

Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud

Eduardo de Carvalho Martins¹

Resumo: Embora Freud e Schopenhauer sejam considerados dois dos principais autores que ressaltaram a preponderância das determinações inconscientes sobre o comportamento, podemos perceber que as conclusões éticas derivadas destas premissas divergem em alguns pontos fundamentais. Isso devido a uma concepção do fenômeno moral alicerçada em diferentes projetos. O projeto metafísico de Schopenhauer parece indicar alternativas de enfrentamento dos dilemas éticos menos promissoras quando comparadas ao projeto freudiano. As semelhanças, contudo, indicam as dificuldades de conciliação dos conceitos de liberdade e determinação quando aplicados ao fenômeno moral. Suas posturas são essencialmente trágicas, pois destacam a fragilidade na condução de nosso destino. Nesse sentido, eles parecem apontar para a dificuldade do projeto de emancipação da razão perante o domínio do querer, muito embora ambos não deixem de ressaltar a importância dessa na condução da tragédia da vida.

Palavras-chave: Ética – Schopenhauer – Freud.

Antes de iniciarmos nossa tarefa, faz-se necessário inscrever Freud e Schopenhauer em uma linha de pensamento que leva em consideração os fatores inconscientes na gênese dos comportamentos, que desconfia das explicações meramente lógicas, em que preponderam os componentes sexuais, egoístas do ser humano, acentuando-se a corporeidade na gênese das representações. Somente tendo esse ponto de partida em

¹ Psicólogo e Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Filosofia e Epistemologia das Ciências (Bolsista CAPES). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Epistemologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação de Richard Theisen Simanke. E-mail: ducarvalho1000@hotmail.com

comum é que podemos estabelecer com maior propriedade a problemática ética nos dois autores. O próprio Freud lembra o nome de Schopenhauer em vários trechos de sua obra² quando se refere a esses aspectos:

Por acaso, entre os homens, seja a minoria que tem claro quão importantíssimo passo, para a ciência e a vida, significaria a suposição dos processos anímicos inconscientes. Apressemos-nos a acrescentar, contudo, que não foi a psicanálise a primeira a dar-lhe. Cabe citar como predecessores renomados filósofos, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja vontade inconsciente é equiparável à “vida pulsional” da psicanálise (Freud, 6, p. 135).

Cabe ressaltar, no entanto, que não trataremos especificamente das particularidades envolvendo os conceitos na obra de ambos, sob o risco de formular aproximações equivocadas. O próprio conceito de pulsão, muitas vezes atribuído como empréstimo da vontade schopenhaueriana, mereceria um detalhamento que não objetivamos nesta explanação. Suas origens poderiam ser remontadas às experiências neurológicas de Freud e, mesmo em desenvolvimentos posteriores, sempre possui estatuto material. Nas formulações que aproximam o conceito de pulsão ao conceito de vontade em Schopenhauer poderia se admitir duas possibilidades: ou a vontade de Schopenhauer é tomada como uma força material do qual é possível a formação de representações e, nesse sentido, perde todo o estatuto metafísico; ou a pulsão freudiana é vista como em si, como metafísica e, nesse caso, abdica de suas qualidades orgânicas e físicas, pertencente ao mundo dos fenômenos. Assumir qualquer uma das duas posturas significa dialogar em estado de franca oposição com seus respectivos autores. Seria o mesmo que dizer a Freud e a Schopenhauer que eles não entenderam muito bem o que eles próprios disseram. Isso porque os dois são explícitos quanto ao caráter de seus conceitos fundantes: Freud, em artigo dedicado ao conceito, analisa-o segundo os pontos de vista biológico, fisiológico, físico e psicológico,

² Segundo Moreira, são ao todo quinze referências de Freud a Schopenhauer ao longo da obra freudiana, sem contar as alusões existentes nas correspondências (Moreira 10, p. 119).

todos da ordem das ciências da natureza: “Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas” (Freud 5, p.118).

