telos* do corpo é objetivar a Vontade, não poderia ser diferente com o restante do mundo, ou seja, tudo no mundo existe para expressar a Vontade.

<sup>314</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 20, p. 167.

<sup>315</sup> Cf. BARBOZA, nota 8, p. 169. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 21.

obteve a convicção de que o corpo é a Vontade, alcançará, também, uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza. Distinguirá, assim, a mesma Vontade como sendo a essência mais íntima não somente dos fenômenos iguais ao seu – os homens e os animais – no entanto, uma reflexão continuada lhe possibilitará reconhecer que até a força que atua na planta, que forja o cristal e que faz a agulha magnética girar na direção do polo norte, tudo isso difere apenas fenomenicamente, pois, conforme a essência em si, a isso chama-se Vontade. Schopenhauer afirma, ainda, que é apenas o emprego da reflexão, que também nos acompanha no fenômeno, o que nos leva à compreensão da coisa em si, acrescentando que fenômeno é apenas representação e nada mais, ao passo que a coisa em si é a Vontade:

É a partir daquela [Vontade] que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece.<sup>316</sup>

Logo, a partir dessas considerações, dizemos que força é Vontade para Schopenhauer. Conforme o próprio filósofo salienta, isso é de extrema importância. De fato, ele mesmo esclarece que o termo Vontade, visto como o que desvela a essência mais íntima de todas as coisas da natureza, não indica uma grandeza desconhecida, mas, ao contrário, algo que conhecemos por inteiro, de maneira imediata. “Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE sob o conceito de FORÇA. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade”.<sup>317</sup> Nosso filósofo justifica essa inversão afirmando que o conceito de força é abstraído da representação intuitiva e significa ser-causa da causa, isto é, esse ponto é o pressuposto necessário de toda explicação etiológica e, além dele, nada mais é explicável. Por outro lado, o conceito de Vontade é o único entre todos os conceitos que não se origina de fenômenos, mas, ao contrário:

Provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 21, p. 168-69. Grifos do autor.

<sup>317</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 22, p. 170. Grifos do autor.

<sup>318</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 22, p. 171.

Assim, ao associarmos o conceito de força ao de Vontade, remetemo-lo a algo que é desconhecido a algo mais bem conhecido, ao que nos é, de fato, experimentado imediata e completamente e que, ainda, amplia o nosso conhecimento.

Novamente, vemos aí a importância do corpo em todo esse processo e, concomitantemente, o reforço da tese de que é, justamente, a anulação da oposição entre o sujeito e o objeto – que vemos acontecer quando o sujeito olha para dentro de si e se reconhece como Vontade, como um sujeito volente ou um indivíduo corporificado – o que permite a esse mesmo sujeito o acesso a outro modo de conhecimento que não passa pela representação. Por isso mesmo, segundo Schopenhauer, trata-se de um conhecimento ampliado, como ocorre na Psicanálise, por meio da experiência clínica.

### 5.3 O significado real do conhecimento humano é ser um produto da Vontade

No capítulo anterior, discutimos esses aspectos sob a perspectiva de alguns autores.<sup>319</sup> Há, ainda, outros<sup>320</sup> que mereceriam nossa atenção, mas, neste momento, escolhemos privilegiar os comentários de Janaway.<sup>321</sup> Essa escolha se deve ao fato de esses comentários contemplarem, primeiramente, considerações acerca da questão do eu, ou da confluência ‘milagrosa’ que há, no eu, entre o sujeito de conhecimento e o sujeito de vontade, além de conterem ideias mais claras, em nossa opinião; em segundo lugar, nos escritos de Janaway estão os objetivos de Schopenhauer, ao diferenciar dois modos de conhecer no homem, relativos ao nosso acesso ao mundo como representação, por um lado, e como Vontade, por outro, sendo que o conhecimento mais claro e direto é aquele que obtemos de maneira imediata, a partir da relação que temos com a essência (Vontade), como sujeitos volentes. Cabe sustentarmos, ainda, que tais comentários são aqui debatidos, em vez de termos assim procedido no capítulo precedente, dedicado à epistemologia, por apostarmos na ideia de que o verdadeiro sentido da teoria epistemológica de nosso autor deve ser buscado em suas considerações metafísicas, que agora desenvolvemos.

<sup>319</sup> Cf. LEFRANC. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 65-127; MARRADES. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*. In: URDANIBIA (Coord.). *Los antihegelianos: Kierkegaard e Schopenhauer*. Barcelona: Anthopos, 1990, p. 198-210.

<sup>320</sup> Cf. DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010; ZÖLLER. *Schopenhauer on the Self*. In: JANAWAY (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 2007, p. 18-43 e HAMLYN. *Schopenhauer and Knowledge*. In: JANAWAY (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 2007, p. 44-62.

<sup>321</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 66-71.

### 5.3.1 O papel do eu no conhecimento do sujeito de vontade

O que é o eu para Schopenhauer? O eu é visto de diferentes modos, em sua filosofia. Primeiramente, a partir do exame do mundo como representação, o eu é o sujeito do conhecimento e da experiência; a partir da perspectiva da Vontade, o eu é um sujeito de vontade, uma manifestação corporal da Vontade de vida ou, ainda, um puro espelho da realidade intemporal, de acordo com a análise de Janaway. Qual dessas concepções predomina? E qual é a importância da dicotomia entre sujeito e objeto aí?

No livro I de *O mundo*, como examinamos, Schopenhauer define o sujeito como aquele que conhece, e o objeto como aquilo que é conhecido. Como sabemos, o sujeito conhece as coisas materiais e seus pensamentos como representações, então, o sujeito de conhecimento, ou o eu propriamente dito, pensa e percebe, contrapondo-se ao que é pensado e percebido. Só que esse sujeito de representação não faz parte do mundo dos objetos; ele não é uma coisa, posto que está fora do tempo e o do espaço e não interage causalmente com os objetos. Conforme ressalta Janaway, nosso filósofo faz uso de algumas metáforas para nos ajudar a entender esse sujeito. A principal delas é equiparar o sujeito de representação com o olho que tudo vê, mas que não pode ver a si mesmo. Neste sentido, e como observamos ao lado de Janaway no início deste capítulo, podemos aproximar sua concepção de sujeito da visão kantiana e, ainda, dos *Upanixades*.<sup>322</sup>

Outro aspecto a ser salientado a partir das observações de Janaway é a posição ambivalente que, segundo seu ponto de vista, Schopenhauer adota com relação a esse sujeito de representação: de um lado, nosso filósofo sustenta que todos nós descobrimos ser esse sujeito, já que somos conscientes não somente do que percebemos e pensamos, mas também do fato de sermos nós quem pensamos e percebemos. Entretanto, paralelamente, somos um indivíduo e cada um de nós está associado, por meio de nosso corpo, a uma parte do mundo material como sujeitos de ação e de vontade:

Parecemos ser a um só tempo dois tipos de sujeito: sujeito de vontade, que é essencialmente corporificado, e sujeito de conhecimento, que conhece todas as coisas objetivamente, incluindo seu próprio corpo e seus próprios atos de vontade, e

---

<sup>322</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 67. *Upanixades* fazem parte das escrituras do Hinduísmo. Tidas como instruções religiosas, representam o ato de se sentar no chão, próximo ao mestre, para, assim, receber instruções. A primeira tradução desses escritos, do idioma persa para o latim, se deu no início do século XIX.

que paira totalmente fora do mundo de coisas individuais. Nossa concepção de nós mesmos talvez deva ser cindida. Mas pensamos o ‘eu’ que pensa e percebe e o ‘eu’ que age como um único. Schopenhauer considera isso um “milagre *par excellence*”.

<sup>323</sup>

Não temos como discordar de tais colocações de Janaway que, aliás, estão na mesma direção de nossa análise da filosofia de Schopenhauer, ou seja, as relações que o sujeito tem com a vontade, por meio de seu corpo, são difíceis de explicar objetivamente, requerem, pois, uma teoria metafísica.

Tampouco podemos deixar de pensar, ainda ao lado de Janaway, que não há uma recusa, por parte de Schopenhauer, de sua própria concepção do puro sujeito (de conhecimento) que não é um objeto, já que ele mesmo aceita que tal acepção nos proporciona um modo incompleto de refletirmos sobre nós mesmos. É inexplicável que ‘eu’ possa se referir tanto ao puro sujeito como ao corpo material, ou corpo encarnado pela Vontade. Aliás, nosso filósofo invoca o termo ‘milagre’ para tentar contornar o problema, que persiste e nos deixa embaraçados. Ora, nenhum de nós é apenas um objeto do mundo; precisamos, pois, oferecer alguma exposição de que somos diferentes do resto dos objetos do mundo. Afinal, Schopenhauer não é um dualista e já vimos como ele rejeita o conceito de alma como um componente da realidade. Por um lado, a realidade é material; o eu é, em parte, uma coisa material que está no mundo, mas, por outro, conforme ressalta Janaway, este não é o final da história. De fato, pode ser verdade que ‘eu’, de alguma maneira, ‘me descubra como sujeito’, independentemente do modo como explicamos isso. Talvez esse problema, ou a tentativa de conciliarmos os aspectos ‘subjetivo’ e ‘objetivo’ de nós mesmos, apesar de ser uma questão fundamental, seja insuperável. Logo, as dificuldades de Schopenhauer para lidar com tais assuntos não estão restritas à sua doutrina metafísica, mas revelam uma questão filosófica mais substancial e de difícil solução.<sup>324</sup> Trata-se, pois, de uma tentativa de responder à antiga questão acerca do que é o homem, investigada aqui sob a perspectiva do eu.

Tentando responder à pergunta sobre qual concepção de eu (cognoscente ou volente) prevalece na teoria de Schopenhauer, Janaway defende que tal disputa se torna mais intensa a partir da exposição materialista que ele faz do funcionamento do intelecto como sendo uma função cerebral e, também, pela doutrina da identidade do corpo com a vontade. Para apoiar o

<sup>323</sup> JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 68.

<sup>324</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 68-69.

primeiro aspecto desse seu ponto de vista, Janaway cita um trecho do início do parágrafo vinte do segundo tomo de *O mundo*, no qual Schopenhauer se refere às formas de objetividade da Vontade no organismo animal:

Aquilo que na consciência de si, e portanto subjetivamente, é o intelecto, apresenta-se na consciência de outras coisas, e portanto objetivamente, como o cérebro; e aquilo que na consciência de si, e portanto subjetivamente, é a vontade, apresenta-se na consciência de outras coisas, e portanto objetivamente, como todo o organismo.<sup>325</sup>

Já comentamos, em parte, tal aspecto no início do capítulo anterior, e, num primeiro momento, poderíamos até concordar com Janaway em sua tese de que a abordagem de Schopenhauer acerca do intelecto é um exemplo que sustenta certa concepção materialista por parte do filósofo, não fossem as afirmações em contrário do próprio Schopenhauer, que antecedem a citação acima: “Agora, depois de encontrar na autoconsciência [ou consciência de si] a vontade como seu objeto real ou substância, devemos, com o mesmo propósito, levar em consideração a consciência das outras coisas como conhecimento objetivo”.<sup>326</sup>

Devemos, então, perceber que tudo no mundo é Vontade. Schopenhauer defende a prevalência da Vontade diante do intelecto. Ela (Vontade) é o fundamento, a essência. É justamente isso que o distancia do materialismo. Em outro momento, nosso autor clareia ainda mais a questão, afirmando que:

*O intelecto e a matéria* são correlativos, em outras palavras, um existe apenas para o outro; ambos são e perecem juntos; um é apenas o reflexo do outro. Eles [intelecto e matéria] são, de fato, realmente uma e a mesma coisa, considerada a partir de dois pontos de vista opostos; e esta coisa é o fenômeno da vontade ou da coisa em si. Consequentemente, ambos são secundários e, além disso, a origem do mundo não é para ser buscada em nenhum deles. [...] Ambos juntos constituem *o mundo como representação*, o que é precisamente o *phenomenon* kantiano, e consequentemente algo secundário. Primário é o que aparece, que aprenderemos posteriormente a reconhecer como a vontade.<sup>327</sup>

Voltaremos ao exame deste aspecto um pouco adiante.

Com relação às implicações que a doutrina da identidade do corpo com a vontade tem sobre o eu, Janaway recorre a um fragmento do parágrafo vinte e dois do segundo tomo de *O mundo*,

---

<sup>325</sup>SCHOPENHAUER. Objectification of the Will in the Animal Organism, § 20, p. 245 (tradução nossa). In: \_\_\_\_\_ *The World as Will and Representation*. Volume II.

<sup>326</sup>SCHOPENHAUER. Objectification of the Will in the Animal Organism, § 20, p. 245 (tradução nossa).

<sup>327</sup>SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 15-16 (tradução nossa). Grifos do autor. In: \_\_\_\_\_. *The World as Will and Representation*. Volume II.

intitulado “Visão objetiva do intelecto”, para sustentar suas ideias. Àquela ocasião, Schopenhauer afirma que:

Esse foco da atividade cerebral (ou o sujeito do conhecimento) é, de fato, como um ponto indivisível, simples, mas não é, nesse modo de ver as coisas, uma substância (alma), mas uma mera condição ou estado. Isto do qual ele mesmo [sujeito/eu] é um estado ou a condição pode ser conhecido por ele só indiretamente, como reflexão que foi. Mas a cessação do estado ou condição não pode ser considerada como a aniquilação daquela [Vontade] da qual ele [sujeito/eu] é um estado ou a condição. Esse *ego cognoscente* e consciente se vincula com a vontade, que é a base de sua aparência fenomênica, da mesma maneira como a imagem no foco do espelho côncavo se vincula com esse mesmo espelho; e, tal como essa imagem, tem apenas uma realidade condicionada, e na verdade, propriamente falando, uma realidade aparente.<sup>328</sup>

Logo, e ao lado de Janaway, podemos perceber claramente os dois lados da questão, ou, melhor dizendo, as ‘duas faces’ do nosso eu e as consequências disso para o modo como temos acesso ao mundo como representação e como vontade: do ponto de vista objetivo, ou seja, a partir do relato de nós mesmos como coisas que habitam o mundo empírico, somos fenômenos ou representações – meras aparências – e, na perspectiva subjetiva, de maneira imediata, ao olharmos para dentro de nós, vemos a nós mesmos como Vontade.<sup>329</sup>

Finalizando seus comentários a respeito das condições nas quais Schopenhauer pensa o eu, Janaway sustenta que mesmo a combinação dos aspectos ‘subjetivo’ e ‘objetivo’ de nós mesmos não encerra a questão. De fato, o cérebro e o organismo não são apenas partes de uma realidade material inerte. Ambos são, essencialmente, expressão da Vontade cega na natureza. A Vontade é primária, como as palavras do próprio Schopenhauer ressaltam, e ela (Vontade) suplanta a divisão entre sujeito e objeto, pois o sujeito que representa e o objeto que é representado são, em certo sentido, ilusões, já que, no mundo em si, não há essa divisão. Mesmo que eu desaparecesse e, com isso, todo o mundo empírico a minha volta, a Vontade permaneceria, buscando seu objetivo e gerando novas formas de vida. Assim, o ponto mais fundamental acerca do eu na teoria metafísica de Schopenhauer, segundo Janaway, “é que essa mesma vontade é exatamente aquilo que agora impele para uma meta no interior do *organismo corporificado* que produziu a mim, o sujeito”.<sup>330</sup> Há, pois, uma meta, um objetivo

<sup>328</sup> SCHOPENHAUER. Objective View of the Intellect, § 22, p. 278 (tradução nossa). Grifos do autor. In: \_\_\_\_\_ . *The World as Will and Representation*. Volume II.

<sup>329</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 70.

<sup>330</sup> JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 71. Grifos nossos.

interno ao eu, que se atualiza por meio de seu corpo. Ora, a “meta” da Vontade, por excelência, é se manifestar e, neste sentido, nada melhor que o corpo.

Oportunamente, retomaremos tais aspectos relativos ao eu em Schopenhauer, comparando-os com o modo como Freud pensa o mesmo tema. Chama-nos a atenção, inicialmente, o fato de o filósofo se referir ao corpo como uma “imagem especular”, que tem uma realidade apenas aparente. Na metapsicologia, tal como vimos no capítulo dois, o eu também é definido a partir de suas relações imagéticas e relativas à extensão. Talvez possamos afirmar, a partir de tais observações, existir outro ponto de confluência entre a filosofia de Schopenhauer e a psicanálise freudiana, com consequências antropológicas e éticas.

### 5.3.2 O verdadeiro sentido da oposição idealismo x materialismo

A partir dos desenvolvimentos anteriores, acerca do papel da Vontade como essência, como o que confere realidade ao mundo, e sobre as implicações que o eu ocasiona para o modo como Schopenhauer compreende o conhecimento humano, podemos, agora, mais uma vez, voltar nossos olhos à velha questão da oposição entre o idealismo e o materialismo.

Ao longo de todo o capítulo anterior, sustentamos que Schopenhauer, por meio da importância que dá ao papel da representação e do corpo no processo de conhecimento objetivo do homem, institui um tipo muito especial de idealismo, contrapondo-se, então, e de maneira enfática, a todas as teorias materialistas. Nominamos tal idealismo de desencantado. Dissemos, ainda, que seu idealismo acaba por desembocar na metafísica da Vontade, ao buscar um sentido para o mundo aquém, ou além, da representação e, também, ao se defrontar com os limites que o corpo impõe ao sujeito de conhecimento. Agora, a partir do exame da questão da autonomia que a Vontade tem ao conferir inteligibilidade ao mundo, sendo, pois, a essência do mundo, ousamos afirmar que também o rastro materialista – que, por ventura, poderia haver na epistemologia de Schopenhauer – é suplantado por sua metafísica da Vontade.

Schopenhauer se autointitula um idealista, como vimos no capítulo anterior e como ele mesmo não cansa de afirmar em diferentes ocasiões, no decorrer de sua obra.<sup>331</sup> Na qualidade

---

<sup>331</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, § 7, § 24 e \_\_\_\_\_. *The World as Will and Representation*. Volume II, § 1, § 7, § 18 e § 24.

de um idealista, nada mais óbvio, portanto, do que se posicionar contrariamente a qualquer posição materialista. No entanto, sua ênfase na questão do corpo e no papel do intelecto no processo de conhecimento humano pode levar a mal-entendidos. Não fosse a prevalência da metafísica da Vontade sobre a epistemologia, em seu sistema filosófico, teríamos de aceitar a presença forte de um traço materialista no seu modo de interpretar o mundo.

De fato, a materialidade que o filósofo expõe – e que o modo de funcionamento do intelecto e o próprio corpo atestam – nada mais é senão a objetividade, a manifestação direta da Vontade no mundo, em seus diferentes graus. Logo, esse modo particular de a Vontade ‘se tornar visível’ no mundo, materialmente falando, não é aleatório, mas, ao contrário, tem um sentido muito especial. Apenas com isso em mente, ou melhor, somente cômicos de que a Vontade usa todo o organismo humano para se objetivar, é que podemos entender o processo de conhecimento de maneira clara. Sem isso, estaríamos imersos em um tipo bastante rasteiro de materialismo.

Além de defender a ideia que de o verdadeiro idealismo é o transcendental e não o empírico, e ao sustentar esse aspecto, Schopenhauer se equipara a Kant, nosso filósofo, já no parágrafo sete do livro I de *O mundo*, tal qual demonstramos anteriormente, e, mais assertivamente, no primeiro parágrafo do segundo tomo da mesma obra, faz uso de vários argumentos para apoiar sua posição idealista em oposição ao materialismo. Inicialmente, defende que a verdadeira filosofia deve ser *idealística*, já que o realismo, e com ele necessariamente o materialismo, tem início a partir de uma prerrogativa arbitrária e, justamente por isso, é um ‘castelo vazio no ar’, pois nega o fato primordial de que tudo o que conhecemos está dentro de nossa consciência. “Por isto a *existência objetiva* das coisas é condicionada por um representante [sujeito] e, conseqüentemente, o mundo objetivo existe só como *representação*”.<sup>332</sup> Em outra via, sustenta que, mesmo quando conhecemos subjetivamente, o que é conhecido sempre o é apenas indiretamente, nunca de maneira direta, já que toda existência como representação é sempre indireta.<sup>333</sup> Ademais, afirma que, apesar de o idealismo transcendental, como ensinou Kant, preservar a realidade empírica do mundo, esta doutrina adere ao fato de que todo objeto, e com ele todo o real empírico, é condicionado pelo sujeito de modo duplo:

---

<sup>332</sup> SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 4-5 (tradução nossa). Grifos do autor. In: \_\_\_\_\_, *The World as Will and Representation*. Volume II.

<sup>333</sup> Cf. SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 6.

Primeiramente, é condicionado *materialmente*, ou como objeto em geral, desde que a existência objetiva seja aceitável apenas para um sujeito, como representação deste sujeito. Em segundo lugar, [o objeto] é condicionado *formalmente*, desde que *o modo e a maneira* de existência dos objetos, em outras palavras, o jeito de serem representados (espaço, tempo e causalidade), procede do sujeito, e estão predispostos no sujeito.<sup>334</sup>

Por fim, conforme dissemos, Schopenhauer assegura que aderir ao ponto de vista idealista implica, de maneira necessária, contrapor-se à visão materialista. Contudo, nosso autor afirma que o materialismo até tem suas justificativas, pois é verdade que aquele que conhece é um produto da matéria, assim como a matéria é mera representação daquele que conhece. Ora, mas esse é apenas um lado da questão, alega Schopenhauer, já que o materialismo é a filosofia do sujeito que se esqueceu de levar em conta a si mesmo. Por isso, contra a assertiva de que somos apenas a modificação da matéria, devemos sustentar que toda matéria existe apenas na representação.<sup>335</sup> Neste sentido, o materialismo cai por terra por conta própria, uma vez que a matéria e o próprio curso da natureza se tornam meros fenômenos, condicionados que são pelo intelecto. Ao fazer, então, com que o mundo objetivo dependa de nós, o filósofo sustenta que o idealismo fornece a contrapartida necessária à nossa dependência do mundo objetivo, no qual somos colocados pelo curso da natureza, já que:

O mundo, do qual fazemos parte até a morte, é, por outro lado, apenas minha representação. O centro de gravidade da existência retorna para o sujeito. O que é provado com isto é [...] a dependência de toda matéria sob aquele que conhece.<sup>336</sup>

Após justificar a predominância do idealismo diante do materialismo, Schopenhauer espera superar definitivamente essa oposição, defendendo que o mundo como representação, o mundo objetivo, tem dois polos: de um lado, há o sujeito, claro e simples, e, do outro, a matéria crua, sem forma e qualidade. Ambos, segundo seu ponto de vista, são irreconhecíveis, mas, ao mesmo tempo, fundamentais para nossa percepção do mundo empírico. Ambos pertencem ao fenômeno, não à coisa em si;<sup>337</sup> eles (sujeito/intelecto e objeto/matéria) são o sustentáculo do fenômeno, descobertos apenas por meio da abstração.<sup>338</sup> Dessa maneira, finaliza Schopenhauer, intelecto e matéria estão conectados como as partes necessárias de um todo, que inclui esses dois elementos e que existe por meio deles. Esse todo é o mundo como

<sup>334</sup> SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 8 (tradução nossa). Grifos do autor.

<sup>335</sup> Cf. SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 12-13.

<sup>336</sup> SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 13-14 (tradução nossa).

<sup>337</sup> Cf. neste capítulo a citação 328.

<sup>338</sup> Cf. SCHOPENHAUER. On the Fundamental View of Idealism, § 1, p. 15.

representação ou o fenômeno. Depois que isso é deixado de lado, ou seja, quando não consideramos mais o mundo como representação, permanece só o mundo puramente metafísico, a coisa em si, a Vontade.<sup>339</sup>

Neste sentido, podemos afirmar que todo o conhecimento que temos do mundo empírico é um produto do tipo específico de organismo que somos. Aliás, é essa também a opinião de Janaway, ao afirmar que nos tornamos seres que percebem, julgam e raciocinam para alcançar os objetivos da vontade de vida: sobreviver, nutrir e reproduzir. Assim, nossa capacidade de conhecer, da qual nos orgulhamos imensamente, transforma-se num mero recurso por meio do qual a Vontade manipula o ambiente à sua volta, impondo-se para promover-se a si própria.<sup>340</sup>

Nas palavras de Schopenhauer:

[O intelecto] é estruturado de modo a compreender os fins de cuja consecução depende a vida individual e sua propagação. Mas um tal intelecto não está de modo algum destinado a interpretar a essência em si interior das coisas nem do mundo, essência em si que existe independentemente do sujeito de conhecimento,<sup>341</sup> [ou seja, a Vontade].

Ao analisar essa passagem de nosso autor, Janaway diz que, para sustentar a posição aí descrita, Schopenhauer combina seus relatos materialista e idealista dos estados mentais, afirmando que nossa capacidade de conhecimento do mundo empírico está baseada no funcionamento do nosso cérebro. Ora, o cérebro é um órgão do nosso corpo e, como todos os órgãos, foi desenvolvido com o objetivo de propagar a vida. Logo, nossa tão enaltecida capacidade cognitiva é uma característica derivada do que nós somos – Vontade – que se manifesta em nosso corpo como um todo.<sup>342</sup>

Barboza,<sup>343</sup> por sua vez, sustenta que Schopenhauer tem em comum com os idealistas a indagação acerca do sentido da representação, porém, enquanto os últimos tinham como questão central a procura pelo incondicionado no saber mesmo, nosso filósofo vai além, remetendo-nos a algo não inscrito no domínio do saber, ao fisiologizar o conhecimento, por

<sup>339</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *On the Fundamental View of Idealism*, § 1, p. 18.

<sup>340</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 64-66.

<sup>341</sup> SCHOPENHAUER. *Objective View of the Intellect*, § 22, p. 284 (tradução nossa).

<sup>342</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer*, p. 65-66.

<sup>343</sup> Cf. BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005.

meio da participação do corpo nesse processo. Afinal, todo saber deve ser remetido às intuições empíricas, e estas passam pelo corpo.<sup>344</sup>

Contudo, se Schopenhauer ressalta o papel do corpo como sendo uma manifestação imediata e direta da Vontade, o corpo que interessa destacarmos não é o considerado como representação racional, mas, em contrapartida, o tido como independente do princípio de razão, pois, conforme Barboza, apenas neste último sentido é que:

O corpo revela todo um amplo espectro de atos volitivos e sentimentos presentes em todos nós, que não são representações, não são um conceito ou saber, mas devem ser compreendidos sob rubricas bem diferentes, como “dor”, “prazer”, “volúpia”, etc.<sup>345</sup>

Logo, e ainda de acordo com esse autor, Schopenhauer consegue, a partir desse modo particular de considerar o corpo, desfazer a confusão que às vezes acontece entre noções de sentimentos de dor e prazer com a de representação como sentimento sensório. Este funciona como a base para o trabalho de nosso entendimento, conforme já ressaltamos.

Trata-se aqui de afirmarmos, novamente e ao lado de Barboza, que Schopenhauer nos mostra um cenário inédito para a realidade do mundo, para algo mais profundo em nossa subjetividade, ao proclamar a identidade do corpo com a Vontade. Na verdade, por meio dessa relação entre esses dois elementos, nosso filósofo apresenta-nos uma forma de conhecimento muito particular.<sup>346</sup>

Em nossa opinião, a partir do exposto, fica evidente que a metafísica da Vontade extrapola a oposição idealismo versus materialismo. Está claro, ainda, o quanto o corpo e a Vontade estão imbricados. Ousamos afirmar, inclusive, que um atesta a existência do outro. Neste sentido, podemos, mais uma vez, aproximar Schopenhauer de Freud, por meio da maneira como os dois pensadores tratam o corpo. Isso sem deixarmos de levar em conta o fato de que Schopenhauer efetiva a ligação do corpo com a Vontade, por intermédio de sua teoria filosófica, conforme demonstram sua epistemologia e a metafísica da Vontade, ao passo que Freud o faz pela via da metapsicologia. Na terceira e última parte desta pesquisa, veremos ambos se aproximarem novamente com relação ao tratamento ético do corpo.

---

<sup>344</sup> Cf. BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética*, p. 103-114.

<sup>345</sup> BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética*, p. 107.

<sup>346</sup> Cf. BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética*, p. 108.

#### 5.4 As extensões do conceito de Vontade

No parágrafo vinte e três do livro II de *O mundo*, Schopenhauer inicia o processo de ampliação do conceito de Vontade. Nosso filósofo faz isso a partir das considerações acerca do princípio de individuação, que faz a multiplicidade da Vontade se manifestar em indivíduos singulares. Tudo isso são argumentos de nosso autor para sustentar, de modo contundente, a não-explicabilidade da Vontade. Há, pois, um limite das filosofias anteriores à sua e, também, das ciências naturais; ambos os campos de saber, filosofia e ciência, são capazes apenas de interpretar a Vontade. O modo de acesso à essência do mundo não é pela via da explicação, mas, ao contrário, por meio da experiência. A essência não se interpreta, experimenta-se.

De acordo com Schopenhauer, o princípio de individuação representa o tempo e o espaço, seguindo a denominação dos escolásticos. É, desse modo, por meio dele (na forma do tempo e do espaço) que a Vontade – essência una e indivisível – aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Tal essência (Vontade) é livre de toda pluralidade, já que se encontra fora do tempo e do espaço; a Vontade é exterior, portanto, ao princípio de individuação. Apenas essa constatação, prossegue nosso autor, nos faz compreender plenamente o sentido da doutrina de Kant, segundo a qual tempo, espaço e causalidade não cabem à coisa em si, sendo apenas formas do nosso conhecimento. É por isso que não há liberdade nas ações humanas. Nosso agir, como qualquer fenômeno, também está submetido ao princípio de razão, na forma da lei da motivação; somos, pois, apenas fenômenos da Vontade.

Contudo, Schopenhauer ressalta que, pelo fato de a Vontade ser por nós imediatamente conhecida em nossa autoconsciência, temos a consciência da liberdade e, por isso, pensamos ser capazes de mudar o decurso de nossas vidas, o que seria o mesmo que nos tornarmos outra pessoa. É, pois, apenas *a posteriori*, ou seja, por meio da experiência, que percebemos surpresos, de acordo com o filósofo, que não somos livres, mas que, ao contrário, estamos submetidos à necessidade. A despeito de todos os nossos propósitos e reflexões, não mudamos nossa conduta e, desde o início até o fim de nossas vidas, conduzimos o mesmo caráter até cumprirmos o papel que lhe coube.<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 23, p. 171-73.

As excitações de nosso corpo, por sua vez, também são fenômenos da Vontade, apesar de não ser ela (Vontade) conduzida, no caso dos processos vitais e vegetativos, como a digestão e a reprodução, pelo conhecimento. Logo, não somente as ações do corpo, como também ele mesmo, são a Vontade objetivada, tornada concreta. *Tudo o que ocorre em nosso corpo “tem de ocorrer mediante Vontade”*.<sup>348</sup> Novamente, vemos nosso autor lançar mão da relação imediata que há entre o corpo e a Vontade para estender a atuação desta ao restante do mundo:

Se tivermos de uma vez por todas a intelecção do fato de que a representação enquanto motivo não é de modo algum condição necessária e essencial para a atividade da Vontade, facilmente reconheceremos a atuação da Vontade em casos menos evidentes. Assim, por exemplo, a casa do caracol não será atribuída a uma Vontade que lhe é alheia e guiada pelo conhecimento, do mesmo modo que não atribuiremos a existência da casa por nós mesmos construída a uma Vontade estranha; porém, as duas casas serão tidas como obras da Vontade que se objetiva nos dois fenômenos, contudo em nós atuando conforme motivos, no caracol, porém, atuando cegamente como impulso formativo direcionado para fora.<sup>349</sup>

Assim, da mesma maneira que uma causa produz um efeito em fenômenos químicos e mecânicos, toda excitação produz efeitos nos corpos orgânicos. Excitação e causa, como qualquer motivo, são, por assim dizer, exteriorizações de cada força no tempo e no espaço; não a essência íntima da força que se exterioriza e que é a Vontade. A excitação, como afirma Schopenhauer, é o meio termo, posto que faz a transição entre o motivo e a Vontade, sendo que os movimentos voluntários se referem aos motivos e os involuntários às excitações. Em ambos, porém, a Vontade está subjacente, ou seja, tudo é necessário, do mesmo modo como acontece com a causa.<sup>350</sup>

Tudo ocorre como nos fenômenos do mundo inorgânico. Isso significa dizer que, para a compreensão do que acontece com tais fenômenos mais distantes de nós, temos que ter em mente que os mesmos são expressão da mesma Vontade que atua em nós. Então, veremos atuando neles o mesmo ímpeto poderoso e cego que age em nós, por meio, por exemplo, do poder com que uma massa d'água cai nas profundezas. Conforme Schopenhauer:

Tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o

<sup>348</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 23, p. 174. Grifos nossos.

<sup>349</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 23, p. 174.

<sup>350</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*. Edição de Ángel Gabilondo. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Nesse importante escrito, ganhador de um concurso no ano de 1839, nosso autor estabelece, entre outros aspectos, a explicação completa da relação entre causa, excitação e motivo.

nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos.<sup>351</sup>

Há, pois, Vontade na natureza inorgânica, nos reinos vegetal e animal e no homem, sendo este o mais alto grau de objetivação que a Vontade pode alcançar no mundo. Contudo, sempre resta algo não explicado, que é a essência, ou a coisa em si, ou, em última instância, a Vontade. Essa mesma Vontade trata do *quê*, do conteúdo do fenômeno, daquilo que é infundado ou sem fundamento, ao passo que no campo da representação, ou dos fenômenos, temos acesso apenas à forma destes *quês*, ou seja, ao *como* dos fenômenos. Como é que acessamos o mundo? Do ponto de vista da representação, nosso corpo é o sustentáculo para conhecermos o mundo fenomênico, é, pois, por meio dele (corpo), que conhecemos o mundo. Da perspectiva do mundo como Vontade, as coisas não são diferentes, isto é, também no campo da metafísica, quando se trata de compreendermos o *quê* do mundo, é por meio da experiência imediata que temos a Vontade atuando diretamente em nosso corpo. Por meio disso, podemos, analogicamente, perceber que, assim como nós, o restante do mundo também é expressão da mesma e única Vontade que nos habita. Afinal, como afirma Schopenhauer:

Partimos Daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato. [...] Excetuando-se meu corpo, é-me conhecido de todas as coisas apenas UM lado, o da representação: a essência íntima delas permanece trancada, um enigma profundo, mesmo que eu conheça todas as causas das quais se seguem suas mudanças. Somente da comparação com Aquilo que se passa em mim quando meu corpo executa uma ação após um motivo tê-lo posto em movimento [...] posso adquirir intelecção do modo como os corpos destituídos de vida mudam através de causas e assim compreender o que é sua essência íntima. [...] Assim posso proceder porque meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas UM lado, o da representação, mas também o outro, que se chama VONTADE.<sup>352</sup>

Mais uma vez, Schopenhauer ressalta a importância do corpo não apenas no processo de conhecimento do mundo, mas, sobretudo, na compreensão que podemos ter da essência deste mundo. Afinal, a relação intrínseca que nosso corpo tem com a Vontade, que testemunhamos a partir de nossos próprios movimentos que só ocorrem por motivos, permite reconhecermos que as forças que atuam em todos os corpos da natureza são idênticas com “aquilo que em mim é Vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau”.<sup>353</sup> Em nossa opinião, tais

<sup>351</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 23, p. 178. Grifos do autor. Para maiores detalhes, ver ainda: \_\_\_\_\_. On the Objectification of the Will in Nature without Knowledge, § 23, p. 293-304. In: \_\_\_\_\_. *The World as Will and Representation*. Volume II e \_\_\_\_\_. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 108-149.

<sup>352</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 24, p. 186. Grifos do autor.

<sup>353</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 24, p. 187.

afirmações de nosso autor comprovam o papel imprescindível do corpo em sua teoria filosófica.

Nos últimos parágrafos do livro II de *O mundo*, Schopenhauer continua estendendo o conceito de Vontade, descrevendo de que maneira ela, essência única do mundo, se objetiva em inúmeros e diversos graus. Logo, como já dissemos, tal objetivação da Vontade se dá por meio da pluralidade das coisas no tempo e no espaço, ou seja, pelo princípio de individuação. Conforme salienta o filósofo, tais graus de objetivação da Vontade não são outra coisa senão as Ideias de Platão:

Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que está é a coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.<sup>354</sup>

Schopenhauer discorre, de maneira pormenorizada, como tais Ideias se objetivam gradativamente no mundo, desde os graus mais baixos – as forças mais universais da natureza – até o mais alto grau de objetivação da Vontade: o homem.<sup>355</sup>

Contudo, não devemos esquecer que a Vontade é una, ou seja, trata-se de uma única e mesma Vontade a objetivar-se em todas as Ideias, ainda que tal Vontade, ao se empenhar rumo aos graus mais elevados de sua objetivação, renuncie aos graus mais baixos de seus fenômenos criando, assim, um conflito com eles. Afinal, não há vitória sem luta, ressalta Schopenhauer.

A batalha da Vontade consigo mesma ocorre pelo fato de a Ideia, ou a objetivação mais elevada da Vontade, somente se dar a ver por meio da dominação das ideias mais baixas que, mesmo sendo mais fracas, sempre se esforçam por exteriorizar a sua essência. Neste sentido, todo organismo só pode expor a Ideia da qual é imagem, após descontar a parte de sua força que empregou na dominação das Ideias mais baixas, que travam com ele (organismo) uma luta constante pela matéria. Como consequência, Schopenhauer salienta que “em toda parte na

---

<sup>354</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 25, p. 191. Grifos do autor.

<sup>355</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 26, p. 192-202; e, ainda, BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética*, p. 126-137. De acordo com Barboza, Schopenhauer faz uso das ideias platônicas com o intuito de tentar dar conta do modo como a Vontade se torna visível em seus diferentes graus; é, pois, uma maneira de descrever, em termos metafísicos, o que é da ordem do mundo físico.

natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma”.<sup>356</sup>

Obviamente, a visibilidade dessa luta universal varia bastante, manifestando-se de maneira mais nítida no mundo dos animais, que lutam por alimento. Todavia, podemos observar o conflito da Vontade consigo mesma atuando em nosso próprio corpo, conforme demonstram os fenômenos corporais que tanto sofrimento nos causa, tais como a dor e a angústia. Retomaremos esses aspectos no capítulo seguinte, ao falarmos das relações éticas envolvidas na luta da Vontade consigo mesma.

Por hora, é imprescindível deixarmos claro, ao lado de Schopenhauer, que:

A Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso. Esse mesmo gênero humano, porém, como veremos no quarto livro desta obra, manifesta em si mesmo aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus*.<sup>357</sup>

Outro aspecto que diferencia o homem do restante da natureza é a presença nele de um duplo conhecimento. Com isso, de acordo com Schopenhauer, ele obteve uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, que é a razão, ou a faculdade de produzir conceitos abstratos. A razão, como já examinamos, permite ao homem ter clareza de consciência de questões relativas não somente ao presente, mas concernentes também ao passado e ao futuro, além de lhe conferir habilidades de ponderação, cuidado e lucidez com relação às próprias decisões voluntárias. Contudo, não devemos esquecer que o conhecimento em geral, incluindo-se aí o intuitivo e o racional, provém originalmente da Vontade, pertencendo à essência de seus graus mais elevados de objetivação como um meio para a conversação do indivíduo e de nossa espécie, como, aliás, qualquer outro órgão de nosso corpo.<sup>358</sup>

Queremos ressaltar, ainda, que todos esses aspectos relativos à extensão, ou objetivação, da Vontade no mundo só são passíveis de serem examinados a partir da experiência imediata da Vontade atuando em nosso próprio corpo. É, desse modo, por meio do conhecimento que temos de que nós mesmos somos Vontade – o que nosso corpo testemunha diretamente – que

---

<sup>356</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 27, p. 211.

<sup>357</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 27, p. 211-12.

<sup>358</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 27, p. 216-18.

podemos ver a Vontade se objetivando no mundo fora de nós, e com todas as suas vicissitudes possíveis, incluindo aí a autodiscórdia.

A partir, então, de sua crescente objetivação no mundo, a Vontade entra em conflito consigo mesma, conforme acabamos de ver. Segundo nosso filósofo:

No fundo, tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento.<sup>359</sup>

Após completar seu processo de autoconhecimento, a Vontade terá dois caminhos pela frente: continuar se afirmando e, assim, perpetuar o sofrimento no mundo ou negar-se. Ao longo dos dois últimos livros de *O mundo como vontade e como representação*, vemos Schopenhauer teorizar esses percursos possíveis à Vontade.

No capítulo seguinte, ao examinarmos a questão ética em nosso autor, veremos em que medida sua teoria metafísica ganha força por meio da ética da compaixão. Poderemos demonstrar, ainda, que o corpo também tem um papel significativo no tocante à sua teoria ética. Salientamos a importância de todo esse percurso para sermos capazes de analisar a dimensão ética como um fundamento também da metapsicologia freudiana. Dessa maneira, na terceira e última parte desta pesquisa, continuaremos abordando o pensamento de Schopenhauer para, sem seguida, no sétimo capítulo, nos debruçarmos sob a ética psicanalítica à luz da ética da compaixão.

---

<sup>359</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, livro II, § 28, p. 219.

*Quando curiosamente te perguntarem, buscando saber o que é aquilo,  
Não debes afirmar ou negar nada.  
Pois o que quer que seja afirmado não é a verdade,  
E o que quer que seja negado não é verdadeiro.  
Como alguém poderá dizer com certeza o que Aquilo possa ser  
Enquanto por si mesmo não tiver compreendido plenamente o que É?  
E, após tê-lo compreendido, que palavra deve ser enviada de uma Região  
Onde a carruagem da palavra não encontra uma trilha por onde possa seguir?  
Portanto, aos seus questionamentos oferece-lhes apenas o silêncio,  
Silêncio – e um dedo apontando o caminho.*

**Verso budista**

## TERCEIRA PARTE

### 6 A ÉTICA DA COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER E A PARTICIPAÇÃO DO CORPO

O objetivo deste capítulo é expor a concepção ética de Schopenhauer, partindo de um exame da obra *Sobre o fundamento da moral* (1841), à luz das considerações precedentes, principalmente as referidas à metafísica, acrescidas às do livro IV, de *O mundo como vontade e como representação*. Entendemos que esse percurso se justifica, à medida que 1841 é a ocasião em que Schopenhauer expõe, de maneira clara, a ética da compaixão. Logo, essa análise prepara o caminho para incluirmos o corpo na ética de nosso autor. Analisaremos, também, as reflexões morais que se encontram em alguns textos de *Parerga e paralipomena* (1851), em particular nos “Aforismos para a sabedoria de vida” e em “Sobre a ética”. Tais aspectos nos possibilitarão compreender que é na esfera da ética que a metafísica da Vontade se mostra de forma mais efetiva, por meio do exercício da compaixão e da presença do corpo. Trata-se, pois, de incluirmos o corpo na ética, uma vez que é por essa via que abordamos a obra de Schopenhauer.

De acordo com a concepção ética de nosso autor, o campo das ações é o que interessa. São, assim, os atos que atestam se alguém age ou não de modo ético. Neste sentido, o filósofo afirma que os atos são o espelho da Vontade. Schopenhauer sustenta que o campo ético se refere ao campo das ações efetivas do homem, fazendo com que a ética seja, então, experienciada e não apenas pensada. De nossa parte, percebemos que o corpo participa do processo ético desde sempre, já que esse processo é, também, corporal e, conforme veremos, expressa algo de nosso caráter mais íntimo.

A articulação do corpo com a ética poderá ser mais bem investigada no decorrer de nosso exame do livro IV de *O mundo*, quando nos detivermos sobre as concepções de Schopenhauer acerca da justiça, da injustiça e, ainda, ao investigarmos as relações entre a liberdade e a Vontade. No tocante a esse último aspecto, poderemos observar que as ações humanas, segundo o filósofo, são determinadas por motivos e, dessa forma, não há liberdade possível para nosso agir. A partir disso, é possível afirmarmos, novamente, que o corpo participa da vivência ética do homem à medida que ele é o local de manifestação dos motivos, sendo, por isso mesmo, uma via de expressão da Vontade, como vimos no capítulo anterior. Apesar de

ocupar um lugar secundário na teoria de Schopenhauer, veremos, ainda, em que medida a razão participa da ética, ao aclarar o papel da Vontade e do corpo neste processo.

## **6.1 Observações acerca da obra *Sobre o fundamento da moral***

### **6.1.1 Apontamentos iniciais**

*Sobre o fundamento da moral* foi escrito para concorrer ao prêmio oferecido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague em 1840. Tal entidade questionava a fonte e o fundamento da moral, perguntando se a ideia de moralidade está contida na consciência imediata do homem ou noutras noções que dela derivam ou, ainda, em outro princípio de conhecimento. Não é novidade afirmar que a questão do fundamento sempre foi um tema central no pensamento de muitos autores que abordaram o tema da ética ao longo da história da filosofia. No entanto, a referência histórica que interessa e merece ser retomada aqui é a kantiana, uma vez que é com Kant que Schopenhauer dialoga diretamente. Apesar, então, dos muitos antecessores e, ao contrário do que faz em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, ao apresentar sua teoria epistemológica, como vimos no capítulo três, nosso filósofo não perpassa exaustivamente a história da ética filosófica antes de expressar suas opiniões. Seguiremos seus passos e, como ele, apresentaremos os principais pontos da filosofia moral de Kant, na medida em que o próprio Schopenhauer fizer menção a eles.

Schopenhauer inicia sua principal obra sobre o tema da ética apresentando o método por meio do qual abordará o problema do fundamento da moral. Já nos primeiros parágrafos, seu estilo crítico se dá a ver, ao afirmar que a Sociedade não deveria ter separado a ética da metafísica, já que é desta última que se pode deduzir a questão ética sinteticamente e de modo seguro. Contudo, uma vez que a separação se faz necessária, resta adotar o método analítico, partindo, pois, dos fatos da experiência externa ou da consciência. De acordo com essas premissas, nosso autor salienta, então, que o fundamento sobre o qual fará repousar a ética é bem exíguo e até pobre, se comparado ao imperativo categórico ou a outros fundamentos amplos, porém, segundo ele, de cunho arbitrário.

Na breve retrospectiva que faz a seguir, acerca da fundamentação da moral na história, Schopenhauer lembra que, para o povo, a moral tem uma base teológica, expressando a

vontade manifesta de Deus, ao passo que os filósofos tentam evitar tal tipo de fundamento religioso. Reafirma, também, a reviravolta pela qual passavam, à sua época, as convicções filosóficas dos intelectuais europeus, decorrente da influência da filosofia kantiana, mas também dos avanços científicos e ao conhecimento da literatura sânscrita. A consequência dessas novidades é, desse modo, o declínio dos antigos fundamentos da ética como, por exemplo, a felicidade. Esse fato, aliás, parece ter motivado a Sociedade Real a propor o referido concurso.

Nesse contexto de transformação das convicções, a ética kantiana é eleita, por Schopenhauer, para passar por uma investigação crítica e detalhada, tendo em vista ser ela a mais nova tentativa de fundar a ética e, em especial, porque tal empreitada é a melhor preparação, ou o caminho direto, para a fundamentação da ética proposta por Schopenhauer e que, em pontos principais, é oposta à proposta por Kant. Nosso filósofo declara abertamente que tem a intenção de demonstrar que “a razão prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido”.<sup>360</sup>

### 6.1.2 Críticas ao fundamento da moral segundo a acepção de Kant

Para Schopenhauer, o grande mérito de Kant na ética foi tê-la separado do fundamento eudemonista: se, entre os antigos e os modernos, ficamos ora com a doutrina da felicidade, ora com a doutrina cristã da salvação, sendo a virtude apenas um meio para um fim, em Kant, o princípio ético independe da experiência e de seu ensinamento. Kant trata do fundamento da ética separadamente da ética propriamente dita, fato que Schopenhauer aprova. Ele ainda ressalta que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) tem a vantagem de ser a mais antiga das obras kantianas sobre a moral. Tal obra foi redigida, pois, num tempo em que o filósofo não havia sido atingido pelos efeitos nocivos da idade. Com relação à *Crítica da razão prática* (1787), Schopenhauer considera que esta contém o mesmo conteúdo que a *Fundamentação*, com a ressalva de que a *Crítica* inclui dois pontos que merecem atenção especial: a explanação das relações entre liberdade e necessidade e o aparecimento da teologia moral como sendo o verdadeiro objetivo da ética kantiana. Nosso filósofo manifesta sua

---

<sup>360</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Melo Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 16.

preferência pela *Fundamentação*, colocando-a como guia para a crítica da moral de Kant que empreenderá.

Schopenhauer começa sua crítica a Kant por meio do exame da forma imperativa dessa ética. De acordo com seu ponto de vista, o primeiro passo em falso dado por Kant está na definição do conceito de ética, que faz com que se cometa já de saída uma *petitio principii*.<sup>361</sup> “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”.<sup>362</sup> Schopenhauer afirma que esse é um equívoco decisivo de Kant, já que o mesmo admite a existência de leis morais puras antes de qualquer investigação, o que é inadmissível do seu ponto de vista. Não é o campo da ética aquele que abrange aquilo que efetivamente acontece?

Os conceitos de lei e de dever são examinados por nosso filósofo com o objetivo de responder ao questionamento feito acima. Para Schopenhauer, lei é, antes de qualquer coisa, algo que repousa na escolha humana. Mas *lei* tem, também, um sentido metafísico quando a estendemos à natureza e, no que se refere à vontade humana, apenas a lei da motivação pode ser demonstrada e é válida, posto que a vontade humana esteja a ela submetida. Tal fato comprova que a ação só se dá como consequência de um motivo. Para a vontade humana, portanto, essa lei funciona como a lei da causalidade para a natureza. Em contrapartida, as leis morais, independentes de regulamentação humana, não podem ser encaradas como existentes sem provas, como quer e faz Kant. Daí ele cometer a petição de princípio.

Outro ponto de discordância de Schopenhauer com Kant é o fato de a lei moral ser, para este último, caracterizada como tendo uma necessidade absoluta, o que implica que o resultado só pode ser um. Ora, não se pode falar de necessidade absoluta para leis morais, posto que elas, tal como o próprio Kant admite, não acontecem da forma como são postuladas, conforme comprova o exemplo “não debes mentir”. Ao contrário, defende Schopenhauer, para se admitir leis para a vontade em uma ética científica, é preciso deduzi-las de acordo com a existência efetiva, se quisermos que a ética não seja apenas uma recomendação idealizada. O que subjaz ao aparente rigor racional da ética kantiana é a sua intenção teológica e, por isso, o

---

<sup>361</sup> *Petitio Principii*, Petição de Princípio, Argumento Circular, *Begging the Question* são os diversos nomes pelos quais esta falácia é conhecida. De acordo com Abbagnano, tal falácia se define pela pressuposição, na demonstração, de um sinônimo do que se quer dizer. Cf. ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, p. 890. Esse é o sentido que Schopenhauer dá à definição de ética em Kant.

<sup>362</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 62, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 23. Grifos de Schopenhauer.

recurso aos conceitos de *lei*, *prescrição* e *dever*, em ética, só pode remontar à tábua dos dez mandamentos. Isto é, aliás, o que demonstra a forma de escrita do primeiro exemplo de lei moral dado por Kant.

Da mesma forma que Kant procedeu com o conceito de lei moral, ele o fez com o de dever, prossegue Schopenhauer. Logo, esse conceito, tomado em seu sentido incondicionado, também se origina da moral teológica. Na verdade, ao falar de dever absoluto e obrigação incondicionada, Kant incorre em uma “*contradictio in adjeto*”, ou seja, uma contradição nos termos, em que o que se atribui ao sujeito é uma negação do próprio sujeito. O sentido de cada *deve* só pode ser referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa, como ocorre com a toda a ética filosófica baseada na tradição cristã. Locke atestou esse fato, tempos antes de Kant, ao afirmar que é completamente infrutífero supor uma regra para dirigir as ações humanas se a estas não estiver conectado algum reforço ou punição.<sup>363</sup> Dessa forma, o dever é sempre hipotético, ao invés de categórico, e por isso o dever absoluto é apenas uma “*contradictio in adjeto*”.

O caráter totalmente contraditório do conceito de *dever incondicionado* aparece, ainda, no fato de ele postular uma recompensa. Não há como ser de outra forma, se tomamos o dever como conceito fundamental da ética. Segundo Schopenhauer, o verdadeiro sentido da recompensa pelo cumprimento do dever mostra-se velado sob o nome de Soberano Bem, que nada mais é do que antiga unificação da virtude e da felicidade. Assim, Kant faz entrar sorrateiramente pela porta dos fundos, o que havia expulsado como heteronímia no início de seu sistema. O que Schopenhauer destaca, nesse ponto de sua crítica, é que o dever incondicionado não pode ser tomado como fundamento da ética porque tudo o que se faz visando a uma recompensa ou evitando um castigo tem, em sua base, uma motivação egoísta e, portanto, não tem valor moral.

Também a redação da ética em uma forma imperativa é, de acordo com Schopenhauer, mais uma prova de que a moral kantiana provém da moral teológica, pois não se pode admitir uma forma imperativa nessa moral sem se pressupor a dependência do ser humano de uma vontade que o comande, distribua-lhe recompensas e da qual não se possa separar. Ora, nada disso é legítimo em uma ética que se proponha a ser filosófica, mas é o que faz Kant. Isso permite, ainda, que ele desenvolva, a partir de sua moral e ao final de sua exposição, uma teologia

---

<sup>363</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 26.

moral, estabelecendo como postulados da razão prática conceitos derivados do *deve*. Assim nasceu uma teologia apoiada apenas na moral. Dito de outra maneira: Kant deu como resultado o que deveria ter sido o princípio de sua ética – a teologia – e tomou como pressuposto o que teria de ter sido o resultado – o mandamento.<sup>364</sup>

Antes de se debruçar sobre o ponto mais importante de sua crítica à moral kantiana, ao fundamento da ética, Schopenhauer tece algumas considerações sobre os deveres em relação a nós mesmos. Segundo seu ponto de vista, tais deveres não são próprios da esfera da ética, como quer Kant. Deveres de direito em relação a nós mesmos são impossíveis devido ao princípio auto evidente de que não se faz injustiça de bom grado: aquilo que faço é o que quero e o que me acontece também é aquilo que quero, logo não há injustiça. Deveres de amor em relação a nós próprios também não são assuntos da moral, que neles já encontra seu trabalho pronto. Para Schopenhauer, o que se apresenta como dever em relação a nós mesmos diz respeito apenas a considerações contra o suicídio. Mesmo as regras de prudência e as prescrições dietéticas não pertencem à moral propriamente dita, visto que são transgressões contra a espécie e possuem caráter abstrato e não são contra seres humanos individuais.<sup>365</sup>

Schopenhauer se detém, então, nas questões relativas ao fundamento da ética kantiana. Começa elogiando a distinção que Kant faz entre *a priori* e *a posteriori* - no campo do conhecimento humano – como sendo a descoberta mais surpreendente na esfera da metafísica, e declara que era de se esperar que ele fizesse o mesmo processo com a ética. Dessa forma, esta, para Kant, deve ter uma parte pura, cognoscível *a priori*, e outra parte empírica ou *a posteriori*. Neste sentido, a lei moral deve ser entendida como sendo algo previamente existente na mente humana, sem justificação ou prova e independente de toda e qualquer experiência externa ou interna. Tal lei deve, pois, repousar apenas sobre conceitos da razão pura, na forma de uma proposição sintética *a priori*. Logo, ressalta Schopenhauer, nada mais coerente com o pensamento kantiano do que o fato dessa lei ser formal, como tudo o que é *a priori*, e desprezar o conteúdo das ações. De acordo com nosso filósofo, as implicações disso são sérias: primeiramente, Kant, ao afirmar que a lei moral não pode ser procurada na natureza humana, nas vicissitudes do mundo ou na antropologia, nos dá a prova irrefutável de que ele não estabelece a lei moral como um fato de consciência, que pode ser demonstrado empiricamente. Em segundo lugar, isso testemunha que Kant rejeita a experiência, o que leva

<sup>364</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 30.

<sup>365</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 30-33.

Schopenhauer a concluir que Kant não fundamenta seu princípio moral, seja na experiência externa ou numa disposição interna. Em seguida, solicitando nossa reflexão sobre algo tão absurdo, o filósofo de Danzig argumenta que, da forma como quer Kant, devemos apoiar a moral apenas em conceitos altamente abstratos e totalmente sem conteúdo. Ora, como é que algo assim tão vago e formal terá forças para controlar o desejo e as paixões humanas e, ainda, deter o egoísmo?

Como se o apriorismo e a purificação de toda experiência não bastassem, Kant ainda liga a eles uma representação pela qual tem predileção: o princípio moral tem de ser uma proposição sintética *a priori*, ou seja, algo pertencente apenas ao campo da razão pura, de mero conteúdo formal, que deve valer não apenas para os seres humanos, mas para todo ser racional possível e que, somente por acaso, vale também para os homens. Assim, a razão pura não é vista por Kant como uma força de conhecimento do homem, mas é pensada como algo que está aquém ou além do humano, e que se mantém por si mesma. Schopenhauer salienta que esse aspecto – o fato de a lei moral valer para todo ser racional – é tão caro a Kant que ele o repete sempre que possível. Schopenhauer rechaça veementemente essa postulação kantiana para a lei moral, afirmando que a razão, como a inteligência, é propriedade apenas da espécie humana e não se está autorizado a postulá-la fora deste âmbito.

Falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de *seres pesados* fora dos corpos. Não se pode evitar a suspeita de que Kant teria aí pensado um pouco nos queridos anjinhos ou que tivesse contado com a sua ajuda para a persuasão do leitor.<sup>366</sup>

Nosso filósofo toma esse ponto de sua crítica a Kant como uma oportunidade para dar a ver a sua própria concepção, que, no caso, é simetricamente oposta à de Kant, já que defende a ideia de que, apesar de a razão e o conhecimento serem atributos exclusivos do homem, ambos são secundários e condicionados pelo organismo, uma vez que são apenas expressões do fenômeno humano, quando, na verdade, o núcleo do humano, aquilo que lhe é próprio e indestrutível, é a vontade.

De acordo com Schopenhauer, a transposição das esferas de *a priori* e *a posteriori* do campo do conhecimento teórico para o da vida prática não passa de um enorme disparate, dada a enorme diferença entre os dois campos. Kant não se deu conta de que o apriorismo só é válido no campo fenomênico, o que deixa de fora o ser em si das coisas. Segundo esse raciocínio, a

<sup>366</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 37. Grifos do autor.

lei moral, se surge *a priori* em nossa mente, teria de ser somente uma forma do fenômeno e deixar de lado o ser em si das coisas. Ora, tal consequência é uma contradição com a lei em si e com o próprio pensamento de Kant, pondera Schopenhauer, uma vez que o próprio Kant afirma que o que é moral em nós está intimamente ligado ao ser em si das coisas, que encontramos de modo imediato, como está escrito na *Crítica da razão prática* (1787),<sup>367</sup> como já ocorria também na *Crítica da razão pura*, em que a coisa em si se dá a entender como a experiência moral em nós, ou seja, como vontade.

Nosso filósofo lembra que quando Kant transpôs a forma imperativa da ética da moral teológica, exigiu que o conceito de dever fosse também aquilo que obriga o seu cumprimento. Logo, de acordo com Kant, uma ação só tem valor moral se a ela não se relaciona nenhuma tendência afetiva. O valor do caráter é dado, pois, por Kant, somente pelo cumprimento do dever e independe da simpatia ou da solidariedade, que alguém possa ter pelo sofrimento alheio. Schopenhauer discorda veementemente dessas ideias kantianas, e assevera que a única coisa que pode motivar as boas ações, sem a presença do amor ou da solidariedade com relação ao sofrimento alheio, é o medo, que foi, na verdade, o que Kant nomeou como sendo o imperativo categórico. Acrescenta, ainda, que o valor moral das ações para Kant repousa na máxima que é seguida, e não na intenção com que ela é praticada. Em contrapartida, Schopenhauer sustenta que somente a intenção pode efetivamente decidir se uma ação tem, ou não, valor moral. Apenas sob essa perspectiva é que os seres humanos avaliam a importância moral de seus atos.

O conceito de dever é retomado novamente, nesse ponto da crítica schopenhaueriana, salientando-se a questão da necessidade. Sabemos que o que é necessário é inevitável, no entanto, como podemos falar de necessidade com relação à ação por respeito diante da lei, se o próprio Kant postula não se ter nenhum exemplo seguro disso? Na opinião de Schopenhauer, essa alegação de *necessidade de uma ação* não passa de uma distorção da palavra *deve*. Isso se evidencia quando se percebe que o vocábulo *respeito* é utilizado no lugar da palavra *obediência*. Ele cita Kant, nesse ponto, para questionar seu antecessor com relação ao sentido do emprego da palavra *respeito*, que Kant utiliza sub-repticiamente no sentido de *obediência*, conforme a passagem: “respeito significa penas a subsunção de minha vontade

---

<sup>367</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão prática*, p. 175, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 39.

sob uma lei. Esta determinação imediata pela lei, e a consciência dela, chama-se respeito”.<sup>368</sup> Mais uma vez, o que jaz por trás do empreendimento kantiano é a intenção de ocultar a proveniência da forma imperativa da ética e do conceito de dever da moral teológica. Assim, sem mais delongas e tendo sido descobertos os verdadeiros desígnios de Kant, Schopenhauer afirma que “o *dever* significa uma ação que *deve* acontecer por obediência em relação a uma lei. Este é o nó da questão”.<sup>369</sup>

Mas e a lei, prossegue nosso autor, qual é o conteúdo dela e onde está escrita? Essa é uma questão muito importante que traz consigo duas implicações: a primeira é referente ao princípio da ética e a outra passa pelo questionamento do seu fundamento. É bom notarmos que são duas questões totalmente distintas, mas que são, na maioria das vezes, confundidas de modo proposital. Para Schopenhauer, o princípio, ou a proposição fundamental de uma ética é o guia que prescreve o agir, ao passo que o fundamento de uma ética é o porquê ou a razão das obrigações. Em ética, como no restante das ciências, dever-se-ia separar claramente o princípio do fundamento. Contudo, as coisas não são bem assim e a maioria dos autores em ética apagou tal distinção. Nosso filósofo se propõe, então, a efetuar o oposto de seus antecessores e proceder, dessa forma, à separação entre o princípio e o fundamento da ética. Para ele, o princípio da ética pode ser expresso pela proposição “Não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que poderes!”.<sup>370</sup> Fundamentar tal princípio é o que se propuseram os doutrinadores de moral ao longo dos tempos, e é, justamente, o problema proposto pelo corrente concurso. Todavia, precisamos dizer que o princípio ora explicitado torna-se evidente a partir de sua relação com todos os outros princípios morais.

Retornando a Kant e à questão da lei moral, tal qual esta foi por ele formulada, Schopenhauer faz sua análise crítica tendo como guia um aspecto principal: segundo sua interpretação, Kant cometeu dois erros ao postular a lei moral. Primeiramente, confundiu o princípio com o fundamento da ética e, em segundo lugar, deixou a lei moral totalmente desprovida de conteúdo. No tocante ao primeiro erro kantiano, dever-se-ia lembrar, como ponto de partida para o exame que se segue, a exigência do próprio Kant de que o princípio moral deve ser puro, *a priori* e formal. Logo, tal princípio corresponde a uma proposição sintética *a priori*, sem nenhum conteúdo material, sem se apoiar, pois, em nada empírico, seja esse empírico

---

<sup>368</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 16, nota de rodapé, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 42.

<sup>369</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 42.

<sup>370</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 44.

pertencente ao mundo externo ou oriundo da consciência, ou do sentimento, ou de qualquer inclinação. Tarefa difícil, como Kant reconhece. Mas Schopenhauer sustenta que faz questão de expor o processo por meio do qual seu antecessor explica que as leis das ações humanas se concretizam a partir de conceitos puros, *a priori* e sem conteúdo empírico, principalmente porque a maioria dos pensadores pós-kantianos se enganaram com relação a esse ponto da teoria moral kantiana, uma vez que muitos defendem a ideia de que ele teria estabelecido o imperativo categórico num fato de consciência, o que contraria o pensamento do filósofo e é por ele recusado. Tal aspecto pode ser comprovado pela ausência de indicações por parte de Kant neste sentido e, ainda, por afirmações suas tais como: “não se pode descobrir, empiricamente, se há, em geral, algum imperativo categórico como tal”.<sup>371</sup> Apesar de colocações como essa, o aluno de Kant, Reinhold, dentre outros, cometeu esse equívoco, porém, é necessário deixar claro que a fundação que Kant fornece à sua lei moral não é, de modo algum, uma prova empírica da mesma como sendo um fato da consciência, mas sim um processo de pensamento muito sutil ao qual ele se refere por duas ocasiões na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.<sup>372</sup>

Ora, continua Schopenhauer, uma vez que Kant deixou de lado tudo o que é empírico para dar fundamento à vontade, ele teve que instituir uma lei para ela. Só lhe restou, assim, como matéria dessa lei, a sua própria forma, ou seja, a sua legalidade e, conseqüentemente, sua universalidade. Portanto, o conteúdo, ou a matéria da lei moral na acepção kantiana, é a sua universalidade, que proclama: “age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional”.<sup>373</sup> Isso é o que conhecemos como sendo a fundação do princípio moral de Kant, ou o fundamento de sua ética e, afirma nosso filósofo, a razão, ao realizar o raciocínio que acaba de ser exposto, chama-se razão prática e o imperativo categórico dessa razão prática é, todavia, a lei que advém do resultado do processo de pensamento descrito. Logo, ao contrário do que pretenderam muitos filósofos pós-kantianos, a razão prática não é uma faculdade especial, irreduzível ou uma espécie de instinto de moralidade, mas ela é uma e a mesma com a razão teórica.

---

<sup>371</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 48, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 46.

<sup>372</sup> Cf. KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, pp. 17 e 51, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 49.

<sup>373</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 49.

A censura que Schopenhauer faz com relação à fundamentação da moral em Kant é dizer que essa origem da lei moral não é possível em nós, porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de uma lei para sua vontade e que se submeta a ela. O nosso filósofo afirma, contudo, que tal lei não pode vir sozinha à mente, mas somente após uma motivação moral, positiva e real, ter-se anunciado por si mesma e ter dado o primeiro empurrão. Isso, porém, não está de acordo com o que pensa Kant, que coloca um processo de pensamento como sendo a origem de todos os conceitos morais. Enquanto tal processo não acontece, apenas o egoísmo é que permanece como o fio condutor das ações humanas, por meio da lei da motivação. São, pois, defende Schopenhauer, os motivos empíricos e egoístas os que determinam o agir do homem.

Assim, sob tal pressuposição, não se apresenta para ele nenhuma exigência e não há qualquer razão pela qual ele devesse ter a ideia de perguntar por uma lei que limitasse seu querer e à qual ele tivesse que submetê-lo, ainda menos a de indagar por ela e matutar sobre ela; somente por aí seria possível chegar ao especial processo de pensamento da reflexão acima.<sup>374</sup>

Podemos afirmar, ainda, que o que parece incomodar Schopenhauer no processo de fundamentação da moral em Kant é o fato de este último não se preocupar em justificar o referido processo de pensamento que originaria a lei moral. Para nosso autor, nada surge de nada e um efeito sempre exige uma causa, daí ele não aceitar que a lei moral seja baseada em algo *a priori* e, portanto, independente da experiência. Ao contrário do que defende Kant, a motivação da lei moral tem que ser algo que se anuncie por si mesmo, tem que ser real, logo, empírico, já que só o empírico tem para o homem uma realidade pressuposta. Dessa forma é que tal motivação se impõe a nós com uma força tal que permita superar os motivos egoístas que se contrapõem a ela. Segundo Schopenhauer, a lei moral trata das ações efetivas do ser humano. Temos apenas de lamentar, então, o fato de Kant ter colocado os conceitos abstratos como princípios que põem em movimento o agir do homem. Por isso, a falta de conteúdo é vista como o segundo erro kantiano na fundamentação da moral, erro esse que tira da lei moral toda realidade e efetividade possíveis.

Schopenhauer afirma que Kant, ao menos em seu íntimo, teve de se conscientizar da inadmissibilidade de se fundamentar a moral apenas em conceitos abstratos e sem conteúdo. Tal fato pode ser observado na *Crítica da razão prática*, quando Kant muda, pouco a pouco, a natureza do fundamento de sua ética, querendo fazer dele algo mais substancial. Ele faz isso,

---

<sup>374</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 51.

por exemplo, dizendo que esse fundamento é “a lei moral como um fato da razão pura”.<sup>375</sup> Ora, indaga Schopenhauer, o que significa essa estranha expressão?

O fático é antes aquilo que se opõe sempre ao que se conhece por razão pura. Tem o mesmo sentido falar “de uma razão que determina *imediatamente* a vontade” e assim por diante...<sup>376</sup>

Segundo ele, é justamente devido a declarações kantianas desse tipo que seus seguidores – Fichte, Reinhold e outros – aos poucos esqueceram e ignoraram a fundamentação originária da lei moral em Kant, ao ponto de admitirem o imperativo categórico como sendo algo decidido. A razão prática mostra-se, pois, na escola kantiana, como um fato hiperfísico da mente humana, que anuncia, de modo infalível, não o que acontecerá, mas o que deve acontecer. Isso tudo por conta da transferência equivocada que Kant efetuou das características da razão teórica para a razão prática. Assim, a sóbria filosofia crítica deu origem a doutrinas heterogêneas, descritas na sarcástica história schopenhauriana da filosofia como pertencentes ao denominado “período da desonestidade”, cujos expoentes são Fichte, Schelling e Hegel, sendo que o último deles estaria abaixo de qualquer crítica possível.<sup>377</sup>

Nesse ponto de sua argumentação contra Kant, Schopenhauer apresenta suas próprias ideias sobre a razão, em discordância com o seu antecessor. A razão, em sua concepção, é a faculdade humana que diferencia os homens dos animais, produzindo representações abstratas ou conceitos. Contudo, a razão sofreu uma distorção, a partir do uso que Kant lhe conferiu, ao lhe impor a abrangência do mundo “suprassensível”. Nosso filósofo sustenta que, embora a razão se origine do verbo entender, isso se deve ao fato de que ela, razão, é dada aos homens como uma vantagem sobre os animais, permitindo que, além de ouvir, também possamos perceber não o “suprassensível”, mas a linguagem, ou seja, aquilo que um ser diz ao outro. É apenas por conta da razão que os homens estão à frente dos animais, uma vez que são as representações abstratas que condicionam a linguagem, o pensar e a consciência do presente, do passado e do futuro. Ainda devido a essa faculdade de produzir conceitos, o homem possui memória e pode refletir sobre as artes, as ciências, as religiões e as filosofias, ao passo que, para os animais só existem as representações intuitivas e os motivos intuitivos, o que faz com que seus atos de vontade sejam dependentes de motivos. Os homens também são movidos por motivos, só que esses são representações abstratas, percebidas como conceitos e pensamentos,

<sup>375</sup> KANT. *Crítica da razão prática*, p. 81, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 54.

<sup>376</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 54. Grifos do autor.

<sup>377</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 54-57.

que resultam de representações anteriores, recebidas das influências do mundo exterior. Daí decorrem as diferenças entre os homens e os animais, já que os motivos que movem o homem não são determinados, como no animal, por seu meio ambiente intuitivo, mas são mais abstratos e não visíveis. Diferentemente da razão, de acordo com Schopenhauer, o entendimento é a faculdade de conhecer o mundo que também os animais possuem, mesmo que seja em um grau diferente dos homens. O entendimento é a faculdade que permite ao homem ter consciência imediata, e anterior a toda experiência, da lei da causalidade, lei essa que é a essência e, portanto, a forma do próprio entendimento. É, pois, por meio dela que intuimos o mundo exterior, visto que os sentidos são apenas capazes de sensação, que não é ainda a intuição, mas sua matéria. Somente por meio do entendimento, isto é, apenas referindo a sensação dos órgãos do sentido à causa dela é que a intuição surge, na forma do espaço e do tempo. Segundo Schopenhauer, essa é a prova de que a lei da causalidade nos é conhecida *a priori* e não se origina da experiência, e toda a preponderância do entendimento se sustenta nessa apreensão intuitiva das relações causais, conforme acompanhamos no quarto capítulo deste estudo.

Em contrapartida, prossegue o nosso filósofo, chama-se racional o homem que se guia pelos pensamentos e conceitos, agindo de modo refletido. Isso é o que se denomina comportamento racional, que não implica, necessariamente, em retidão e caridade. Ao contrário, é perfeitamente possível agir racionalmente seguindo máximas egoístas e injustas. Por conta disso é que, antes de Kant, ninguém identificou o comportamento justo e virtuoso como sendo um comportamento racional, já que um comportamento nobre repousa sobre motivos e o agir racional se alicerça em critérios do entendimento. Logo, somente após Kant, cujo pensamento fez nascer a virtude da razão pura, é que virtuoso e racional se tornaram o mesmo, desprezando-se o uso da linguagem de todos os povos.<sup>378</sup>

Dessa maneira, o enaltecimento da razão como sendo a fonte de todas as virtudes – junto ao fato de a razão prática proferir imperativos incondicionados *a priori* e a falsa explicação da razão teórica como sendo uma faculdade dirigida para as ideias que formam o Incondicionado – levou alguns filósofos, entre os quais Jacobi, ao cúmulo de afirmarem que a razão percebe diretamente o *suprassensível*, ocupando-se essencialmente com o que está além da experiência. Ela (a razão) conhece imediata e intuitivamente os fundamentos de tudo o que

---

<sup>378</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 61.

há, seja o mundo, a existência, o absoluto, a divindade ou coisas semelhantes. Essa é a tendência, aqui ilustrada por Jacobi, de divinização da razão, e Kant estava correto, ao efetivar a crítica dessa razão, que demonstra seus pretensos conhecimentos *suprassensíveis*.

Ao encerrar os seus comentários sobre o fundamento da moral kantiana, Schopenhauer observa que, para aprofundarmos a crítica da razão prática, temos que explorar sua árvore genealógica. Desse modo, ele chega à conclusão de que tal fundamento procede de uma doutrina antiga, que o próprio Kant contradisse, mas que se encontra inconscientemente presente em seu pensamento: é a doutrina da psicologia racional, segundo a qual o homem é composto de duas substâncias heterogêneas, o corpo e a alma. Platão e Descartes defenderam essa ideia com perfeição, mas Locke, Kant e Spinoza provaram sua falsidade. Segundo essa psicologia racional, como relata nosso autor, a alma era, em princípio, um ser cognoscente e, por conta disto, também querente, que tinha uma faculdade superior e inferior de conhecimento, conforme exercesse suas ações por si mesma ou mesclada com o corpo, e o mesmo ocorria com a faculdade de desejar. À medida que atuasse sozinha e sem a colaboração do corpo, a alma exerceria sua faculdade superior de conhecimento, sendo, pois, puro conhecer, referindo-se apenas às representações espirituais, pertencentes a si mesma. Logo, seus atos de vontade seriam, também, puros, se não remetessem a nada de sensível ou próprio do corpo. Nessa perspectiva, a alma conheceria somente conceitos abstratos e universais, as verdades eternas e outros conceitos semelhantes, além do fato de seu querer poder ser influenciado apenas por essas representações espirituais puras. Em oposição, as faculdades de conhecer e de querer inferiores fariam parte da obra da alma que atuava misturando-se com o corpo e seus órgãos. É daí que se origina todo o conhecimento intuitivo, que seria, pois, obscuro e confuso, ao passo que o conhecimento abstrato, constituído a partir da dedução de conceitos, deveria ser claro e preciso. A vontade, quando é determinada por conhecimentos sensíveis, é inferior e muitas vezes má, visto que seu querer é dirigido por excitações sensoriais e, em oposição, há outro querer, que é dirigido apenas pela razão pura, pertencendo somente à alma imaterial. Schopenhauer cita um discípulo do cartesianismo como sendo quem descreveu de modo mais claro essa teoria do querer sensível inferior e do querer racional superior<sup>379</sup> e defende a ideia de que a doutrina kantiana da autonomia da vontade não passa de uma reminiscência dessa concepção da psicologia racional, uma vez que

---

<sup>379</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 65-66. Schopenhauer menciona a teoria de De la Forge, segundo a qual a vontade é apenas uma, mas é chamada de apetite sensível, quando recebe estímulos de juízos formados da percepção dos sentidos, e recebe o nome de apetite racional, quando a mente forma juízos a partir das próprias ideias.

a vontade, nesse ponto de vista, é tomada como a representante da razão pura prática, sendo legisladora para todo ser racional. A vontade pura é determinada somente por razões formais, em contraposição às razões materiais, que determinam a faculdade de desejar inferior. Esse modo de pensar estaria presente na tradição ética ocidental, desde Aristóteles, com o *De anima*, mas também com Descartes e o seu espiritualismo, decorrente do dualismo corpo e mente, o que mostra o quanto Kant estava sob a influência desses antigos pensamentos, ao sistematizar a razão prática e seus imperativos.

Após essas considerações, acerca do fundamento da ética kantiana, nosso filósofo passa ao exame do princípio máximo da moral, que está sob tal fundamento. Basicamente, Schopenhauer tece dois comentários bem significativos a esse respeito: primeiramente, afirma que o móvel das ações morais, que se oculta na máxima universal kantiana, é o egoísmo. O princípio da universalização do meu querer não elucida o conteúdo do meu querer e esse acaba sendo regulado pelo egoísmo:

O fato de que eu, para estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também às vezes e eventualmente, como a *passiva* faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade. Em outras palavras, é preciso que eu conceba um mundo em que, pela mentira universal ou pelo desvio sistemático do depósito, serei, por minha vez, lesado, e é esse terceiro hipócrita que, insinuando-se entre minha subjetividade ativa e a universalidade da lei, reintroduz sub-repticiamente o ponto de vista do egoísmo.<sup>380</sup>

Nosso autor cita vários exemplos que Kant fornece na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática* e nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* para corroborar essa ideia, segundo a qual, subjacente à máxima universal, encontra-se um cálculo de interesses guiado pelo egoísmo. O modelo mais claro de que Kant embasa o dever moral na reciprocidade, e por isso esse dever é egoísta em seu íntimo, se dá a ver quando ele diz da máxima segundo a qual o interesse próprio contradir-se-ia a si próprio e, portanto, todos estariam autorizados a recusar-lhe assistência.<sup>381</sup>

Em segundo lugar, e a partir desse desenvolvimento sobre o egoísmo, Schopenhauer defende a ideia de que a forma do imperativo ético kantiano não é categórica, como quis Kant, mas

<sup>380</sup> ROGER. Prefácio, LIX. In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. O egoísmo aparece como o motivador das minhas ações esgueirando-se entre minha subjetividade ativa e a universalidade ativa da lei, num mundo em que eu mesmo me leso.

<sup>381</sup> Cf. KANT. *Princípios metafísicos da doutrina das virtudes*, § 30, apud SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 70.

hipotética, já que em seu fundamento se pode perceber a condição de que a mesma lei que estabelece o meu agir institui também o meu padecer.

Portanto, à falta de uma *fundamentação* real do princípio supremo da moral de Kant, junta-se, contra a afirmação expressa de Kant, a oculta natureza *hipotética* do mesmo, graças à qual ele se baseia no puro *egoísmo*, como sendo o intérprete oculto da ordem dada nele.<sup>382</sup>

Outro aspecto por meio do qual Kant tentou confirmar seu princípio moral, e que também é alvo de discordância por parte de nosso filósofo, diz da tentativa de se deduzir a repartição dos deveres a partir de tal princípio. Assim, deveres de direito seriam os estritos, completos e inevitáveis, enquanto os deveres de virtude, também denominados meritórios, seriam incompletos e caritativos. Contudo, essa tentativa é tão mal sucedida que acaba depondo contra o princípio moral, como atestam os exemplos escolhidos por Kant para ilustrar tais deveres. Primeiramente, ele ilustra os deveres de direito a partir do chamado ‘dever para consigo mesmo’, no qual o sujeito não pode dar cabo da própria vida por esta estar muito ruim. Schopenhauer assevera que a máxima kantiana não pode nada com relação ao suicídio, uma vez que a lei contra essa prática se evidencia como sendo uma lei natural. Logo, como demonstra a experiência, o homem se agarra ao suicídio assim que o impulso para a conservação da vida é subjugado pela grandiosidade do sofrimento. É, pois, muito ousado achar que exista algum pensamento – o que é na verdade a máxima kantiana – que seja capaz de impedir alguém de cometer suicídio, quando até mesmo o medo da morte falhou. Dessa maneira, uma lei natural que existe de fato e que é ativa no dia a dia é caracterizada como sendo uma operação sutil de pensamento, a partir do princípio moral kantiano, apenas para sustentar a divisão dos deveres por Kant.<sup>383</sup>

Schopenhauer prossegue sua crítica comentando as formas derivadas do princípio da ética kantiana. Com relação à segunda expressão desse princípio,

Age de tal modo que tu trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de um outro, sempre e ao mesmo tempo, como fim e nunca meramente como meio.<sup>384</sup>

O filósofo afirma que, ainda que esta não possa servir como uma fórmula adequada do princípio moral, merece ser considerada mais de perto pelo fato de apresentar uma fina percepção psicológico-moral a respeito do egoísmo. De acordo como nosso filósofo, esse

<sup>382</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 72.

<sup>383</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 73-75.

<sup>384</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 77.

sentimento é o mote de nossas relações com os outros, ou seja, fazemos das pessoas apenas meios para alcançarmos diferentes fins, que nos são convenientes. O outro é, pois, um mero instrumento para atingir nossos objetivos e, caso percebamos que ele não nos é útil, nada significará para nós. Talvez tal fato já se mostre por meio do olhar humano, mas o que define se alguém considerará o outro – como fim ou como meio para conseguir o que quer – repousa na diferença entre os caracteres. Logo, o que é interessante nessa formulação kantiana, salienta Schopenhauer, é o fato de o egoísmo e o seu oposto terem sido indicados por Kant como sendo problemas que não podem ser escamoteados por uma consideração moral.

A questão da ‘autonomia’ da vontade se apresenta com relação à terceira e à quarta expressões da máxima moral em Kant. De acordo, então, com o imperativo categórico, nas ações por dever, a vontade deve estar livre de todo interesse. Ora, na acepção schopenhaueriana, uma vontade que prescreve ações por deveres que não se fundam em qualquer interesse é algo que não existe. Não podemos falar em uma vontade sem motivos; seria o mesmo que dizer de um efeito sem uma causa. Interesse e motivo são, pois, sinônimos e estão necessariamente conectados, já que um interesse é a atuação de um motivo sobre a vontade. Logo, ações que ocorrem sem a presença de qualquer motivo, ou interesse, não são possíveis, mas, Kant, curiosamente, sustenta a existência desse tipo de ações e ainda diz que estas deveriam ser as ações da justiça e da caridade. No entanto, basta reconduzir a palavra motivo ao seu sentido real, oculto por Kant no jogo com a palavra *interesse*, para desfazer esse erro kantiano. Mas, enquanto isto não é feito, Kant festeja a ‘autonomia’ da vontade na sustentação de uma utopia moral, denominada “reino dos fins”, e habitada por puros seres racionais *in abstracto* que juntos querem, sem querer qualquer coisa, já que o querer deles é sem interesse, apenas querem de acordo com uma máxima, que é a autonomia.<sup>385</sup>

O problema maior com relação a essa pretensa autonomia da vontade não está, segundo nosso autor, na suposição de uma ‘autonomia’ relativa ao reino dos fins, mas no fato de Kant relacionar a autonomia da vontade com o conceito de dignidade humana. Tal dignidade, de acordo com os preceitos kantianos, repousa sobre a autonomia do homem e significa que a lei que ele deve seguir lhe seja dada por ele mesmo. De acordo com o filósofo de Frankfurt, este aspecto merece ser investigado mais de perto: Kant conceitua dignidade como sendo “um valor incondicional e incomparável”,<sup>386</sup> porém, Schopenhauer assevera que essa definição é

---

<sup>385</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 80-82.

<sup>386</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 82.

apenas mais uma forma de manifestação da *contradictio in adjecto*, uma vez que o conceito de valor é dado pela apreciação de uma coisa com relação à outra, sendo, pois, sempre relativo. Coisa que, aliás, os estoicos já sabiam e ensinavam corretamente. Logo, um valor absoluto e incondicionado, como deve ser a dignidade, é uma tarefa que nenhum pensamento pode executar.

Antes de passar ao exame da doutrina kantiana da consciência, Schopenhauer tenta responder à seguinte questão: como a razão pura pode ser prática? Ora, se defendemos a existência de alguma coisa, ela deve ser entendida ao menos como possível, deve ser, no mínimo, factualmente comprovada na realidade. Contudo, conforme já foi desenvolvido, o imperativo da razão prática, ou categórico, não é estabelecido como sendo um fato de consciência nem deve repousar em bases antropológicas ou empíricas. Assim, de acordo com nosso filósofo, Kant não consegue dar uma prova efetiva da existência dessa forma prática da razão, deixando sua ética sem um fundamento seguro. Na verdade, sustenta Schopenhauer, tal ética não passa de uma inversão e um disfarce da moral teológica.

Schopenhauer também discorda da doutrina kantiana da consciência que, no entanto, nos ajuda a compreender criticamente o conceito de razão prática. A teoria kantiana da consciência causa uma imponente impressão no leitor, que fica perplexo diante de sua arquitetônica jurídica, como se pode comprovar pela leitura do § 13 dos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, local da exposição kantiana sobre essa teoria. De acordo com a concepção kantiana, haveria, no íntimo de nossa mente, uma corte de justiça completa, com processo, juiz, acusação, defesa e sentença, que causaria a todos nós um horror e um medo terríveis, que nos impediriam de agir de modo francamente egoísta, pois, diante de um tal tribunal, nenhum homem seria suficientemente tolo para se contradizer. Ora, na realidade, vemos que a efetividade da consciência, ao contrário, é muito pouco válida, uma vez que todos os povos utilizam-se da religião em seu auxílio, o que testemunha a favor da impotência de nossa consciência moral, apesar da imponência com que Kant apresenta a suposta força do autojulgamento moral, por meio do modo jurídico e dramático de sua exposição. A consciência, na verdade, é algo bem mais geral do que quer Kant, e ela surge a partir de conflitos entre motivos opostos, não importando se tais motivos são morais ou egoístas. Afinal, nossa consciência só reflete sobre nossos atos.<sup>387</sup>

---

<sup>387</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 86-93.

As duras críticas schopenhauerianas não anulam os seus rasgados elogios ao mestre de Königsberg.<sup>388</sup> Como é o caso quando ele defende o que denomina como “a maior das realizações da profundidade humana”.<sup>389</sup> a doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade. Ele destaca o fato de Kant, seguindo Hobbes, Spinoza, Hume e tantos outros autores, assumir a necessidade de motivação para os atos de vontade como algo decidido e sobre o qual não restam dúvidas, como se vê nos momentos em que Kant fala da liberdade do ponto de vista teórico. Por outro lado, também é verdadeiro que somos conscientes de nossas ações e, por isso mesmo, somos responsáveis moralmente, já que a responsabilidade pressupõe que poderíamos ter agido de modo distinto. Logo, a consciência de nossa responsabilidade fornece, também, a da liberdade. Como resolver essa contradição? Ora, Kant fornece a solução por meio da distinção entre fenômeno e coisa em si: o indivíduo é apenas o fenômeno, uma vez que se mostra como sendo determinado pela lei da causalidade em todas as suas manifestações, ao passo que a coisa em si, que é livre de toda multiplicidade dos atos, está no fundamento e é una e imutável. Seu *em si* é o caráter inteligível, que se apresenta em todos os atos dos indivíduos determinando, pois, o caráter empírico desse fenômeno, que se dá a ver nas ações humanas que, como tais, são estritamente determinadas.

Schopenhauer se esforça em elucidar esse aspecto da teoria kantiana, recorrendo a uma verdade que encontrou a sua lapidar expressão na filosofia escolástica, por meio da fórmula *operari sequitur esse* (o que se faz segue-se do que se é), ou seja, cada coisa no mundo age de acordo com sua natureza. Segue-se disso que todas as manifestações dessa coisa estão dadas como potência ou como possibilidade, mas se tornam atos apenas à medida que são posteriormente produzidas na realidade e manifestadas na natureza. Esse é, pois, o caráter empírico da coisa. Contrariamente, a essência *em si* dessa coisa, que é seu caráter inteligível, não é acessível à experiência. Nesse ponto, sustenta Schopenhauer, o homem é igual ao restante da natureza, já que também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável e individual. Tal caráter é visto por nós como empírico, ou seja, como fenômeno, e o que quer que ele seja de acordo com sua essência *em si*, é o caráter inteligível. Dessa maneira, dizemos que o conjunto de nossos atos, que são sempre determinados por motivos, não poderia jamais acontecer de outra forma que não esteja de acordo com o caráter individual imutável: “como

---

<sup>388</sup> Cf. ROGER. Prefácio, LIX. In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*.

<sup>389</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 95.

alguém é, assim tem que agir”.<sup>390</sup> Logo, a liberdade não pertence ao caráter empírico, e sim ao inteligível, e o agir humano (*operari*) é necessariamente determinado, a partir do exterior pelos motivos e, do interior, pelo seu caráter. A liberdade pode ser encontrada no ser (*esse*), onde estão a culpa e o mérito, uma vez que todo o agir de um homem segue-se daí como um mero corolário. “Só somos pois conscientes da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no *esse*. A necessidade recai no *operari*”.<sup>391</sup> Pois bem, tudo isso foi Kant quem nos ensinou, por meio de sua teoria. Por seu intermédio, sabemos que a responsabilidade do homem concerne, primeiramente, ao que ele faz, mas, em seu fundamento, tal responsabilidade diz respeito ao que ele é, ou à sua essência. Somente isso explica, também, que o agir humano, por intermédio dos motivos, nunca poderia acontecer de maneira diferente da que acontece. Essa necessidade é tão rigorosa que mesmo alguém que tenha consciência dela não conseguiria negar o fato de que uma ação sempre ocorrerá de tal forma, e que para acontecer de outra forma, até mesmo de uma maneira oposta, teria de se ser outra pessoa. Mas o fato de que esse alguém seja uma tal pessoa e não outra, como é comprovado por sua ação, é o que faz com que se sinta responsável. É, pois, em seu *esse* que encontramos a responsabilidade; é ele (*esse*) quem é incriminado pela consciência, mesmo que seja por ocasião do seu agir (*operari*). Então, continua nosso filósofo, só somos conscientes da liberdade por meio da responsabilidade, já que onde esta última se encontra também pode ser encontrada a primeira: o *esse*. Já a necessidade recai no *operari*, o que pode ser demonstrado pelo fato de que conhecemos, a nós e aos outros, apenas empiricamente.

Com relação a essa doutrina dos dois caracteres, Schopenhauer observa que, se quisermos ir mais fundo nessa análise e tentarmos buscar a sua origem encontraremos traços dela na doutrina da metempsicose, já descrita por Porfírio e exposta por Platão na forma de um mito no livro X da *República*. Contudo, tal preceito é bem mais antigo, e está presente na doutrina da metempsicose do Bramanismo, a partir do que Platão pôde dizer que as almas têm a liberdade da vontade de escolher, antes de se introduzirem num corpo, porém, tal liberdade é suprimida assim que a alma toma uma forma de vida. Após ter chegado num dado corpo e se transformado num organismo animal, a alma tem apenas a liberdade adequada àquela natureza correspondente, já que a espécie de liberdade depende de cada natureza, pois ela se manifesta por si mesma em atos, mas é comandada conforme a disposição de cada natureza.

<sup>390</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 96.

<sup>391</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 97.

Finalmente, encerrando sua extensa e pormenorizada análise da ética kantiana, Schopenhauer tece alguns comentários sobre o aumento dos erros de Kant cometidos por Fichte e endereçando duras críticas a esse último autor, que apenas obscureceu e sufocou a filosofia de Kant, por meio de superlativos ociosos e extravagâncias, sob a máscara da profundidade. Seja como for, a crítica schopenaueriana de Kant já nos encaminha para a sua própria concepção acerca do fundamento da moral.

### **6.1.3 Fundação da ética de acordo com Schopenhauer**

Tendo justificado, enfim, que a ética de Kant, como as anteriores, jaz sem um fundamento preciso, Schopenhauer inicia sua própria teorização sobre o tema. Nosso autor quer saber o que produz em cada ser humano uma ação boa e correta. Para ele, combinações artificiais de conceitos não podem conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Esse impulso tem, antes, de ser algo que exija pouca reflexão, ainda menos abstração, e que fale a todo homem, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. É preciso, assim, considerar atentamente a vida humana, se quisermos achar um fundamento sólido para a moral.

Todavia, em oposição a esse tipo de raciocínio, há alguns que lançam mão de uma posição cética e defendem a ideia de que não há bem nem mal; é a mente humana quem os diferencia. Para esses, existe apenas a ordem legal e a necessidade do bom nome e da honestidade civil para guardarem a ordem pública. Contudo, contrariando essa visão, invoquemos a *consciência moral* e vejamos se sua origem é natural: veremos, rapidamente, que o remorso e o desconforto, que muitos sentem com relação aos seus atos, é apenas a expressão do medo do que lhes pode ocorrer a partir de um acontecimento, e que, no fundo, o que denominamos de *consciência moral*, como atesta o entendimento das pessoas religiosas, não passa de preceitos dogmáticos em que cremos e professamos. Schopenhauer afirma que ainda que tais pensamentos céticos não sejam suficientes para negar a existência da moralidade genuína em nós, no entanto, são úteis para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano e o fundamento natural da ética, uma vez que muito do que é atribuído ao aspecto ético é fruto de outros motivos e que a observação sobre a corrupção moral do mundo prova que a motivação para o bem não pode ser tão poderosa, especialmente porque ela muitas vezes não se concretiza onde os motivos opostos não são fortes. Juntemos a isso o fato de que

o reconhecimento da corrupção moral do mundo é dificultado, já que suas formas de apresentação são impiedosas e ocultas pela ordem legal, pela honra e pela cordialidade. Todos esses fatos fazem, pois, com que a imoralidade real do ser humano seja difícil de ser reconhecida. É necessário ler histórias criminais e relatos de situações anárquicas para termos acesso ao real aspecto moral do homem.<sup>392</sup> Justamente, quando pensamos que a violência está suprimida é que vemos quão pouca importância as pessoas inteligentes atribuem à religião, à consciência ou ao fundamento da moral. É aí que as verdadeiras motivações éticas se dão a ver, podendo ser reconhecidas mais facilmente. Aí se desvela, ainda, a enorme diferença dos caracteres.<sup>393</sup>

Nosso filósofo propõe, então, o caminho da experiência para descobrir o fundamento da moral, tendo negado que a ética é a ciência de como os homens devem agir. Resta, desse modo, investigar se existem ações às quais podemos atribuir um autêntico valor moral, ações que seriam de justiça espontânea, de pura caridade e de efetiva generosidade, e que devem ser consideradas como um fenômeno dado que demanda explicações, ou seja, devemos reconduzi-las às suas razões verdadeiras, indicando, em cada caso, o impulso que move o homem. Esta motivação, ao lado da receptividade para ela, é a razão última da moralidade e o seu conhecimento é o fundamento da ética. Esse é, pois, o caminho a ser trilhado.

Segundo essa perspectiva, as motivações antimorais são os obstáculos que precisam ser vencidos para agirmos moralmente. O egoísmo, ou o ímpeto para a existência e o bem-estar, é o principal motivador das ações humanas; é nele que devemos buscar a explicação para nossas ações. Ele está ligado ao mais íntimo de nosso ser. Em sua natureza, o egoísmo é sem limites e comanda o mundo. O egoísta age guiado pela máxima: ‘tudo para mim e nada para o outro’. Assim, se um indivíduo egoísta tivesse que escolher entre a sua aniquilação ou a do mundo, obviamente, escolheria que o mundo deixasse de existir. Ora, de onde provém a explicação para um fato tão surpreendente? Obviamente, repousa no modo como compreendemos o mundo: cada um dos sujeitos no mundo toma a si mesmo como sendo o centro do mundo, relacionando tudo a si próprio e ao seu interesse. Pensa sempre em si em detrimento de tudo e de todos. Schopenhauer sustenta que, no fim das contas, isso se deve ao fato de que cada um de nós é dado a si mesmo imediatamente, ao passo que os outros nos são

---

<sup>392</sup> Cf. FREUD. *O mal-estar na civilização*, 1930, capítulos 7 e 8. Também o pai da psicanálise é cético com relação à capacidade moral dos homens. Para ele, a ética está entre as maiores dificuldades que a civilização tem de enfrentar no curso de seu desenvolvimento, por conta do componente agressivo que é constitutivo do homem.

<sup>393</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 108-120.

dados mediatamente, por meio da representação que fazemos deles em nossa mente. Logo, a imediatez se faz valer: em decorrência da subjetividade que é essencial em cada consciência, ela representa para si mesma o mundo todo já que tudo o que existe objetivamente existe apenas mediatamente, como representação do sujeito e, portanto, sempre dependente da autoconsciência. É assim que cada um de nós traz em si o único mundo que conhece apenas como representação, e, justamente por isso, esse mundo é o nosso centro e nada pode ser mais importante para nós do que nós próprios. Daí advém, pois, toda a força e presença do egoísmo.

Na verdade, é necessário ressaltar que todo este nosso modo de apreensão do mundo assenta-se na metafísica da Vontade, isto é, cada um de nós sabe com certeza que nosso eu, este microcosmo que é mais importante que tudo para nós, se mostra como uma modificação do macrocosmo que é o universo e que, portanto, todo o nosso medo da morte tem, para nós, um significado igual ao fim do mundo. São estes os elementos que, baseados na vontade de viver, fazem com que o egoísmo cresça e esteja sempre entre um homem e outro.<sup>394</sup> Lembremos aqui do exposto sobre a metafísica da Vontade no capítulo anterior.

De acordo com Schopenhauer, a cordialidade, ou a hipocrisia reconhecida e praticada nos relacionamentos diários, é, aparentemente, o negativo do egoísmo, sendo, justamente por isso, exigida e louvada. É, por assim dizer, o egoísmo que ela oculta; esse algo tão torpe que ninguém quer ver ou saber que existe, mas que insiste em se manifestar e persegue seu objetivo incondicionalmente quando nada a ele se contrapõe, seja uma força externa ou um autêntico motivo moral. Logo, o egoísmo é a primeira e a mais importante potência que a motivação moral tem de vencer, o que já nos faz pensar que não é qualquer motivo moral que tem força suficiente para se apresentar contra um opositor tão poderoso. Tem que ser algo real, em vez de uma mera sutileza de pensamento. Nessa via, o egoísmo opõe-se à virtude da justiça, enquanto à virtude da caridade, em contrapartida, é a malevolência ou o ódio que se mostram contrários.

A malevolência tem sua origem na inveja, mas se manifesta de diferentes formas e em diversos graus. Ocasionalmente, mostra-se por meio da difamação, mas pode se dar a ver, também, nos ataques de cólera e no espetáculo dos vícios, erros, fraquezas, loucuras,

---

<sup>394</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 120-122.

imperfeições e carências humanas de toda sorte. O ódio é mais implacável quando se dirige às qualidades pessoais, já que nesse caso o invejoso odeia o que deveria amar, porém, se sentir inveja é humano, gozar alegria a partir dela é diabólico. Segundo Schopenhauer, o sinal mais inequívoco de um coração mau e de nulidade moral profunda é a presença de traços dessa alegria maligna. O ódio é, pois, o segundo motivo antimoral que move o homem e se dá a ver por meio da maldade e da crueldade. Seu objetivo é causar dor e sofrimentos a outrem e sua máxima é: “prejudica a todos que puderes”.<sup>395</sup>

Nosso filósofo argumenta que a indicação dos vícios especiais, que surgem do egoísmo e do ódio, teria lugar em uma teoria ética completa, da qual se faria derivar do egoísmo a avidez, a cobiça, a injustiça e tantas outras; já do ódio o ciúme, a insolência, o rancor, etc. A raiz do egoísmo é mais animal, enquanto a do ódio é mais diabólica. Entretanto, a predominância de um ou do outro, ou dos motivos morais que indicaremos a seguir, marca de modo fundamental a classificação ética dos caracteres. Diante, então, dessas duas potências antimorais – egoísmo e maldade – é bem difícil encontrar uma motivação que possa mover o homem a um modo de agir oposto a todas aquelas tendências profundamente arraigadas em sua natureza. Para tanto, alguns apelaram à religião. Nosso autor, obviamente, recorre à filosofia e sustenta que as ações morais são as totalmente desprovidas de motivos egoístas, como as que são praticadas por pessoas para as quais o princípio de fazer justiça aos outros é como que inato e que, portanto, não se aproximam de alguém interesseiramente e não buscam vantagens. Somente uma ação que almeje o bem-estar do outro, que faça com que o outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência ou alívio, somente essa ação tem valor moral. O que é que move os homens a ações desse tipo? Uma investigação desta ordem, se levada a um bom termo, mostrará necessariamente a genuína motivação moral e resolverá nosso problema, uma vez que toda a ética tem de se basear nela.

É neste sentido que o filósofo fornece, segundo seu ponto de vista, algumas premissas que servem como pressupostos para o agir moral: em primeiro lugar é necessário que o outro se torne a razão de minha vontade; já em segundo, o bem-estar do outro tem que ser meu principal motivo para agir; em terceiro, tenho que sofrer com o outro; em quarto, tenho que me identificar com o outro; em quinto, por fim, identifico-me com o outro por meio do conhecimento que tenho dele, mas trata-se de um conhecimento intuitivo e direto, que não

---

<sup>395</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 126.

passa pela razão. O conjunto dessas premissas resume o fenômeno da compaixão, isto é, a participação imediata no sofrimento do outro, sem o desvio de considerações racionais, para impedir ou minorar tal sofrimento:

Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*.<sup>396</sup>

Logo, a compaixão é a base, o fundamento do agir moral. A razão ou o conhecimento racional não podem explicá-la. Eis aí uma questão que merecerá uma análise detalhada mais adiante, quando tratarmos da ética a partir das considerações de *O mundo como vontade e como representação*. O princípio ou guia da ética segundo Schopenhauer é “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes”.<sup>397</sup>

Antes, porém, dos exemplos de ações compassivas, nosso autor estabelece algumas justificações finais em prol de seu argumento: a compaixão não repousa sobre nada; ela é originária e imediata; é algo presente necessariamente em todo homem. A compaixão é negativa, pois somos inclinados para a violência. E os sofrimentos alheios só chegam a nós pela representação, pela experiência, portanto, mediatamente.<sup>398</sup>

A fonte da compaixão reside na experiência humana concreta que, tanto em mim quanto no outro, identifica de modo mais patente a dor em nossa condição corporal.<sup>399</sup> Schopenhauer oferece, então, alguns exemplos dessa experiência da compaixão como fundamento da moralidade. Ele descreve o caso de dois jovens, Caio e Tito, que estão apaixonados por duas moças diferentes e ambos têm um rival. Relata que os dois resolvem matá-lo num duelo e não têm chance de serem descobertos, mas desistem na última hora. Por quê? A explicação de Caio, de acordo com Schopenhauer, pode ficar por conta de cada um, pois poderia ser por razões religiosas ou por outra razão qualquer, baseada nas teorias de Kant, Spinoza ou outro filósofo, não importa. E Tito? Este diria que, quando olhou para o rival, ficou claro o que se passaria com ele, e foi tomado pela compaixão e pela misericórdia, tendo se compadecido do

<sup>396</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136. Grifos do autor.

<sup>397</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

<sup>398</sup> A tese de que a vida é sofrimento e todos os seus desdobramentos é desenvolvida por Schopenhauer no livro IV de *O mundo*, e é tema de nossas observações mais a frente.

<sup>399</sup> A relação do corpo com a ética se tornará mais explícita ao analisarmos, mais adiante, os aspectos relativos à participação do corpo nos processos de afirmação e de negação da Vontade de vida.

outro, perdendo a coragem. Qual dos dois é o melhor homem, pergunta-se nosso filósofo? Quem foi impedido pelo motivo mais puro? Onde está, de acordo com isso, o fundamento da moral? Daí ele conclui que a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o comportamento moral, não requerendo nenhuma argumentação adicional. Por fim, sustenta que todo ato de caridade é um ato de compaixão, lembrando, ainda, que os exemplos do cristianismo são abundantes com relação a esse aspecto.<sup>400</sup>

Algumas questões, propostas pelo filósofo, nos ajudam a compreender onde radica a compaixão: o que sustenta a diferença no comportamento moral humano? O que faz com que uma pessoa seja movida pela compaixão, enquanto outra não é? A ética pode transformar um homem mau em um compassivo, logo, em alguém justo e caridoso? A resposta a esta última questão é francamente negativa. A diferença dos caracteres é inata e indelével, não podemos mudar isso. Os filósofos, desde a Antiguidade, parecem comprová-lo: de Sêneca a Montaigne, eles enfatizam a condição inata do caráter do homem justo e bom.<sup>401</sup> Até mesmo a doutrina do Cristianismo confirma esse modo de pensar, quando diz que o homem bom produz o bem de seu coração e o homem mau produz o mal do mau tesouro de seu coração. Todavia, Kant é quem esclarece esse aspecto definitivamente, ao fazê-lo repousar sob a doutrina dos caracteres: o *caráter empírico*, fenomênico e, portanto, submetido à multiplicidade, ao tempo e ao espaço tem seu fundamento no *caráter inteligível* que, por sua vez, qualifica a coisa em si e é independente do tempo, do espaço e da multiplicidade. Somente tendo essa doutrina em mente é que podemos explicar a espantosa rigidez e a imutabilidade dos caracteres.

Também a realidade e a experiência comprovam que a virtude é inata e não faz sentido crer nas promessas de uma ética que pretenda melhorar os homens por meio do progresso da virtude ou de pregações, pois o caráter é impenetrável às melhorias do entendimento. Dessa forma, para o campo ético, vale a máxima já citada do *operari sequitur esse* (o agir segue o ser), ou seja, “todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua ‘*essentia*’, e também o homem. Como alguém é, assim será, assim tem de agir”.<sup>402</sup> É dessa maneira que as três motivações morais humanas: o egoísmo, a maldade e a compaixão se apresentam de modos tão diferentes. É isso o que explica que sobre um ser

---

<sup>400</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 165-190.

<sup>401</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 190-93.

<sup>402</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 195.

egoísta atuem apenas motivos egoístas e sobre o maldoso só os pretextos ruins valham. Já sobre os compassivos, a inteligência age aumentando a compaixão.

#### 6.1.4 Sobre a explicação metafísica da compaixão

Iniciando o que denominou de *opus supererogationis* (obra que ultrapassa as exigências), Schopenhauer faz alguns esclarecimentos acerca da necessidade de suplementação metafísica da compaixão. Segundo sua concepção, uma teoria metafísica é o esclarecimento último que a compaixão deve ter, já que ética e metafísica se complementam. Com relação a esse aspecto, filósofos e religiosos de todos os tempos sempre estiveram de acordo, sustentando que ir além dos fenômenos e do campo da experiência, fornecendo, pois, um sentido para a existência do mundo e do homem faz parte das exigências éticas. O aspecto ético é o responsável pelo sentido último da vida humana, como atestam os pensamentos de todo homem na hora da morte. Tal preocupação pode ser observada tanto na filosofia dos Pitagóricos, quando não havia ainda a influência do cristianismo, quanto no exemplo de Péricles que, em seu leito de morte, nada quis saber sobre seus grandes feitos, interessando-se apenas pelo fato de que não havia causado tristeza a ninguém. Logo, por conta dessa tendência ético-metafísica da vida, religião e filosofia têm que se haver com a questão do fundamento.<sup>403</sup> Se isso não é difícil para a religião, que chega aos dogmas a partir da crença, para a filosofia a questão não é simples: se é incontestável que a ética deva se apoiar na metafísica, por outro lado, o problema da metafísica é o mais complexo de todos com os quais se ocupa o indivíduo. Por conseguinte, nosso autor avisa que fará um esboço geral do problema, fornecendo mais indicações do que desenvolvimentos, dizendo apenas uma pequena parte do que, sob outras circunstâncias, deveria ser exposto.<sup>404</sup>

Qual é, por consequência, o fundamento da compaixão? A resposta de Schopenhauer a esta questão nos leva ao cerne de sua filosofia, ou seja, ao desenvolvimento da máxima *tat twan asi* (isto é tu!). De fato, a compaixão repousa sob a supressão das diferenças entre o eu e o não-eu, ou o outro, quando percebemos que o eu e os outros são unos e a manifestação de uma e mesma essência: a Vontade. Obviamente, para chegarmos a tal esclarecimento, faz-se

---

<sup>403</sup> Schopenhauer dedica um capítulo do volume II de *O mundo* a esse tema. Lá desenvolve, dentre outras, a ideia de que o homem é um animal metafísico. Cf. SCHOPENHAUER. On Man's Need for Metaphysics. In: \_\_\_\_\_. *The world as will and representation*. Volume II. New York: Dover Publications, 1966, § XVII, p.160-187.

<sup>404</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 205-210.

necessário atingirmos o que nosso autor denomina de outro modo de conhecimento, no qual o princípio de razão já não mais impera. Vejamos, pois, como todo esse processo é por ele demonstrado, ressaltando-se que, na verdade, todas as questões aludidas ganham seu mais alto grau de desenvolvimento no livro IV de *O mundo*,<sup>405</sup> que será abordado por nós no próximo tópico.

Schopenhauer começa, então, analisando o uso moderno dos conceitos de *bom* e de *mau*. De acordo com sua análise, tais operadores são utilizados como se fossem simples e desprovidos da necessidade de maiores explicações quando, de fato, esses conceitos não são nada simples e muito menos nos são dados *a priori*. Na verdade, eles são expressões de relações e extraídos da experiência comum. Assim, o que está de acordo com os desejos de alguma vontade individual, qualificamos como sendo *bom*: boa comida ou caminho bom, já o oposto, *mau* ou *malvado*, dizemos de alguém que desconsidera o outro em proveito próprio. Contudo, interessa determinarmos o caráter de um homem bom não somente em vista de suas relações com os outros, mas em si mesmo. Assim, saberemos que a participação direta no bem-estar do outro, sob a qual repousa a compaixão, é o local de onde provém nele as virtudes da justiça e da caridade.

Um caráter bom faz menos diferença entre si e os outros, para o malvado essa diferença é bem grande, assim como ela o é para alguém egoísta, que não hesita em utilizar a si próprio como um meio para prejudicar o outro. A experiência comprova que nossa apreensão do caráter bom está correta, assevera o filósofo, uma vez que a diferença entre o eu e os outros se mostra como absoluta, segundo os atos de alguém egoísta. Também a diferenciação do espaço que me aparta do outro me separa de seu bem ou mal-estar.

Vemos claramente, por meio de tais afirmações, a grande importância que a vivência tem para a ética schopenhaueriana. É, pois, no campo da experiência, ou das ações humanas, que a compaixão ou a maldade se mostram de maneira efetiva. Dentro dessa perspectiva, queremos ressaltar, ainda, que *toda experiência ética implica o corpo necessariamente, como um pressuposto*, isto é, ao agirmos compassivamente, ajudando o outro sem nenhum motivo egoísta de nossa parte, *agimos, necessariamente, como sujeitos encarnados*. Somos nós,

---

<sup>405</sup> Cf. também SCHOPENHAUER. *Parerga e Paralipomena*, capítulo VIII, §115-117. In: \_\_\_\_\_. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, onde nosso autor se refere à fórmula *tat twam asi* como sendo a verdadeira essência de sua ética.

expressando a Vontade que há em nós, quem fazemos ou deixamos de fazer algo bom para nosso semelhante, mas *agimos eticamente com nossos corpos*, já que eles mesmos já são uma expressão da Vontade. Ou seja, é no querer viver cego, que descobre a sua objetivação imediata no corpo, que encontramos a raiz do egoísmo, assim como a possibilidade de sua superação, por meio da identificação com outro sujeito encarnado. O sujeito humano não paira acima da natureza, mas sofre e age na natureza e, ao reconhecer nela a sua pertinência, ele pode estender o sentimento de compaixão em relação à totalidade da natureza.

Schopenhauer, na fundamentação metafísica da compaixão, também observa que não temos um conhecimento total e esgotável de nosso eu, posto que o conhecemos apenas mediadamente, ou seja, por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos órgãos do sentido. Temos, pois, acesso ao nosso eu via conhecimento de nosso corpo, que se dá a ver como um mero objeto no espaço. Assim, pelo conhecimento intuitivo, a partir de nossos sentidos externos, conhecemos nosso corpo mediadamente como um objeto e, por meio do sentido interno, conhecemos nossos desejos e atos de vontade. O conhecimento que temos de nós mesmos é muito superficial; olhamos apenas para fora de nós; nosso interior nos é obscuro e inesgotável. Schopenhauer retoma a afirmação de Kant segundo a qual “o eu se conhece só como fenômeno, não de acordo com o que ele possa ser em si mesmo”.<sup>406</sup> Daí se segue que, do ponto de vista externo, cada um de nós é, de fato, diferente do outro, contudo, do ponto de vista interno, somos todos uma mesma e idêntica coisa.<sup>407</sup>

De onde provém a multiplicidade e a diferença entre os seres? Do tempo e do espaço, responde Schopenhauer. Conforme já foi dito no capítulo três, apenas por meio deles é que o múltiplo se deixa pensar e representar, seja como coexistente ou como sucessivo. É pelo fato de que os indivíduos são a expressão desse múltiplo da espécie que nosso autor chamou o tempo e o espaço de princípio de individuação. A Estética Transcendental de Kant dá provas suficientes disso, já que é justamente a idealidade do espaço e do tempo que constitui nossa faculdade de intuição, permitindo, dessa maneira, uma explicação do mundo. Todavia, tempo e espaço pertencem apenas ao fenômeno e não à coisa em si, verdadeira essência do mundo, que é, pois, una e idêntica. A multiplicidade refere-se somente aos fenômenos, que, por sua vez, só se apresentam à nossa consciência.

---

<sup>406</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 213.

<sup>407</sup> Lembremos aqui dos aspectos relacionados ao papel do corpo no conhecimento, segundo Schopenhauer, e que é tema do capítulo quatro deste estudo, ao qual remetemos o leitor. Notemos, ainda, que a questão do conhecimento, ou do papel da razão no processo ético, será retomada ainda neste capítulo.

Se por um lado, com Kant, essas verdades se tornaram incontestáveis, por outro, a doutrina da multiplicidade, e a ideia de que ela é apenas aparente, é bem anterior a Kant. Segundo Schopenhauer, ela não só é a principal doutrina dos Vedas, expressa nos *Upanishads*, mas está presente na tradição filosófica ocidental desde correntes do pensamento grego, como o pitagorismo, o eleatismo e o neoplatonismo até pensadores modernos, como Espinosa e o seu contemporâneo Schelling, embora aqueles a quem chama de “filósofos universitários” dela se afastem em seu combate contra o panteísmo.<sup>408</sup>

Em síntese, a concepção metafísica do *hèn kai pan* (um e todo) é mais bem comprovada pela teoria kantiana do fenômeno e da coisa em si, salienta nosso filósofo, já que, de acordo com ela, multiplicidade e separabilidade pertencem ao fenômeno e é uma e a mesma a essência que se apresenta em todos os seres. Logo, nossa apreensão que faz cessar a diferença entre o eu e o outro não é equivocada, mas sim a que lhe é oposta e que é indicada pelos hindus sob o nome de *Maja*, ou seja, ilusão, engano e fantasia. Assim, o que está no fundamento do fenômeno da compaixão é, pois, a doutrina do *tat twan asi* (isto é tu), que sustenta a supressão de toda a diferença entre os viventes. Tal supressão é a base metafísica da ética da compaixão, que faz com que um indivíduo se reconheça imediatamente no outro. Dessa forma, as sabedorias prática e teórica coincidiriam em seu resultado, isto é, o justo, benfeitor e generoso expressaria pela ação o que pode ser alcançado pelo conhecimento mais profundo da unidade essencial da realidade que as pesquisas filosóficas permitem alcançar. Contudo, a excelência moral está acima da sabedoria teórica e um caráter nobre, mesmo se destituído de excelência intelectual, faz vir à tona a mais alta erudição por meio de suas ações, envergonhando, assim, até o gênio que deixa transparecer, por seu comportamento, que a verdade está alheia de seu coração.

Por outro lado, o conhecimento que está no fundamento do egoísmo e que se expressa por ações maldosas ou injustas pode ser assim caracterizado:

A individuação é real, o ‘*principium individuationis*’ e a diferenciação dos indivíduos que nele repousa é a ordem da coisa em si. Cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todas as outras. Só no meu próprio si mesmo tenho meu

---

<sup>408</sup> Cf. as críticas de Schopenhauer à filosofia universitária. In: SCHOPENHAUER. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, e, também, \_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não eu e alheias a mim.<sup>409</sup>

Esse é o conhecimento cuja verdade brota do sentido da individuação, vivenciada como irreduzível. É dele que surge o ódio. Contrariamente, o conhecimento que irrompe como compaixão apregoa que:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha *autoconsciência*.<sup>410</sup>

Como vimos, a fórmula corrente para tal conhecimento, em sânscrito, é *tat twam asi* (isto é tu) e por meio dela brotam todos os apelos à caridade e à clemência, uma vez que é uma lembrança do fato de que todos nós somos uma e a mesma essência. Logo, a comoção que sentimos ao ouvir, ao observar e ao executar uma ação nobre baseia-se no fato de que tal ato nos dá a certeza de que – para além de toda a multiplicidade dos indivíduos que o princípio de individuação nos dá a ver – há uma unidade existente nesses seres que pode nos ser acessível, por meio de nossas experiências concretas, como sujeitos encarnados. Assim, continua Schopenhauer, de acordo com a predominância de um ou de outro modo de conhecimento, surge entre os seres o amor ou o ódio. No entanto, aquele que é possuído pelo ódio e penetra o mais fundo no outro que odeia descobrirá, espantado, a si próprio.

Pois, do mesmo modo que no sonho nós mesmos nos colocamos em todas as pessoas que aparecem, assim também acontece na vigília, embora não seja tão fácil de ver. Mas *tat twam asi*.<sup>411</sup>

De acordo com nosso filósofo, esse predomínio de um ou de outro modo de conhecer não se mostra apenas no comportamento dos seres, mas também nas formas de consciência e de disposição de caráter: o *mau* caráter sente uma barreira entre si e o resto do mundo, ao passo que o *bom* caráter percebe os outros não como não-eus, mas como um “eu mais uma vez”.<sup>412</sup> Daí vem sua paz interior e a harmonia com o mundo, enquanto o *mau* caráter é incapaz de se reconhecer num outro ser, alimentando, assim, a ingratidão e o desespero. O indivíduo de *bom* caráter não hesitará em pedir auxílio ao seu semelhante, posto que ele reconhece sua própria

<sup>409</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 218.

<sup>410</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 218-19. Grifos do autor.

<sup>411</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 219-220.

<sup>412</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 220.

essência no outro. Logo, as boas ações que o sujeito tem ocorrem por motivo apenas à necessidade do outro. Quando pesquisadas até seu fundamento último, são tidas como ações misteriosas, pois elas são fruto “do conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não pode ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira”.<sup>413</sup> Neste momento, não cabe mais o domínio da racionalidade, estamos diante de outro modo de apreensão do mundo, ao qual a experiência da compaixão tornou possível nosso acesso.

Schopenhauer conclui suas considerações metafísicas acerca da compaixão manifestando ceticismo com relação à aceitação de seu ponto de vista pela Europa, que aderiu, como verdade para a ética, somente às doutrinas do direito e da virtude. Seja como for, restaria ainda um passo importante para que o fundamento metafísico da ética da compaixão possa ser mais bem esclarecido: trata-se da doutrina da negação da Vontade de vida.

Schopenhauer se atém, então, às indicações para a metafísica da ética que foram colocadas, afirmando que resta ainda dar um passo significativo para que esta metafísica se mostre por completo.

## **6.2 Considerações éticas a partir de *O mundo como vontade e como representação***

Nos dezoito parágrafos que constituem o Livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer reinterpreta o mundo como vontade, a partir de uma segunda consideração: ao alcançar o conhecimento de si, por meio do mundo fenomênico, a Vontade se afirma ou se nega. Trata-se, pois, conforme ressalta Barboza, de uma opção da Vontade tomada pela via de conhecimento do todo da vida.<sup>414</sup>

Ao iniciar a sua argumentação, Schopenhauer afirma que o autêntico método para a apreciação filosófica do mundo é o que pergunta pelo “quê”, ou seja, aquele que tem por objeto “o ser do mundo sempre igual a si e a aparecer em todas as relações, porém sem se submeter a estas, numa palavra, as Ideias mesmas”.<sup>415</sup> Para ele, também a filosofia, como a arte, emana desse tipo de conhecimento que é, aliás, do qual provém a disposição de espírito,

<sup>413</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 221.

<sup>414</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, p. 351, nota de rodapé I. De acordo com o tradutor, Jair Barboza, a conjunção *und*, que significa “e”, deve, neste caso, ser traduzida por “ou” por não se tratar de uma afirmação seguida de uma negação da vontade. De fato, versa-se sobre uma escolha da vontade, que se afirma ou se nega.

<sup>415</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 53, p. 357.

a qual conduz à santidade e à redenção do mundo. Acompanha, então, os caminhos que a Vontade percorre ao longo do conhecimento de si mesma nos seus diferentes graus de objetivação, sendo o homem o mais elevado dos modos de sua objetividade. É, pois, pela entrada em cena no mundo como representação que a Vontade, destituída de conhecimento e, portanto, ímpeto cego e irresistível, atinge o conhecimento de sua volição e do que ela é e quer: nada senão este mundo, a vida, tal como esta existe. O que a Vontade sempre quer é a vida, logo, onde existe Vontade, existirá vida, ou o mundo.<sup>416</sup> Contudo, já que agora se trata de investigar a vida filosoficamente, ou seja, as Ideias, então nascimento e morte não são relevantes, uma vez que se referem apenas ao modo de apresentação das Ideias no mundo. Assim, somente as Ideias têm uma realidade propriamente dita, posto que são a objetividade perfeita da Vontade. Para dar provas disso, nosso autor discorre sobre como a vida e a morte, assim como a procriação, são fenômenos e, como tal, atualizam-se no presente, que é a forma inseparável e essencial do fenômeno da Vontade: passado e futuro não existiriam sem o presente, que é o ponto que corta o tempo infinitamente em duas direções, permanecendo sempre firme e imóvel. Não faz sentido ao homem, assim, temer a morte como sendo seu aniquilamento, nem tentar se libertar da vida por meio do suicídio, já que a forma da vida é o presente sem fim. Logo, é indiferente à certeza da Vontade de vida como os indivíduos, seus fenômenos, nascem e perecem no tempo.<sup>417</sup>

A natureza, em sua marcha segura e certa, também comprova essa tese. Contra a voz da natureza, sustenta o filósofo, a reflexão pouco pode e, como o homem, em seu íntimo, sabe que é parte dessa natureza, não se atormenta muito com o pensamento da morte inevitável, vivendo como se tivesse de viver para sempre. Quem considera de forma atenta esse modo de pensar do homem terá de reconhecer que o fundamento disso é o fato de a Vontade querer a vida, e que, na verdade, tudo no mundo é somente uma e a mesma coisa: Vontade. Esse é o pensamento único, aqui não diretamente mencionado pelo filósofo, mas sempre subentendido em suas argumentações metafísicas. O que de fato tememos na morte, continua o autor, é o nosso sucumbir como indivíduos. A chave para não cedermos a ela está no uso da razão que pode, no instante em que o sentimento da morte nos inunda com sua impressão adversa, alçar-nos a um ponto superior no qual temos em mente o todo e não o particular. Até mesmo um

---

<sup>416</sup> Cf. JANAWAY. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: University Press, 1999, p. 8-11. O autor sugere que a expressão em alemão *Wille zum Leben* seja traduzida por Vontade de vida em vez de Vontade de viver. Parece que esta versão soa melhor com a ideia de Vontade, apresentada por Schopenhauer, além de ser conveniente para nossa apreensão do corpo e de cada uma de suas partes e funções, como uma expressão dessa mesma Vontade.

<sup>417</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 54, p. 363-65.

conhecimento filosófico acerca da essência do mundo que não fosse além do que o estamos considerando, ou seja, que não passasse pela experiência da Vontade, sendo, pois, somente reflexivo, poderia ajudar o indivíduo a superar os temores da morte.<sup>418</sup>

Precisamos ter em mente, como sustenta Schopenhauer, que o sofrimento faz parte da vida, já que a Vontade não cessa; é esta a certeza que pode afastar os tormentos humanos. Munido, pois, do conhecimento do todo da vida, o homem percebe a morte com indiferença, como sendo uma falsa aparência ou um mero fantasma sem poder algum diante do que sabe de si:

Ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia; ele, assim, tem não só uma vida certa, mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade.<sup>419</sup>

Nesse ponto de seu raciocínio, Schopenhauer faz uma primeira apresentação dos conceitos de afirmação e de negação da Vontade de vida. Ambos serão detidamente abordados por ele no decorrer do Livro IV, mas, desde já, devemos ressaltar a importância do conhecimento nessas duas ações da Vontade, afirmação e negação, pois, como afirma o filósofo, ambas surgem por meio dele. Contudo, não se trata de um conhecimento abstrato, mas sim de um conhecimento vivido e independente de dogmas, que se exprime exclusivamente pelos atos e condutas e, portanto, por meio do corpo, no qual a Vontade se objetiva, seja se afirmando ou se negando.

Como coisa em si e essência de todo e qualquer fenômeno, a Vontade é livre. Nosso autor insiste nisto ao tratar da liberdade da Vontade ao longo do parágrafo 55 do Livro IV de *O mundo* e, ainda, no ensaio denominado *Sobre a liberdade da vontade* (1840).<sup>420</sup> Os fenômenos estão submetidos ao princípio de razão suficiente em suas quatro formas, quando fundamento e consequência são intercambiáveis nas relações entre o sujeito e o objeto, mas a Vontade não é determinada por nenhum fundamento, logo, não conhece a necessidade. Se a Vontade é livre como coisa em si, nos seus fenômenos individuais, como no agir humano, ela é determinada por motivos aos quais o caráter de cada um reage regular e necessariamente. Vemos novamente aqui a máxima *operari sequitur esse*, pois,

---

<sup>418</sup> Destaquemos, nesse ponto, o papel da razão na metafísica da vontade. Cf. DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

<sup>419</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 54, p. 368.

<sup>420</sup> O texto em questão foi escrito para concorrer ao concurso organizado pela Sociedade Real de Ciências da Noruega, em 1839. Tendo sido premiado, foi, juntamente com o ensaio *Sobre o fundamento da moral*, publicado em 1840 sob o título de *Os dois problemas fundamentais da ética*. Cf. GABILONDO. Introdução, p. 10-14. In: SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Assim como os acontecimentos sempre ocorrem de acordo com o destino, isto é, de acordo com o encadeamento infinito das causas, assim também nossos atos sempre se dão de acordo com o nosso caráter inteligível.<sup>421</sup>

A questão é que precisamos passar pela experiência para conhecermos a nós e aos outros, já que não temos uma intelecção *a priori* do caráter inteligível. A possibilidade de felicidade está, então, no autoconhecimento.<sup>422</sup> As nossas ações são apreendidas por meio do que Schopenhauer denomina como caráter empírico, sendo apenas fenômenos dessa Vontade. Afinal, “todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível, e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico”.<sup>423</sup> Ou, como o próprio filósofo esclarece:

A Vontade não é apenas livre mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo. Tal qual ela é, assim aparecerá seu agir assim aparecerá seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais. Ela determina a si e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. Só assim ela é verdadeiramente autônoma.<sup>424</sup>

O engano sobre a liberdade empírica da vontade, sobre uma liberdade dos nossos atos individuais, de acordo com nosso autor, advém da posição do intelecto com relação à vontade. O intelecto experimenta as decisões da vontade somente *a posteriori* e de maneira empírica. Assim, no momento em que uma escolha se faz presente, ele (intelecto) não tem dados suficientes para saber como a vontade decidirá, já que o caráter inteligível, que faz com que a decisão diante dos motivos dados seja necessária, não se mostra acessível ao seu conhecimento (do intelecto). Ele conhece apenas o caráter empírico, de modo sucessivo e por meio de atos isolados. Do mesmo modo, continua Schopenhauer, podemos afirmar que a decisão da vontade é indeterminada apenas para o espectador, ou seja, o próprio intelecto ou o sujeito do conhecimento, já que, em contrapartida – para si mesma e objetivamente – a decisão é necessariamente determinada diante de cada escolha dada. Todavia, tal decisão só aparece para a consciência por meio da deliberação seguinte. Desse modo:

O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável.<sup>425</sup>

<sup>421</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 390.

<sup>422</sup> Esse é, justamente, o tema que Schopenhauer desenvolverá, com maiores detalhes, no capítulo II dos *Aforismos*, ao falar sobre o que alguém é, pois, como ele afirma, não há, para nós, um consolo mais eficaz do que a completa certeza de uma necessidade inexorável.

<sup>423</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 375.

<sup>424</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 53, p. 355.

<sup>425</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 377.

Logo, conforme comenta Ángel Gabilondo,<sup>426</sup> Schopenhauer considera ignorante e brutal falar de uma liberdade nas ações individuais do homem, falar de um *liberum arbitrium indifferentiae* (decisão livre da vontade não influenciada em direção alguma). Nesse sentido, como vimos em *Sobre o fundamento da moral*, nosso autor concorda com Kant em relação à perfeita necessidade dos atos de vontade o que, por sua vez, não nos impede de analisarmos nossas ações como sendo nossa obra e, ainda, de nos sentirmos moralmente responsáveis por nossos atos. Trata-se, no entanto, de ir além de Kant, reconhecendo a Vontade como a coisa em si. O indivíduo, determinado que é em seus atos pela lei da motivação, é apenas o fenômeno. E sua índole está, assim, impressa em uma mesma medida em todos os seus atos que, em si, expressam seu caráter inteligível que, por sua vez, determina seu caráter empírico.<sup>427</sup>

Se o ato humano é o espelho da Vontade, podemos dizer que o corpo está aí totalmente implicado, uma vez que é ele (corpo) que executa, materializa a Vontade de vida. Logo, o corpo também é um espelho da Vontade. Esse fato pode ser observado por meio do papel que o corpo ocupa no exercício seja da contemplação estética ou do fenômeno da compaixão: vemos transparecer pelo corpo de um indivíduo seu assombro ou estupefação diante de uma bela tela, ao mesmo tempo em que nossas ações efetivas de auxílio aos nossos semelhantes traduzem, via experiência da compaixão, nossa certeza da existência de uma Vontade inexorável, da qual todos fazem parte. Schopenhauer fornece incontáveis exemplos disso por meio dos modelos das vidas dos santos e dos ascetas.<sup>428</sup>

A doutrina do estatuto primário e originário da Vontade distancia Schopenhauer da tradição espiritualista e intelectualista, que predominou na filosofia ocidental e levou à valorização do sujeito encarnado, uma vez que cada ser humano é o que é mediante sua vontade, e seu caráter é originário, já que querer é a base de seu ser; por meio do conhecimento, o homem apreende, através da experiência, o quê ele é, ou seja, seu caráter.<sup>429</sup> Ora, se é dessa maneira, a conduta humana está, segundo Schopenhauer, determinada de modo fixo desde o nascimento, permanecendo a mesma até o final da vida e o que alguém quer não se modifica por uma ação exterior, pela via do conhecimento. Afinal, conforme Sêneca, *velle non discitur* (a virtude não pode ser ensinada). Por outro lado, o conhecimento é muito importante no tocante à eficácia

<sup>426</sup> Cf. GABILONDO. Introdução. In: SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*.

<sup>427</sup> Cf. GABILONDO. Introdução, p. 19-23. In: SCHOPENHAUER. *Sobre la libertad de la voluntad*.

<sup>428</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p.165-190.

<sup>429</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 379-382.

dos motivos, uma vez que é por meio dele que o homem entende o sentido de seu agir. Conforme Schopenhauer:

Para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria alheia: também *tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza*, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também *tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer*.<sup>430</sup>

Vemos indicado aí, de forma clara, como o filósofo ressalta o papel da razão e da experiência na ação ética. É nessa medida que sustentamos que o corpo está implicado na ética desde sempre, posto que é o palco onde tais ações são encenadas. É interessante notarmos essa participação imediata do corpo nos fenômenos éticos por meio do modo como os corpos daqueles tomados pela compaixão, ou pelo ódio, em contrapartida, se portam: naquele sujeito que, como examinamos em *Sobre o fundamento da moral*, se compadece com o sofrimento do outro, se identificando com ele e fazendo com que o motivo daquele que sofre seja o próprio motivador de suas ações, vemos uma harmonia entre o que alguém é (Vontade) e o que esse alguém faz. Essa harmonia é testemunhada através do corpo e do espírito, na alegria que é sentida ao se ajudar o outro. Por outro lado, também naquele que semeia o ódio e está tomado pelo egoísmo, vemos isto transparecer por meio da má disposição de caráter e da rigidez corporal. Na verdade, enquanto expressão imediata da Vontade, o corpo participa de todos os seus modos de aparição, conforme vimos no capítulo anterior. É o sujeito quem sofre, por meio do seu corpo.

A prova da influência do conhecimento sobre o agir é dada pelo arrependimento. De acordo com Schopenhauer, o arrependimento não se deve ao fato de a Vontade ter mudado, o que é impossível, mas sim ao fato de o conhecimento ter sido modificado. Não podemos nos arrepender do que queremos, mas sim do que fizemos. Novamente, o corpo se coloca aí, participante do processo ético também com relação ao arrependimento. Vemos isso se confirmar por meio das chamadas “dores morais”, que afetam diretamente o corpo.<sup>431</sup> Schopenhauer ressalta, inclusive, que nossa capacidade de arrependimento nos diferencia sobremaneira dos animais, cujo sofrimento é sempre motivado por uma representação

<sup>430</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 382. Grifos nossos.

<sup>431</sup> Os aspectos que relacionam o corpo com a dor foram abordados em nosso estudo anterior. Cf. MEMDONÇA. “As incidências da repetição no corpo, pela via da dor”. Dissertação de Mestrado. Psicologia: UFMG, 2006, capítulo 3.

intuitiva. O homem, ao contrário, tem como causa de seus sofrimentos os pensamentos abstratos, que afetam inteiramente o corpo:

São estes [os pensamentos abstratos] que amiúde nos são insuportáveis, criam tormentos, em comparação com os quais o sofrimento do mundo animal é bastante pequeno; [...] eis por que nas maiores dores espirituais a pessoa arranca os cabelos, golpeia-se no peito, arranha o rosto, atira-se ao chão: tudo sendo propriamente apenas meios violentos de distração em face de um pensamento de fato insuportável. [...] De maneira semelhante, *preocupações e paixões, portanto o jogo do pensamento, abalam o corpo muito mais frequente e intensamente que deficiências físicas.*<sup>432</sup>

Assim, é necessário um trabalho enorme do sujeito, por meio do que nosso autor denomina de decisão eletiva, ou simplesmente deliberação, para que ele (sujeito) consiga ter clareza dos motivos que o levam a agir, pois apenas essa sua capacidade deliberativa é, segundo Schopenhauer, uma indicação clara de seu caráter, para si mesmo e para os outros. A decisão eletiva não deve ser entendida como liberdade do querer individual, mas é necessário que o homem deixe de lado o conhecimento, submetido ao princípio de razão e referente às coisas isoladas, e, por meio do conhecimento das Ideias, olhe através do *principium individuationis*. Apenas assim podemos falar, de fato, em liberdade da Vontade.<sup>433</sup> Contudo, tal decisão só é certa devido ao ato, pois a ação é a demonstração das leis inteligíveis de sua conduta, o fruto de seu querer mais íntimo,

E é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico, o qual é apenas a manifestação temporal de seu caráter inteligível. Por isso, numa mente sadia, *somente atos pesam na consciência moral, não desejos nem pensamentos. Pois apenas os nossos atos são o espelho de nossa vontade.*<sup>434</sup>

Parece-nos legítimo interpretar essa passagem como indicativa da participação efetiva do corpo no fenômeno ético, ou seja, nas ações morais do homem, já que é por meio do corpo que o caráter inteligível se afirma, tornando-se empírico nas ações de cada sujeito humano. Nada mais lógico, uma vez que o corpo é a objetivação mais imediata da Vontade no mundo.

Como se dá, porém, a negação da Vontade? Vilmar Debona,<sup>435</sup> ao se referir especificamente ao modo como Schopenhauer interpreta o conceito de Ideia, salienta que a Vontade também pode se objetivar no mundo por meio da Ideia, no sentido de “espécie”, que é vista pelo filósofo como análoga à Ideia platônica. Nesse sentido, o conhecimento da Ideia é uma

<sup>432</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 387. Grifos nossos.

<sup>433</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 389.

<sup>434</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 55, p. 388. Grifos nossos.

<sup>435</sup> Cf. DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

possibilidade de conhecimento da própria essência dessa Vontade, algo semelhante ao que ocorre com o asceta que, após ter acesso a essa mesma Vontade, decide romper com o mundo. Contudo, se a Vontade se objetiva de diversas maneiras, ela também pode se negar. O processo de negação da essência irracional do mundo também comporta diferentes gradações. A primeira delas é conhecida como a contemplação do belo, quando se dá a intuição estética, que é uma forma de acesso ao mundo mediante uma intuição pura e imediata. Em sua “metafísica do belo”, desenvolvida principalmente no Livro III de sua obra magna, Schopenhauer define a intuição estética como uma forma especial de conhecimento por meio do qual podemos acessar as Ideias platônicas. Nessa intuição se dá, ao mesmo tempo, a forma de negação da Vontade em seu aspecto mais primário, visto que dura apenas alguns instantes. No entanto, essa “intuição pura” do mundo, mesmo sendo passageira e repentina, proporciona uma indiferenciação entre o eu e a realidade externa, revelando-se aí a verdade pela beleza: tudo no mundo é Vontade.<sup>436</sup>

### **6.3 O papel do corpo na Afirmação e na Negação da Vontade de vida**

Preparando o caminho para desenvolver um dos aspectos mais importantes de seu pensamento ético – a auto abnegação da Vontade – Schopenhauer desenvolve a tese segundo a qual toda a vida é sofrimento. A vida é sofrimento porque a Vontade não cessa de se afirmar. A liberdade e a onipotência da Vontade se exteriorizam em todo o mundo visível como seu fenômeno. Contudo, conforme nosso filósofo, no ponto mais alto de sua clarividência e autoconsciência, a Vontade tem dois caminhos a seguir: continuar querendo o que queria antes, e o conhecimento aí não passa de um motivo, ou, ao contrário, tal conhecimento se lhe torna um quietivo, que suprime e silencia o querer. Temos, pois, a afirmação ou a negação da Vontade de vida. Nosso autor afirma que o caminho para entendermos tudo isso foi facilitado pelas considerações acerca da liberdade, da necessidade e do caráter.

De acordo com as suas considerações metafísicas, o filósofo entende que a Vontade carece de um fim e um objetivo últimos, ou seja, não há um sentido inteligível para o impulso perene da Vontade que se encontra sempre em movimento, pois o esforço é sua própria essência. Observamos isso desde o mais simples dos fenômenos naturais, a gravidade, até a sua manifestação mais elevada na luz plena da consciência. Assim, sustenta Schopenhauer,

---

<sup>436</sup> Cf. DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, p. 79-89.

“nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim”.<sup>437</sup> Na medida em que o fenômeno da Vontade se aperfeiçoa, o sofrimento se torna mais manifesto. O nosso corpo é testemunha direta disso, já que não há corpo sem esforço ou apetite, isto é, vemos nosso corpo sempre querendo algo, ansiando por alguma satisfação, buscando a sua conservação na vida e abocanhando a sua parte na luta generalizada por sua parte da matéria. Porém, quando a Vontade vai se objetivando, a consciência se eleva e o tormento aumenta, alcançando seu ápice no homem justamente porque nele o querer viver toma consciência de si mesmo.

Nesse sentido, a existência humana é o destino secreto e essencial da Vontade e a vida de nosso corpo não passa de um morrer ininterruptamente evitado, uma morte adiada, já que a base de todo o querer é sempre a carência e a necessidade, enfim, um sofrimento ao qual o homem está destinado desde sempre. Logo, nossa vida oscila entre a dor e o tédio, componentes básicos de nosso viver, sendo o nosso corpo o palco para as diversas manifestações de nosso sofrimento. De acordo com Schopenhauer:

O esforço contínuo que constitui a essência de cada fenômeno da Vontade adquire nos graus mais elevados de objetivação dela seu primeiro e mais universal fundamento, pois, aqui, *a Vontade aparece num corpo vivo com o seu mandamento férreo de alimentação*. O que dá força a este mandamento é justamente que *o corpo é apenas a Vontade de vida mesma, objetivada*. O homem, como objetivação perfeita da Vontade, é, em conformidade com o dito, o mais necessitado de todos os seres. Ele é querer concreto e necessidade absoluta, é uma concretização de milhares de necessidades.<sup>438</sup>

O sofrimento é inevitável, posto que faz parte do querer viver a todo custo. E, por conseguinte, o desejo é, por natureza, dor, mudando constantemente de figura, manifestando-se sob diferentes aspectos – impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, doença.<sup>439</sup> Se a vida é sofrimento, por outro lado, a satisfação plena é impossível. A consequência disso é, segundo Schopenhauer, uma “certa disposição melancólica”, por meio da qual alguém pode desdenhar os sofrimentos ou as pequenas alegrias. Tal disposição é um fenômeno mais digno, de acordo com o filósofo, e preferível à correria frenética por novas formas de ilusão.<sup>440</sup>

<sup>437</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 56, p. 399. Grifos do autor.

<sup>438</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 57, p. 402. Grifos nossos.

<sup>439</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 57, p. 404-407.

<sup>440</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 57, p. 411.

Após sustentar que a vida é sofrimento, Schopenhauer define o conceito de afirmação da Vontade. Vemos reforçada aí, por meio dessa definição, a relação intrínseca do corpo com a vontade, como já havíamos desenvolvido no capítulo anterior, sobre a metafísica. De fato, entendemos que é a partir das questões éticas, notadamente as relacionadas aos fenômenos de afirmação da Vontade de vida, que o papel do corpo se faz mais presente na filosofia de nosso autor. Conforme suas próprias palavras:

A AFIRMAÇÃO DA VONTADE é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral. Ora, como o corpo do homem é já a objetividade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual, a desenvolver-se no tempo, é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes: é um outro modo de exposição da mesma coisa em si cujo fenômeno o corpo já é. Eis por que, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo.<sup>441</sup>

Ora, o que significa dizer que o querer individual, ou a vontade fenomenicamente manifestada, é uma paráfrase do corpo? Entendemos que Schopenhauer destaca, por meio dessa afirmativa, o caráter de identidade do corpo com a Vontade, ou o sentido mesmo do corpo, que é expressar a Vontade em todos os aspectos possíveis. Logo, a essência do homem – a Vontade – inclui o corpo como testemunha de sua afirmação no mundo da vida. Isto torna o corpo, conseqüentemente, o objeto mais imediato de manifestação possível da Vontade. Ela toma o objeto corpo como o lugar onde se mostra de maneira mais efetiva, seja pela satisfação das necessidades fisiológicas desse corpo, seja pelos motivos que regem o querer individual, mas, principalmente, a Vontade dá a ver por meio do corpo algo do indizível do sofrimento humano, como acabamos de analisar. Nesse sentido, a conexão do corpo com a Vontade torna o homem um sujeito encarnado, que padece, por meio de diversas manifestações corporais (sofrimentos de ordem psíquica e física), dos efeitos da sua relação imediata com a Vontade.

A afirmação da Vontade, como dizíamos, consiste no impulso cego do querer viver e no conflito daí decorrente de apropriação, por parte de cada indivíduo, de uma parte da quantidade constante da matéria. A vida é uma luta pela conservação de si de cada indivíduo, uma luta que se traduz na satisfação das necessidades do corpo, mantendo-o saudável, mas também se traduz na continuidade geracional, ou seja, na propagação da espécie. Nessa medida, a maioria das pessoas passa a vida tentando satisfazer suas necessidades e sua consciência, que está, desde o momento de seu nascimento, em constante relação com a vontade, trabalha para chegar ao objetivo de seu querer. A conservação do corpo é um grau

<sup>441</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 60, p. 420. Grifos do autor.

menor de afirmação da Vontade quando comparada à satisfação do impulso sexual que, de acordo com nosso autor, ultrapassa a afirmação da própria existência, afirmando a vida por um tempo além da morte do indivíduo. Isto permite a Schopenhauer afirmar que a veemência do impulso sexual é a mais decidida expressão da Vontade de vida.<sup>442</sup> Tal aspecto se confirma no fato de o impulso sexual ser o fim último, o objetivo supremo da vida de um sujeito. Assim, depois de assegurada a autoconservação, o homem se preocupa apenas com a propagação da espécie. Daí nosso autor dizer, também, que os genitais são o foco da Vontade, como princípio conservador vital em que somente a Vontade participa, excluindo-se aí qualquer participação do cérebro, como representante do conhecimento.

Todos esses aspectos são relativos aos fenômenos de afirmação da Vontade, que Schopenhauer define como sendo o constante querer viver que não pode ser perturbado por nenhum conhecimento e que ocupa, em geral, toda a vida de um homem. Contudo, como vimos, vem daí o fato de a vida ser sofrimento, já que o mundo, como fenômeno da Vontade, é como é. A Vontade, por sua vez, afirma-se a si mesma neste mundo incessantemente, como se torna manifesto no comportamento egoísta. Nele se concentra toda a luta, e a partir daí podemos pensar na instauração do conflito interno da Vontade consigo mesma. A origem do egoísmo está no princípio de individuação, ou seja, o tempo e o espaço, como o que possibilita as diversas manifestações da Vontade. Nesse sentido, e conforme já examinamos, dizemos que:

Todo indivíduo que conhece é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo.<sup>443</sup>

Cada indivíduo toma a si mesmo como o centro do universo, alçando ao primeiro plano sua própria existência e seu bem-estar e, desse ponto de vista, é capaz até de aniquilar o mundo para conservar um pouco mais do próprio si-mesmo. Aí está a mentalidade característica do egoísmo, por meio do qual o conflito interno da Vontade consigo mesma torna-se evidente.

Tais considerações sobre o egoísmo preparam o caminho para Schopenhauer desenvolver sua teoria do direito. Esse percurso permitirá que ele discorra sobre aspectos relativos ao conflito interno da Vontade consigo mesma, com pontuações sobre a vingança e a maldade, por

---

<sup>442</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 60, p. 421-422.

<sup>443</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 61, p. 426.

exemplo. Somente depois disso, as considerações sobre a negação da Vontade entram em cena. Interessa-nos observar aqui em que medida tais aspectos, acerca de seu pensamento sobre a justiça e a injustiça, afetam o corpo. Logo, nossa análise dessa parte do pensamento de nosso autor incide somente sobre estes pontos específicos.

Nosso filósofo inicia o parágrafo 62 do Livro IV de *O mundo*, dedicado à doutrina do direito, reafirmando a participação do corpo no processo ético. De acordo com o exposto por ele, a mera afirmação do próprio corpo é tida como a primeira e mais simples afirmação da Vontade de vida, uma vez que tal afirmação se manifesta imediatamente como conservação do corpo, o que acontece, por exemplo, pela via da satisfação do impulso sexual. Segue daí o fato de Schopenhauer considerar que a renúncia voluntária à satisfação desse impulso é uma negação da Vontade de vida, por se tratar aí de uma autossupressão voluntária do querer, por meio da entrada em cena de um conhecimento que age como um quietivo para a Vontade. Nesse sentido:

*A negação do próprio corpo já se expõe como uma contradição da Vontade com seu fenômeno, pois, embora também aqui o corpo objetivo, nos genitais, a Vontade de propagação, esta, no entanto, não é desejada. Exatamente porque essa renúncia é negação ou supressão da Vontade de vida, ela é uma auto superação difícil e dolorida.*<sup>444</sup>

Schopenhauer introduz, então, o conceito de injustiça a partir da articulação da afirmação do corpo com a negação da Vontade de vida. De acordo com esse ponto de vista, há injustiça na medida em que a vontade de um indivíduo invade os limites da afirmação da vontade alheia, por meio da destruição ou ferimento do corpo do outro ou, ainda, ao impelir as forças alheias a servir sua vontade em lugar de servir à vontade que se dá a ver no corpo do outro. Portanto, “da vontade que aparece como corpo alheio, subtrai as forças desse corpo e assim aumenta a força a serviço de SUA vontade para além daquela do seu corpo”,<sup>445</sup> afirmando sua vontade mediante a negação da vontade presente no corpo do outro indivíduo.

Quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda.<sup>446</sup>

<sup>444</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 428. Grifos nossos.

<sup>445</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 429. Grifos do autor.

<sup>446</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 429.

Por outro lado, quem pratica a injustiça tem acesso imediato ao conhecimento de que é, em si, manifestação da mesma Vontade que se apresenta no corpo alheio:

Afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente dessa Vontade no outro fenômeno e, por conseguinte, tomado como Vontade em si, entra em conflito consigo mesmo precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne. [...] Esse conhecimento apresenta-se instantaneamente não *in abstracto*, mas como um sentimento obscuro, o qual se denomina *mordida de consciência*.<sup>447</sup>

Está posto aí, por meio da prática da injustiça, o conflito da Vontade consigo mesma a partir do qual ela (Vontade) decidirá ou continuar se afirmando ou negar-se a si mesma.

Segundo Schopenhauer, são exercícios da injustiça a violência e a astúcia, assim como a mentira, uma vez que em tais atos observamos o objetivo de extensão do domínio da vontade de um indivíduo sobre os outros, afirmando-se, dessa maneira, a vontade pessoal por meio da negação da vontade alheia. O conceito de injustiça é originário e positivo, ao passo que o de justiça é derivado e negativo. Vemos, aqui, o filósofo deduzir claramente o conceito de injustiça dos de egoísmo e maldade, tal como ocorre em *Sobre o fundamento da moral*.<sup>448</sup> Neste sentido, a justiça é a negação da injustiça, manifestando-se por meio de toda ação que não seja negação da vontade do outro em favor da afirmação da vontade própria. Desse modo, quando um indivíduo afirma sua vontade em detrimento da vontade de outro indivíduo, negando essa vontade, resta àquele que sofreu o ato injusto, como defesa diante de tal invasão, a negação daquela negação, portanto, a ele resta a afirmação da Vontade “que aparece essencial e originalmente em meu corpo e *implicite* se expressa por meio do simples fenômeno desse corpo”.<sup>449</sup>

De acordo com nosso autor, injustiça e justiça devem ser consideradas como simples determinações morais, ou seja, relacionadas à conduta humana e à significação dessa conduta em si. Tal significação, por sua vez, é anunciada imediatamente na consciência de cada um. Na prática da injustiça, isto ocorre pelo fato de esta ser acompanhada por uma dor interior, o remorso e, quanto àquele que sofre a injustiça, vemos o significado moral dessa ação por meio da consciência que tal indivíduo tem da negação de sua vontade. Neste sentido, Schopenhauer

---

<sup>447</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 429. Grifos nossos. De acordo com o tradutor, o termo utilizado por Schopenhauer é *Gewissensbiss*, que também pode ser traduzido por remorso.

<sup>448</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158.

<sup>449</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 435.

sustenta que o ato de sofrer injustiça é uma ocorrência na experiência, e por isso aí se manifesta de forma mais evidente o fenômeno do conflito da Vontade de vida consigo mesma, uma vez que tal conflito se origina do egoísmo e da pluralidade de indivíduos, condicionados que são pelo princípio de individuação. Ora, o corpo é testemunha dos atos de injustiça e de justiça, já que a experiência de tais ações é uma experiência corporal, conforme vemos salientando. O agir humano é, pois, a exteriorização da Vontade e somente o agir é considerado pela moral schopenhaueriana.<sup>450</sup> Consequentemente, a ética se ocupa do corpo, à medida que é por meio dele que as ações éticas podem se efetivar, como sustenta Schopenhauer ao descrever os limites da afirmação e da negação da Vontade de vida no corpo próprio e no corpo do outro. Logo, a questão ética em nosso autor não pode prescindir do corpo. Após esse percurso, por meio do qual investigamos as analogias do corpo principalmente com relação aos aspectos referentes à afirmação da Vontade de vida, podemos apresentar de maneira mais clara o conceito de negação da Vontade, que é tema dos últimos parágrafos desse Livro IV de *O mundo como vontade e como representação* e do qual o corpo também participa.

Para Schopenhauer, há justiça quando conseguimos ver através do *principium individuationis*, ao passo que o indivíduo injusto está inteiramente absorvido por esse princípio. Logo, a ultrapassagem do princípio de individuação é um caminho necessário no processo de autoconhecimento da Vontade e, consequentemente, em sua decisão de negar-se, ou não. O primeiro caso pode ocorrer em graus mais elevados do que se dá na justiça, impulsionando, por exemplo, os atos de benevolência e caridade. Nosso autor ressalta que isso pode acontecer independentemente de quão enérgica é a vontade em si mesma, manifestada em um indivíduo, pois, nele, o conhecimento é capaz de conduzi-lo à equanimidade.<sup>451</sup>

A visão, através do princípio de individuação, é a única que suprime a diferença entre os indivíduos, tornando possíveis o amor desinteressado e a compaixão pelo outro. Nessa medida, o indivíduo percebe que tudo lhe é próximo; todos os tormentos que vê no mundo, todas as dores existentes e o sofrimento alheio tocam-lhe o espírito como se fossem seus. Conhece, assim, o todo, alcança o seu ser e percebe o mundo num perecimento constante, num esforço vão e em um íntimo conflito. Ora, como seria possível, a partir de tal

---

<sup>450</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 438.

<sup>451</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 66, p. 468-476.

conhecimento do mundo, continuar afirmando a vida por meio de constantes atos da Vontade?

Conforme observa o filósofo:

Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade.<sup>452</sup>

Quando o indivíduo, capaz de ver através do princípio de individuação, não tem mais nenhum consolo:

Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE.<sup>453</sup>

A negação da Vontade passa necessariamente pela contenção do querer viver, que se manifesta antes de tudo no corpo, como testemunha, por exemplo, a decisão racional e voluntária de não mais satisfazer o impulso sexual.

Nosso filósofo explica essa viragem da Vontade dizendo que não é suficiente apenas amar os outros como a si mesmo, pois dela nasce uma aversão pela Vontade de vida como sendo o cerne do mundo repleto de penúrias. O indivíduo renega, então, essa essência mesma que nele aparece em seu corpo. Além de desmentir, com seus atos, os fenômenos dessa mesma Vontade, cessando de querer algo e evitando atrelar sua vontade a alguma coisa:

Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime.<sup>454</sup>

Schopenhauer sustenta, ainda, que negar a Vontade significa ir intencionalmente contra os desejos, como ocorre no caso da pobreza voluntária. Quem vive a pobreza como um fim em si mesmo mortifica continuamente a Vontade, mas, ainda assim, sente – por meio do corpo, fenômeno concreto da Vontade – uma disposição natural a todo tipo de volição, ainda que a

<sup>452</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 68, p. 481-482. Grifos do autor.

<sup>453</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 68, p. 482. Grifos do autor.

<sup>454</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 68, p. 483.

refreie na firmeza de seu propósito. O indivíduo que nega a Vontade mortifica, inclusive, sua objetividade, ou seja, o corpo, alimentando-o modicamente com o objetivo de evitar que floresça e se afirme e, desse modo, impede que ele (corpo) anime a Vontade, da qual é espelho e expressão. Portanto, a prática do jejum, da castidade, assim como a autopunição e o autoflagelo são meios de anular e mortificar a Vontade. Esse esforço de mortificação da Vontade pode acabar por levar à morte do corpo, desde que tenhamos em mente que o corpo, apenas um fenômeno da Vontade, perde todo o seu significado a partir do momento em que há a supressão da Vontade de vida. De acordo com Schopenhauer, a morte do corpo nestas circunstâncias não é vista como amarga, mas, ao contrário, é muito bem acolhida.

Melissa Barbosa,<sup>455</sup> ao comentar o texto do filósofo, refere-se à participação do corpo no processo de negação da Vontade, concordando com o ponto de vista que temos enfatizado no presente exame, ou seja, o corpo está intimamente envolvido não somente nos aspectos relativos à afirmação da Vontade de vida, mas, sobretudo, em sua negação. Barbosa salienta que apenas o homem é capaz de negar-se, apenas o homem como fenômeno da Vontade ou, melhor dizendo, o homem encarnado. Para ela o corpo deve estar sempre pressuposto, pois, “arrancar a vida do corpo não leva ninguém à salvação. Somente quem vive e, durante a vida, mortifica a Vontade, pode livrar-se do mundo do sofrimento”.<sup>456</sup>

Outro comentador, Antonio Palao,<sup>457</sup> ao discutir diversos aspectos acerca da teoria da negação da Vontade de vida, também alude à participação do corpo como um ponto importante neste processo. Segundo seu ponto de vista, a ética schopenhaueriana é paradoxal: uma vez que o mundo é a autocontradição da Vontade, sua negação pode ser entendida como sendo um retorno à sua identidade mesma, um repouso lógico, ou seja, tal negação não passa da negação de uma contradição. Schopenhauer é incisivo ao afirmar que o que podemos entrever por trás da compaixão e da caridade é o cuidado com o outro que, em essência, é idêntico a nós mesmos, que nos reconhecemos em nossa condição comum de sujeitos encarnados: “A caridade e a compaixão são semelhantes aos cuidados com o próprio corpo, à atenção com as próprias feridas”.<sup>458</sup> Nesse sentido, o dito védico *Tat twam asi* (Tu és isto) deve ser entendido a partir da lógica da identidade. Isto significa dizer: você é este corpo, absolutamente idêntico

<sup>455</sup> Cf. BARBOSA. Schopenhauer e o corpo. In: *La Salle*, vol.8, n.1, p. 31-54, outubro de 2003.

<sup>456</sup> BARBOSA. Schopenhauer e o corpo, p. 54.

<sup>457</sup> Cf. PALAO. La sabiduría budista del vacío. In: URDANIBIA. (Coord.) *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 211-237.

<sup>458</sup> PALAO. La sabiduría budista del vacío, p. 221. Tradução nossa.

ao meu corpo próprio. Schopenhauer dará exemplos desse processo de negação do corpo por meio dos relatos das vidas dos santos e dos ascetas, ou seja, daqueles que, por meio de enorme esforço ascético, neutralizaram o impulso cego de seu querer viver.

Em *Parerga e paralipomena* encontramos algumas outras indicações de como se ter uma vida mais desprendida dos efeitos da afirmação da Vontade.

#### 6.4 Complementações éticas a partir de *Parerga e paralipomena*

De acordo com Caldeira Ramos,<sup>459</sup> a obra *Parerga e paralipomena: pequenos escritos filosóficos* (1851) pode ser traduzida como “Ornatos e complementos” e consiste em um conjunto de ensaios e aforismos, os quais têm a função de ilustrar e complementar a filosofia de Schopenhauer tal como exposta em *O mundo como vontade e como representação*. Essa obra foi publicada em dois volumes e é a responsável pela fama que nosso filósofo obteve, principalmente entre os artistas, na segunda metade do século XIX. Nossa análise dessa vasta coletânea de textos incide somente sobre dois ensaios: “Sobre a ética” e “Aforismos para a sabedoria de vida” que, em português, foram publicados separadamente. Apesar de não encontrarmos nesses dois textos muitas referências específicas ao papel do corpo no pensamento ético de Schopenhauer, consideramos prudente salientar alguns aspectos deles que serão importantes para as conclusões do nosso estudo.

O ensaio “Sobre a ética” constitui o capítulo oito do segundo volume dos *Parerga* e expõe, de uma forma mais geral, a filosofia moral como um todo, procurando reiterar os pontos principais dessa parte do pensamento de Schopenhauer. Desse modo, aborda temas de uma teoria já consolidada, como o significado ético das ações humanas e a compaixão como sendo o fundamento do agir moral. Apesar de fugir ao escopo dessa pesquisa, vale destacarmos que tais desdobramentos acabam por desembocar na religião, que é tema de um ensaio denominado “Sobre a religião”, e também faz parte de *Parerga e paralipomena*. Segundo Caldeira Ramos, a religião serve aos objetivos de Schopenhauer em dois aspectos: tem uma utilidade prática, fornecendo exemplos de ações morais e, além disso, ilustra o processo de redenção exposto na teoria da negação da Vontade.<sup>460</sup>

<sup>459</sup> Cf. RAMOS. Introdução. In: SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*. São Paulo: Hedra, 2012.

<sup>460</sup> RAMOS. Introdução, p. 9-33. In: SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*.

De nossa parte, é importante ressaltarmos as observações antropológicas subjacentes ao pensamento ético de Schopenhauer, que estão presentes em “Sobre a ética” e que aproximam, de maneira contundente, nosso filósofo da psicanálise freudiana no que tange à ética. Conforme indicamos, tais aspectos serão, por hora, somente citados, ficando sua análise para os capítulos finais deste estudo. Em alguns pontos do texto de “Sobre a ética”, vemos Schopenhauer se referir ao homem como sendo um animal malvado por excelência, sem dignidade alguma. Ao lado de Caldeira Ramos, salientamos que nosso autor tenta traçar um perfil de homem caracterizado pela malignidade e o responsabiliza pelos males da vida dos indivíduos. Obviamente, na acepção schopenhaueriana, esse mal tem suas raízes na própria essência do homem, ou seja, na vontade.<sup>461</sup> Conforme as palavras de Schopenhauer:

O conceito de dignidade só pode ser aplicado de maneira irônica a um ser de vontade tão pecaminosa, de espírito tão limitado e de corpo tão vulnerável e frágil como o homem: *Quid superbit homo? cujus conceptio culpa, Nasci poena, labor vita, necesse mori!*<sup>462</sup>

Ainda, segundo ele:

O homem é no fundo um animal selvagem, terrível. Nós o conhecemos meramente no estado subjugado e domesticado que se denomina civilização: por isso nos apavoram as eventuais irrupções de sua natureza. Mas onde e quando a fechadura e a cadeia da ordem legal se rompem e a anarquia se instaura, então se mostra o que ele é.<sup>463</sup>

O animal feroz que é o homem fica sempre à espera de uma ocasião para prejudicar o outro, para aniquilá-lo. Para ser domesticado e mantido sob certos limites, necessita da ocupação integral do conhecimento.

De qualquer modo, denominemo-lo mal radical, o que ao menos servirá àqueles que se contentam com uma palavra no lugar de uma explicação. Eu, porém, afirmo: é a vontade de viver, cada vez mais e mais amargurada pelo constante sofrimento da existência, que procura aliviar sua própria dor causando a dos outros.<sup>464</sup>

Em nossa opinião, tais observações de Schopenhauer são extremamente próximas às conclusões de Freud, tal como as encontramos no célebre *O mal estar na civilização* (1930). Tanto Schopenhauer como Freud não acreditavam na bondade humana, mas, ao contrário, sempre ressaltaram a natureza maldosa inerente ao homem. No próximo capítulo, dedicado à

<sup>461</sup> Cf. RAMOS. Introdução, p. 18. In: SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*.

<sup>462</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*, § 109, p. 40. “Do que se orgulha o homem? Sua concepção é uma culpa, / o nascimento, um castigo, a vida, uma labuta, a morte, uma necessidade!” (versos latinos de Schopenhauer, segundo nota do tradutor).

<sup>463</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*, § 114, p. 52.

<sup>464</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*, § 114, p. 56.

questão ética na perspectiva freudiana, abordaremos mais detalhadamente tais aspectos, preparando o caminho para nossas conclusões. Entendemos que essas questões podem ajudar-nos a pensar o mal estar contemporâneo, que se dá a ver por meio das figuras da violência e da indiferença com relação ao sofrimento alheio. Antes disso, porém, resta examinarmos as proposições complementares à ética de nosso filósofo a partir de outro ensaio de *Parerga e paralipomena*.

Conforme salientam alguns comentadores,<sup>465</sup> o ensaio “Aforismos para a sabedoria de vida” pode ser interpretado como sendo uma saída otimista em meio ao dito pessimismo metafísico que se instaura na filosofia schopenhaueriana a partir do Livro IV de *O mundo*. De fato, ao longo desse ensaio, vemos nosso autor fazendo adendos à base metafísica de sua ética da compaixão, principalmente nos capítulos II, III e IV, que versam sobre o que alguém é, tem e representa e sobre como tais características influenciam, ou não, a felicidade humana. Essa é, também, a parte do texto em que Schopenhauer justifica, de forma, aliás, bastante sutil, a importância do preceito *operari sequitur esse* para sua ética. A segunda metade do livro, os capítulos V e VI, contém as exortações sobre a sabedoria de vida, bem ao estilo dos estoicos, tanto com relação ao conteúdo das máximas como com relação ao método aforismático de escrita.

Schopenhauer sustenta que a capacidade de felicidade está naquilo que se é, ou seja, na personalidade do indivíduo. Propriedades, posses e o modo como os outros nos representam ficam em segundo plano quando se trata das influências sobre nossa vida feliz. O que alguém é diz respeito ao modo como a natureza operou sobre os homens, ao modo como experimentamos o mundo imediatamente, por meio de nossas próprias representações, sentimentos e movimentos da vontade.

Ora, não é novidade alguma vermos nosso filósofo enfatizar a importância da representação que temos do mundo para a concepção do próprio mundo. Logo, acompanhá-lo no desenvolvimento desses capítulos é outra forma de vê-lo desenvolvendo a ideia de que o mundo é nossa representação. A conquista da felicidade depende basicamente do nosso caráter, pois cada um de nós “está preso à própria consciência como à própria pele, e vive

---

<sup>465</sup> Cf. BARBOZA. Prefácio, p. IX-XVIII. In: SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006; DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, p. 58-62.

imediatamente apenas nela. Por conseguinte, o que vem de fora é de pouca importância”.<sup>466</sup> Nesse sentido, a máxima *operari sequitur esse* se dá a ver em afirmações precisas: a metade subjetiva do presente e da realidade somos nós mesmos e ela é, em essência, inalterável; a vida de cada homem comporta sempre o mesmo caráter, que varia sobre um mesmo tema; enfim, não é possível escaparmos à nossa individualidade, que determina de antemão o grau possível de nossa felicidade.

Como podemos pensar o papel do corpo na ética, a partir do preceito *operari sequitur esse*? Desenvolvendo a ideia de que o agir segue o ser. Mas o que é o ser em Schopenhauer? O ser é a Vontade, mas será que o corpo pode ser compreendido como outro nome para a Vontade? Já que o corpo materializa a vontade, dando forma a ela, tornando-a palpável? Ou o corpo está do lado do *operari*? Nesse sentido, o corpo é ação, manifestação mais imediata da essência do mundo e da vida que é a Vontade. Parece-nos que, a partir de nosso exame dos conceitos de afirmação e de negação da Vontade de vida, ambas as alternativas são possíveis: o corpo é, concomitantemente, manifestação e experiência da Vontade. Se tomarmos como ponto de partida o mundo como representação, o corpo é a objetividade da Vontade, seu modo mais imediato de se manifestar no mundo, ao contrário, se analisarmos o mundo na perspectiva da Vontade, o corpo é a própria Vontade, experienciada e vivida por meio dos próprios motivos que regem esse objeto desejante.

De acordo com os “Aforismos”, a condição de sujeitos encarnados é essencial para nossa felicidade, o que é confirmado em tudo, desde o mais elementar, a fome, até o mais elevado, a vida do gênio e do santo. A saúde tem um papel especial também, já que supera os bens exteriores. Logo, um temperamento calmo e jovial, fruto de uma boa saúde, ao lado de um entendimento lúcido e penetrante e de uma vontade moderada, que permita uma consciência boa, são atributos mais poderosos que qualquer posição ou riqueza. O que alguém é para si mesmo, o que nos acompanha na solidão e não é possível ser dado ou retirado, é mais essencial do que tudo que possamos possuir. Isso se justifica quando vemos um caráter bom e brando sentindo-se satisfeito em condições adversas, ao passo que alguém invejoso e mau não se contenta com nada. Portanto, nossa felicidade depende do que somos, pois nossa personalidade é constante e ativa em todas as esferas de nossas vidas, tornando-se, por conta

---

<sup>466</sup> SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria de vida*, capítulo I, p. 5.

disso, um valor absoluto. Somente o tempo exerce aqui seu poder, mas o caráter moral permanece imune a ele.<sup>467</sup>

Assim como procedeu em *Sobre o fundamento da moral*,<sup>468</sup> Schopenhauer coloca a dor e o tédio como sendo os dois maiores inimigos da felicidade humana, sustentando que o homem inteligente aspirará sempre à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, ou seja, à existência livre. Desse modo, ele dará prioridade a uma vida tranquila, já que quanto mais alguém tem em si mesmo menos necessita do mundo e dos outros.

Tal qual faz Aristóteles,<sup>469</sup> nosso autor defende a necessidade do ócio para o desenvolvimento interior e a conseqüente felicidade humana. Ao lado dele (ócio) e das qualidades físicas, o aspecto intelectual também tem forte influência em nossa capacidade de sermos felizes. Inicialmente, as virtudes intelectuais beneficiam a nós mesmos, ao passo que nossas virtudes morais contribuem para o bem estar dos outros. Para ser feliz é preciso, pois, um excesso de intelecto que seja capaz de ultrapassar a medida exigida pela vontade, possibilitando o exercício de uma vida intelectual que ocupe a mente de forma indolor, contudo, vivaz e que, gradualmente, se torne o verdadeiro fim. Nosso filósofo defende, ainda, que um excedente real de força se faça presente, já que este capacitará o homem a uma ocupação estritamente espiritual, não dependente apenas do exercício da vontade.<sup>470</sup>

A figura do gênio também ganha importância nesse aspecto de sua teorização, justamente por ser o que efetiva de maneira mais equilibrada a existência e a essência das coisas. A pessoa do gênio tem seu centro gravitacional em si própria, tendendo, pois, ao equilíbrio e à felicidade. Apenas para ele (gênio) a ocupação com seus pensamentos é uma necessidade, fazendo da solidão algo sempre bem vindo. Consola-se com tudo, desde que tenha a si mesmo. Há neles, então, como salienta Schopenhauer, um elemento isolante a mais, que os torna mais satisfeitos consigo próprios do que com os outros.<sup>471</sup> Contudo, àqueles indivíduos que não se enquadram na categoria dos gênios, resta mortificar a Vontade para tentar ser feliz, o que, como temos examinado ao logo deste capítulo, é algo bem raro.

<sup>467</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria de vida*, capítulo I, p. 3-14.

<sup>468</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 210-24.

<sup>469</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X, 7, 8 e 9. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

<sup>470</sup> Para um exame mais detalhado sobre o papel da razão no exercício da ética, ver DEBONA. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, p. 77-111.

<sup>471</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria de vida*, capítulo III, p. 15-48.

Ao acompanharmos as reflexões do filósofo, acerca da vida ética e da obtenção da felicidade, verificamos que não podemos prescindir da articulação entre a ética da compaixão e a antropologia do homem como sujeito encarnado. A ética não reside em boas intenções e nem na busca de algum bem espiritual ou transcendente, mas existe concretamente nas ações efetivas dos indivíduos, que se dirigem aos outros indivíduos, percebidos antes de tudo, como corpos padecentes. Aqui podemos discernir uma viragem fundamental do pensamento filosófico. Na tradição ocidental, a tendência predominante consiste em escamotear o corpo humano em nome de uma visão metafísica otimista e presidida pela inteligibilidade do mundo: apesar de nossa percepção do enorme sofrimento que há no mundo, é possível considerá-lo como superficial e secundário, se focalizarmos na essência inteligível da realidade, que somente nos é acessível por meio do espírito ou da inteligência. Por isso, o sofrimento pode ser minimizado. Desse modo, Leibniz, como representante do grande racionalismo moderno, pôde propor, em sua “Teodicéia”, a ideia de que vivemos no melhor dos mundos possíveis. Essa é uma conclusão somente possível através de uma razão abstrata e desencarnada, capaz de se colocar para além da vida humana concreta. No entanto, se o “para além” se refere ao que se encontra além da razão e da inteligência espiritual, ou seja, a Vontade una e imperecível como fundo último da realidade, que nos é dada na representação, então não há como desconsiderar o corpo e o sofrimento humano. A simples dor de viver, que não pode ser resgatada por nenhuma visão moral do mundo, ganha o primeiro plano e nos obriga a uma dura crítica da superficialidade e da loucura da civilização.

Também para o psicanalista vienense, a atenção ao corpo histórico revelou que a subjetividade humana não goza de autonomia espiritual e nem pode alcançar um pleno controle de si por meio da intencionalidade da consciência. Essa primeira descoberta, a do profundo entrelaçamento entre corpo e subjetividade, levou Freud à proposição do caráter pulsional do ser humano. O homem não é guiado pela razão, mas pela pulsão, que não persegue objetivo algum senão a repetição cega de si mesma, da mesma forma que, em Schopenhauer, os indivíduos são arrastados pelo querer viver cego da Vontade. No pensamento de Freud, nos deparamos também com um homem em constante conflito, marcado que é pela luta irremediável entre as pulsões. O corpo da histérica foi o palco onde esse conflito se mostrou com maior clareza. Não obstante, não há uma metafísica em Freud, mas tão somente uma metapsicologia, e nem há uma ética da compaixão, explicitamente formulada. Contudo, nos dois pensadores, podemos discernir uma mesma viragem do

pensamento em direção à destituição do privilégio anteriormente concedido à razão. Uma viragem em direção ao irracionalismo? Certamente não, pois não se pode abrir mão do conhecimento – metafísico para um, metapsicológico para o outro – para que os seres humanos possam construir uma sociedade melhor, embora não utópica. Ambos foram duros críticos das frívolas ilusões da civilização. Talvez Freud possa ajudar o leitor de Schopenhauer a compreender melhor os obscuros percursos da Vontade na subjetividade humana. Por outro lado, talvez Schopenhauer possa ajudar o leitor de Freud a compreender a radicalidade metafísica de sua teoria, e o quanto uma ética da compaixão, explicitamente formulada, pode ser de inestimável valor para o cuidado clínico. Foi essa segunda direção que nos motivou, a partir de nossa procedência psicanalítica, ao difícil empenho de leitura do filósofo alemão.

## 7 O SUJEITO PADECENTE: POR UMA ÉTICA PSICANALÍTICA DA COMPAIXÃO

O nosso objetivo neste capítulo, após a exposição da filosofia de Schopenhauer, não é estabelecermos uma comparação, ponto por ponto, entre as concepções dos dois pensadores. Tal comparação somente seria possível com o prosseguimento da pesquisa, contudo, premidos pelo tempo, somos obrigados a concluir a redação deste trabalho.

A estratégia que iremos utilizar para enfrentar essa dificuldade será retornar à teoria psicanalítica, na tentativa de mostrar ao leitor como a ética de Schopenhauer pode iluminar os caminhos do tratamento psicanalítico, à luz de uma crença fundamental dos dois autores: a inevitabilidade do sofrimento humano e a impotência da racionalidade dominante em enfrentá-la. Tentamos mostrar o papel do corpo como o local que sofre os efeitos dessa crença. Como vimos, a constatação do sofrimento universal tornou-se para o filósofo uma intuição alcançada antes mesmo de ter iniciado a sua trajetória filosófica, e é por ele colocada como ideia orientadora do desenvolvimento de toda a sua longa obra *princeps*. Filósofo que se assume como pensador de uma ideia única – o reconhecimento do fundo cego e não inteligível da vida – Schopenhauer não aceita, todavia, que sua intuição o leve para um pessimismo sem remédio, para o niilismo e a completa desesperança. Ao contrário do filósofo, Freud provém do humanismo ilustrado, afirmador da ciência e do projeto de racionalização da cultura, tendo entrado na clínica como quem combate o niilismo terapêutico – a noção então difundida de abdicação da cura – e se compromete com o poder da medicina. Somente lentamente ele vai se afastando desses ideais da Ilustração para descobrir, nos impasses da clínica, a mesma figura do sujeito padecente, apreendida intuitivamente pelo filósofo. O que fazer, no entanto, diante dessa amarga descoberta? A psicanálise não é uma filosofia dentre outras, e sim um saber essencialmente vinculado à experiência clínica, e dela não pode se afastar. Por conseguinte, apesar de suas conclusões relativamente sombrias sobre o ser humano, também não pode abdicar da cura. Como a palavra “cura”, já na época de Freud, foi ganhando um sentido médico cada vez mais restritivo, foi preciso um longo itinerário para que a psicanálise fosse aos poucos recuperando seu sentido originário de cuidado. Assim, o tratamento psicanalítico foi se afastando da hegemonia médica, num sentido mais limitado de “tratar” ou “cuidar” do corpo físico, para se redescobrir como cuidado para com o sujeito humano que, longe de ser um ente puramente “espiritual” ou “racional”, é um sujeito concreto, singular, encarnado. Por ser essencialmente um corpo e não

apenas uma essência inteligível, e por ser o corpo a marca da limitação, tal sujeito bem pode ser definido como padecente.

Neste capítulo, não vamos, portanto, comparar, a cada passo, Freud e Schopenhauer, mas apenas acompanhar ou, antes, ir “descobrimo” o sentido ético da psicanálise, tendo como pressuposto a anterior exposição sobre Schopenhauer. Em nossa exposição sobre o filósofo alemão, seguimos o seguinte roteiro: partimos do idealismo kantiano para depois mostrar como ele se distancia de Kant, não só nas modificações a que submete a estrutura da crítica da razão, mas também na assunção da metafísica da vontade. A passagem para a metafísica da vontade foi fundamental para Schopenhauer se afastar da concepção de razão prática e do formalismo ético kantiano e propor a ética da compaixão. Neste momento, sempre preservando a memória da exposição anterior, seguimos o afastamento de Freud do modelo médico, à medida que vai descobrimo as exigências de cuidado do sujeito padecente. A hipótese que está nos guiando, nessa reconstrução da trajetória freudiana, e que nada tem de original, pois está respaldada em muitos comentadores do texto, é simples: há uma crescente radicalização na construção da metapsicologia, ou seja, esta se afasta cada vez mais dos ideais iluministas de cura e nisto consiste a sua radicalização.

As três etapas dessa nossa reconstrução são as seguintes: em primeiro lugar, vamos indicar brevemente como Freud vai aos poucos formulando, em contraste com as práticas médicas da época, a técnica analítica do tratamento. Essa formulação vai respondendo à descoberta do estatuto representacional do corpo, tal como já expusemos. Vamos, então, novamente, enfatizar os conceitos de inconsciente e pulsão. O primeiro conceito nos ajuda a compreender porque a nossa “intencionalidade”, ou seja, o conjunto de nossas vivências, recordações, afetos e desejos não se esgota na produção de nossa fala e de nosso comportamento conscientes. O corpo mostra-se, por isso mesmo, como “lugar” privilegiado dessa linguagem silenciosa do inconsciente. Os sintomas falam “por nós”, pelo nosso Eu consciente, e eles falam o que, muitas vezes, não sabemos ouvir, não só dos nossos sofrimentos, manifestos e ocultos, mas também dos nossos desejos, aqueles que não queremos ou não podemos reconhecer.

Em segundo lugar, vamos prosseguir no acompanhamento do desenvolvimento da metapsicologia, abordando o seu núcleo conceptual, a sexualidade. A dificuldade que se apresenta ao estudioso do texto freudiano é que não podemos estabelecer uma periodização

clara, uma continuidade marcada por cortes nítidos. Há sempre um ir e vir, que torna a leitura difícil e às vezes obscura: temas e afirmações que são aludidos e parecem ser de grande fecundidade desaparecem em seguida; intuições fulgurantes não são exploradas para só reaparecerem muito mais tarde, como se jamais houvessem sido formuladas; muitos pontos aparentemente fundamentais são posteriormente desmentidos; as elaborações teóricas se misturam com as considerações clínicas e, como já ressaltamos, há uma contínua tensão entre as descobertas clínicas e metapsicológicas e a consciência epistemológica explícita de seu autor. Por isso, vemos o Freud tardio, posterior à postulação da pulsão de morte, fazer afirmações otimistas quanto ao progresso da ciência e até mesmo endossar ingenuamente a ideia ilustrada de uma educação racional da humanidade. Se fossemos seguir todas essas idas e vindas, e acompanhar todos os seus meandros, teríamos que nos dedicar a um longo e paciente trabalho de exegese do texto. Desse modo, a sexualidade se faz presente desde o início até o final da obra freudiana. O que faremos, em nossa exposição, é apenas mostrar como a sexualidade, que no início parece ser uma disfunção objetiva, vai se tornando cada vez mais perturbadora. Nessa via, no mesmo momento em que se introduz a problemática do narcisismo (1914), que subverte inteiramente a oposição entre o Eu e a sexualidade, deparamos-nos não só com a tentativa de uma síntese metapsicológica (1915-1917), mas também com os artigos sobre a técnica (1911-1915). Como vamos abordar primeiro a técnica analítica, deve ficar claro que a técnica só pôde ser formulada quando o caráter profundamente perturbador da sexualidade já havia sido descortinado. O sexual deixa de ser, então, da ordem de uma disfunção a ser diagnosticada e objetivamente corrigida e se mostra como um desequilíbrio não apenas ocasional, mas constitutivo da vida humana, que atinge o Eu em sua própria estabilidade. Cada vez mais se impõe a leitura do sintoma no contexto de uma escuta ética do sujeito. Em que consiste tal escuta ética? Não pode ser um simples acolhimento de uma pessoa em estado de sofrimento, uma vez que o Eu que fala não esgota o sujeito que padece. Esta seria uma contribuição da psicanálise para o aprofundamento de uma ética da compaixão, mas uma contribuição que somente se tornou possível porque a leitura de Schopenhauer nos ajudou a discernir esse primeiro movimento de radicalização do pensamento freudiano.

Acreditamos que a análise dos sintomas histéricos, dos pacientes de Freud, pode exemplificar essa nossa hipótese, assim como ocorre em cada processo analítico singular e iniciado com uma expressão de sofrimento psíquico. Isso se repete, pois, todas as vezes que há, no encontro entre um analista e um analisando, uma escuta ética. Vemos como o corpo se esvazia de uma

quota de padecimento. Tomando emprestada uma expressão da psicanalista Denise Maurano,<sup>472</sup> em seu esforço de resumir o que acabamos de descrever, dizemos que o corpo se torna, então, a “nau do desejo”. A partir daí, não se trata mais apenas de um objeto adoecido. Há uma torção, uma mudança na condição do corpo e do sujeito, que se torna possível por meio de um tratamento ético desse elemento adoecido pelo sintoma. Por meio de uma escuta ética, portanto, o corpo pode ser um palco, também, para a expressão do desejo do sujeito. Há aí uma abertura para a vida, para a novidade, e não apenas um aprisionamento no sintoma. Isto é, pois, a surpreendente incidência da ética sobre o corpo. A psicanálise mostra, em sua prática clínica, como a ética da compaixão não se esvai num ideal edificante, mas produz efeitos visíveis nos indivíduos e em seus corpos.

Talvez essas considerações nos pudessem levar a um exagerado otimismo ético e psicológico. Mas não é este o caso, já que a leitura de Schopenhauer nos serve como um antídoto em relação a uma psicanálise integrada à medicina, empenhada na normalização dos indivíduos e sociedades, comprometida com o ideal ortopédico de adaptação dos sujeitos ao mundo em que se encontram. A psicanálise não somente combate o mal-estar, como também o expressa e denuncia, traduzindo-o em uma teoria da cultura. Isso nos conduz à nossa próxima etapa.

Em terceiro lugar, tentaremos, pois, mostrar como a introdução do conceito de pulsão de morte – apesar da argumentação biológica que o justifica – iniciou um segundo movimento de radicalização do pensamento freudiano. Não é mais só a sexualidade caótica, fragmentária, autoerótica e dispersiva que resiste à integração a um Eu consciente e orientado por objetivos racionais e de adaptação às normas sociais. Como já foi abordada, a ideia de pulsão de morte aponta para algo ainda mais perturbador do que a sexualidade estruturalmente perversa, pois indica a existência de uma força de desintegração do indivíduo. Poderíamos dizer, ainda, recorrendo à terminologia schopenhaueriana, que o querer viver do indivíduo, a Vontade de vida, volta-se contra si mesmo e se mostra atravessado pela pulsão de morte, pelo querer inconsciente de dissolução da própria individualidade. Não se trata de uma relação extrínseca ou simplesmente opositiva entre dois impulsos – as pulsões de vida e de morte – mas de uma retorção da vida que “morde” a si mesma e se nega no ato mesmo de sua mais exacerbada afirmação. Uma expressão fenomênica desse atravessamento entre vida e morte pode ser facilmente apreendida no gozo sexual, quando, na máxima excitação, há uma espécie de

---

<sup>472</sup> MAURANO. *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: Unifenas, 1995.

declínio do princípio de individuação. Esse fenômeno – assim como muitos outros do campo da clínica – revela a íntima relação entre as pulsões de vida e de morte e acabou levando, na história pós-freudiana da psicanálise, à criação, por Lacan, do conceito de gozo (*jouissance*). O gozo se opõe ao princípio de prazer, e este funciona como um limite ao gozo, embora o indivíduo tente sempre ir “além do princípio de prazer” e, ao fazê-lo, põe em questão a sua própria individuação. Não podemos deixar de perceber aqui – apesar da especificidade da conceituação psicanalítica – certa proximidade com as considerações feitas por Schopenhauer, no parágrafo 54 do Livro quarto de *O mundo como vontade e representação*, quando o filósofo observa que:

Geração e morte são correlatas essenciais que reciprocamente se neutralizam e suprimem. – O mesmo sentimento levava os gregos e os romanos a adornar seus preciosos sarcófagos, como ainda hoje os vemos, com festas, danças, núpcias, caçada, lutas de animais, bacanais, portanto com representações do ímpeto violento da vida.<sup>473</sup>

A introdução do conceito de pulsão de morte não somente teve efeitos profundos no conjunto da teorização freudiana, mas produziu certa inflexão pessimista em sua teoria da cultura. Apesar de sempre se manter como um *Aufklärer*, o psicanalista vienense manifesta certo desencanto com o curso da civilização e, portanto, com a efetividade de normas racionais para alavancar o progresso. Não obstante, não mergulha no niilismo, pois permanece fiel à ética de inclinação estoíca que impulsiona o cuidado de si e do outro. O cuidado, que aqui aproximamos à compaixão, como uma ética edificante do amor ao próximo. A crítica freudiana do “amor ao próximo”, exposta no capítulo cinco de *O mal-estar na civilização*, consiste, justamente, na consciência da motivação egoísta que também anima o nosso “próximo”. No entanto, as dores do mundo e, especialmente, as dores do nosso corpo pulsional, o sofrimento do sujeito encarnado, também mostram o quanto o outro partilha, como nós, da estranheza dessa vontade de vida cega e incoercível.

Neste capítulo, a sombra de Schopenhauer nos acompanha ao abordarmos, no primeiro tópico, a técnica do tratamento psicanalítico, no segundo, a sexualidade e, no terceiro tópico, a pulsão de morte e a crítica da cultura. A inspiração do filósofo está presente tanto na ideia de uma radicalização crescente do pensamento freudiano, no distanciamento dos ideais iluministas, como na interpretação da ética do psicanalista como uma aposta, algo desencantada, no cuidado com o sujeito padecente. Fica ainda uma consideração que não pôde ser aqui

<sup>473</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, §54, p. 358-359.

devidamente desenvolvida: haveria uma contribuição positiva da comparação dos dois autores para o campo psicanalítico? A resposta, que precisaria ser muito mais desenvolvida, é certamente afirmativa. Na história da psicanálise, deparamo-nos com duas vertentes em nítida contraposição: a norte-americana, representada pela chamada “psicologia do ego”; e a francesa, representada pela “escola lacaniana”. A primeira foi acusada de ser excessivamente conformista, ao tentar fortalecer o “Ego” e a boa adaptação à sociedade em detrimento da singularidade do desejo. A segunda, bem mais sofisticada, em sua “elaboração filosófica”, enfatizou o desejo e a castração, mas, o fazendo, produziu um inesperado efeito, que poderíamos designar como “vulgata lacaniana”. Isso significa que, muitas vezes, a clínica lacaniana é de tal modo movida pela intenção de marcar o limite e se orientar por uma ética da lei que o sofrimento dos sujeitos é esquecido. Ora, a ética da compaixão, pensada em sua convergência com a ética do cuidado, nos impulsiona para o acolhimento do outro, mesmo sem sentimentos adocicados e edificantes, alimentados pela consciência comum de nosso desamparo. É nesse sentido que entendemos que a leitura de Schopenhauer contribui positivamente com a psicanálise.

### **7.1 Da técnica à ética**

Freud sempre insistiu na convicção de que a técnica psicanalítica só pode ser adquirida por meio da experiência clínica, sendo que esta compreende tanto a experiência com pacientes como aquela que é obtida pela própria análise do psicanalista. Ou seja, a “técnica” não pode ser o resultado de um treinamento objetivo, mas decorre do compromisso do analista com o seu paciente e consigo mesmo.

Os “Artigos sobre técnica” (1911-1915 [1914]) são conhecidos pelos psicanalistas como o primeiro momento no qual Freud se debruça sobre o tema da técnica. Eles contêm, pois, o cerne de suas recomendações sobre a utilização da técnica da psicanálise, podendo ser tomados, ainda, como exemplos desta nossa maneira de interpretar a teoria freudiana. Tais artigos compreendem um conjunto de seis textos: “O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise” (1911), “A dinâmica da transferência” (1912), “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” (1912), “Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I)” (1913), “Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)” (1914) e “Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III)” (1915 [1914]), nos quais Freud deixa claro

suas reservas quanto à interpretação dos mesmos como sendo um manual fechado que deve ser seguido à risca por iniciados no assunto. Já no final de sua vida, em 1937, publicou outros dois trabalhos sobre técnica, intitulados “Análise terminável e interminável” e “Construções em análise”. Estes últimos textos, por sua vez, assinalam de maneira ainda mais contundente a necessidade de uma articulação entre as duas experiências, a da análise pessoal e a com pacientes, para um manejo adequado das questões técnicas.

Destacamos alguns trechos dos diferentes artigos, que acabamos de citar, para tornar mais claro o ponto de vista que estamos enfatizando. Assim, vemos Freud afirmar, em 1912, que o objetivo das várias regras que ele apresenta – como a solicitação ao analista para manter a “atenção uniformemente suspensa” ou “flutuante” diante do que escuta, não fixando a atenção em nenhum conteúdo e não tomar notas durante as sessões – é propiciar ao psicanalista uma contrapartida ao que é solicitado ao paciente, ou seja, associar livremente.<sup>474</sup> Em outra ocasião, Freud sustenta que:

Todo aquele que espera aprender o nobre jogo de xadrez nos livros, cedo descobrirá que somente as aberturas e os finais de jogos admitem uma apresentação sistemática exaustiva e que a infinita variedade de jogadas que se desenvolvem após a abertura desafia qualquer descrição desse tipo. Esta lacuna na instrução só pode ser preenchida por um estudo diligente dos jogos travados pelos mestres. As regras que podem ser estabelecidas para o exercício do tratamento psicanalítico acham-se sujeitas a limitações semelhantes.<sup>475</sup>

Ao examinar as questões relativas ao surgimento de uma atitude amorosa do paciente para com a pessoa do analista, durante o processo psicanalítico, Freud formula o que conhecemos como “princípio da abstinência”. A técnica exige que o analista negue ao paciente a satisfação do amor que este anseia, embora seja também verdade que o analista deve consentir que tal anseio persista em seu paciente. Desse modo, o analista pode fazer uso dessas forças para incitar o trabalho e as mudanças na condição adoecida do paciente.<sup>476</sup> As justificativas de Freud para tal atitude, por parte do analista, reforçam nosso ponto de vista que sustenta uma relação intrínseca entre a ética e a técnica psicanalítica, afinal:

*Para o médico, motivos éticos unem-se aos técnicos para impedi-lo de dar à paciente seu amor. O objetivo que tem que manter em vista é que a essa mulher,*

<sup>474</sup> Cf. FREUD. “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, p. 125-129; \_\_\_\_\_. “*Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*”, Amorrortu editores, volumen 12, p. 111-115.

<sup>475</sup> FREUD. “Sobre o início do tratamento”, p. 139; \_\_\_\_\_. “*Sobre la iniciación del tratamiento*”, Amorrortu editores, volumen 12, p. 125.

<sup>476</sup> Cf. FREUD. “Observações sobre o amor transferencial”, p. 182; \_\_\_\_\_. “*Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*”, Amorrortu editores, volumen 12, p. 168.

cuja capacidade de amor acha-se prejudicada por fixações infantis, deve adquirir pleno controle de uma função que lhe é de tão inestimável importância; que ela não deve, porém, dissipá-lo no tratamento, mas mantê-la pronta para o momento em que, após o tratamento, as exigências da vida real se fazem sentir. [...] *É inteiramente impossível para o analista ceder. Por mais alto que possa prezar o amor, tem de prezar ainda mais a oportunidade de ajudar sua paciente a passar por um estágio decisivo de sua vida.*<sup>477</sup>

Anos mais tarde, Freud salienta, mais uma vez, que as regras técnicas não são um conjunto fechado de instruções, mas, ao contrário, as mesmas devem ser consideradas como indicações que necessitam da experiência para se tornarem inerentes à prática de uma psicanalista. Neste sentido, como salienta Ana Cecília Carvalho,<sup>478</sup> alguns psicanalistas podem adotar atitudes diferentes das de Freud em relação a seus pacientes, uma vez que, na qualidade de recomendações, as regras técnicas, fornecidas por ele, se aplicam diretamente à sua prática e podem não ser as mais apropriadas a todos os psicanalistas. Cada análise é uma nova experiência, que não pode ser anteriormente prevista pela técnica e a condução de cada uma exige um novo compromisso entre o analista e o analisando. Contudo, se algo da técnica comporta certa dimensão da individualidade do psicanalista, um exame mais detido dos dois conjuntos de artigos sobre este tema deixa transparecer que uma teoria da técnica não pode prescindir dos pressupostos teóricos que constituem a metapsicologia, já que esta última é fruto dos impasses clínicos que, desde Freud, impulsionam a prática clínica da psicanálise. Com isso em mente, não interessa se a prática se realiza ou não dentro dos moldes clássicos, já que o que realmente importa é o fato de o psicanalista referir sua experiência clínica a um conjunto teórico que fundamenta sua escuta e suas intervenções.<sup>479</sup> Assim:

Os operadores da técnica psicanalítica e seu manejo nas diversas situações nas quais o psicanalista trabalha são os mesmos que compõem a teoria do inconsciente em todos os seus campos de incidência e em seus desdobramentos conceituais. [...] Nenhuma prática pode denominar-se psicanalítica se excluir as noções de inconsciente, transferência, pulsão, resistência e repetição. Essas noções são algumas das que permitem o exame dos limites e da possibilidade de uma práxis cujo rigor é pautado tanto pela consideração à singularidade como pela exigência da formalização. [...] Como se vê, *isto nos leva à via de mão dupla que existe da dimensão técnica à dimensão ética.*<sup>480</sup>

<sup>477</sup> FREUD. “Observações sobre o amor transferencial”, p. 186-187. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, Amorrortu editores, volumen 12, p. 172-173.

<sup>478</sup> Cf. CARVALHO e FRANÇA (orgs.). *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 9-12.

<sup>479</sup> Cf. CARVALHO. Apresentação, p. 9. In: CARVALHO e FRANÇA (orgs.). *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*.

<sup>480</sup> CARVALHO. Apresentação, p. 10-11. Grifos nossos. In: CARVALHO e FRANÇA (orgs.). *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*.

Afirmações análogas a essa ajudam a sustentar a ligação intrínseca que há entre técnica e ética em psicanálise, desde os tempos de Freud. Afinal de contas:

Um psicanalista, como todo profissional que se interessa pelo alívio do sofrimento emocional daqueles que o procuram, trabalha para conduzir seu paciente para um ponto diferente daquele em que este se achava no início do processo terapêutico. A razão de ser do ofício do psicanalista – e é para isto que ele é treinado – é ajudar seus pacientes a se livrarem de sofrimentos excessivos, desgastantes ou incapacitantes, para que possam substituir o desprazer que os dominava, por formas mais criativas e emancipadas de enfrentar a realidade.<sup>481</sup>

Podemos utilizar essa declaração de Carvalho para apoiar nossa ideia de que uma escuta ética possibilita uma mudança no estatuto do corpo de um sujeito, que se submete a um processo analítico, ou seja, quando a técnica, ou seja, a escuta eticamente orientada para o sujeito padecente, atinge o corpo, o mesmo pode deixar de ser apenas um local de expressão de sofrimento para se colocar como o “lugar” de expressão dos desejos. A ética que se efetiva na conduta do analista não é simplesmente uma doutrina, mas uma prática concreta e sempre singular, capaz de produzir não apenas efeitos subjetivos, mas também corporais.

No entanto, para que tal mudança ocorra, ressaltamos, ainda ao lado de Carvalho, que o psicanalista precisa oferecer um tipo muito especial de escuta que, ao mesmo tempo em que acolhe o sofrimento, que o corpo do sujeito atesta pela via do sintoma, também orienta esse sujeito a encontrar, ele mesmo, por meio das diretrizes técnicas do tratamento, novos sentidos para sua existência. Tanto é assim que, desde o início de todo trabalho psicanalítico, o analista norteia sua escuta no sentido de que seu paciente possa se implicar naquilo do qual se queixa e que o fez buscar ajuda.<sup>482</sup> Uma escuta ética por parte do psicanalista propicia, portanto, que o paciente reconstrua sua história de sofrimentos. Contudo, em tal escuta, o psicanalista não pode deixar de considerar os elementos do inconsciente, que se expressam pela via da linguagem, tendo o corpo de seu paciente como principal local de manifestação.

As interligações entre os aspectos teórico, clínico e ético, que fundamentam a metapsicologia freudiana, são também afirmadas por Carlos Drawin.<sup>483</sup> Discutindo o tema das relações entre o adoecimento e a cultura, ele analisa a ideia de cura, afirmando que a mesma faz referência a um padrão cultural, muito antes de ser um conceito objetivo. Neste sentido, podemos entender

---

<sup>481</sup> CARVALHO. A teoria invisível, p. 15. In: CARVALHO e FRANÇA (orgs.). *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*.

<sup>482</sup> Cf. CARVALHO. A teoria invisível, p. 16-20.

<sup>483</sup> Cf. DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 77-83. In: CARVALHO e FRANÇA (orgs.). *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*.

como o critério de saúde para um grego convergia perfeitamente com o ideal de sabedoria e, ainda, como a objetividade se tornou um critério indicativo dos avanços das Ciências da Natureza, fazendo com que termos como doença e saúde fossem extraídos a partir do conhecimento objetivo do funcionamento dos processos fisiológicos do organismo humano.<sup>484</sup>

Como demonstramos na primeira parte desse estudo, e como bem lembra Drawin, a adaptação de tais ideais científicos ao campo da psicopatologia sempre foi problemática. Foi, justamente, em vista de tal desproporção que a histeria colocou-se como um desafio ao saber médico do final do século XIX. Foi, ainda, para dar conta de tais aspectos que a psicanálise se constituiu como um saber capaz de decifrar o enigma do corpo e, conseqüentemente, toda a sintomatologia da histeria, a partir de um conhecimento que não se adequa aos parâmetros estritamente anatomopatológicos. Por isso, afirmamos, anteriormente, que o arcabouço metapsicológico se erigiu para tentar decifrar uma quantidade imensa de manifestações psíquicas, que tomam o corpo como local privilegiado para se apresentarem, fazendo com que os psicanalistas tenham que repensar, continuamente e desde Freud, as relações entre o normal e o patológico.

De acordo com o autor, Freud teve que mudar seu referencial terminológico e conceitual para conferir inteligibilidade ao sofrimento de seus pacientes, passando de um registro fenomenológico, dado pelas manifestações sintomáticas, a um registro estrutural, fornecido por um jogo de forças e de diferentes registros da vida psíquica.<sup>485</sup> Damos o nome de metapsicologia ao conjunto teórico que abarca todos esses intercruzamentos, conforme já analisamos.

Ainda segundo esse autor, os psicanalistas da atualidade continuam implicados em efetuar um diagnóstico estrutural de seus pacientes – como Freud ensinou – a despeito da separação crescente entre a psiquiatria e a psicanálise, ocorrida com os avanços advindos da revolução farmacológica e das neurociências. Nessa via, a permanência de certa quota de angústia deve ser considerada como parte integrante no processo de um tratamento psicanalítico, “uma vez que a cura procede da destituição da plenitude narcísica e remete às incertezas e riscos do cuidado e da relação com o outro”.<sup>486</sup> Devemos, pois, como psicanalistas, propiciar aos nossos

---

<sup>484</sup> Cf. DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 78-79.

<sup>485</sup> Cf. DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 80-81.

<sup>486</sup> DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 80.

pacientes outros modos de responder por seus sintomas, evitando transformar a clínica psicanalítica em um tipo de adequação social ou em uma mera normalização de comportamentos.<sup>487</sup> A cura, ou o tratamento, na acepção de Drawin, deve, logo:

Se configurar como um tipo específico de relação que venha a se inserir num processo de subjetivação que a precedeu e que prosseguirá após o seu encerramento. Por isso a análise não pode propor e, ainda menos, garantir que se alcance uma meta aceitável diante da opinião hegemônica da sociedade, pois a inserção da dinâmica transferencial só pode aprofundar a implicação subjetiva e o seu resultado é sempre inesperado.<sup>488</sup>

A proposta do autor, que supõe concebermos a clínica como um processo de subjetivação, parece-nos muito profícua e merecerá nossa atenção mais adiante. Por hora, assinalamos, ao seu lado, que tal perspectiva carrega a possibilidade de uma eliminação de sintomas, por meio dos caminhos trilhados por um processo analítico sempre singular e imprevisível. Tal possibilidade pode soar estranha a certos psicanalistas, mas, sob nosso ponto de vista, ela encerra uma preocupação ética com o sofrimento do outro e, além disso, corrobora nossa ideia de que, após sofrer as incidências de uma escuta ética, o corpo pode passar da condição de padecente para a de “corpo desejante”, ou seja, ele pode deixar de ser um depositário privilegiado dos sofrimentos de um sujeito e ajudá-lo a expressar a “verdade de seu desejo”, abrindo caminho para novas subjetivações, ou simplesmente, para a novidade da vida. Nesse sentido, podemos, mais uma vez, aproximar Freud de Schopenhauer, a partir das formulações éticas de ambos, mesmo preservando as diferenças entre as duas propostas. Afinal, como afirma Drawin:

*A distância analítica não deve excluir as exigências de uma ética da compaixão e, dentre elas, a de jamais priorizarmos as nossas convicções em detrimento do cuidado para com o sofrimento daqueles que nos procuram com gesto de esperança. [...] É preciso não ceder à tentação de aplacar a nossa angústia diante do desconhecido por meio da reificação das estruturas clínicas e considerá-las como se fossem coisas, realidades estabelecidas de uma vez por todas. [...] Um dos nossos maiores desafios é, aliás, o de redescobrir a dialética da interpenetração entre “estrutura” e “história”, o de não desprezar os fenômenos e aguçar nossa escuta para o novo. [...] Um saber só pode ser considerado como clínico se puder aceitar o fracasso de sua pretensão de universalidade e de objetividade, se souber voltar o seu olhar da teoria para a cura, isto é, para o cuidado com o outro.*<sup>489</sup>

Podemos ilustrar como a “técnica”, inicialmente orientada por objetivos próprios à terapia médica, vai adquirindo um sentido ético através do relato, por Freud, de um de seus primeiros casos clínicos. Vamos seguir as indicações da obra já citada de Denise Maurano, quando

<sup>487</sup> Cf. DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 80-81.

<sup>488</sup> Cf. DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 81.

<sup>489</sup> DRAWIN. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise, p. 82-83. Grifos nossos.

retoma um fragmento da análise de uma famosa paciente de Freud, à qual fizemos referência ao final de nosso segundo capítulo. Trata-se de *Fräulein Elisabeth von R.* Os comentários que Maurano tece, acerca desse caso clínico, permitem observarmos de perto em que medida uma escuta ética do sintoma conversivo de Elisabeth possibilita a entrada em cena do desejo comprovando, pois, nossa ideia segundo a qual o corpo funciona como um local condensador dos efeitos de um entrecruzamento entre os aspectos epistemológico, ético e clínico como fundantes da metapsicologia. A mudança do estatuto do corpo de depositário do sintoma para local de expressão do desejo comprova todos esses aspectos.

Conforme retoma Maurano, o caso de Elisabeth foi a primeira análise completa de um caso de histeria realizada por Freud. Essa moça chegou até o psicanalista apresentando o sintoma de astasia-abasia, ou seja, perda da capacidade de andar e de ficar de pé, mas sem comprometimento da força muscular ou da sensibilidade. Sua vida havia sido muito atribulada nos dois anos que antecederam sua chegada ao consultório de Freud: perdera o pai, a mãe sofrera uma grave cirurgia na vista e uma de suas irmãs morrera pouco tempo após ter dado à luz. A paciente era a filha mais nova e ocupava um lugar de destaque junto ao pai, que a considerava como um filho e amigo com quem podia trocar ideias. Após a morte da irmã, a moça sentiu-se desamparada e incapaz de fazer com que sua família voltasse a viver uma vida feliz, intenção à qual se impôs quando da morte do pai. Suas dores surgiram durante uma viagem a uma estação de veraneio, pouco antes do falecimento da irmã. Segundo o relato de Freud, Elisabeth se mostrava conformada com relação a tais acontecimentos, concentrando sua atenção em suas dores nas pernas e nos cuidados com sua mãe.

O tratamento teve três momentos. No primeiro período, foi possível examinar os caminhos da formação do sintoma conversivo que, na opinião de Freud, reforçava certas dores reumáticas que a paciente já havia apresentado. A segunda fase começou quando Elisabeth descobriu que o local das dores na perna coincidia com o lugar onde seu pai apoiava as pernas doentes para a renovação das bandagens, todas as manhãs. Tal recordação possibilitou uma melhora no quadro de Elisabeth e abriu caminho para a emergência de lembranças importantes, como as recordações de estar de pé, quando seu pai sofreu o ataque cardíaco e quando se viu diante da irmã morta. Mas a memória mais significativa surgiu depois, e dizia respeito a um passeio que Elisabeth realizara com o cunhado e um grupo de amigos quando da viagem da família à estação de veraneio. O dia estava bonito e, apesar de a esposa ter se sentido mal, o cunhado aceitou prosseguir com o passeio em consideração a Elisabeth. De acordo com Freud, essa

cena parece se relacionar diretamente com o surgimento das dores, pois a paciente notou ter ficado muito cansada e ter sentido dores fortes após o passeio. Quando indagada sobre o que poderia ter motivado a dor, durante a caminhada, a moça respondeu afirmando que o contraste entre sua solidão e a felicidade conjugal de sua irmã mais nova fora o mais doloroso para ela, felicidade esta que o cunhado lhe recordava o tempo todo.<sup>490</sup>

Ora, tais relatos permitem afirmarmos, ao lado de Maurano, que Elisabeth sentiu inveja da irmã e um desejo de ser tão feliz no casamento como ela. O que é interessante, porém, é alcançarmos como Freud percebeu tais aspectos. Observando o simbolismo presente no sintoma de Elisabeth, fato para o qual chamamos a atenção anteriormente,<sup>491</sup> Freud percebe uma queixa velada de sua paciente, que sempre proferia afirmações no sentido de se sentir sozinha, desamparada e em presença de um sentimento de ser incapaz de dar um passo à frente. Em vista disso, Freud afirma que foi:

Forçado a supor que entre as influências que contribuíram para a formação de sua abasia, tiveram papel essas suas reflexões; não pude deixar de pensar que a paciente não fizera nada mais nada menos do que procurar uma expressão *simbólica* para seus pensamentos dolorosos, e que a encontrara na intensificação de seus sofrimentos.<sup>492</sup>

Logo, mais uma vez, vemos o corpo se prestando como um local que simboliza o sofrimento de um sujeito, no caso específico, o de Elisabeth. Contudo, o resultado terapêutico ainda estava incompleto, pois, até aquele momento, Freud não sabia explicar o mecanismo que originara as dores. Tais desdobramentos são parte integrante do terceiro momento do tratamento de Elisabeth. Retomando, mais uma vez, a lembrança da cena do passeio com o cunhado e das conversas que teve com ele na ocasião, a moça se apercebeu em completo acordo com o mesmo, acentuando-se nela o desejo de ter um marido como seu cunhado. E, um tempo depois, outra recordação avassaladora lhe ocorreu: quando viajava para ver a irmã morta, passou-lhe pela mente, como um relâmpago, a ideia de que “já que ele agora estava livre novamente, ela (Elisabeth) poderia ser sua esposa”. Segundo Freud, tudo ficou claro a partir daí, e os esforços do analista foram totalmente recompensados:

Os conceitos de “rechaço” de uma representação incompatível, da gênese dos sintomas histéricos através da conversão de excitações psíquicas em algo físico e da

---

<sup>490</sup> Cf. FREUD. “Caso 5 - Srta. Elisabeth von R.” p. 175; \_\_\_\_\_. “*Señhorita Elisabeth von R.*” *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 165-166.

<sup>491</sup> Cf. capítulo 2.

<sup>492</sup> FREUD. “Caso 5 - Srta. Elisabeth von R.” p. 176. Grifos do autor; \_\_\_\_\_. “*Señhorita Elisabeth von R.*” *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 167.

formação de um grupo psíquico separado, através do ato de vontade que conduziu ao rechaço – todas essas coisas, naquele momento, apareceram diante de meus olhos de forma concreta. [...] *Essa moça sentia pelo cunhado uma ternura cuja aceitação na consciência deparara com a resistência de todo o seu ser moral. Ela conseguiu poupar-se da dolorosa convicção de que amava o marido da irmã induzindo dores físicas em si mesma.*<sup>493</sup>

De acordo com Freud, Elisabeth protestou veementemente diante de tal explicação, mas, à medida que o trabalho de análise progrediu, a paciente se deu conta da afeição latente que sempre nutriu pelo cunhado. Com a aproximação do verão, junto ao fato de que as dores se dissiparam, seu tratamento chegou ao fim.

Em seus comentários sobre o desfecho desse caso, Maurano ressalta o caráter paradoxal do sintoma. De acordo, então, com seu ponto de vista, o sintoma histérico abriga em seu seio, ao mesmo tempo, o desejo proibido e sua satisfação, apresentando-se como uma metáfora da ideia incompatível com os aspectos morais do eu da paciente. Essa autora observa, ainda, a riqueza do relato do caso, efetuado por Freud, que consegue ilustrar de forma magistral alguns dos conceitos envolvidos na decifração do mesmo e na apreensão dos aspectos éticos contidos nele.<sup>494</sup>

De nossa parte, concordamos com a análise de Maurano, no que diz respeito ao brilhantismo do relato freudiano e à existência, nesse relato, de uma preocupação com a ética como estando na base da teorização de Freud. Resta-nos, então, ressaltar a mudança na condição do corpo de Elisabeth, que é possibilitada pelo tratamento psicanalítico, atestando, assim, os efeitos de uma escuta ética no corpo e a confluência, nele, das preocupações epistemológicas, éticas e clínicas de Freud.

Inicialmente, podemos observar o corpo de Elisabeth se prestando como um palco para a expressão de seu sofrimento, sendo o depositário de suas dores. Como afirma Freud:

*Ela recalcou uma ideia erótica fora da consciência e transformou a carga de seu afeto em sensações físicas de dor. Não ficou claro se esse primeiro conflito se apresentou a ela numa única ocasião ou em várias; a segunda alternativa é a mais provável. Um conflito exatamente semelhante – embora de maior significação ética e ainda mais claramente estabelecido pela análise – desenvolveu-se de novo alguns anos depois e levou a uma intensificação e uma extensão das mesmas dores para além dos limites originais. Mais uma vez, foi um círculo de representações de natureza erótica que entrou em conflito com todas as suas representações morais,*

<sup>493</sup> FREUD. “Caso 5 - Srta. Elisabeth von R.” p. 180. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. “*Señhorita Elisabeth von R.*” *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 171.

<sup>494</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 35.

*pois suas inclinações centralizaram-se no cunhado e, tanto durante a vida da irmã como depois de sua morte, a representação de ser atraída precisamente por este homem lhe era totalmente inaceitável.* A análise proporcionou informações pormenorizadas sobre esse conflito, que foi o ponto central da história da doença.<sup>495</sup>

Após todo o trabalho de recordação e de elaboração das lembranças inconscientes, que estavam relacionadas à manutenção do sintoma conversivo e do conseqüente ‘esquecimento’ de certas situações excessivamente carregadas de afeto, Elisabeth pôde assumir e se reconciliar com seu desejo pelo cunhado. Tais aspectos tiveram como resultado o final do tratamento e a conseqüente extinção do sintoma das dores nas pernas. A paciente, a partir daí, “caminhou para frente”, simbolicamente falando, retomando sua vida e casando-se com outro homem. Logo, podemos inferir que seu corpo passou a ser um lugar de expressão de seu desejo, uma “nau do desejo”, em vez de ser apenas a testemunha de seus sofrimentos. Em favor dessa nossa hipótese, podemos, novamente, citar Freud:

Na primavera de 1894, eu soube que ela [Elisabeth] iria a um baile particular para o qual eu poderia obter um convite, e *não deixei escapar a oportunidade de ver minha ex-paciente passar por mim rodopiando numa dança animada.* Depois dessa ocasião, por sua própria vontade, casou-se com alguém que não conheço.<sup>496</sup>

Ora, a prova mais contundente do sucesso deste caso clínico, e da conseqüente mudança na condição do corpo da paciente, é o fato de Freud ver a mesma dançando, sendo que em um período anterior ao tratamento analítico ela mal podia ficar de pé.

O tratamento produz um efeito no corpo, como se a recuperação da mobilidade fosse o resultado de uma causalidade física. Isso não está descartado, mas, para a sua efetivação, foi necessária uma atenção e um cuidado direcionados à história pessoal de Elizabeth Von R. essa atenção e cuidado possibilitaram a sua nova posição existencial, como sujeito padecente.

Quando Freud denomina sua prática clínica de uma “técnica”, ele está assumindo a sua condição de médico e de uma medicina orientada cientificamente e, portanto, objetivante. No entanto, o que percebemos, em suas recomendações técnicas, e vemos em seus relatos clínicos é o emergir, aos poucos, de uma atitude sapiencial. Quando, muito mais tarde, em 1964, Lacan funda a sua instituição psicanalítica, ele a denomina “Escola freudiana de Paris”,

<sup>495</sup> FREUD. “Caso 5 - Srta. Elisabeth von R.” p. 187. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *“Señhorita Elisabeth von R.” Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 178.

<sup>496</sup> FREUD. “Caso 5 - Srta. Elisabeth von R.” p. 183. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *“Señhorita Elisabeth von R.” Estudios sobre la histeria*, Amorrortu editores, volumen 11, p. 174.

designação que homenageia o “mestre” fundador do campo psicanalítico e o associa à antiga tradição Greco-romana das “escolas de sabedoria”, como o estoicismo e o epicurismo.

## 7.2 A deriva da sexualidade

Quais implicações éticas podem ser depreendidas da leitura dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905)? O que significa dizer, do ponto de vista ético, que a sexualidade humana é, desde seus primórdios, perversa e polimorfa? Primeiramente, somos todos perversos pelo fato de que, em nossas formas de satisfação sexual, não visamos apenas à reprodução de nossa espécie e somos, também, sexualmente polimorfos devido ao fato de os objetos e meios para obtermos essa satisfação sexual serem diversos, quase ilimitados. O escândalo que Freud apresentou ao mundo, no início do século passado, foi, justamente, afirmar a existência de uma sexualidade descrita nesses moldes e que, além disso, tem um início bem precoce no curso do desenvolvimento humano, remontando aos anos da primeira infância. Freud horrorizou o mundo ao sustentar a existência de uma sexualidade infantil que é de natureza bissexual, que carrega a marca da perversão e que, acima de tudo, toma o corpo dos sujeitos como local privilegiado de suas manifestações.

Como e quando a sexualidade se apresenta para o indivíduo humano? Conforme descrevemos no início de nosso segundo capítulo, esse é o tema desenvolvido por Freud no segundo dos *Três ensaios*. A sexualidade nasce no e do contato com o outro, mais precisamente, com um outro que é representado pela mãe. A sexualidade é representada psiquicamente por uma força que percorre o corpo, que denominamos pulsão. Já a pulsão, por sua vez, tem a libido como sua representante ou, mais precisamente, como a força pela qual ela (pulsão) se manifesta.

Numa criança de tenra idade, os primeiros impulsos da sexualidade surgem ligados a outras funções vitais. A pulsão está, desde sempre, apoiada no instinto, e seus caminhos pelo corpo do sujeito engendram, como vimos, outro campo, o do inconsciente, pela via das incidências da sexualidade no corpo. Mas o que é o sexual? Não é fácil delimitar o que abrange esse conceito. Sexual é algo impróprio, algo de que não se deve falar. É tudo o que se relaciona com a diferença entre os sexos. Freud afirma que, na definição do sexual, há um “erro de superposição”, ou seja, achamos que estamos olhando para uma coisa quando, de fato, estamos olhando para duas coisas, uma após a outra. Dessa maneira, o sexual reúne uma

referência ao contraste entre os sexos, à busca pelo prazer, à função reprodutora e à caracterização de algo que é impróprio e deve ser mantido secreto.<sup>497</sup>

A psicanálise teve que se ocupar com a vida sexual infantil porque a análise dos sintomas neuróticos dos adultos remetia à infância. Daí, concluímos que a sexualidade pervertida é uma sexualidade infantil, cindida em seus impulsos separados. Afirmar isso e, por conseguinte, que as crianças possuem vida sexual, é escandaloso, não é? Por que nos opomos a isso? Simplesmente porque confundimos sexualidade com reprodução e, devido à necessidade de ‘educação’ da pulsão, para a sobrevivência de nossa espécie, conforme salienta Freud.<sup>498</sup>

A sexualidade está ligada às funções vitais nas crianças pequenas. Os bebês ‘procuram’ alimento e também prazer por meio da excitação da boca e dos lábios, que são zonas erógenas. O prazer da sucção é, pois, um prazer sexual e sugar o seio da mãe é o ponto de partida de toda a vida sexual.<sup>499</sup> Isso faz do seio o primeiro objeto de satisfação da pulsão sexual, objeto esse que será reeditado e buscado ao longo de toda a vida do sujeito, engendrando no psiquismo humano certa nostalgia que visa ao resgate de algo que está perdido desde sempre. A partir da descoberta dos objetos, que podem conferir satisfação, há o abandono do autoerotismo e a consequente substituição do corpo próprio por um objeto externo para a obtenção de prazer. Tudo caminha razoavelmente bem até que a educação faz com que a criança renuncie ao prazer sexual em prol da respeitabilidade social, o que ocorre mediante a relação que ela (criança) estabelece com o controle dos esfíncteres.<sup>500</sup> A libido continua seu processo de desenvolvimento rumo à unificação dos diversos objetos das pulsões separadas e à substituição por um único objeto, já na fase adulta. No entanto, nada acontece de forma tão sistematizada assim, uma vez que esse desenvolvimento está sujeito às vicissitudes da vida e da pulsão. Interessa ressaltarmos, então, que o conceito de sexualidade, fora da psicanálise, refere-se apenas a uma vida sexual restrita, ligada à reprodução e descrita como normal, e que a primeira escolha objetual de um ser humano é incestuosa e necessita de severas proibições para que não se realize.

<sup>497</sup> Cf. FREUD. “Conferência XX: A vida sexual dos seres humanos”, p. 310; \_\_\_\_\_. “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 278.

<sup>498</sup> Cf. FREUD. “Conferência XX: A vida sexual dos seres humanos”, p. 309 - 324; \_\_\_\_\_. “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 277-291.

<sup>499</sup> Cf. FREUD. “Conferência XX: A vida sexual dos seres humanos”, p. 319; \_\_\_\_\_. “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 287.

<sup>500</sup> Cf. FREUD. “Conferência XX: A vida sexual dos seres humanos”, p. 320; \_\_\_\_\_. “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 288.

Nosso esforço de pensarmos as interligações, no seio da teoria metapsicológica, entre o corpo e a ética, conforme já anunciamos, traz uma série de implicações para o desenvolvimento da teoria freudiana, principalmente no tocante às questões relativas à sexualidade e à cultura. O psicanalista Flávio Carvalho Ferraz<sup>501</sup> pode nos auxiliar a comprovar a existência de uma articulação da questão da ética com a sexualidade, ajudando-nos, portanto, a implicar o corpo nesse processo, uma vez que esse objeto é a sede dos eventos relativos à sexualidade.

De acordo com Ferraz, tais aspectos nos possibilitam sustentar a existência de uma contribuição da teoria psicanalítica de Freud para o campo da ética, e esta pode ser pensada por meio de um binômio que podemos denominar como “renúncia x culpabilidade”.<sup>502</sup> Os aspectos relativos à renúncia podem ser apreendidos do exame das questões concernentes à sexualidade, mais especificamente. Como vimos, a partir de determinado ponto de seu desenvolvimento, a pulsão abandona o modo de satisfação autoerótica, passando ao amor objetal. Para Ferraz, quando tais aspectos pulsionais entram em jogo, estamos em um território propício para o que chamamos renúncia. Desse modo, podemos afirmar que o primado da genitalidade sobre as pulsões parciais interessa de perto ao campo das questões morais, justamente por estabelecer uma renúncia pulsional. Qual é a instância que impõe tal renúncia? Seria a civilização? Na opinião desse autor, o fator desencadeante do processo de construção das barreiras morais de um sujeito já está presente, no texto de Freud, desde publicações como *A interpretação de sonhos* e os *Três ensaios*, e deriva dos próprios impulsos sexuais infantis.<sup>503</sup>

Ferraz nos alerta para o fato de que o egoísmo, característico do desenvolvimento infantil, também é um componente de nossa essência humana, e que somente o despertar de nossa moralidade pode aplacar sua força (do egoísmo), sem, contudo, destruí-lo.<sup>504</sup> Uma leitura atenta dos *Três ensaios*, segundo o autor, permite concluirmos que a pulsão sexual é a força propulsora da vida humana, contudo, nossa natureza perversa impõe resistências a esta satisfação, materializadas pelas manifestações da vergonha e da repugnância. Ora, tais ideais ascéticos surgem, justamente, no período de latência, ocasião em que a criança, ao menos

---

<sup>501</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*: Freud e a ética. São Paulo: Escuta, 1994.

<sup>502</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 41-53.

<sup>503</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 45.

<sup>504</sup> Lembremo-nos aqui de Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral* (1841), ao afirmar que, ao lado da maldade, o egoísmo é o maior obstáculo que o homem tem que ultrapassar para agir eticamente.

aparentemente, abandona os modos de satisfação sexual em prol de aspectos epistemológicos.

Segundo Freud:

Durante esse período de latência total ou apenas parcial erigem-se as forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, as exigências dos ideais estéticos e morais). Nas crianças civilizadas, tem-se a impressão de que a construção desses diques é obra da educação, e certamente a educação tem muito a ver com isso. Na realidade, porém, *esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade*, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação. Esta [a educação] fica inteiramente dentro do âmbito que lhe compete ao limitar-se a seguir o que foi organicamente prefixado e imprimi-lo de maneira um pouco mais polida e profunda.<sup>505</sup>

Desse modo, a análise de Ferraz faz todo o sentido, principalmente quando temos em mente o fato de que se trata aí, no processo de construção da moralidade de um sujeito, de um deslocamento da libido que, estando inibida em sua finalidade de obter satisfação, dirige suas forças para outro tipo de atividade:

Esta teoria de que a força para a construção da barreira moral é buscada na própria força da pulsão, isto é, ela é deslocada, parece ser uma ideia central na sistematização feita por Freud. A energia peculiar à pulsão pode ser empregada, deste modo, tanto para a edificação de uma formação reativa quanto para fins de sublimação, mecanismos distintos mas limítrofes, encontrados na gênese da moralidade.<sup>506</sup>

A origem do desenvolvimento moral remonta, pois, segundo Freud, à própria pulsão. Além disso, não podemos deixar de salientar a participação do corpo em todo este processo, uma vez que é nele que se dá a ver o asco e a renúncia. Logo, as observações de Ferraz, que articulam a ética à sexualidade, pela via da renúncia pulsional, estão de acordo com nossa análise dos efeitos produzidos pela ação da pulsão sexual no corpo, como demonstramos em nosso segundo capítulo. Entretanto, toda essa pretensa harmonia entre o corpo, a pulsão e a ética é perturbada pela ação da pulsão de morte, que desestabiliza as relações do corpo com a sexualidade e, conseqüentemente, com a ética, impondo a Freud uma mudança na metapsicologia. Afinal, o fato de entendermos a pulsão de morte como uma força eminentemente destrutiva, e presente desde sempre no jogo pulsional dos sujeitos, causa embaraços para os campos da sexualidade e da ética e para as relações de ambos com o corpo, já que nos obriga a lidar com algo que escapa a toda possibilidade de integração psíquica.

<sup>505</sup> FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 167. Grifos nossos; \_\_\_\_\_, *Tres ensayos de teoria sexual*, Amorrortu editores, volumen 7, p. 161.

<sup>506</sup> FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 45.

A ideia de Freud, de que há algo inerente à própria pulsão que a dirige para o caminho da supressão, se dá a ver, além dos *Três ensaios*, em dois outros momentos de sua teorização, merecendo, pois, nossa atenção. Tanto no texto “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor” (Contribuições à Psicologia do Amor II) (1912) como em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud desenvolve o tema do antagonismo entre a vida pulsional dos sujeitos e a cultura. Mais especificamente, no artigo de 1912, conforme salienta Ferraz, vemos Freud chocado diante da constatação da existência de algo enigmático na própria essência do desejo sexual, limitando suas possibilidades de satisfação:<sup>507</sup>

O prejuízo causado pela frustração inicial do prazer sexual se evidencia no fato de que a liberdade mais tarde concedida a esse prazer, no casamento, não proporcione satisfação completa. Mas, ao mesmo tempo, se não se limita a liberdade sexual desde o início, o resultado não é melhor. Pode-se verificar, facilmente, que o valor psíquico das necessidades eróticas se reduz, tão logo se tornem fáceis suas satisfações. *Para intensificar a libido, se requer um obstáculo; e onde as resistências naturais à satisfação não foram suficientes, o homem sempre ergueu outros, convencionais, a fim de poder gozar o amor.*<sup>508</sup>

Parece-nos muito importante, para nossos objetivos no presente estudo, analisar de perto essa ideia freudiana. Isso faz pensarmos na existência de uma tendência ética como constitutiva da própria pulsão? Haveria, desse modo, uma relação intrínseca, nos caminhos da pulsão, entre a satisfação e a proibição da mesma? A questão se torna ainda mais intrigante quando temos em mente que o desejo ganha força a partir de sua relação com a proibição ou, simplesmente, com a lei, conforme afirma o próprio Freud. Voltaremos a esses aspectos quando tratarmos das questões entre a ética e a cultura.

Consideremos, agora, ainda ao lado de Ferraz, o outro lado do binômio que o mesmo elegeu para tratar das questões relativas à ética e à sexualidade, ou seja, o aspecto da culpabilidade. Para tanto, uma análise de *Totem e tabu* (1913) é fundamental.

Os psicanalistas conhecem esse livro como sendo a ocasião na qual Freud empreende suas mais ambiciosas investigações antropológicas, articulando a história do complexo de Édipo com o mito do assassinato do pai primevo. Segundo nos conta James Strachey, essa é uma das publicações das quais Freud mais se orgulhava, principalmente o quarto ensaio, em que o psicanalista remonta o assassinato do pai ao ponto de origem das instituições sociais e

<sup>507</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 48.

<sup>508</sup> FREUD. “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor”, p. 193. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. “*Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*”, Amorrortu editores, volumen 11, p. 181.

culturais.<sup>509</sup> No prefácio à primeira edição da presente obra, Freud confessa que seu estudo é deficiente, que os quatro ensaios que o compõem têm o objetivo de despertar o interesse daqueles que se interessam pelo campo da psicanálise, diminuindo a distância entre os estudiosos dessa última e os que se aventuram pelo tema da antropologia social, da filologia e do folclore. Dessa maneira, os aspectos relativos aos totens e aos tabus permitem apenas conclusões parciais, o que não anula o sentido de uma investigação psicanalítica dos mesmos.<sup>510</sup>

No quarto ensaio, Freud propõe, então, uma teoria para pensarmos o surgimento de uma organização primitiva da civilização. Sabemos que sua suposição advém da conjunção da interpretação psicanalítica do significado da refeição totêmica com as teorias de Charles Darwin sobre o estado primitivo da sociedade humana. De acordo com Darwin, a horda primeva era composta de um pai violento e extremamente ciumento, que guardava para si todas as fêmeas e expulsava os filhos à medida que cresciam. Contudo, segundo afirma Freud, esse estágio inicial do desenvolvimento da civilização nunca foi observado. O tipo mais primitivo a que temos acesso é composto por um grupo de machos em que os membros têm os mesmos direitos. Freud se pergunta, então, se esse formato de organização poderia ter-se desenvolvido a partir do primeiro. A fim de obter respostas, chama em seu auxílio a celebração da refeição totêmica:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem-sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. *A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.*<sup>511</sup>

<sup>509</sup> Cf. STRACHEY. Notas do editor inglês, p. 13-15. In: FREUD. *Totem e tabu*; \_\_\_\_\_. *Nota introductoria, Tótem e tabu. Algumas concordâncias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, Amorrortu editores, volumen 13, p. 3-6.

<sup>510</sup> Cf. FREUD. *Totem e tabu*, p. 17-18; \_\_\_\_\_. *Tótem e tabu. Algumas concordâncias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, Amorrortu editores, volumen 13, p. 7-8.

<sup>511</sup> FREUD. *Totem e tabu*, p. 145. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *Tótem e tabu. Algumas concordâncias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, Amorrortu editores, volumen 13, p. 143-144.

A partir daí, Freud extrai certas conclusões que, a despeito do caráter problemático com que foram recebidas em alguns meios psicanalíticos e afins, nos ajudam a fundamentar o sentimento de culpa que tanto faz sofrer os sujeitos humanos.<sup>512</sup>

A moralidade surge, pois, como uma consequência histórica do crime cometido quando do assassinato do pai, crime este que é introjetado pelos filhos e repetido de geração em geração, por meio do complexo de Édipo. Logo, seguindo a trilha de Darwin, Freud sustenta que a ontogênese repete a filogênese, à medida que todo sujeito humano reproduz, individualmente, o crime cometido coletivamente pelos irmãos da horda primeva, ou seja, o assassinato do pai, mesmo que tal crime se dê a ver em uma realidade psíquica, como é o caso das neuroses, e não material.

Segundo nos relata Ferraz, apesar de todas as ressalvas que podem ser feitas à base antropológica, que sustenta essa teoria freudiana, das quais o próprio Freud tinha consciência, ela explicita o tema da culpabilidade. Nessa via:

O sentimento de culpa decorrente do assassinato do pai primevo, indefectivelmente associado à culpa imanente ao complexo de Édipo, faz sua entrada exatamente como par complementar da renúncia. A partir daí, pode-se dizer que a culpabilidade ganha um tratamento de “pedra fundamental” no sistema teórico psicanalítico.<sup>513</sup>

Não podemos deixar de concordar com Ferraz, principalmente quando temos em mente os desdobramentos que o binômio “renúncia x culpabilidade” adquire com as afirmações freudianas em *O mal-estar na civilização* (1930). Mais adiante, quando analisarmos essa obra de Freud, retomaremos tais aspectos. Por hora, resta-nos, ainda, efetuar a passagem das relações da ética com a sexualidade para as da ética com a cultura, tendo sempre em mente que o corpo é o palco privilegiado para tais encenações entre a ética, a sexualidade e a cultura acontecerem.

O psicanalista Flávio Ferraz continua contribuindo para o nosso trabalho, ao afirmar que um exame das relações entre ética e sexualidade acaba por desembocar em uma análise da relação entre a ética e a cultura, e que, além disso, tais intercruzamentos podem ser visualizados por

---

<sup>512</sup> Para um exame mais detalhado acerca dos desdobramentos psicanalíticos e críticos que tal interpretação freudiana do assassinato do pai primevo adquire, podemos conferir: COSTA. *Psicanálise e contexto cultural*. Rio de Janeiro: Campus, 1989; LAPLANCHE & PONTALIS. *Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988; MILLOT. *Freud antipedagogo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

<sup>513</sup> FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 52.

meio da clínica psicanalítica. A fim de exemplificar tais aspectos, o autor retoma a questão da fantasia e seu significado, dentro do esquema da histeria, por meio da apreciação do “Caso Dora”.

A fantasia é um processo psíquico formado de maneira análoga ao sonho, significando, pois, uma realização substitutiva de um desejo inconsciente. A partir da leitura de “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (1905), ou simplesmente “Caso Dora”, como tal artigo ficou conhecido, Ferraz relembra a explicação que Freud fornece para a fantasia histérica de apendicite de sua paciente: tratava-se, de fato, de uma manifestação de um desejo inconsciente de um parto. Como Freud chega a tal significado? Desde o ano de 1894, quando publicou “As neuropsicoses de defesa”, o psicanalista tem a seu alcance o entendimento do mecanismo de formação dos sintomas histéricos, ou seja, o recalçamento ou o processo psíquico por meio do qual um ato consciente é tornado inconsciente, devido a uma incompatibilidade de tal ato com o eu do paciente, representante de seus ideais morais. Assim, a ideia ou a fantasia inaceitável “desaparece” e algo surge em seu lugar: o sintoma conversivo. A fantasia de apendicite de Dora, assim como ocorre com todo sintoma histérico, carrega certa semelhança com o conteúdo que foi afastado da consciência, mesmo que muito distante da ideia que originou o conflito psíquico e desencadeou a defesa, no caso o recalçamento. Logo, tal fantasia, substituta de outra fantasia, a do parto, deixa entrever, por meio do sintoma do arrastar da perna, a ligação com o “passo em falso” que Dora dera inconscientemente, concretizando indiretamente as condições que levariam ao parto: a relação sexual.<sup>514</sup> Como afirma Freud:

A suposta apendicite realizara, portanto, com os modestos recursos à disposição da paciente (as dores e o fluxo menstrual), a fantasia de um parto. [...] É assim que se anda quando se torce o pé. Portanto, ela dera um “passo em falso” e era perfeitamente correto que desse à luz nove meses depois.<sup>515</sup>

Segundo Ferraz, a partir desse breve relato freudiano, podemos afirmar que, na histeria, há uma censura dirigida à fantasia, que é efetivada pela consciência, mas que, também, é reforçada pelos ideais civilizatórios.<sup>516</sup> Assim, como veremos a seguir, diante das normas sociais, o sujeito tem duas opções: transgredi-las ou adoecer de neurose.

<sup>514</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 56-59.

<sup>515</sup> FREUD. “Fragmento da análise de um caso de histeria”, p. 100; \_\_\_\_\_. “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, Amorrortu editores, volumen 7, p. 90-91.

<sup>516</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 59.

### 7.3 Compaixão e cultura: para além da representação<sup>517</sup>

Inicialmente, no que diz respeito às relações entre a ética e a cultura, dois pontos merecem nossa atenção: se, por um lado, podemos dizer, diante das dificuldades enfrentadas pelos sujeitos com relação às suas questões sexuais, que a ética não se resolve na cultura – como vimos em nosso exame das relações entre a proibição e a satisfação dos apetites sexuais a partir dos *Três ensaios* e de *Totem e tabu* – por outro, é na cultura e a partir dela que devemos pensá-la, pois, conforme salienta Maria Rita Kehl:<sup>518</sup>

O homem está sempre tentando ampliar o domínio simbólico sobre o real do corpo, da morte, do sexo, do futuro incerto. Mas essa produção de sentido não é individual – seu alcance simbólico reside justamente no fato de ser coletiva, e seus efeitos, inscritos na cultura.<sup>519</sup>

Por outro lado, talvez um caminho possível para a reflexão e a construção de uma ética, que considere os impasses que a própria cultura coloca para o homem, possa ser traçado pela via proposta pela experiência da psicanálise, a via do desejo, conforme temos tentado demonstrar.

Num primeiro momento, parece não ser na direção da realização dos desejos que caminha a vida do homem em sociedade, ao menos como acabamos de observar a partir da análise do significado do sintoma histérico – a crise de apendicite de Dora – e como Freud teoriza em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (1908). Esse é um dos vários textos em que o psicanalista aborda o antagonismo entre a civilização e a vida pulsional. Todavia, tal oposição já estava delineada desde os desenvolvimentos acerca da teoria da libido, realizados um pouco antes nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, como já observamos.

No artigo de 1908, cujos aspectos sociológicos do referido antagonismo são o tema central, Freud é categórico, ao afirmar que a influência prejudicial que a cultura impõe aos homens é o recalçamento nocivo da vida sexual dos mesmos, por meio de uma moral sexual ‘civilizada’ que os rege.<sup>520</sup> Isso quer dizer que tudo o que o homem não pode fazer, por estar inserido na

<sup>517</sup> Seguimos aqui as orientações de James Strachey com relação ao problema da tradução da palavra alemã ‘Kultur’ ora por ‘cultura’ ora por ‘civilização’. Segundo o editor, o próprio Freud desprezava ter que distinguir entre cultura e civilização. Cf. FREUD. *O futuro de uma ilusão*, p. 15. Esse esclarecimento não consta da edição das obras de Freud em castelhano.

<sup>518</sup> Cf. KEHL. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>519</sup> KEHL. *Sobre ética e psicanálise*, p. 9.

<sup>520</sup> Cf. FREUD. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, p. 172; \_\_\_\_\_. “La moral sexual »cultural« y la nervosidad moderna”, Amorrortu editores, volumen 9, p. 166.

cultura, é satisfazer diretamente sua pulsão sexual, uma vez que o desenvolvimento da civilização repousa na supressão dessa mesma pulsão. A consequência da não satisfação da pulsão sexual é o adoecimento neurótico. Portanto, todos os fatores que prejudicam a vida sexual do homem, suprimindo ou distorcendo seus objetivos de satisfação pulsional, atuam no sentido do desenvolvimento de uma neurose.

É bom termos em mente o fato de que, apesar de ter seu caminho rumo à satisfação barrado na cultura, a pulsão, conforme demonstra seu próprio desenvolvimento, sempre encontra formas substitutivas de se satisfazer e tais formas, por sua vez, são toleradas pela cultura. Freud ressalta, ainda nesse artigo de 1908, que a pulsão sexual se apresenta mais vigorosamente desenvolvida nos homens do que na maioria dos animais superiores, por conta não só da superação da periodicidade, ao qual o instinto dos animais está sujeito, mas, ainda, pela capacidade que a pulsão tem, no homem, de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente sua intensidade.<sup>521</sup> A essa capacidade da pulsão de trocar seus objetivos sexuais, por outros não diretamente sexualizados, Freud denomina sublimação e é em virtude dessa característica sublimatória da pulsão sexual que ela, justamente, pode ser útil à civilização. Já a quantidade de investimento pulsional, que tem de ser sublimado ou tem que ser satisfeito, de modo estritamente sexual, varia de indivíduo para indivíduo. Contudo, não é possível ampliar indefinidamente o deslocamento sublimatório da satisfação sexual da pulsão e, para a grande maioria dos indivíduos, a restrição da satisfação pulsional, a partir de certo limiar, também acaba por gerar uma doença nervosa.

Ser neurótico é, pois, o destino do homem civilizado, isto é, não há como não adoecer de neurose vivendo em civilização, seja devido ao fato de termos que abrir mão de uma quota de prazer, para a usarmos em prol do desenvolvimento da civilização, ou porque, ao abdicarmos dessa satisfação pulsional, nos frustramos e, então, adoecemos por conta dessa frustração. A mais importante consequência dessa relação entre o homem, a cultura e a satisfação pulsional parece estar, todavia, no campo da ética, correspondendo ao que Freud denomina moral sexual ‘civilizada’ da atualidade, uma vez que, nesse estágio da cultura, somente a reprodução legítima é admitida como meta sexual.

---

<sup>521</sup> Cf. FREUD. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, p. 174; \_\_\_\_\_. “*La moral sexual »cultural» y la nervosidad moderna*”, Amorrortu editores, volumen 9, p. 168.

Essa perspectiva é comprovada pela experiência, que nos ensina que aquelas pessoas que almejam ser mais nobres do que suas constituições psíquicas lhes permitem são vitimadas pela neurose. Nesse sentido, essas pessoas teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser piores. Está posto, assim, o fator que faz com que o homem que vive em cultura esteja fadado a adoecer de neurose: a necessidade de atender às aspirações morais, que o pressionam tanto interna como externamente. Conforme observa Freud:

Uma das óbvias injustiças sociais é que os padrões de civilização exigem de todos uma idêntica conduta sexual, conduta esta que pode ser observada sem dificuldades por alguns indivíduos, graças às suas organizações, mas que impõe a outros os mais pesados sacrifícios psíquicos. Entretanto, na realidade, essa injustiça é geralmente sanada pela desobediência às junções morais.<sup>522</sup>

Dessa forma, trata-se de sabermos o que pode ser feito para ultrapassar a inevitável neurose decorrente da frustração da satisfação pulsional e das exigências internas do indivíduo. Parece claro que Freud nos aponta uma direção, ao dizer que não devemos obedecer cegamente às aspirações morais, sejam elas referentes ao âmbito individual ou ao cultural. Logo, desejar pode ser um remédio para a ética. Desejar é o que pode aplacar a ira do supereu. Resta sabermos, porém, como realizar isso na cultura, pois, como lembra Kehl:

Para Freud, admitir que, do ponto de vista do inconsciente, o mal não existe e a moral não importa não deve autorizar que nos tornemos imorais, mas apenas um pouco mais tolerantes com as falhas alheias, um pouco mais humildes em relação a nossas qualidades.<sup>523</sup>

Ainda neste escrito de 1908, Freud afirma que o comportamento sexual de um ser humano “*constitui o modelo de suas demais reações ante a vida*”.<sup>524</sup> Segundo Freud, as neuroses sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, uma vez que representam as forças mentais que foram recalcadas em prol do desenvolvimento civilizatório, isto é, se uma sociedade paga o preço do aumento das doenças nervosas pela obediência às severas regras sociais, incluídas aí a abstinência sexual, por outro lado, essa sociedade não pode nem sequer falar em lucros. O que resta é, por assim dizer, a frustração. Daí a dupla dificuldade no caminho do exercício da ética: sermos tolerantes com as diferenças alheias e humildes com

<sup>522</sup> FREUD. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, p. 177; \_\_\_\_\_. “*La moral sexual »cultural» y la nervosidad moderna*”, Amorrortu editores, volumen 9, p. 172.

<sup>523</sup> KEHL. *Sobre ética e psicanálise*, p. 29.

<sup>524</sup> Cf. FREUD. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, p. 182. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. “*La moral sexual »cultural» y la nervosidad moderna*”, Amorrortu editores, volumen 9, p. 177.

nossas qualidades. Quando a cultura cobra um preço alto demais, o pouco que se ganha, ainda mais se o suposto ganho é de ordem narcísica, deve ser mantido a quase todo custo.

De acordo com a análise da psicanalista Denise Maurano, o texto freudiano que acabamos de examinar é a ocasião na qual Freud efetua a ligação entre a ética e o sintoma, pela via da sexualidade.<sup>525</sup> Neste sentido, os comentários dessa autora muito nos interessam, já que permitem que articulemos a ética com a cultura, por meio do corpo. Além disso, as estratégias utilizadas por Maurano para justificar as relações entre a ética e a cultura convergem com o método utilizado pelo psicanalista Flávio Ferraz, para analisar as questões envolvendo a ética e a sexualidade, ou seja, a clínica da histeria.

### **7.3.1 Sexualidade e recalque na primeira teoria pulsional**

Já sabemos que se adoece de neurose, devido a uma frustração da libido, e que os sintomas são expressões disfarçadas dessa frustração. Para causar neurose, a frustração deve atuar no único modo de satisfação da libido do sujeito, e aí entra em cena a capacidade do sujeito de suportar as frustrações que a vida impõe. Devemos considerar, ainda, a plasticidade dos impulsos sexuais, que podem se substituir, mudar de intensidade e compensar a frustração. Dessa forma, a deslocabilidade e a facilidade de aceitar um substituto podem atuar contra o efeito patogênico da frustração, conforme desenvolve Freud e conforme ilustramos com o caso de Elisabeth von R. Obviamente, consideramos que tais formas de lidar com as frustrações fazem parte da capacidade sublimatória do sujeito, ou seja, de sua facilidade de ligar as inclinações sexuais a outras não sexuais, sem esquecermos o fato de que há, porém, um limite de frustração que o sujeito pode suportar.

O conflito psíquico ocorre quando uma parte da personalidade defende certos desejos e outra parte se opõe a eles e os repele. Sem esse conflito, não existe neurose. Conflitos existem o tempo todo, assim, certas condições devem ocorrer para que um conflito psíquico se torne patogênico: o conflito psíquico surge da frustração da libido que, impedida de encontrar satisfação, tem que procurar outros objetos e caminhos alternativos. A precondição do conflito é, pois, que tais caminhos desagradem uma parte da personalidade. Impõe-se aí um veto que impossibilita o novo método de satisfação, dando início, então, à formação dos

---

<sup>525</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 57.

sintomas. O conflito patogênico ocorre entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais, que pode ser expresso, também, como ocorrendo entre o eu e a sexualidade.<sup>526</sup> A neurose se deve, portanto, a um conflito entre o eu e a sexualidade, sendo os aspectos morais constitutivos do eu. Novamente, os aspectos do caso de Elisabeth von R. corroboram todos esses desenvolvimentos teóricos de Freud.

A sucessão das fases do desenvolvimento da libido parece seguir um progresso estabelecido, mas o eu pode influenciar esse processo. Podemos pensar, então, na existência de um paralelismo entre o desenvolvimento do eu e o da libido. Um distúrbio dessa correspondência pode atuar como patogênico. Sabemos que a força que impõe o desenvolvimento é a frustração, ou as “exigências da vida”, além disso, nossa análise de “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” demonstra que essa força, conhecida sob o nome de *Ananke*, ou necessidade, é uma educadora rigorosa e exige muito de nós. De acordo com Freud, os neuróticos estão entre os que o rigor dessa força causa maus resultados.

Uma maneira de Freud descrever o conflito psíquico metapsicologicamente, denominada de econômica, é dizendo que o conflito se expressa pela oposição de duas pulsões antagônicas, que atuam no psiquismo humano, as pulsões sexuais e as de autopreservação, que não se comportam da mesma maneira para com as exigências impostas pela realidade. As pulsões de autopreservação são mais fáceis de serem educadas, pois se adaptam à necessidade e à realidade para conseguirem o objetivo de que precisam. As pulsões sexuais, por outro lado, são mais difíceis de educar, já que, no início, não precisam de um objeto para obter satisfação, são autoeróticas, e conservam essa característica ao longo da vida, como já ressaltamos. De acordo com a teoria freudiana, para avaliar o significado da diferença entre as duas classes de pulsões, é preciso introduzir a dimensão econômica dos processos mentais. Esse é um aspecto importante, mas também um dos mais obscuros da psicanálise.

O objetivo do aparelho psíquico é obter prazer e evitar o desprazer. Ele é regulado pelo princípio de prazer-desprazer. O prazer está relacionado de alguma forma à diminuição, redução ou extinção da excitação mental dentro do aparelho psíquico. A questão, no prazer, é saber o que acontece com as quantidades de excitação, ao passo que o desprazer é entendido

---

<sup>526</sup> Cf. FREUD. “Conferência XXII: Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão - etiologia”, p. 354; \_\_\_\_\_. “22ª conferencia. *Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología*”, Amorrortu editores, volumen 16, p. 319.

como o aumento da excitação. Assim, podemos dizer que o aparelho mental serve ao propósito de dominar e eliminar as cargas de estímulo e as somas de excitação que incidem nele, de dentro e de fora.

As pulsões sexuais, do início ao fim, querem obter prazer. As pulsões do eu, inicialmente, têm o mesmo objetivo, mas sob a influência da Necessidade, substituem o princípio de prazer pelo princípio da realidade, que é uma modificação do princípio do prazer. Para as pulsões do eu, evitar o desprazer é tão importante como obter prazer. O eu aprende que é inevitável renunciar à satisfação imediata em prol de um prazer mais ‘racional’, assegurado pela realidade, mesmo que seja diminuído ou adiado. A transição do princípio de prazer para o de realidade é um dos mais importantes passos na direção do desenvolvimento do eu.

Devemos ter em mente que o conflito psíquico só vai aparecer depois que certa intensidade de investimento se apresentar. Todos os seres humanos são qualitativamente semelhantes e é o fator quantitativo o responsável pelo desenvolvimento da neurose, segundo Freud. É uma questão de saber que quota de libido a pessoa vai disponibilizar ou desviar dos fins sexuais para os sublimados. Assim, o objetivo da atividade mental em termos qualitativos é obter prazer e evitar o desprazer, ao passo que o objetivo da atividade mental, em termos quantitativos, é dominar as excitações no aparelho psíquico de forma que estas não se acumulem.

Nosso exame do artigo “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” e do caso de Elisabeth von R. corrobora todas essas formulações freudianas, que acabamos de ressaltar, sobre o tema da relação dos sujeitos humanos com a sexualidade e a ética. Contudo, como é que tais aspectos são vivenciados culturalmente? Segundo analisamos, juntamente com Flávio Ferraz, no item 7.2 do presente capítulo, a satisfação completa é, desde sempre, perdida, seja por conta dos aspectos constitutivos da própria pulsão e do aparelho psíquico ou pela ação repressora da civilização. Qual é, então, o destino que se coloca para o sujeito humano, a partir de um quadro tão restritivo? Temos, dessa maneira, o adoecimento neurótico, tal como ocorreu com Elisabeth, a paciente de Freud. Nessa situação, o quadro fica ainda pior quando, a todas essas questões, acrescentamos as formulações freudianas sobre a pulsão de morte e a agressividade, presentes na obra *O mal-estar na civilização*.

### 7.3.2 O “para além” da sexualidade na segunda teoria pulsional

O tema central de *O mal-estar na civilização* é o antagonismo entre as exigências da pulsão e as restrições culturais, acrescido das discussões acerca das manifestações da pulsão de morte, particularmente sob a forma de agressividade. Desde 1920, época da viragem teórica, o conflito pulsional é descrito, em termos metapsicológicos, como uma luta econômica que se dá a ver entre as pulsões de vida, que englobam as pulsões sexuais e as do eu, e a pulsão de morte, definida como sendo a expressão de um conjunto de forças que representa um campo para além do princípio de prazer-desprazer, como analisamos ao final do capítulo três desta pesquisa. As discussões freudianas, presentes à época da publicação desse livro, também englobam as mudanças sofridas pelo aspecto topográfico da metapsicologia, isto é, o conflito psíquico agora é pensado como envolvendo as instâncias do Isso, do Eu e do Supereu, tal como Freud desenvolveu a partir de 1923, e não mais como se dando entre um sistema Pré-consciente/Consciente e outro Inconsciente.

Que consequências tais alterações acarretam para nossa pesquisa? Como ficam as relações entre a ética, a epistemologia e a clínica psicanalítica depois de tais desdobramentos? O que dizer do estatuto do corpo a partir daí? É, justamente, como tentativa de equacionarmos esse conjunto de questões que uma análise de *O mal-estar* se faz necessária, em nossa opinião. Essa nossa investigação permite, ainda, retomarmos a segunda parte do binômio “renúncia x culpabilidade”, que o psicanalista Flávio Ferraz utiliza para discutir as relações entre a ética e a sexualidade. Afinal, o capítulo sete da referida obra é a ocasião em que Freud mais contribui para o esclarecimento, em termos metapsicológicos, das relações entre nossa consciência moral e a culpa, que nos é inerente por conta de nossa constituição e vida em sociedade.

O tratamento da problemática do corpo, à luz das questões levantadas pela postulação da pulsão de morte, também é um caminho necessário para uma articulação de Freud com Schopenhauer, a partir da ênfase de ambos ao papel do corpo. Afinal, esse conceito, pulsão de morte, representa um ponto de afastamento entre os dois pensadores, no tocante à questão ética, merecendo, pois, nossa atenção especial.

Diante, então, desse conjunto de questões, indagamos, inicialmente, quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe? De acordo com o desenvolvimento que Freud dá a tais aspectos, ao longo do quinto capítulo de *O mal-estar*, a

civilização controla a agressividade inerente à constituição dos seres humanos por meio da eleição de um mandamento impossível de ser cumprido: “Amarás teu próximo como a ti mesmo” e, ainda, por meio da manutenção de um estranho fenômeno, denominado de “narcisismo das pequenas diferenças”. Com relação ao mandamento, Freud sustenta que esse carrega um elemento de verdade, que os homens estão dispostos a ignorar, ou seja, o fato de que os seres humanos não são criaturas boas ou gentis e que, no fundo, são seres que contemplam, em sua constituição mais íntima, uma poderosa quota de agressividade.<sup>527</sup>

Assim:

A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia].<sup>528</sup>

No que se refere ao fenômeno de narcisismo das pequenas diferenças, a situação é um pouco diferente. Esse mecanismo também é uma maneira de contenção de nossos impulsos agressivos, porém, neste caso, a civilização contém a agressividade permitindo que uma quota da mesma seja satisfeita. De acordo com Freud, esse tipo de contenção da agressividade é muito antigo na história da civilização, como no caso das rixas constantes entre os espanhóis e os portugueses. De fato, o que ocorre é que fica mais fácil conviver com o outro quando temos alguém para odiar. Logo, nesse fenômeno, “se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil”.<sup>529</sup>

Contudo, o mais importante dos mecanismos de contenção da agressividade é a instauração de um sentimento inconsciente de culpa nos indivíduos. O que acontece, pois, no indivíduo para tornar seu desejo de agressão inofensivo? Sua agressividade é introjetada, ou internalizada, responde Freud. Na verdade, a agressividade retorna para o próprio Eu e é, então, assumida por uma parte diferenciada dentro dele, o supereu, que se coloca contra o restante do Eu e, na forma de consciência, julga-o, age para com ele com a mesma agressividade com a qual o Eu gostaria de se satisfazer com estranhos. A essa tensão – criada do embate entre o supereu e o Eu – denominamos de sentimento inconsciente de culpa e se expressa, conscientemente, como

---

<sup>527</sup> Cf. FREUD. *O mal-estar na civilização*, p. 116; \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura moderna*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 108.

<sup>528</sup> FREUD. *O mal-estar na civilização*, p. 117; \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura moderna*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 109.

<sup>529</sup> FREUD. *O mal-estar na civilização*, p. 119; \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura moderna*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 111.

uma necessidade de punição. Desse modo, a civilização domina o desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o e estabelecendo em seu interior um agente para cuidar dele, para controlá-lo.<sup>530</sup>

Originalmente, porém, devemos lembrar que o sentimento inconsciente de culpa é apenas um medo da perda do amor dos pais, uma angústia ‘social’; somente depois do estabelecimento do supereu, que coincide com o desfecho das experiências do complexo de Édipo, é que podemos, de fato, falar em consciência ou sentimento de culpa. Nesse ponto do desenvolvimento humano, já não há diferença entre fazer algo ruim ou apenas pensar em fazer, uma vez que o supereu atormentará o eu de qualquer forma, produzindo sentimento de culpa e esperando uma oportunidade para puni-lo. Logo, o sentimento de culpa é decorrente tanto do medo da autoridade, que insiste na renúncia pulsional, como do medo do supereu que, ao mesmo tempo em que exige essa renúncia, exige também punição, já que a continuação dos desejos proibidos (na fantasia) não pode ser escondida do supereu.<sup>531</sup>

Continuando suas investigações, Freud se pergunta como é que podemos entender a severidade do supereu. Responde dizendo que essa é uma continuação da severidade da autoridade paterna. A seguir, o psicanalista aborda o tema que nos interessa mais de perto: qual relação a renúncia pulsional possui com o sentimento de culpa? Originalmente, renunciar à satisfação da pulsão agressiva era o resultado do medo da autoridade paterna, isto é, renunciamos aos nossos próprios desejos para não perdermos o amor de nossos pais. Contudo, com relação ao medo do supereu, o caso é outro: a renúncia pulsional não é suficiente, uma vez que o desejo persiste na fantasia, não podendo ser escondido do supereu. Logo, mesmo com a renúncia pulsional, há sentimento de culpa. Esse fato é, de acordo com Freud, uma desvantagem econômica para a construção do supereu. Por quê? Porque a renúncia pulsional, única defesa frente ao medo de perder o amor do outro, não liberta mais o sujeito, e a virtuosidade não é mais recompensada com a confiança no amor. Dessa maneira, o sujeito

---

<sup>530</sup>Cabe ressaltarmos aqui a possibilidade de uma aproximação entre o supereu freudiano e o imperativo categórico de Kant. O próprio Freud mencionou esse aspecto em mais de uma ocasião. Cf. FREUD. *Totem e tabu* (1913); *O ego e o id* (1923). Esse tema interessou, também, a outro importante psicanalista. Cf. LACAN. *A ética da psicanálise* (O Seminário, Livro 7). Rio de Janeiro: Zahar, 1988; \_\_\_\_\_. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (O Seminário, Livro 11). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

<sup>531</sup>Para os que se interessam por uma análise comparativa entre os aspectos relativos à moral em Schopenhauer e em Freud, em um sentido mais detalhado e exegético, conferir a excelente exposição de MARTINS. “Freud e Schopenhauer - os limites de um diálogo sobre a moral”. São Carlos: UFSC: Dissertação de Mestrado em Filosofia, dezembro de 2006. Agradecemos ao Prof. Paulo Margutti por essa indicação bibliográfica, na ocasião de nosso exame de qualificação.

fica à mercê dos efeitos nocivos do supereu, de sua agressividade, transformando uma ameaça de infelicidade externa em uma permanente infelicidade interna, pela ação do sentimento de culpa.

Onde é que o infortúnio se dá a ver e onde há lugar para a extrema severidade da consciência das pessoas melhores e mais dóceis, questiona Freud? Para explicar, o psicanalista afirma que, de início, a consciência (ou a angústia que se tornará consciência) é a causa da renúncia pulsional. Posteriormente, com a instauração do supereu, isso se inverte. Quando isso ocorre, toda renúncia pulsional se torna uma fonte dinâmica de consciência e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância da mesma. De acordo com Freud, podemos dizer que a consciência é o resultado da renúncia pulsional, ou que a renúncia pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência que, por sua vez, exige mais renúncias ainda.

Como conciliarmos essas duas afirmativas? Para tanto, devemos ter em mente que a renúncia em questão é sempre uma renúncia à satisfação da agressividade. Deve-se pensar ainda que o efeito dessa renúncia pulsional sobre a consciência é que cada agressão, de cuja satisfação o indivíduo abre mão, é assumida pelo supereu, aumentando sua agressividade para com o Eu. Nesse sentido, o relacionamento entre o supereu e o Eu é um retorno dos relacionamentos reais existentes entre o Eu e o objeto externo. A diferença, porém, é que a severidade original do supereu não representa tanto a severidade que o objeto experimentou, mas sim a própria agressividade do Eu contra o objeto. Dessa maneira, a consciência surge por meio do recalçamento de um impulso agressivo e é, depois, reforçada por novos recalçamentos deste tipo.<sup>532</sup>

Tais desdobramentos permitem a Freud afirmar que não podemos afastar a suposição de que o sentimento de culpa se origina do complexo de Édipo, que remonta ao mito do pai primevo, como constatamos em nossa análise de *Totem e tabu*, já que, quando da morte do pai, um ato de agressão foi executado e esse ato foi, também, o mesmo cujo recalçamento, na criança, imaginamos ser a fonte do sentimento de culpa. Vimos ainda que, com relação à morte do pai primevo, o remorso é o resultado, justamente, da ambivalência de sentimentos em relação ao pai, uma vez que, após o ódio ter sido satisfeito, no ato de agressão, o amor veio para o

---

<sup>532</sup> Cf. FREUD. *O mal-estar na civilização*, p. 132-134; \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura moderna*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 124-127.

primeiro plano na forma do remorso dos filhos por terem praticado o ato de matar alguém que amavam.

Temos, então, duas conclusões, segundo Freud: em primeiro lugar, afirmamos que o amor tem um papel na origem da consciência e, em um segundo momento, constatamos a inevitabilidade do sentimento de culpa. Logo, matar ou não o pai não é o fator decisivo, pois, em ambos os casos, todos sentiremos culpa porque o sentimento inconsciente de culpa é a expressão tanto do conflito, devido à ambivalência, como da luta entre Eros e *Thanatos* ou entre a pulsão de vida e a pulsão de morte.

Freud defende que o sentimento de culpa cresce com o desenvolvimento da civilização, já que esta última obedece a um impulso erótico interno, que leva os indivíduos a se unirem em grupo, conforme já observamos. Assim, o que era no começo, em relação ao pai, se transfere para o grupo. Logo, viver em civilização aumenta o sentimento de culpa e esse sentimento atua a serviço da civilização, uma vez que é o meio mais eficaz de controlar a agressividade inerente à nossa condição humana.

Em sua análise dessas questões, Ferraz nos alerta, primeiramente, para a mudança que Freud efetua na relação da renúncia pulsional com a consciência moral: se, inicialmente, situamos a renúncia como sendo uma consequência da ação da consciência, agora, a partir dos desdobramentos de 1930, a questão se inverte e a renúncia passa a ser vista como uma fonte dinâmica da consciência. Em segundo lugar, o psicanalista chama nossa atenção para as relações entre a civilização e a felicidade, reafirmando um fato que não escapou a Freud, isto é, a civilização não pode fornecer ao homem a felicidade que lhe prometeu, seja pelo fato de suas exigências (da cultura) serem frontalmente opostas a tal ideal ou, ainda, por ser ela mesma (civilização) a fonte dos maiores sofrimentos humanos.<sup>533</sup> Afinal, como afirma Freud:

Nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar. *O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução*, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens.<sup>534</sup>

<sup>533</sup> Cf. FERRAZ. *A eternidade da maçã*, p. 71 e 89.

<sup>534</sup> FREUD. *O mal-estar na civilização*, p. 84-85. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura moderna*, Amorrortu editores, volumen 21, p. 76-77.

De nossa parte, assinalamos – por meio da apreciação de Ferraz e a partir de nosso exame das relações entre a ética e a sexualidade – a inevitabilidade da experiência de mal-estar, por parte dos indivíduos que vivem em civilização. Dessa maneira, vemos o sujeito sofrer as consequências das restrições sexuais, impostas pela cultura, por meio tanto da renúncia pulsional e do sofrimento daí decorrente como, também, através do sentimento de culpa, seja por conta do fato de que se abdicou da satisfação pulsional sexual ou agressiva. Mais ainda, ressaltamos o papel do corpo em todos esses entrecruzamentos: o de depositário dos efeitos das restrições e do sofrimento, pela via do sintoma, como vimos em nossas análises dos casos clínicos de Dora e de Elisabeth von R. No entanto, tais questões se tornam ainda mais sombrias quando a elas incorporamos os aspectos relativos à pulsão de morte.

Maurano retoma uma ideia interessante e que pode ser útil para nossos propósitos de refletir sobre a dimensão do corpo, em Freud, com a introdução da noção de pulsão de morte. Segundo a autora, pensar o corpo como sendo uma fonte inevitável de sofrimento humano coloca um problema para a ética, à medida que toca no tema da felicidade. Freud se debruçou sobre esse assunto não apenas em *O mal-estar*, mas também, ao trabalhar questões como o masoquismo moral e a reação terapêutica negativa. Conforme sabemos, tais aspectos estão diretamente ligados ao jogo pulsional do qual a pulsão de morte é um dos lados decisivos, intervindo, precisamente, como a porção indomável de nossa constituição psíquica.<sup>535</sup>

Nesse sentido, estamos seguros ao afirmar que são a agressividade e o sentimento de culpa os grandes empecilhos no caminho da civilização rumo à construção de uma ética, que deve incluir, certamente, uma dimensão corporal. Tais primeiros elementos (a agressividade e o sentimento de culpa) podem ser exemplificados por meio das figuras de sujeitos que se mortificam internamente em fenômenos, que qualificamos como masoquismo moral ou naqueles que, por ocasião de uma análise, resistem em melhorar, estabelecendo o que Freud chamou de reação terapêutica negativa. Nos casos em que tais fenômenos se dão a ver, duas hipóteses são plausíveis: dizemos haver uma prevalência da pulsão de morte sobre as forças da vida, levando os sujeitos para lugares cada vez mais destrutivos e contrários às possibilidades sublimatórias da pulsão ou, ao lado de Maurano, ressaltamos o aspecto de real, próprio da pulsão de morte. Essas duas possibilidades interpretativas podem ser extraídas do texto freudiano.

---

<sup>535</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 80-81; FREUD. “O problema econômico do masoquismo” (1924).

Para Maurano, a questão de uma ética, própria à psicanálise, se delineia desde os primórdios do desenvolvimento do pensamento de Freud, e isso se dá a ver por meio da proposição de conceitos fundamentais tais como o de inconsciente, desejo, pulsão, recalçamento, entre outros. Temos de lembrar, também, que todos esses operadores teóricos foram postulados como uma tentativa epistemológica de dar conta do enigma da histeria, evidenciado pelo corpo, como palco de apresentação do sintoma conversivo. Daí surge, precisamente, o escopo metapsicológico da psicanálise freudiana, abarcando as preocupações éticas e epistêmicas de seu fundador. O conceito de pulsão de morte aparece como um desestabilizador da ordem psíquica, pensada a partir da articulação das referidas noções, umas com as outras, em uma lógica que denominamos de princípio de prazer-desprazer. Nesse sentido, o que a pulsão de morte traz de novo para o campo da ética é, justamente, a perspectiva de pensarmos um campo para além do campo da representação, daquilo que pode ser inscrito sob a ordem do princípio de prazer-desprazer. Trabalhamos um pouco tais aspectos ao final de nosso terceiro capítulo. De acordo com Maurano, esse campo “mais-além”, aponta para um vazio que sinaliza algo de inapreensível, em que se sustentam todas as buscas do sujeito, através de suas relações com a linguagem.<sup>536</sup> Mas que vazio é esse? Podemos pensá-lo como constitutivo do sujeito, como o que o lança ao mundo, tal como destacamos quando tratamos das questões relativas à experiência primária de satisfação:

Tal vazio sobre o qual se mantém suspenso o sujeito dividido entre o consciente e o inconsciente, entre prazer e realidade, entre a vida e a morte, entre o bem e o mal, marca uma falta a ser no seio deste sujeito. Falta esta fundamental para que este advenha enquanto sujeito falante, apreendido na linguagem.<sup>537</sup>

E o corpo, em que medida se insere em tais questões? Como bem lembra Maurano, o corpo biológico, referente às necessidades e carente de um objeto específico para satisfazê-lo, não é o corpo que interessa à psicanálise. Na verdade, conforme demonstramos ao longo do presente estudo, o corpo, propriamente psicanalítico, é um objeto pulsional, lugar que representa o sujeito e que, concomitantemente, serve de palco para as trocas simbólicas desse sujeito no mundo da vida. Portanto, as relações do corpo com a linguagem colocam-no na condição de depositário dos efeitos da ação da pulsão sobre ele. Neste sentido, o corpo atesta a condição do sujeito de ser um ser de falta, por conta do fato de a satisfação nunca ser completa. O modo de satisfação possível aos sujeitos neuróticos é o conferido pelo sintoma, por meio do qual o corpo mostra a condição dividida desses sujeitos. Basta lembrarmos a

<sup>536</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 159-160.

<sup>537</sup> MAURANO. *Nau do desejo*, p. 160.

crise de apendicite de Dora ou as dores nas pernas de Elisabeth para comprovarmos tais aspectos. O que o sintoma conversivo consegue é, pois, contornar o vazio.

Ainda segundo a psicanalista, todas essas questões colocam em cena a dimensão trágica da experiência psicanalítica, tanto por conta do aspecto catártico, que uma experiência de análise comporta, nos moldes das tragédias gregas, quando se trata de purgar os afetos, como também nos riscos aos quais o sujeito está exposto por viver em civilização. Vimos o quanto essas questões são problemáticas, ao abordarmos os aspectos da renúncia e da culpabilidade, como reguladores das vidas dos sujeitos, com relação à sexualidade e à cultura. O risco que corremos é, assim, o de abdicarmos de nossos desejos, em nome de algo que nem sabemos o que é, mas que denominamos de bem. Dessa forma, temos a ilusão de que não perderemos o amor do outro, tal como nos alerta Freud em *O mal-estar*. Ora, pagamos um preço alto pela manutenção de todo esse esquema com e em nosso corpo. A renúncia, como vimos, é o alimento da consciência moral, contudo, essa só nos trás sentimento de culpa. Estamos, pois, imersos na cultura da pulsão de morte.

Qual é a saída para o sujeito? Entendemos que Freud aponta um caminho – o da experiência psicanalítica. Uma escuta ética permite que um sujeito tenha condições de minorar seus sofrimentos, mesmo que estes sejam inerentes à sua condição humana e à sua vida em sociedade. A mudança na condição do corpo, de palco de manifestações sintomáticas para veículo do desejo, comprova os efeitos desse tipo de escuta na vida dos sujeitos. Contudo, para que isso seja possível, a experiência analítica tem que ser capaz de conduzir o sujeito de maneira tal que ao menos algo do inapreensível da pulsão de morte seja tocado, contornado. Esse caminho inclui, obviamente, um incremento das condições sublimatórias do sujeito, mesmo que, de nossa condição de analistas, não possamos dar garantias prévias para aqueles que nos procuram, de que o processo chegará nesse ponto. Como afirma Maurano:

O que se evidencia na sublimação não é a dimensão finalista do ato, não é a busca da obturação do vazio em torno do qual se constitui o desejo, mas sim o caráter pulsional do ato criador, seu caráter de força constante do qual nos fala Freud em referência à pulsão. [...] A sublimação apresenta-se prioritariamente, não como um efeito do registro simbólico, mas como um efeito da incidência do real sobre o sujeito.<sup>538</sup>

<sup>538</sup> MAURANO. *Nau do desejo*, p. 167. Os aspectos relativos à sublimação, definida por Freud como um dos destinos da pulsão, são extensos e por demais complexos. Além disso, ultrapassam nossos objetivos nesta discussão. Para um exame mais detalhado acerca deste tema Cf. FREUD. “Os instintos e suas vicissitudes” (1915); POMMIER. *O desenlace de uma análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990; CARVALHO. *A poética do suicídio em Sylvia Plath*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

Há, ainda, um fato para o qual precisamos estar atentos e que faz toda a diferença com relação aos destinos do corpo, a partir da inserção da pulsão de morte na temática pulsional do sujeito: a fusão pulsional.<sup>539</sup> Com isso em mente, não se trata tanto de enfatizarmos a prevalência da pulsão de vida ou de morte em determinado fenômeno, mas, sobretudo, quando salientamos esse “amálgama”, podemos destacar, ao lado de Maurano, o caráter indomável no qual Freud sustenta a teoria das pulsões.<sup>540</sup> Nesse sentido, dizemos que algo sempre escapa e isso que escapa utiliza-se do corpo como última tentativa de inscrição psíquica.<sup>541</sup>

Na opinião de Maurano, é por meio da sustentação do aspecto paradoxal das vivências de Eros e de *Thanatos* que podemos apoiar a tese da divisão do sujeito, seu aspecto conflitivo, ou a marca própria da proposta psicanalítica freudiana. Tal paradoxo, segundo a autora, se refere à impossibilidade de reduzirmos a questão da pulsão a um de seus polos, vida ou morte, a despeito das diferenças em suas formas de manifestação, como descreve Freud em *Além do princípio de prazer*. Além disso:

Não ceder ao apelo ou à tentação de reduzir a questão pulsional a apenas um dos termos ou de fazer prevalecer um sobre o outro é para nós, no mínimo, o compromisso do analista com a ética da psicanálise.<sup>542</sup>

Há, ainda, um tópico que merece nossa atenção, nesse nosso exame da pulsão de morte. Na “Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual”, das *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933 [1932]), Freud retoma a questão do caráter conservador da pulsão. Essa é uma tese discutida ao longo de *Além do princípio de prazer*, e se refere ao fato de que haveria uma tendência de retorno a um estado inanimado, inerente ao movimento pulsional. Em 1920, Freud atribui tal característica apenas à pulsão de morte, analisando os fenômenos de compulsão à repetição, porém, na conferência de 1933, ele parece estender tal caráter também às pulsões de vida. Essa questão é importante, para nossa análise, porque ressalta o aspecto fusional das pulsões, contribuindo, neste sentido, para nosso entendimento dos fenômenos autoagressivos e, ainda, por diferenciar a posição de Freud da de Schopenhauer, quanto à existência de uma equivalência entre os conceitos de pulsão e de vontade.

<sup>539</sup>O tema da fusão pulsional foi utilizado por Freud para sustentar o caráter conflitivo e dualista do psiquismo humano. Neste sentido, o psicanalista postulou que pulsão de vida e pulsão de morte se apresentam sempre imbricadas, caminhando juntas. Cf. FREUD. *Além do princípio de prazer* (1920); \_\_\_\_\_ *O ego e o id* (1923).

<sup>540</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 171.

<sup>541</sup> Cf. MENDONÇA. “As incidências da repetição no corpo, pela via da dor”. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

<sup>542</sup> MAURANO. *Nau do desejo*, p. 171.

Segundo Freud, se podemos considerar como uma verdade o fato de que a vida se originou da matéria inorgânica, também é inegável que:

Deve ter surgido um instinto que procurou eliminar a vida novamente e restabelecer o estado inorgânico. *Se reconhecemos nesse instinto a auto destrutividade de nossa hipótese, podemos considerar a auto destrutividade expressão de um 'instinto de morte' que não pode deixar de estar presente em todo processo vital.* Ora, os instintos, nos quais acreditamos, dividem-se em dois grupos – os instintos eróticos, que buscam combinar cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e os instintos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. *Da ação concorrente e antagônica desses dois procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte.*<sup>543</sup>

No parágrafo seguinte do mesmo texto, Freud afirma que, por mais que se possa protestar e dizer que isso é filosofia de Schopenhauer, em vez de ciência natural:

Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos dois instintos básicos, e atribuímos a cada um deles a sua própria finalidade.<sup>544</sup>

Destacamos esses trechos, da referida conferência, para marcarmos, justamente, o caráter de originalidade e de radicalidade do conceito de pulsão de morte. Logo, ao mesmo tempo em que Freud se aproxima de Schopenhauer, por meio de tais afirmativas, ele também se distancia do filósofo. Ao lado de Maurano, atentamos para o fato de que o conceito de pulsão de morte aponta para algo que ultrapassa o campo da representação e, por isso, justamente, é desagregador.<sup>545</sup> No entanto, à medida que as duas pulsões sempre estão atreladas, temos que analisar cada fenômeno psíquico em particular para, então, tentarmos, junto com o sujeito e através da linguagem, atribuir-lhe um sentido. Novamente, é por meio do modo como tal jogo pulsional toma corpo no corpo que poderemos observar as incidências da natureza mortífera da pulsão. Nossa aposta é a de que, onde há sintoma há linguagem e, se o sujeito fala, a vida está em seu curso, mesmo que acompanhada da morte. Talvez esse seja o preço a se pagar pela vida: a constante presença da morte.

A dimensão ética estará presente, em uma escuta psicanalítica, desde que um analista tenha abertura psíquica suficiente para lidar com o inédito e com o inesperado do humano, independentemente da maneira como a pulsão se apresenta no corpo. O que a proposta ética

<sup>543</sup> FREUD. “Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual”, p. 109. Grifos nossos; \_\_\_\_\_. “32ª conferencia. *Angustia y vida pulsional*”, Amorrortu editores, volumen 22, p. 99.

<sup>544</sup> FREUD. “Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual”, p. 109; \_\_\_\_\_. “32ª conferencia. *Angustia y vida pulsional*”, Amorrortu editores, volumen 22, p. 99-100.

<sup>545</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 173-174.

de Schopenhauer tem de semelhante com essas ideias do pensamento freudiano – e que temos acompanhado ao longo deste capítulo – é que isso ultrapassa os aspectos que aproximam e que diferenciam os conceitos de pulsão, em Freud, e de vontade, em Schopenhauer. Assim, em ambos os processos éticos, ou seja, tanto em um trabalho psicanalítico como na experiência de negação da Vontade de vida, por meio da compaixão, há algo da ordem de uma “destituição subjetiva”, na qual o egoísmo humano é ultrapassado. Uma mudança na condição do corpo dos sujeitos, que vivenciam uma ou outra dessas experiências, também é outro ponto de convergência, que merece nossa atenção. Tais aspectos serão retomados em nosso próximo capítulo.

Por hora, destacamos o fato de que lidar com o inesperado e com algo da ordem do inapreensível, na relação do sujeito com a pulsão, faz parte da ética da psicanálise. Tais aspectos permitem afirmarmos que um processo psicanalítico, que viabiliza uma escuta ética do corpo, pode ser descrito como sendo uma busca pela verdade do sujeito e de seu desejo. Nosso corpo mostra-nos tais verdades, a do sintoma e a do desejo, basta-nos ter coragem para “deixa-lo participar da conversa com um analista”. Se há uma perspectiva ética inerente à própria pulsão, tal como supomos a partir das observações do psicanalista Flávio Ferraz, acerca das relações entre a sexualidade e a renúncia pulsional, esse ideal ético da pulsão está ligado à busca pela verdade. Afinal, o que quer a pulsão senão se manifestar, tornar-se presente para a consciência, desvelando, dessa forma, a verdade do desejo do sujeito? Esse ponto de vista corrobora, ainda, a ideia de Carlos Drawin, no sentido de o trabalho psicanalítico propiciar um novo movimento de subjetivação. Ora, se há uma escuta ética, que faz com que outra verdade, que não a do sintoma, possa surgir, pelo corpo e pela linguagem, temos que concordar com o autor, uma vez que esse “outro sujeito”, que é lapidado pela análise, se coloca diante da vida em outra posição, com menos sofrimento e mais aberto, portanto, para a novidade. Não obstante, essa abertura não se confunde com a maximização da potência do sujeito, em sua pretensão narcísica de tudo controlar, mas exige, antes, a sua destituição egóica e a aceitação dos seus limites intransponíveis. Certamente, Freud não advoga uma moral de ascetismo e sabe que a negação da vida não pode ser levada às suas últimas consequências, porém, descortina, em sua clínica, os caminhos da sublimação e da dedicação ao cuidado com o outro, partícipe, como nós, da dor de viver.

## 8 A ÉTICA PASSA PELO CORPO

Cuidaremos de entrelaçar, agora, as descobertas estabelecidas ao longo deste estudo. É bom lembrarmos, mais uma vez, que essa não é uma pesquisa exegética acerca das teorias de Schopenhauer e de Freud. Devemos, sobretudo, comprovar e justificar a existência de uma problemática fundante e comum a ambos, qual seja: responder ao enigma imposto pelo corpo e suas implicações éticas. Nesse sentido, o corpo não é apenas um objeto de ciência, mas, tanto para um como para o outro, carrega uma dimensão irreduzível do homem. Levar em conta esse objeto faz com que Schopenhauer proponha uma metafísica, contra o clima positivista reinante, extraindo daí importantes consequências éticas. Freud, por sua vez, não desenvolve uma teoria ética propriamente dita; no entanto, a metapsicologia aponta nessa direção. A psicanálise não propõe uma saída ascética para o sofrimento, e sim o cuidado com o outro padecente. Esse cuidado não implica uma simples atitude “humanista”, mas a longa travessia das fantasias do eu. Logo, apesar das diferenças que marcam as tentativas de cada autor, de tentar dar conta do problema do corpo, ambos convergem em uma crítica da racionalidade como sendo a característica definidora do humano. Esse aspecto faz, também, com que ambos se posicionem criticamente, diante da cultura da segunda metade do século XIX, uma vez que foi a partir dessa época, afinal, que o homem começou a ser visto como um “ser de natureza”, incitando cada vez mais um ideal segundo o qual os sofrimentos humanos seriam resolvidos pela ciência e pela técnica e por uma reorganização da sociedade. Tanto Schopenhauer como Freud mostram que esse ideal não se concretiza e que, ao contrário, incentiva o egoísmo, produzindo cada vez mais fenômenos de mal-estar, que afetam o corpo diretamente. Vemos se delinear, desse modo, outro ponto de convergência entre os dois autores: uma concepção ética que, mesmo sendo distinta, implica o corpo e um tratamento do sofrimento humano. Portanto, ainda que trilhem caminhos diferentes, o filósofo e o psicanalista acabam se encontrando na maneira como abordam o corpo e a ética.

Qual o sentido de buscarmos a filosofia de Schopenhauer? Entendemos que esta pode nos ajudar a corrigir o déficit filosófico da psicanálise freudiana e a elucidar o significado ético da teoria metapsicológica. A metafísica da Vontade pode ser encarada, sob esse ponto de vista, como sendo uma tentativa de responder à pergunta sobre o que é o corpo, tanto no interior da filosofia schopenhaueriana como no pensamento de Freud. Assim, segundo Paul-Laurent Assoun, a referência metafísica “fornece a síntese antecipada intuitivamente, tornando

possível a intelecção da verdade pulsional”.<sup>546</sup> Dessa maneira, a intuição metafísica schopenhaueriana, que desvela a condição do corpo como sendo uma manifestação direta da Vontade, funciona como uma passagem que abre os caminhos para a explicação psicanalítica, permitindo a coleta dos fatos da vida cotidiana, que implicam o corpo, fazendo sofrer os sujeitos que o habitam. A metafísica não fornece uma explicação fechada, mas, em vez disso, precipita, em termos formais, por meio de uma justificação teórica de fundo, o que será realizado pela explicação metapsicológica de Freud. Para exemplificar esse aspecto, lembremo-nos da função de elementos como os sintomas conversivos dos pacientes histéricos, da teoria da sexualidade e da teoria das pulsões na apreensão metapsicológica do corpo, trabalhados por nós ao longo desse estudo. A teoria filosófica de Schopenhauer, principalmente sua metafísica da Vontade, “ao sistematizar o vivido pulsional, permite-nos objetivá-lo, portanto, pensá-lo”.<sup>547</sup> Dessa maneira, Schopenhauer antecipa a psicanálise freudiana e, concomitantemente, coloca-nos na direção da construção de uma teoria ética em Freud, como tentamos demonstrar.

Ao traçar o percurso metapsicológico do corpo, partindo do biológico até o pulsional, Freud tenta superar a condição de enigma do corpo. Este é o depositário dos sofrimentos do sujeito, servindo como local para as tentativas de simbolização do mal-estar inerente às nossas relações com a pulsão e com a cultura. Contudo, a postulação do conceito de pulsão de morte coloca um impasse para Freud: nem tudo se resolve sob a lógica do princípio de prazer-desprazer; há algo de inapreensível do humano que sempre escapa, tal como demonstrou Schopenhauer com o conceito de Vontade. A pulsão de morte, entendida como o que resiste às tentativas de integração psíquica, produz um excesso pulsional que transborda no e pelo corpo. As tentativas freudianas de apreensão da pulsão de morte, a interpretação biologistica que é conferida pela suposição da existência de um caráter conservador que lhe é subjacente, caráter esse inerente a toda pulsão e funcionando como uma tentativa de retorno a alguma suposta ordem inorgânica, pode servir como modelo para pensarmos em certa precariedade de uma teoria metafísica em Freud. A partir daí, podemos pensar na existência de um déficit filosófico em sua obra, que é encoberto pela biologia especulativa, tal como vemos a partir das tentativas de elucidação da gênese da pulsão de morte. Assim, mesmo depois de anos de

---

<sup>546</sup> ASSOUN. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 130.

<sup>547</sup> ASSOUN. *Freud: a filosofia e os filósofos*, p. 132.

pesquisas metapsicológicas, o corpo, visto como o palco de expressão das relações do homem com as pulsões, não perde sua condição problemática, sempre colocando Freud a trabalho.

Um processo análogo ocorre com a filosofia de Schopenhauer. Iniciando seu percurso a partir de Kant, nosso filósofo exalta a ciência de seu tempo, mas não endossa o materialismo subjacente a esta. O fato de ele não aceitar o idealismo absoluto hegeliano, e nem uma filosofia otimista da história, faz com que seu pensamento desemboque, sobretudo, em uma espécie de idealismo desencantado, no qual o corpo, na condição de sustentáculo do sujeito de conhecimento, mostra uma dimensão antropológica irreduzível do homem. Afinal, é porque tem um corpo que o sujeito de conhecimento se torna um indivíduo encarnado, e isso exhibe, justamente, a impossibilidade de uma plena reconciliação histórica do homem consigo mesmo, por meio da realização de ideais racionais e científicos que diriam, de uma vez por todas, o que é o indivíduo humano. O realce à condição do corpo em sua teoria epistemológica afasta Schopenhauer de uma vez por todas de Kant, mas é na metafísica da Vontade que encontramos a solução para seu idealismo.

Neste sentido, como ocorre em Freud, o nosso filósofo precisa dar conta do significado do corpo, dentro de seu sistema de pensamento, adequando sua teoria a esse aspecto, que ultrapassa qualquer idealismo e, em maior medida, o fato de o sujeito de conhecimento ser um indivíduo encarnado pela Vontade. Logo, o problema do conhecimento não se resolve no campo da representação, uma vez que, na condição de indivíduo, o sujeito de conhecimento tem um acesso imediato à Vontade. É, justamente, essa relação especial do sujeito de conhecimento com o corpo que, ao mesmo tempo, diferencia o idealismo de Schopenhauer da concepção kantiana e impõe um limite ao idealismo do próprio Schopenhauer. Isso se justifica à medida que, tendo uma relação imediata com a Vontade, o indivíduo tem acesso à outra maneira de conhecer, que não passa pela representação, mas é, ao contrário, imediata e direta e, por isso, mais clara e incontestável. A questão é que, para um entendimento mais claro desse outro modo de conhecimento, do qual o corpo é condição de possibilidade e testemunha, Schopenhauer precisa lançar mão de uma teoria metafísica, que sirva de sustentação a tal conhecimento sem a presença da representação. Daí a aparência de desencantamento de sua teoria epistemológica. Enfim, o problema do conhecimento necessita de uma base metafísica para ser mais bem esclarecido.

A primazia que Schopenhauer confere aos aspectos da relação do corpo com a Vontade faz com que ele rejeite qualquer tipo de materialismo. A realidade empírica do corpo não é a que prevalece, mas sim sua condição de objetividade da Vontade. É essa qualidade que tira o corpo da condição meramente material, tornando-o a expressão mais imediata do móbil do mundo. As consequências desse modo de apreensão do corpo são significativas para a filosofia schopenhaueriana, tanto no aspecto metafísico como no ético. O primeiro ponto que devemos ressaltar, e aqui cabe uma aproximação com a teoria metapsicológica de Freud, é o fato de nosso filósofo precisar instituir uma teoria metafísica para desvendar o enigma do corpo, o que permite inferirmos que ambos tomam esse objeto como ponto de partida de suas teorias. Schopenhauer cunhou uma teoria metafísica para solucionar o problema, enquanto Freud desenvolveu sua metapsicologia.

Os desdobramentos advindos da metafísica da Vontade e da metapsicologia freudiana seguem caminhos distintos, mas, apesar disso, podemos realçar outro ponto de convergência interessante, referido ao modo como os dois autores tratam a questão da realidade. Para Schopenhauer, o mundo pode ser visto tanto na perspectiva da representação como na da Vontade. Temos, a partir daí, dois modos de apreensão possíveis da realidade. O filósofo privilegia o acesso imediato que temos ao sentido do mundo como Vontade, por meio da relação que temos com o nosso corpo próprio. É isso que lhe permite, via analogia, estender o conhecimento que nosso corpo fornece ao restante do mundo e concluir que tudo no mundo é Vontade, variando apenas os graus de sua objetivação. Logo, a realidade que interessa a Schopenhauer é a dada pela Vontade, sendo o corpo um componente necessário para esse outro modo de conhecimento do mundo. Com Freud, algo equivalente acontece, à medida que ele enfatiza a realidade do Inconsciente, que denominamos realidade psíquica, e que é exemplificada por meio do simbolismo, presente nos sintomas conversivos dos histéricos. Também em Freud vemos, pois, o papel central do corpo no processo de constituição da realidade, que é fantasmática e que faz do elemento corpóreo um palco para a expressão do Inconsciente, por meio dos efeitos nele (corpo) da pulsão. Tais aspectos chamam nossa atenção para a presença e a prevalência, em ambos, de outra realidade no ser humano que ultrapassa a racionalidade da representação consciente e que, além disso, tem o corpo como testemunha direta de suas manifestações. Ambos são, neste sentido, críticos da razão iluminista e da cultura prevalentes na segunda metade do século XIX, expressando um modo de inteligibilidade do homem e da cultura inspirados em ideais românticos. Por meio, então, desses modos particulares de conceber o homem, algo de irreduzível toma corpo no corpo dos

sujeitos, tanto na filosofia de Schopenhauer como na psicanálise freudiana. Isso não é sem consequências para o campo da ética.

Entendemos que o percurso que liga a teoria do conhecimento à ética, pela via da metafísica, é mais explícito na filosofia de Schopenhauer do que na metapsicologia. Nisso não há nenhum demérito de Freud, somente uma visada teórica diferente, ou seja, uma preocupação clínica que não existe para Schopenhauer. No pensamento freudiano, tal inquietação com o sofrimento dos pacientes permite dizermos da existência de uma preocupação ética, como um dos pilares de seus desdobramentos teóricos. Sua preocupação com as questões da técnica dá provas disso. Contudo, Schopenhauer mostra a ligação da metafísica com a ética de forma mais evidente. Sua metafísica da Vontade confere um sentido ao corpo que é, em certa medida, comprovado pela clínica e pela metapsicologia freudianas.

Schopenhauer afirma que o corpo é ‘a chave de decifração do enigma do mundo’; é por meio do acesso privilegiado do corpo à Vontade que nosso autor pode estender a atuação dessa mesma Vontade ao restante dos fenômenos da natureza. Ao proceder dessa maneira, Schopenhauer subverte o corpo, tal como Freud fez, ao adotar o corpo biológico como um local para a simbolização do sofrimento de seus pacientes histéricos, cunhando, com isso, um corpo pulsional. Como objetividade da Vontade, na filosofia schopenhaueriana, o corpo deixa de ser mais um objeto, dentre os vários objetos do mundo, tornando-se a expressão de nossa essência mais íntima. A tarefa do corpo é descrita, então, pelo filósofo, como sendo a de tornar a Vontade manifesta no mundo. Aqui o papel do Eu se torna imprescindível.

Há duas concepções possíveis do Eu no pensamento de Schopenhauer: o Eu pode ser identificado ao sujeito de conhecimento, sob a perspectiva da representação e, no tocante ao mundo visto como Vontade, esse mesmo Eu é um sujeito de vontade ou a manifestação corporal da Vontade de vida. Nosso filósofo chega a invocar o termo ‘milagre’ para tentar contornar o fato estranho da existência de uma confluência, no Eu, entre o sujeito de conhecimento e o sujeito volente. Mas é na relação que o Eu estabelece com o corpo que podemos encontrar uma saída para o embaraço, embaraço esse que marca as tentativas de Schopenhauer de responder à antiga questão acerca do que é o homem. A doutrina da identidade do corpo com a Vontade é sua tentativa de resposta. Logo, é a Vontade que – como aquilo que move o eu, o corpo e o restante dos objetos do mundo – faz com que possamos ter consciência, por meio de nossas ações corporais, do fato de que tudo no mundo é expressão

de uma mesma e única Vontade, inclusive o Eu. Este é, pois, um organismo corporificado pela Vontade. Nesse sentido, o corpo que interessa destacarmos, na acepção de Schopenhauer, independe do princípio de razão suficiente, revelando, como ressalta Jair Barboza, “um amplo espectro de atos volitivos [...] que não são representações, não são um conceito ou saber, mas devem ser compreendidos sob rubricas bem diferentes, como ‘dor’, ‘prazer’, ‘volúpia’, etc.”<sup>548</sup>

Mais uma vez, há uma aproximação possível entre o filósofo e o psicanalista, por meio do modo como ambos pensam as relações entre o Eu e o corpo. Em Freud, o Eu também é eminentemente corporal, no sentido de que é por meio da relação entre esses dois, percebida inicialmente como uma *Gestalt*, que um Eu pode vir a se desenvolver e, também, ter condições de se perceber como uma unidade psíquica integrada. O corpo funciona, então, como uma superfície de onde se originam sensações externas e internas, operando o que podemos chamar de autorepresentação do Eu. Portanto, de acordo com a psicanálise freudiana, o Eu se define por um efeito projetivo, a partir de sua relação com o corpo, relação essa que, assim como afirma Barboza, desperta, no próprio corpo, uma vasta gama de fenômenos. Por sua vez, tais afecções são o que tornam o objeto corpóreo um local privilegiado para as manifestações simbólicas, ou não, da pulsão, alçando-o ao papel de depositário do sofrimento dos sujeitos. Freud se ocupou dessas questões, desde o início de sua construção metapsicológica. O psicanalista sempre esteve atento a esse papel do corpo na vida de seus pacientes, buscando alternativas – pela articulação sempre próxima da clínica com a teoria, atestada pela técnica – para decifrar os sintomas e, desse modo, alterar a relação do sujeito com seu corpo e com o mundo que o cerca. Essa perspectiva de cuidado com o outro está presente no pensamento de Freud desde os tempos do *Projeto para uma psicologia científica* e atravessa toda a sua obra, permitindo-nos sustentar a existência de uma preocupação ética de base nos estudos freudianos. Em 1895, quando está às voltas com o problema da concepção de um aparelho psíquico, podemos depreender uma questão ética como parte integrante de suas preocupações, já que postula um aparelho mental que tem como objetivo o tratamento das excitações, oriundas do mundo externo e do próprio corpo dos sujeitos. Assim, o tratamento psicanalítico, tal como é concebido desde esses tempos ancestrais, leva em conta certa quota de transformação de afetos, possibilitando, pois, a passagem da miséria neurótica, ou histérica, para uma infelicidade comum. No artigo

---

<sup>548</sup> BARBOZA. *Infinitude subjetiva e estética*, p. 107.

“Análise terminável e interminável”, de 1937, a inquietação de Freud, com o aspecto ético, permanece e pode ser evidenciada pelo modo através do qual o psicanalista delimita a tarefa de um trabalho analítico: “a experiência nos ensinou que a terapia psicanalítica – a libertação de alguém de seus sintomas, inibições e anormalidades de caráter neurótico – é um assunto que consome tempo”.<sup>549</sup>

O ponto de vista dos dois autores converge, novamente, no tratamento que ambos dão às relações do corpo com a ética, fazendo com que as questões relativas ao egoísmo e à experiência mereçam nossa atenção. Schopenhauer se ocupa das questões éticas propondo uma saída ascética para o sofrimento do homem no mundo. O filósofo deixa claro que o caminho da experiência é o único capaz de fundamentar a moral, e a experiência em questão é a da compaixão. Somente ela é capaz de mover o homem no campo da ética. Antes, contudo, de se dedicar à experiência da compaixão em termos puramente éticos, Schopenhauer privilegia o campo da experiência, no âmbito de sua teoria metafísica. Sob esse aspecto, a experiência é vista como sendo o modo de acesso à essência do mundo – a Vontade – e, mais uma vez, o corpo tem participação imediata aí, já que é por meio dele que tal experiência é vivida. Somente *a posteriori* é que percebemos que não somos livres, que estamos submetidos à necessidade da Vontade. É, pois, no ‘campo do vivido’, o das experiências cotidianas, que nos damos conta das incidências da Vontade em nosso corpo. Apesar de todos os nossos propósitos e reflexões, não mudamos o rumo de nossa conduta, repetimos, do início ao fim de nossas vidas, o mesmo caráter até cumprirmos nosso ‘destino’.

Tais afirmativas de Schopenhauer soam ‘familiarmente estranhas’ às descrições freudianas, acerca do caráter compulsivo da pulsão de morte, caráter que faz o sujeito repetir algo que lhe causa mal-estar sem nenhuma possibilidade de escolha. A saída que Freud propõe para esse tipo de sofrimento humano, que também afeta o corpo diretamente, através de manifestações de angústia e dor, é a fornecida pela escuta analítica. É, desse modo, por meio da experiência clínica de uma psicanálise que um sujeito pode deixar que seu corpo sofrido participe da conversa, como ocorreu com a paciente de Freud, a Srta. Elisabeth von R. e, a partir de um cuidado ético do psicanalista, por meio da escuta, consiga perceber, nessa conversa, os meandros que delinearão seu sofrimento, resignificando-os e, com isso, possa transformar a condição do corpo de depositário de sofrimentos em “nau do desejo”, ou simplesmente em um

---

<sup>549</sup> FREUD. “Análise terminável e interminável”, p. 231; \_\_\_\_\_. *Análisis terminable e interminable*, Amorrortu editores, volumen 23, p. 219.

veículo rumo à novidade. Tudo isso, obviamente, é parte integrante de um processo que supõe a superação das fantasias constitutivas do eu, permitindo ao sujeito em tratamento dirigir um olhar menos egoísta e mais humilde para si mesmo e para seus semelhantes. Contudo, pode ser que, com alguns sujeitos, as coisas tomem rumos diferentes e o processo psicanalítico tenha que se haver com forças pulsionais mais demoníacas em ação. Quando isso ocorre, constatamos a presença de um tipo de arranjo pulsional em que os efeitos da pulsão de morte são mais devastadores, dificultando o percurso do sujeito e, conseqüentemente, a mudança da condição de seu corpo. Nesses casos, a escuta ética, por parte do psicanalista, pode não ser suficiente, deixando o sujeito desamparado e à mercê dos efeitos nocivos e excessivos da pulsão de morte.

A partir dessas relações entre o corpo e a ética, pela via da experiência, podemos sustentar que, tanto na filosofia de Schopenhauer como na psicanálise de Freud, existe uma proposta de acesso à verdade por meio da experiência, uma experiência que implica o corpo espontaneamente e de maneira imediata. Afinal, tanto a experiência da compaixão como a de uma psicanálise é uma experiência do corpo – como carne – ou seja, de um corpo encarnado pela Vontade ou pela Pulsão. O filósofo e o psicanalista se aproximam, então, ao falarem de uma experiência que tem valor de verdade e que, além disso, envolve uma dimensão de perda dos ideais do eu. Nesse sentido, não se trata, em ambos, de uma verdade nos moldes de uma adequação do sujeito às leis do mundo racional, mas, ao contrário, de algo que é desvelado, por meio da experiência. Tal verdade mostra-nos, ainda, o limite, isto é, nossa condição de sujeitos finitos. É por isso, justamente, que tanto o filósofo como o psicanalista são críticos da cultura vigente ao final do século XIX.

Em Schopenhauer, o aspecto vivencial da verdade fica mais evidente por meio do caráter libertador que o exercício da compaixão contempla, possibilitando um acesso à ascese ou à negação da Vontade de vida e do corpo próprio. No âmbito da psicanálise freudiana, algo similar pode ser experimentado pelo analisante, por meio dos efeitos das construções em um tratamento analítico. A partir da leitura de “Construções em análise” (1937), podemos afirmar, ao lado de Freud, que a eficácia de uma construção jaz, exatamente, no fato de que há uma recuperação de uma experiência perdida, desvelando-se um elemento da verdade histórica do sujeito.<sup>550</sup> Em nossa opinião, a partir disso, podemos alegar que o psicanalista

---

<sup>550</sup> Cf. FREUD. “Construções em análise”, p. 286; \_\_\_\_\_. *Construcciones en el análisis*, Amorrortu editores, volumen 23, p. 269-270.

vienense, assim como o filósofo, realça o caráter passivo da experiência, isto é, a experiência é da ordem do sofrimento; é vivida pelo sujeito no e com seu corpo, revelando a dimensão de *pathos* do humano.

Outro ponto que merece nossa atenção, e que também está presente no pensamento de ambos, se refere ao caráter transformador, que tanto a experiência da psicanálise como a da compaixão contempla. Nessa medida, dizemos que algo da dimensão do indizível, ou do irreduzível, de nossa condição de sujeitos padecentes, tem a possibilidade de ser tocado e, por que não, trabalhado. Novamente, o filósofo e o psicanalista caminham muito próximos, uma vez que as experiências da compaixão e a psicanalítica permitem ao sujeito uma transformação do Eu, uma travessia do egoísmo e dos ideais, que tanto sofrimento causam ao homem. Tais ideias corroboram nossa hipótese inicial, aproximando Schopenhauer de Freud, por meio do modo como pensam o corpo e a ética, mesmo que os desdobramentos de seus pontos de vista apontem para caminhos diferentes.<sup>551</sup>

A perspectiva ética de Schopenhauer, que engloba a experiência de compaixão, pressupõe uma anulação do egoísmo e da própria vontade individual de um sujeito, em prol da diminuição do sofrimento de outro ser humano. Dessa maneira, o filósofo institui uma teoria ética, que é diametralmente oposta à indicada por seu antecessor e mestre, Kant, implicando a necessidade de colocarmos a razão a serviço da Vontade. Somente isso faz com que o bem-estar alheio se torne nosso motivo para agir, permitindo, pois, uma identificação com nosso semelhante que sofre. Tudo isso, obviamente, se deve ao conhecimento que temos de nosso semelhante, conhecimento que é imediato e direto, dado pela Vontade. Percebendo, então, que tanto nós como nosso semelhante somos meras manifestações da Vontade, toda diferença que nos separa dos outros se anula, dando lugar ao fenômeno da compaixão. De acordo com Schopenhauer, “este processo é digno de espanto e até misterioso”<sup>552</sup>, uma vez que a razão ou o conhecimento racional não podem explicá-lo. Apenas a especulação metafísica pode dar conta disso. É, pois, na metafísica que encontramos a chave para nosso entendimento da ética da compaixão.

---

<sup>551</sup> Os aspectos referentes ao modo como o conceito de experiência é visto pela psicanálise podem ser mais bem investigados em REIS, Maria Leticia. “Da experiência de perda à perda da experiência: um estudo sobre a *Erfahrung* na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica”. Tese de doutorado. Psicologia: USP, 2015. Agradecemos à autora pela interlocução fecunda sobre esse tema, contribuindo para aproximarmos Schopenhauer de Freud, no tocante às relações que a “experiência ética do corpo”, presente no pensamento de ambos, acarreta para o nosso estudo.

<sup>552</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

Novamente, a questão da experiência entra em cena. Segundo o filósofo, o campo das ações humanas é aquele em que a compaixão se mostra de maneira mais efetiva, assim como seu oposto, a maldade. O indivíduo, no qual a diferença entre seu Eu e o outro se mostra absoluta, executa atos egoístas, do mesmo modo que acontece com quem desconsidera o outro em proveito próprio. No entanto, ao agirmos compassivamente, ajudamos ao outro sem nenhum motivo egoísta de nossa parte. Entendemos que o corpo está implicado no processo ético, conforme Schopenhauer, desde sempre, já que agimos, necessariamente, como sujeitos encarnados. Afinal, somos nós, expressando a Vontade que nos habita, quem fazemos ou deixamos de fazer algo bom para nosso semelhante. Agimos eticamente com nossos corpos, pois estes já são uma expressão da Vontade.

Todos esses aspectos que relacionam o corpo com a experiência ética da compaixão atestam a participação imediata e direta da dimensão corporal na filosofia de Schopenhauer. Contudo, a questão do papel do corpo no sofrimento dos sujeitos também merece destaque. Schopenhauer define o sofrimento como sendo causado pela luta da Vontade consigo mesma, em seu processo de objetivação no indivíduo e no mundo. Na medida em que o fenômeno da Vontade se aperfeiçoa, o sofrimento se torna mais manifesto. O corpo testemunha esse fato diretamente, uma vez que não há corpo sem apetite ou esforço, isto é, vemos nosso corpo sempre querendo algo ou ansiando por alguma satisfação. Segundo Schopenhauer, à medida que a Vontade se objetiva, a consciência se eleva e o nosso tormento aumenta, alcançando o ápice no homem, quanto mais inteligente ele é. A existência humana é, desse modo, o destino secreto e essencial da Vontade, e a vida de nosso corpo não passa de um morrer ininterruptamente evitado, uma morte adiada, já que a base de todo querer é sempre a carência e a necessidade. Nossa vida oscila entre a dor e o tédio, componentes básicos de nosso viver, de acordo com o filósofo, sendo o nosso corpo o palco para as manifestações de nossos sofrimentos.

Não há como deixarmos de salientar o quão próximas das assertivas freudianas estão essas afirmações de Schopenhauer. Ao ouvirmos o filósofo falar sobre os aspectos relativos ao conflito da Vontade consigo mesma, temos a impressão de estarmos lendo os desdobramentos freudianos advindos da postulação do segundo dualismo pulsional – que descreve o conflito psíquico como ocorrendo entre as pulsões de vida em oposição à pulsão de morte – em *Além do princípio de prazer*. Logo, da mesma maneira que a Vontade se afirma no mundo à revelia

do sujeito humano, produzindo efeitos em seu corpo, também a pulsão de morte não deixa alternativas ao sujeito, que vivencia seus efeitos excessivos no corpo, que ultrapassam a possibilidade de escolha racional, conforme tentamos demonstrar.

A dimensão humana, entendida como *pathos*, se dá a ver tanto em Schopenhauer como em Freud. Essa dimensão considera o corpo como o local privilegiado para as manifestações do sofrimento humano. Em ambos, vemos, pois, a necessidade de um ultrapassamento da condição patológica do corpo, no percurso ético de um sujeito, seja por meio de um processo psicanalítico – no qual os fenômenos narcísicos e os sintomas corporais necessitam, em alguma medida, ser superados – ou, como propõe Schopenhauer, pelo conhecimento, que permite o fenômeno da compaixão, em que também há a necessidade de refrearmos a afirmação constante da Vontade, via supressão das diferenças entre um querer e outro e que implica o corpo diretamente. À medida que seu corpo afirmar a Vontade, o homem está fadado ao sofrimento. A diferença, com relação à concepção freudiana, se apresenta, porém, no fato de que, para Schopenhauer, a possibilidade de se livrar do sofrimento aponta para uma negação da Vontade, via compaixão ou ascese, e, na perspectiva de Freud, o processo psicanalítico se oferece como uma possibilidade, não de alcançar uma vida plena e feliz, mas de um autoconhecimento que pode esgotar certa quota de sofrimento. Entretanto, não há nenhuma garantia prévia de que isso acontecerá em uma psicanálise. Afinal, a pulsão não se esgota, e o Inconsciente é dinâmico, ou seja, continua produzindo efeitos enquanto há vida, inclusive nos sujeitos que se submeteram a um processo psicanalítico.

Para Schopenhauer, a afirmação da Vontade e a afirmação do corpo são sinônimas, sendo a veemência do impulso sexual a mais decidida expressão da Vontade de vida. Daí advém o fato de a vida ser sofrimento, uma vez que o mundo, como fenômeno da Vontade, é como é e a Vontade afirma-se a si mesma nesse mundo incessantemente. O conflito interno da Vontade consigo mesma tem seu ponto de partida no egoísmo, a partir do fato de cada indivíduo tomar a si mesmo como centro do universo, alçando ao primeiro plano sua própria existência e seu bem-estar. Contudo, Schopenhauer entende ser possível o caminho da negação da Vontade e, de acordo com seu ponto de vista, esse percurso começa no corpo. Considera que a renúncia voluntária à satisfação do impulso sexual é uma manifestação da negação da Vontade, por se tratar aí de uma autosupressão voluntária do querer individual, por meio da entrada em cena

de um conhecimento que age como um quietivo para a Vontade. Nesse sentido, “a negação do próprio corpo já se expõe como uma contradição da Vontade com seu fenômeno”.<sup>553</sup>

A partir de tais considerações, o filósofo define os conceitos de justiça e injustiça, de acordo com a relação desses com o corpo. Sua acepção de justiça é negativa e derivada, uma vez que a entendemos como sendo a negação da injustiça, manifestando-se por toda ação que não seja negação da vontade do outro em favor da afirmação da vontade própria. Por sua vez, a noção de injustiça é originária e positiva, pois deriva do egoísmo e da maldade, dois dos principais motivos do agir humano, de acordo com Schopenhauer. Há injustiça na medida em que a vontade de um indivíduo invade os limites da afirmação da vontade de outro ser humano, por meio da destruição ou do ferimento do corpo do outro ou, ainda, ao impelir as forças do outro a servirem sua vontade individual, em detrimento do serviço à vontade, que se manifesta no corpo do outro. Logo, “quem sofre injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata”.<sup>554</sup> Contrariamente, quem pratica um ato injusto sabe que, em si mesmo, é a manifestação da mesma Vontade que se apresenta no corpo do outro, por isso, ao transgredir os limites do próprio corpo, torna-se uma expressão da negação da Vontade. Tudo isso, segundo o filósofo, proclama o conflito da Vontade consigo mesma que, dessa maneira, crava os dentes na própria carne. O corpo atua como uma testemunha direta dos atos de injustiça e de justiça, uma vez que vivencia tais ações, na forma de uma experiência corporal, como o próprio Schopenhauer sustenta, ao se referir à dor como uma consequência direta, no corpo, de um ato injusto. Portanto, sua teoria ética se ocupa do corpo de modo imediato, já que é por meio dele que as ações morais se efetivam.

Outro aspecto importante, na proposta ética de nosso filósofo, e que também engloba o corpo, refere-se ao atravessamento do princípio de individuação. Segundo observamos com Schopenhauer, há justiça quando conseguimos ver por intermédio desse princípio, suprimindo a diferença entre os indivíduos. Ir além do princípio de individuação é, neste sentido, o caminho necessário no processo de autoconhecimento da Vontade e, conseqüentemente, em sua decisão de negar-se ou não. Assim, a visão através desse princípio torna possível o amor desinteressado e a compaixão pelo outro, fazendo com que o indivíduo perceba que tudo lhe é próximo; todos os tormentos que vê no mundo, todas as dores e o sofrimento alheio tocam-lhe

<sup>553</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 428.

<sup>554</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 62, p. 429.

o espírito como se fossem seus. O indivíduo conhece o todo do mundo, alcança seu ser e percebe esse mesmo mundo em um perecimento constante, num esforço vão e em um íntimo conflito. “O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da Vontade”.<sup>555</sup> Novamente, o corpo está presente nesse processo, uma vez que tal aspecto implica uma decisão racional e voluntária de um indivíduo de não satisfazer os caprichos do impulso sexual, por exemplo.

Schopenhauer sustenta, ainda, que negar a Vontade significa ir contra os desejos intencionalmente, restando a Vontade de propósito. O indivíduo que assim procede mortifica, inclusive, o próprio corpo, impedindo que ele anime a Vontade, da qual é espelho e expressão. Logo, a anulação da Vontade no corpo incita práticas como o jejum, a castidade, a autopunição e o autoflagelo para, por meio de tais privações, anular e mortificar cada vez mais a Vontade. Nesse sentido, nosso filósofo abre o caminho para pensarmos em um “corpo ascético”, ou seja, um corpo que não mais espelha a afirmação da Vontade de vida. Mas em que medida isso é possível? Schopenhauer responde a isso com base nos exemplos dos relatos das vidas dos santos e dos ascetas. O que teria Freud a dizer disso?

Entendemos que a ultrapassagem do princípio de individuação pode ser aproximada do propósito de um processo psicanalítico, desde que confrontemos tais aspectos sob a perspectiva da participação do egoísmo e do corpo. No pensamento de Freud, não há espaço para considerarmos a anulação do desejo sexual, já que esse sempre foi visto, desde *A interpretação de sonhos*, como aquilo está na base de nossa vida psíquica. Mas, por outro lado, existe, a partir da metapsicologia, uma abertura para apreciarmos o fato de que os aspectos narcísicos devem ser superados em uma experiência psicanalítica. Dessa maneira, se consideramos, com Schopenhauer, que, ao suprimir as diferenças entre os caracteres, o indivíduo percebe que é parte de uma única e mesma Vontade, que atua em tudo no mundo, inclusive em seu corpo, através da negação do desejo sexual, transformando o corpo em um “corpo ascético”, como no caso dos santos, poderemos, então, aproximar tais fatos do que ocorre com o corpo em uma experiência clínica. Podemos, desse modo, atestar a confluência das duas propostas éticas, que têm como resultado a alteração da condição do Eu e do corpo. Como lembra Schopenhauer: “pela participação diminuída do próprio eu, a preocupação angustiada em relação ao mesmo é enfrentada e reduzida em sua raiz”.<sup>556</sup>

<sup>555</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 68, p. 482.

<sup>556</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, Livro IV, § 66, p. 475.

Vemos, com Freud, que uma escuta ética, por parte de um psicanalista, pode proporcionar a mudança da condição do corpo de um sujeito, que se submete ao processo de análise. Processo esse que também implica, em certa medida, a anulação do Eu em prol da construção de uma nova subjetividade, na qual supomos que o corpo não representa mais um local de manifestação do sofrimento apenas, mas, em vez disso, pode servir também como uma “nau para o desejo” do sujeito. Em nossa opinião, a teoria metapsicológica, que Freud cunhou para tentar dar conta do corpo e do sofrimento de seus pacientes, aponta para tal aspecto. É, pois, por meio da articulação constante, no seio da metapsicologia, entre a teoria e a clínica, que vemos convergir as preocupações freudianas com o corpo e a ética. Logo, do lado de Schopenhauer, temos um desejo que é negado e um “corpo ascético”, ao passo que, sob a perspectiva de Freud, podemos pensar em uma afirmação do desejo, em um corpo liberto de adoecimento, mesmo que não tenhamos qualquer garantia de que essa condição corporal permanecerá e, se for o caso, por quanto tempo. Novamente, é por meio do lugar que o nosso objeto ocupa na concepção teórica de ambos que uma comparação entre propostas éticas tão distintas pode ser aventada. Porém, tais aspectos nos fazem pensar no caráter inconcluso de nossos estudos, pois, como bem disse Freud, “ao que não podemos chegar voando, temos que chegar manquejando (...). O Livro diz-nos que não é pecado claudicar”.<sup>557</sup> Para não restar dúvidas quanto a essa semelhança, talvez tivéssemos que ter debruçado de modo mais exaustivo nos textos de nossos autores.

Ainda com o intuito de aproximarmos Freud de Schopenhauer, por meio do modo como concebem o corpo e a ética, podemos alegar que ambos não acreditam na bondade humana, ressaltando sempre a natureza maldosa inerente ao homem. Esse é, conseqüentemente, mais um aspecto do *pathos*, da condição humana, partilhado por eles. Apesar de ambos terem explicações distintas para essa característica humana, tais aspectos podem ajudar-nos a inseri-los em uma discussão atual, acerca das diferentes versões do mal-estar contemporâneo, que se dá a ver por meio das figuras da violência, da indiferença com relação ao sofrimento alheio e, ainda, do incremento de sintomas, sem possibilidades de simbolização, que afetam o corpo cada vez mais. Mesmo sendo o quadro das formas de mal-estar atual diferente do tempo de Schopenhauer e de Freud, o corpo continua presente, talvez não tanto em seu aspecto

---

<sup>557</sup> FREUD. *Além do princípio de prazer*, p. 75; \_\_\_\_\_. *Más allá del principio de placer*, Amorrortu editores, volumen 18, p. 62.

simbólico, mas como real.<sup>558</sup> Como ressalta o psicanalista Joel Birman,<sup>559</sup> no lugar das velhas modalidades de sofrimentos, pautadas no conflito psíquico, em que os imperativos das pulsões e das interdições morais se opunham, vemos o mal-estar na atualidade se inscrever nos registros psíquicos do corpo, da ação e das intensidades. Neste sentido, o pensamento e a linguagem tendem a se diluir, como ordenadores do mal-estar na atualidade, já que a problemática em voga ultrapassa o registro da clínica psicanalítica. Na opinião de Birman, o que vemos hoje, no registro clínico, é o ponto de chegada de um processo de mudança da subjetividade. Temos que ter isso em mente para não nos debruçarmos ingenuamente sobre a clínica.<sup>560</sup>

Logo, não se trata de buscarmos uma apreensão totalizante da vida, seja pela via da ciência, ou pelo caminho fornecido pela farmacologia, como tentativa de nos vermos livres do mal-estar. Há algo em nossa constituição humana que escapa a toda e qualquer ordem adaptativa. Somos, pois, expressão de algo inexorável, que ultrapassa toda tentativa integradora. Schopenhauer e Freud denunciam essa nossa condição. Devemos, como psicanalistas, tal como afirma Carlos Drawin, propiciar aos nossos pacientes outros meios de lidar com seus sintomas, evitando, dessa maneira, a transformação da clínica psicanalítica em um tipo de adequação social ou em uma mera normalização de comportamentos.<sup>561</sup> Assim, estamos exercendo nosso papel ético, perante nossos pacientes, tal como nos ensinou Freud.

Com isso em mente, não precisamos enfatizar a prevalência da pulsão de vida ou de morte em determinado fenômeno. Quando salientamos a qualidade de “amálgama”, como sendo a que caracteriza o entrelaçamento constante entre as pulsões de vida e de morte, podemos destacar, ao lado de Denise Maurano, o caráter indomável no qual Freud sustenta a teoria das

---

<sup>558</sup> Cf. LE BRETON. *Antropologia do corpo e modernidade*. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Para alcançarmos uma abordagem mais detalhada acerca das questões antropológicas que envolvem a condição “patológica” do homem contemporâneo, devemos examinar os aspectos relativos ao corpo. Nessa obra, o sociólogo David Le Breton conduz tal empreitada, tomando o corpo como seu fio condutor. Dentre várias ideias, o autor defende que o corpo é propício a uma análise antropológica justamente por ser a existência humana uma experiência eminentemente corporal. Desse modo, empreende uma espécie de genealogia do corpo moderno. Entendemos que nossa pesquisa está na mesma direção das análises de Le Breton, mesmo que modestamente, uma vez que tentamos ressaltar, por meio dos pensamentos de Schopenhauer e de Freud, a importância do lugar do corpo, aos olhos do homem, como algo misterioso ou enigmático, e que carece de uma resposta.

<sup>559</sup> Cf. BIRMAN. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

<sup>560</sup> Cf. BIRMAN. *O sujeito na contemporaneidade*, p. 63-67. Ver, ainda, LE BRETON. *Antropologia do corpo e modernidade*.

<sup>561</sup> Cf. DRAWIN. *Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise*, p. 80-81.

pulsões.<sup>562</sup> Nesse sentido, dizemos que algo sempre escapa e isso que escapa utiliza-se do corpo como última tentativa de inscrição psíquica.<sup>563</sup> Isso é válido para Schopenhauer também, tal como demonstram as manifestações de afirmação da Vontade de vida no corpo e no mundo.

A dimensão ética está presente, portanto, em uma escuta psicanalítica, desde que um analista tenha abertura psíquica suficiente para lidar com o inédito e com o inesperado do humano, independentemente da maneira como a pulsão se apresenta no corpo. O que a proposta ética de Schopenhauer tem de semelhante com tais ideias do pensamento freudiano – e isso vai além dos aspectos que aproximam e que diferenciam os conceitos de pulsão, em Freud, e de vontade, em Schopenhauer – é a existência de algo da ordem de uma “destituição do eu”, na qual o egoísmo humano e suas pretensões totalizantes são ultrapassados nos processos éticos teorizados por ambos, implicando, necessariamente, o corpo nesse processo.

Lidar, assim, com o inesperado e com a dimensão do inapreensível, na relação do sujeito com a pulsão, faz parte da ética da psicanálise. Tais aspectos permitem afirmarmos que um processo psicanalítico, que viabiliza uma escuta ética do corpo, pode ser descrito como sendo uma busca pela verdade do sujeito e de seu desejo. Nosso corpo mostra-nos tais verdades, a do sintoma e a do desejo, basta-nos ter a coragem para “deixa-lo participar da conversa com um analista”.

Já a proposta schopenhaueriana para a felicidade, que também pode ser lida como sendo uma busca pela verdade, leva em conta a mortificação do corpo e da Vontade de vida. Em os *Aforismos para a sabedoria da vida*, o filósofo dá pistas da existência de uma alternativa otimista para nos libertarmos de nossa condição de sujeitos encarnados e, por isso, padecentes. Schopenhauer salienta que a felicidade possível está na aceitação daquilo que somos, e, mais uma vez, exemplifica seu ponto de vista citando as vidas do santo e do gênio. Entendemos que essas ideias do filósofo ratificam os aspectos relativos a um resultado possível em um processo de análise, nos moldes de Freud. Resta ao nosso leitor tomá-las em consideração ou coloca-las de lado, segundo suas preferências pessoais. Afinal, nossa

---

<sup>562</sup> Cf. MAURANO. *Nau do desejo*, p. 171.

<sup>563</sup> Cf. MENDONÇA. “As incidências da repetição no corpo, pela via da dor”. Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado em Psicologia, 2006.

pesquisa “é mais uma tentativa de acompanhar uma ideia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará”.<sup>564</sup>

Podemos, então, sustentar que, tanto em Schopenhauer como em Freud, não há uma proposta de entendimento do mundo sistematicamente fechada, mas, ao contrário, ambos vislumbram uma abertura para a vida; ambos propõem uma saída para o *pathos* humano, que passa pela experiência do corpo e da ética, mesmo que a experiência da compaixão e a experiência clínica de um processo psicanalítico sejam tão díspares. E, além disso, também acreditamos que Schopenhauer nos ajuda a compreender melhor as crenças científicas de Freud, por meio do tom pessimista que imprime à sua crítica à cultura. O que podemos dizer, então, diante de uma cultura que não crê mais no iluminismo? Nosso filósofo propõe minorarmos o sofrimento humano, via negação da Vontade, à medida que consegue se desvincular da crença totalizante, apregoada pelos ideais ilustrados, com sua proposta metafísica.

Já Freud, por sua vez, mesmo sendo um crítico contumaz dos ideais culturais de seu tempo, como atestam suas formações em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” e em *O mal-estar na civilização*, continua fiel a certo tipo de ilusão totalizante, muito marcado, em nossa opinião, pela formação científica e filosófica que obteve. Contudo, essa sua ‘ingenuidade metafísica’ não consegue anular sua genialidade metapsicológica. Se a teoria psicanalítica permitiu o deciframento do corpo e da histeria, também não escapou a Freud o fato de que a histérica goza através do seu sintoma. É, justamente, sua atenção para com a repetição incessante do sintoma que demonstra a existência de uma preocupação ética com o sofrimento de seus pacientes, desde o início de seus escritos, funcionando como alicerce para a construção da teoria metapsicológica.

Dessa maneira, como ressalta o próprio Freud, mesmo que não possamos abolir todo o sofrer, podemos abolir parte dele, porém, não podemos esquecer-nos da natureza indomável de nossa própria constituição psíquica. Conforme a psicanalista Inês Loureiro:<sup>565</sup> “a postulação freudiana do inconsciente coloca em questão o próprio sujeito da experiência, tal como abordado, até aqui, pela tradição filosófica”.<sup>566</sup> É, pois, o conceito de inconsciente que coloca

---

<sup>564</sup> FREUD. *Além do princípio de prazer*, p. 35; \_\_\_\_\_. *Más allá del principio de placer*, Amorrortu editores, volumen 18, p. 24.

<sup>565</sup> Cf. LOUREIRO. *Psicanálise e filosofia: em busca de uma noção de experiência*. São Paulo, 2014. (artigo no prelo)

<sup>566</sup> LOUREIRO. *Psicanálise e filosofia: em busca de uma noção de experiência*, s/p.

Freud – este filho da modernidade –<sup>567</sup> como um de seus maiores e mais severos críticos, mostrando que a vida psíquica não é regida pela razão, mas pelas pulsões. Novamente, delinea-se, a partir daí, a proximidade com a filosofia de Schopenhauer. Tanto no pensamento de um como no do outro, o desamparo surge como uma figura interessante para tentarmos abarcar o *pathos* do homem moderno. Diante, então, do fracasso do poder da razão em conferir inteligibilidade ao mundo da vida, resta-nos a dor, o sofrimento e o tédio, como demonstra a metafísica da Vontade schopenhaueriana, ou, ainda, a cultura da pulsão de morte, como vemos com Freud.

De qualquer forma, entendemos que nossa pesquisa delinea uma alternativa para pensarmos o mal-estar atual, ao chamarmos a atenção para uma concepção de homem que considera o corpo e a ética, tal como ambos são pensados por Schopenhauer e por Freud. Percebemos que ambas as propostas, que levam em conta um tipo especial de experiência, que implica o corpo e a ética, podem nos ajudar a refletir sobre nossa condição de sujeitos padecentes. Como afirma Birman,<sup>568</sup> “face ao desamparo do sujeito na cultura, não existe cura possível, mas somente a perspectiva de construir um *estilo subjetivo* que seja capaz de lidar com os conflitos insuperáveis”.<sup>569</sup> Os pensamentos de Schopenhauer e de Freud apontam nessa direção, ainda que de maneiras distintas.

---

<sup>567</sup> Expressão utilizada por Zeferino Rocha. Cf. ROCHA. A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. *Ágora*, Rio de Janeiro, Vol. XI. N.1 Jan/Jun 2008, 101-116.

<sup>568</sup> Cf. BIRMAN. Sobre o mal-estar na modernidade. In:\_\_\_\_\_. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

<sup>569</sup> BIRMAN. *Estilo e modernidade em psicanálise*, p. 11-12. Grifos nossos.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo com esta pesquisa foi o de estabelecer e comprovar a existência de uma problemática comum acerca do corpo nos pensamentos de Schopenhauer e de Freud, examinando, paralelamente, as consequências éticas de tal abordagem deste objeto pelos dois autores. Partindo do enigma do corpo, ambos tiveram que traçar estratégias diferentes para superar dificuldades distintas. Schopenhauer estava inserido na problemática filosófica herdada por Kant, enquanto Freud se via às voltas com a inabilidade dos ideais ilustrados em dar conta da sintomatologia histérica, que desprezava totalmente a anatomia e a fisiologia, ícones da Ilustração médica alemã na última metade do século XIX. Tanto o filósofo como o psicanalista denunciaram o *pathos* da condição humana, ou seja, ambos postularam a existência de uma realidade irreduzível a governar o homem, realidade esta pensada como relativa ao Inconsciente ou à Vontade. Nesse sentido, o corpo não era visto por eles como um mero objeto da ciência, mas como um local que expressa essa outra realidade que governa os sujeitos humanos. Tais aspectos relativos ao modo como Schopenhauer e Freud pensavam o corpo infligiu consequências tanto para a teoria filosófica de um como para a metapsicologia do outro. Em nosso estudo, tentamos, justamente, verificar em que medida o campo das questões éticas foi afetado pelo modo especial com que ambos pensaram o corpo.

Na tentativa de cumprir nossos objetivos, dividimos o texto em três partes: a primeira, composta por dois capítulos, foi dedicada à teoria freudiana; já a segunda, também contendo dois capítulos, foi ocasião para expormos a obra de Schopenhauer; na terceira e última parte, que contém três capítulos, continuamos acompanhando o filósofo para, em seguida, voltarmos nossos olhos uma última vez para Freud, antes de esboçarmos uma comparação entre os dois, o que ocorre no oitavo e último capítulo.

Dessa maneira, começamos por tentar justificar a ideia de que o corpo sempre foi um problema para o fundador da psicanálise. Mostramos, por meio de uma análise filosófica e epistemológica do *background* teórico freudiano, desenvolvida ao longo do segundo capítulo, em que medida os fenômenos históricos fizeram com que o psicanalista vienense tivesse que cunhar outro corpo, distinto do corpo mostrado pela medicina, para dar conta, justamente, de manifestações corporais enigmáticas àquela época. Identificamos a existência de certo déficit filosófico no pensamento de Freud, o que o fez adotar uma postura ingênua com relação a uma futura efetivação dos ideais científicos iluministas. Obviamente, as questões clínicas

fizeram com que Freud tivesse que abandonar tais ideais em prol da construção de sua teoria metapsicológica. Afinal, o cuidado com o sofrimento de seus pacientes sempre esteve presente em seus pensamentos. Foi o corpo, justamente, por meio dos sintomas que nele se apresentam, que mostrou a Freud tal necessidade, forçando-o na direção de desdobramentos teóricos incessantes ao longo de toda sua vida.

Em seguida, no decorrer no capítulo três, continuamos acompanhando Freud em seu esforço para compreender metapsicologicamente o corpo. Nesse sentido, conceitos como o de inconsciente, pulsão, recalçamento e sexualidade, presentes na teoria freudiana desde as investigações iniciais, foram fundamentais. Por meio desse exame teórico, foi possível observarmos em que medida o corpo sempre colocou Freud a trabalho, impulsionando-o rumo a construção do arcabouço teórico da psicanálise, sempre em paralelo com os impasses clínicos. Assim, vemos a teoria freudiana evoluir a partir do desenvolvimento da concepção de corpo, o que torna este objeto um local privilegiado de manifestação das pulsões, de vida e de morte, e, ainda, em um palco para a encenação das relações do sujeito com a cultura.

Foi nesse ponto de nosso estudo que introduzimos a filosofia de Schopenhauer. É importante deixarmos claro que Freud não estava em apuros, logo, não precisava ser salvo por outro autor. Nosso objetivo, ao chamar o filósofo de Frankfurt para a conversa, foi enriquecer nosso estudo, a partir de uma aposta inicial de que Schopenhauer poderia ser útil em uma discussão atual que se trava no meio psicanalítico, acerca do papel do corpo nos quadros de sofrimentos psíquicos contemporâneos. Afinal, o filósofo também teoriza sobre o corpo, para além do fato de ser considerado um precursor de Freud. Conforme já foi dito, nossa tese não é uma tese sobre história das ideias, mas visa problematizar uma temática que é comum aos nossos dois autores e que atravessa o corpo e a ética.

Schopenhauer antecipa, em certa medida, questões que Freud descobriu a duras penas, por meio da construção de sua teoria metapsicológica. A leitura da filosofia schopenhaueriana nos ajudou no esclarecimento do significado do corpo como representação e como vontade. O filósofo contribuiu, ainda, por meio de sua teoria ética da compaixão, para uma avaliação da psicanálise como um saber clínico, técnico e ético, já que a teoria freudiana sempre esteve voltada para uma escuta muito específica: a do sofrimento de um sujeito singular.

Visando, pois, examinar de modo mais detido, por meio da análise do pensamento de Schopenhauer, esse aspecto ético intrínseco à teoria psicanalítica, nos detivemos sobre a epistemologia, a metafísica e a ética, tal como foram pensadas pelo filósofo de Frankfurt. Em nosso quarto capítulo, dedicado à teoria do conhecimento em Schopenhauer, foi possível observarmos como ele se distancia de seu mestre e antecessor, Kant. O corpo tem aí um papel de destaque, uma vez que é o acesso imediato que o sujeito de conhecimento tem a este objeto que o transforma em um indivíduo encarnado. A relação especial com o corpo é o que possibilita ao indivíduo um conhecimento da vontade, conhecimento este que é mais direto e intuitivo do que o racional. Nesse sentido, a “chave” para a decifração do corpo e do mundo está no conhecimento que podemos ter, por meio de nossos corpos, da vontade. Mas, para tanto, necessitamos de um aporte metafísico.

A teoria da metafísica da vontade foi abordada em nosso quinto capítulo. Esse exame nos possibilitou alcançar a radicalidade do significado do corpo em todo o esquema filosófico de Schopenhauer. O corpo é a mais imediata das objetivações da vontade; ele é, pois, sua expressão mais direta. A experiência que temos de nosso corpo nos concede acesso a um tipo especial de conhecimento da essência do mundo. O corpo é a testemunha do fato de que tudo no mundo é vontade. Outro aspecto fundamental, advindo da relação especial do corpo com a vontade, diz respeito ao papel do eu. O eu, para nosso filósofo, é “um milagre” por excelência, uma vez que sua condição não pode ser explicada racionalmente. O eu condensa, em seu interior, dois acessos ao mundo, o do sujeito de conhecimento e o do sujeito volente. Tais aspectos nos auxiliaram no entendimento das relações entre o eu e o corpo também em Freud, já que, tanto para um autor como para o outro, o corpo e o eu são espelhos da vontade e da pulsão.

Iniciando a última parte de nossa pesquisa, mas ainda acompanhando a filosofia de Schopenhauer, tratamos dos aspectos éticos da mesma, ao longo do capítulo seis. Após um exame detalhado da obra *Sobre o fundamento da moral* (1841), na qual o filósofo critica a ética kantiana e coloca a compaixão como sendo o fundamento das ações morais do homem, acompanhamos Schopenhauer no tratamento das questões éticas a partir de sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação* (1819). A escrita deste capítulo possibilitou vermos as implicações que a teoria da metafísica da vontade impõe para a ética da compaixão. O papel do corpo em todo esse processo se torna mais explícito e significativo a partir da teorização da afirmação e da negação da Vontade de vida. A partir dos aspectos metafísicos

que investigamos, inferimos que o corpo é, por si só, pura afirmação da vontade. Contudo, o processo de negação dessa força cega e inexorável, que rege tudo e todos no mundo, também começa no corpo, por meio da castidade ou da negação do impulso sexual. O caminho ético, proposto por Schopenhauer, visa à ascese, como mostram as vidas dos santos e dos ascetas. Afinal, já que a vida é um constante sofrimento, em vista da condição insaciável com a qual a vontade se apresenta nos corpos dos sujeitos e no restante do mundo, o que nos resta é mortificar a vontade, começando pelo corpo próprio.

Evidentemente, Freud não tem uma proposta ética nos moldes do ascetismo, uma vez que postula a pulsão como estando no cerne do mundo psíquico de um sujeito e, como tal, ela (pulsão) visa sempre à satisfação, mesmo que parcial, de seus impulsos. A ética, tal como foi pensada pelo psicanalista vienense, implica o enfrentamento do problema da agressividade, que é inerente ao homem, demandando, pois, grandes esforços por parte dos sujeitos que vivem em civilização.

Ao longo do sétimo capítulo, investigamos a ética psicanalítica, tal como foi esboçada por Freud, tendo a teoria de Schopenhauer como pano de fundo. Nesse sentido, analisamos suas vicissitudes à luz da ética da compaixão, mas sem perder de vista as questões da sexualidade e da cultura. Vimos, a partir desse exame, que o tema da ética, em Freud, sempre se desenvolveu paralelamente às questões suscitadas pela clínica psicanalítica, como deixam transparecer as preocupações do psicanalista com a técnica da psicanálise. Além disso, não podemos deixar de ressaltar o fato de que o corpo é o cenário no qual se inter cruzam as questões da sexualidade, da cultura e da ética. Afinal, este objeto sofre os efeitos dos arranjos que o sujeito faz, na cultura, com seu sintoma. O papel do corpo na ética freudiana também se torna manifesto à medida que entra em cena, após os anos de 1920, a pulsão de morte, tida como uma força destrutiva e desagregadora.

A saída que Freud fornece para o mal-estar, que é inerente à nossa condição de seres pulsionais e culturais, passa pela experiência clínica de uma psicanálise. Não há garantias, já que o inconsciente é dinâmico e continua produzindo efeitos enquanto há vida, contudo, observamos que uma escuta ética, voltada para a singularidade do sofrimento de um sujeito, pode minorar tais sofrimentos, tornando o corpo um veículo não somente de angústias e mal-estar, mas, sobretudo, um local para expressão do desejo. Para tanto, conforme

desenvolvemos, o psicanalista precisa dar conta de lidar com o inédito do humano, independentemente do modo como a pulsão toma corpo no corpo dos sujeitos.

O que a proposta de Schopenhauer tem em comum com a de Freud, e foi isso que tentamos mostrar no capítulo oito, é que em ambas as experiências – da compaixão e da clínica psicanalítica – algo da ordem de uma “destituição subjetiva” é alcançado. Tal queda dos ideais egoicos, por sua vez, proporciona uma mudança na condição do corpo dos sujeitos, que passam por essas experiências. Na experiência psicanalítica, a mudança da posição subjetiva de quem se submete a um processo analítico pode ser testemunhada pela alteração na condição do corpo desse sujeito, como aconteceu com a paciente de Freud, citada por nós, Srta. Elizabeth von R., que chega à análise com um problema que a impedia de andar e, após o tratamento, é vista dançando. Na filosofia de Schopenhauer, por sua vez, a mudança subjetiva é pressuposta em um ato de compaixão, uma vez que, para agir compassivamente, um indivíduo precisa se identificar com a dor alheia, tornando-a sua própria dor.

Dessa maneira, para além das divergências, que certamente existem entre os pensamentos dos dois autores, buscamos enfatizar os aspectos convergentes entre ambos, a partir do exame das questões relativas ao aspecto ético, presente na abordagem deles, acerca do corpo. Após todo esse percurso, ousamos dizer que nossa tarefa foi cumprida.

## 10 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia primária

#### A) Freud, Sigmund

FREUD, S. **Gesammelte Werke**. Chronologisch Geordnet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 18 Bd., 1952-1968.<sup>570</sup>

FREUD, S. **Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas**, 1893 [1888-1893]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 1, p. 197-210, 1996.

\_\_\_\_\_. **Carta 52**, 1896. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 1, p. 274-280, 1996.

\_\_\_\_\_. **Carta 84**, 1898. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 1, p. 316, 1996.

\_\_\_\_\_. **Proyecto de psicología**, 1895. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 1, p. 325-446, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar**, 1893. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 2, p. 3-43, 1996.

\_\_\_\_\_. **Estudios sobre la histeria, Señorita Anna O**, 1892. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 2, p. 47-70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Estudios sobre la histeria, Señorita Elisabeth von R.**, 1892. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 2, p. 151-194, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre la psicoterapia de la histeria**, 1893. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 2, p. 261-309, 1996.

---

<sup>570</sup>A edição original em alemão consta aqui como uma indicação clássica, embora nosso trabalho tenha se baseado nas traduções argentina e brasileira das obras completas de Sigmund Freud.

\_\_\_\_\_. **Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)**, 1894. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 3, p. 43-61, 1996.

\_\_\_\_\_. **La sexualidad en la etiología de las neurosis**, 1898. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 3, p. 253-276, 1996.

\_\_\_\_\_. **La interpretación de los sueños**, 1900. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 5, p. 504-611, 1996.

\_\_\_\_\_. **Fragmento de análisis de un caso de histeria**, 1905 [1901]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 7, p. 3-107, 1996.

\_\_\_\_\_. **Tres ensayos de teoría sexual**, 1905. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 7, p. 111-224, 1996.

\_\_\_\_\_. **La moral sexual »cultural« y la nerviosidad moderna**, 1908. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 9, p. 161-181, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cinco conferencias sobre psicoanálisis**, 1910 [1909]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 11, p. 3-51, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa** (Contribuciones a la psicología del amor, II), 1912. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 11, p. 171-183, 1996.

\_\_\_\_\_. **La perturbación psicógena de la vision según el psicoanálisis**, 1910. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 11, p. 207-216, 1996.

\_\_\_\_\_. **El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis**, 1911. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 85-92, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre la dinámica de la trasferencia**, 1912. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 95-105, 1996.

\_\_\_\_\_. **Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico**, 1912. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 109-119, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre la iniciación del tratamiento** (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I), 1913. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 123-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **Recordar, repetir e reelaborar** (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II), 1914. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 147-157, 1996.

\_\_\_\_\_. **Puntualizaciones sobre el amor de trasferencia**, (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III), 1915 [1914]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 12, p. 161-174, 1996.

\_\_\_\_\_. **Tótem y tabu. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos**, 1913. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 13, p. 3-162, 1996.

\_\_\_\_\_. **Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico**, 1914. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 3-64, 1996.

\_\_\_\_\_. **Intruducción del narcisismo**, 1912. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 67-98, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pulsiones y destinos de pulsión**, 1915. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 107-134, 1996.

\_\_\_\_\_. **La represión**, 1915. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 137-152, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lo inconciente**, 1915. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 155-213, 1996.

\_\_\_\_\_. **Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños**, 1917 [1915]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 217-233, 1996.

\_\_\_\_\_. **Duelo y melancolia**, 1917 [1915]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 14, p. 237-255, 1996.

\_\_\_\_\_. **18ª conferencia. La fijación al trauma, lo inconciente**, 1917 [1916-1917]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 16, p. 250-261, 1996.

\_\_\_\_\_. **20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos**, 1917 [1916-1917]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 16, p. 277-291, 1996.

\_\_\_\_\_. **22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología**, 1917 [1916-1917]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 16, p. 309-325, 1996.

\_\_\_\_\_. **24ª conferencia. El estado neurótico común**, 1917 [1916-1917]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 16, p. 344-356, 1996.

\_\_\_\_\_. **Una dificultad del psicoanálisis**, 1917 [1916]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 17, p. 127-135, 1996.

\_\_\_\_\_. **Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica**, 1919 [1918]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 17, p. 153-163, 1996.

\_\_\_\_\_. **Más allá del principio de placer**, 1920. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 18, p. 3-62, 1996.

\_\_\_\_\_. **Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido**, 1923. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 18, p. 229-254, 1996.

\_\_\_\_\_. **El yo y el ello**, 1923. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 19, p. 3-66, 1996.

\_\_\_\_\_. **El problema económico del masoquismo**, 1923. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 19, p. 165-76, 1996.

\_\_\_\_\_. **Presentación autobiográfica**, 1925 [1924]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 20, p. 3-70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Inhibición, síntoma y angustia**, 1926 [1925]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 20, p. 73-164, 1996.

\_\_\_\_\_. **¿Pueden los legos ejercer el análisis?** *Diálogos con un juez imparcial*, 1926. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 20, p. 167-242, 1996.

\_\_\_\_\_. **El porvenir de una ilusión**, 1927. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 21, p. 3-55, 1996.

\_\_\_\_\_. **El malestar en la cultura**, 1930 [1929]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 21, p. 59-140, 1996.

\_\_\_\_\_. **32ª conferencia. Angustia y vida pulsional**, 1932. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 22, p. 75-103, 1996.

\_\_\_\_\_. **35ª conferencia. En torno de una cosmovisión**, 1932. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 22, p. 146-168, 1996.

\_\_\_\_\_. **¿Por qué la guerra?, (Einstein y Freud)**, 1933 [1932]. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 22, p. 181-198, 1996.

\_\_\_\_\_. **Moisés y la religión monoteísta**, 1938. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 23, p. 3-132, 1996.

\_\_\_\_\_. **Análisis terminable e interminable**, 1937. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 23, p. 219-254, 1996.

\_\_\_\_\_. **Construcciones em el análisis**, 1937. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, volumen 23, p. 257-270, 1996.

FREUD, S. Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas, 1893 [1888-1893]. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 199-218. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

\_\_\_\_\_. Carta 52, 1896. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 281-287. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

\_\_\_\_\_. Carta 84, 1898. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 325. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

\_\_\_\_\_. Projeto para uma psicologia científica, 1895. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 333-443. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

\_\_\_\_\_. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar, 1893. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 39-55. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).

\_\_\_\_\_. Caso 1 - Srta. Anna O. 1892. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 57-81. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).

\_\_\_\_\_. Caso 5 - Srta. Elisabeth von R., 1892. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 161-205. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).

\_\_\_\_\_. A psicoterapia da histeria, 1893. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 271-316. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).

\_\_\_\_\_. As neuropsicoses de defesa, 1894. In: \_\_\_\_\_. **Primeiras publicações psicanalíticas.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 53-77. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

\_\_\_\_\_. A sexualidade na etiologia das neuroses, 1898. In: \_\_\_\_\_. **Primeiras publicações psicanalíticas.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 251-274. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

\_\_\_\_\_. A psicologia dos processos oníricos, 1900. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação de sonhos – Parte II.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 541-646. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 5).

\_\_\_\_\_. Fragmento da análise de um caso de histeria, 1905 [1901]. In: \_\_\_\_\_. **Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 15-116. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, 1905. In: \_\_\_\_\_. **Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 119-229. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

\_\_\_\_\_. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna, 1908. In: \_\_\_\_\_. **‘Gradiva’ de Jensen e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 167-188. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9).

\_\_\_\_\_. Cinco lições de psicanálise, 1910 [1909]. In: \_\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-65. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11).

\_\_\_\_\_. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II), 1912. In: \_\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 185-195. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11).

\_\_\_\_\_. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão, 1910. In: \_\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 217-227. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11).

\_\_\_\_\_. O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise, 1911. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 99-106. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. A dinâmica da transferência, 1912. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 109-119. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, 1912. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 123-133. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I) 1913. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 137-158. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II) 1914. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 161-171. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III) 1915 [1914]. In: \_\_\_\_\_. **O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 175-188. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

\_\_\_\_\_. Totem e tabu, 1913 [1912-13]. In: \_\_\_\_\_. **Totem e tabu e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-163. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

\_\_\_\_\_. A história do movimento psicanalítico, 1914. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 15-74. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução, 1914. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 75-109. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes, 1915. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 117-144. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Repressão, 1915. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 147-164. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. O inconsciente, 1915. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 165-222. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos, 1917 [1915]. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 225-241. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia, 1917 [1915]. In: \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 245-263. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

\_\_\_\_\_. Conferência XVIII: Fixação em traumas - o inconsciente, 1917 [1916-1917]. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias sobre psicanálise** – Parte III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 281-292. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).

\_\_\_\_\_. Conferência XX: a vida sexual dos seres humanos, 1917 [1916-1917]. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias sobre psicanálise** – Parte III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 309-324. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).

\_\_\_\_\_. Conferência XXII: algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão - etiologia, 1917 [1916-1917]. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias sobre psicanálise** – Parte III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 343-360. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).

\_\_\_\_\_. Conferência XXIV: o estado neurótico comum, 1917 [1916-1917]. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias sobre psicanálise** – Parte III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 379-392. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).

\_\_\_\_\_. Uma dificuldade no caminho da psicanálise, 1917. In: \_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 171-181. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).

\_\_\_\_\_. Linhas de progresso da terapia psicanalítica, 1919 [1918]. In: \_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 145-153. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).

\_\_\_\_\_. Além do princípio de prazer, 1920. In: \_\_\_\_\_. **Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-75. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

\_\_\_\_\_. Dois verbetes de enciclopédia, 1923 [1922]. In: \_\_\_\_\_. **Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 251-274. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

\_\_\_\_\_. O ego e o id, 1923. In: \_\_\_\_\_. **O ego e o id e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-72. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

\_\_\_\_\_. O problema econômico do masoquismo, 1924. In: \_\_\_\_\_. **O ego e o id e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 175-188. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

\_\_\_\_\_. Um estudo autobiográfico, 1925 [1924]. In: \_\_\_\_\_. **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-78. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

\_\_\_\_\_. Inibições, sintomas e ansiedade, 1926 [1925]. In: \_\_\_\_\_. **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 81-168. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

\_\_\_\_\_. A questão da análise leiga, 1926. In: \_\_\_\_\_. **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 175-248. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

\_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão, 1927. In: \_\_\_\_\_. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-63. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização, 1930 [1929]. In: \_\_\_\_\_. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 67-147. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

\_\_\_\_\_. Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual, 1933 [1932]. In: \_\_\_\_\_. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 85-112. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

\_\_\_\_\_. Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung, 1933 [1932]. In: \_\_\_\_\_. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 155-177. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

\_\_\_\_\_. Por que a guerra? 1933 [1932] (Einstein e Freud). In: \_\_\_\_\_. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 191-208. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

\_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo, 1939 [1934-38]. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 29-66. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

\_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável, 1937. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 225-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

\_\_\_\_\_. Construções em análise, 1937. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 273-287. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

## **B) Schopenhauer, Arthur**

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke**. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Freiherr von Löhneysen 5 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.<sup>571</sup>

SCHOPENHAUER, A. Essai sur les apparitions et sur les faits qui s'y rattachent. Tome I, 1ère partie. In: \_\_\_\_\_. **Parerga et paralipomena**. Traduction intégrale. Paris: Coda, 2005.

SCHOPENHAUER, A. (1813). **Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Trad. Vicente Romano Garcia. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

\_\_\_\_\_. (1836). **Sobre la voluntad en la naturaleza**. Trad. de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza, 2006.

\_\_\_\_\_. (1841). **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI, 1993.

\_\_\_\_\_. (1841 B). **Sobre la libertad de la voluntad**. Trad. de Ángel Gabilondo. Madrid: Alianza, 2007.

<sup>571</sup>A edição alemã original dos textos de Arthur Schopenhauer consta nesta referência como uma indicação clássica, uma vez que nossa análise das obras do filósofo se baseia nas traduções, do alemão para o português, de Maria Lúcia Cacciola e Jair Barboza.

\_\_\_\_\_. (1819/44). **Crítica de la filosofía kantiana**. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. (1844-1850). **Parerga y paralipomena. Escritos filosóficos menores**. 3 vols. Málaga: Ed. Ágora, 1997.

SCHOPENHAUER, A. (1844). **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Fundamental View of Idealism. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter I. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Doctrine of Knowledge of Perception or Knowledge of the Understanding. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter II. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Senses. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter III. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On Knowledge a Priori. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter IV. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Intellect Devoid of Reason. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter V. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Doctrine of Abstract Knowledge, or Knowledge of Reason. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter VI. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Relation of Knowledge of Perception to Abstract Knowledge. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter VII. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On Man's Need for Metaphysics. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XVII. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the Possibility of Knowing the Thing-in-Itself. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XVIII. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the primacy of the Will in Self-consciousness. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XIX. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). Objectification of the Will in the animal Organism. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XX. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). Retrospect and More General Consideration. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XXI. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). Objective View of the Intellect. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XXII. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On the objectification of the Will in Nature without Knowledge. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XXIII. New York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. (1844). On Matter. In: \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Trad. E.F.J. Payne. Volume II. Chapter XXIV. New York: Dover Publications, 1966.

SCHOPENHAUER, A. (1819). **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. (1819). **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Porto/Portugal: Rés, (s.d.).

\_\_\_\_\_. (1819/44). **Crítica da Filosofia Kantiana**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Col. Pensadores)

\_\_\_\_\_. (1819/44). Crítica da Filosofia Kantiana. In: \_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. (1844). **A Necessidade Metafísica**. Trad. Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

\_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. (1841 A). **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. (1841 B). **O Livre Arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, (s.d.).

\_\_\_\_\_. (1851). **Parerga e Paralipomena**. (Capítulos V, VIII, XIX, XII, XIV). Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Col. Pensadores).

\_\_\_\_\_. (1851 A) **Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. (1851 B) **Fragmentos sobre a história da filosofia**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. (1851 C) **Sobre a ética**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

### **Bibliografia secundária**

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 6ª Edição. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ANZIEU, D. **O Eu-pele**. Trad. Zakie Yazigi Rizkallah e Rosaly Mahfuz. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad., estudo bibliográfico e notas de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ASSOUN, P-L. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

\_\_\_\_\_. **Introdução à epistemologia freudiana**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

\_\_\_\_\_. O Corpo: o Outro metapsicológico. In: \_\_\_\_\_. **Metapsicologia freudiana: uma introdução**. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. **Metapsicologia freudiana: uma introdução**. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

AULAGNIER, P. **A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado**. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

BARBOSA, M. Schopenhauer e o corpo. In: **La Salle**, vol.8, n.1, p, 31-54, outubro de 2003.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética**. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: UNESP, 2005.

BETTELHEIM. **Freud e a alma humana**. São Paulo: Cultrix, 1986.

BIRMAN, J. **Percursos na história da psicanálise**. Rio de Janeiro: Taurus, 1985.

\_\_\_\_\_. A mais valia vai acabar, seu Joaquim: sobre o mal-estar da psicanálise. In: LO BIANCO, A. et alii. **Cultura da ilusão**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1991.

\_\_\_\_\_. Sobre o mal-estar na modernidade. In: \_\_\_\_\_. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BLUM, V. L. **O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias**. Campinas: Unicamp, 1998.

CACCIOLA, M. L. Schopenhauer e o inconsciente. In: KNOBLOCH, F. **O inconsciente: várias leituras**. São Paulo: Escuta, 1991.

CARVALHO, A. C. **A poética do suicídio em Sylvia Plath**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. A teoria invisível. In: CARVALHO, A. C. e FRANÇA, C. P. (Org.). **Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

CARVALHO, A. C. e FRANÇA, C. P. (Org.). **Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

CARVALHO, M. T. A metapsicologia como um dos lugares da experiência psicanalítica. **Psicologia Clínica**. Revista do Departamento de Psicologia da PUC-RJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, vol. 12, n. 01, ano 2000, p. 21-35.

CORETH, E. et alii. **La filosofía del siglo XIX**. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

COSTA, J. F. **Psicanálise e contexto cultural**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

DEBONA, V. **Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico**. São Paulo: Annablume, 2010.

DRAWIN, C. R. **O paradoxo da finitude: sobre o sentido ontoantropológico da psicanálise freudiana**. Tese de Doutorado. Filosofia. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. Estrutura e história: uma dialética no caminho da psicanálise. In: CARVALHO, A. C. e FRANÇA, C. P. (Org.). **Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FERNANDES, M. H. A hipocondria do sonho e o silêncio dos órgãos: o corpo na clínica psicanalítica. **Percursos**, n. 23, 2/1999.

\_\_\_\_\_. Entre a alteridade e a ausência: o corpo em Freud e sua função na escuta do analista. **Percursos**, n. 29, 2/2002.

\_\_\_\_\_. **Corpo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003. (Coleção Clínica Psicanalítica).

FERRAZ, F. C. **A eternidade da maçã: Freud e a ética**. São Paulo: Escuta, 1994.

FERREIRA, A. A. L. A psicologia no recurso aos vetos kantianos. In: JACO-VILELA, A.M. (Org.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau, 2012.

FIGUEIREDO, L. C., COELHO JÚNIOR, N. **Ética e técnica em psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2000.

FUCKS, L. **Freud e a judeidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FICHTE, J. G. **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.

\_\_\_\_\_. **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. **O mal radical**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

GARDNER, S. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Irrationality and the philosophy of psychoanalysis**. Cambridge: University Press, 2006.

HAMLIN, D. Schopenhauer and Knowledge. In: JANAWAY, C. (Coord.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 2007.

HANNS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rhoden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JANAWAY, C. **Schopenhauer**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Loyola, 1994.

\_\_\_\_\_. (Coord.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Will and Nature. In: \_\_\_\_\_. (Coord.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 2007.

JANIK, A. e TOLMIN, S. **A Viena de Wittgenstein**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JONES, E. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. 3 vols. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797). In: \_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes**. Vol. II. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** (1785). Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura** (1781). Notas e Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Trad. Vera Ribeiro e Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KEHL, M. R. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

KNOBLOCH, F. **O tempo do traumático**. São Paulo: Escuta, 1998.

LACAN, J. **O seminário** - livro 2 - o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **O seminário** - livro 7 - a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

\_\_\_\_\_. **O seminário** - livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LANGE, A. F. **História do materialismo**. 2v. Trad. Lobo Vilela. Lisboa: Gleba, [195?].

LAPLANCHE, J. PONTALIS, J-B. **Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. 3a Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

LIEBIG. Las lettres sur la chimie considérée dans ses applications à l'industrie, à la physiologie et à l'agriculture, 1847. In: ASSOUN, P-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LOUREIRO, I. Psicanálise e filosofia: em busca de uma noção de experiência. São Paulo, 2014 (artigo no prelo).

MAIA, M. W. T. **A outra face do nada**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARRADES, J. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*. In: URDANIBIA, J. (Coord.). **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990.

MARTINS, E. C. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 9, 2/2006, p.95-113.

\_\_\_\_\_. **Freud e Schopenhauer: Os limites de um diálogo sobre a moral.** Dissertação de Mestrado. Filosofia. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2006.

MAURANO, D. **Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: Unifenas, 1995.

MENDONÇA, M. M. **As incidências da repetição no corpo, pela via da dor.** Dissertação de Mestrado. Psicologia. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2006.

MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura.** 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **Psicanálise, judaísmo: ressonâncias.** São Paulo: Escuta, 1986.

\_\_\_\_\_. **Freud - a trama dos conceitos.** São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Freud, a conquista do proibido.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

MILLOT, C. **Freud antipedagogo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

MODELL. Does metapsychology still exist? **International Journal of Psychoanalysis**, 62, p. 391-402, 1981.

MOREIRA, J. O. Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana. In: **Psicanálise e Universidade**, São Paulo, (8), 1º sem., 1998.

PALAO, A. La sabiduría budista del vacío. In: URDANIBIA, J. (Coord.). **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer.** Barcelona: Anthropos, 1990.

PASCAL, G. **Compreender Kant.** Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2011.

PERNIN, M-J. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie.** Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1980.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia [1980].** Barcelona: Anthropos, 1989.

POMMIER, G. **O desenlace de uma análise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

QUINET, A. **As 4+1 condições de análise.** 8ª edição revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ROCHA, Z. A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. **Ágora.** Rio de Janeiro, Vol. XI. n.1 Jan/Jun 2008.

\_\_\_\_\_. Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX. In: \_\_\_\_\_. **Freud entre APOLO e DIONÍSIO** - recortes filosóficos, ressonâncias psicanalíticas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

REIS, M. L. O. **Da experiência de perda à perda de experiência:** um estudo sobre a *Erfahrung* na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica. Tese de Doutorado. Psicologia. São Paulo: USP, 2015.

RIBEIRO, A. As cartas não mentem jamais (a propósito dos enigmas da carta 52). In: \_\_\_\_\_. **O desejo de Freud.** São Paulo: Iluminuras, 1994.

ROSSET, C. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde.** Paris: PUF, 1993.

ROUDINESCO, E. e PLON, M. **Dicionário de psicanálise.** Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

RUFFING, M. **Schopenhauer: vita, opus and philosophical thinking.** Belo Horizonte: UFMG. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Minicurso. Agosto de 2013.

RUYSSSEN, T. **Schopenhauer.** Paris: Alcan, 1911.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.** Madrid: Alianza, 1991.

SCHORSKE, C. E. Gustav Klimt: pintura e crise do ego liberal. In: \_\_\_\_\_. **Viena “fin-de-siècle”** - Política e cultura. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

TRILLAT, E. **História da histeria**. São Paulo: Escuta, 1991.

URDANIBIA, J. (Coord.). **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990.

UCHITEL, M. **Neurose traumática**: uma revisão crítica do conceito de trauma. São Paulo: Livraria e Editora Casa do Psicólogo, 2001. (Coleção Clínica Psicanalítica).

VOLICH, M. De uma dor que não pode ser duas. In: BERLINCK, M.T (Org.). **Dor**. São Paulo: Escuta, 1999.

ZÖLLER, G. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (Coord.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 2007.

ZUBERMAN, J. et alii. **El psicoanálisis como experiencia**. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.