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

Nesse sentido, as aproximações, quando feitas, devem ser realizadas em outro âmbito. Bernet, por exemplo, cita uma fundação filosófica da psicanálise ao conceito de prazer e pulsão relacionando-o com Leibniz e Schopenhauer, embora admita a limitação e arbitrariedade da proposta, pois não trabalha a relação do prazer com as representações intencionais ou com os significantes lingüísticos (Bernet 2, p. 31). Logo, admite um parentesco não consanguíneo, uma espécie de adoção, de admissão de similaridades entre conceitos sem, contudo, resultar em identificações. Nossa via de interpretação segue o mesmo raciocínio, parentesco cultural e histórico, sem, contudo, coincidências de pensamento. Aproximação de postulações sem identidade de propostas. Temáticas comuns vistas sob diferentes enfoques. A presente proposta consiste mais em cotejar a importância dos dois sistemas em uma discussão ética.

Partindo das similaridades citadas na obra de ambos, e caminhando em direção ao rastreamento das condições de instalação das ações morais em cada autor, encontramos uma bifurcação. A compaixão originariamente fundamentada de Schopenhauer permite que o desenvolvimento de sua obra encontre nesse conceito uma leitura menos egoísta da alma humana quando comparada com a freudiana. Isso porque ainda resta espaço em Schopenhauer para a postulação de uma compaixão originária, uma leitura do psiquismo em que a abnegação voluntária do próprio querer encontra lugar para a tomada de consideração desinteressada do outro. Não é por acaso que Nietzsche questiona o suposto pessimismo de Schopenhauer: “E a propósito: um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se detém diante da moral – que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente – um pessimista?” (Nietzsche 12, p. 75).

Porém, é importante lembrar que a compaixão para Schopenhauer, exatamente por seu caráter originário, constitutivo, é impossível de ser ensinada. Sua fundamentação originária da compaixão abre ao mesmo tempo uma visão da compaixão encarada como natural, mas também, em função desta mesma naturalidade, impossível de ser prescrita.

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

Pode-se então visualizar um certo fatalismo em Schopenhauer – em virtude da postulação de uma moralidade originária – em contraposição a um projeto de reforma pulsional freudiano. Seriam essas as posições definitivas assumidas pelos autores em questão? Acreditamos que seus sistemas de pensamento não são tão taxativos e abrem margem para que as posturas sejam relativizadas. Em Freud, os problemas gerados pela reforma pulsional apontam para os limites da não consideração das moções pulsionais originárias. Mesmo sendo a ação altruísta uma construção social que visa regular os vínculos humanos em unidades cada vez maiores, essa operação não ocorre sem prejuízos ao indivíduo. Em Schopenhauer, a formulação de um princípio positivo e metafísico da ação moral não exclui o papel da educação e regulação social dos vínculos humanos (embora não se possa falar propriamente em moralidade). Não podemos nos esquecer também da liberdade outorgada ao caráter inteligível em Schopenhauer, liberdade que se exerce na ação, suplantando a necessidade existente na relação entre as ações e os motivos. Schopenhauer abre espaço para se pensar em uma liberdade que permita, por exemplo, a transformação de um perfil extremamente egoísta ou maldoso. Essa liberdade plena seria muito mais difícil de ser encontrada dentro da postura determinista freudiana.

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

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

Um primeiro intento de clarificar as questões precedentes reside na formulação, por parte de Freud, da incapacidade constitucional do aparelho psíquico em evitar o acúmulo de excitação que é sentido como desprazer. Ele diz: “não é lícito (...) desistir dos empenhos para acercar-se de algum modo a seu cumprimento (o do princípio do prazer)” (Freud 7, p. 83). Podemos encarar seu pronunciamento como uma simples proposta ética de enfrentamento do problema da satisfação. Seu adendo, entretanto, nos diz alguma coisa. Ele corrige: “não é lícito, *melhor dizendo: não é possível* (grifo nosso)”. Essa correção não parece indicar uma proposição de como lidar com o problema da satisfação, mas uma afirmação sobre como necessariamente lidamos com ele, uma vez que não há outro modo “possível”. O estatuto negativo do prazer, encarado como fuga do desprazer inevitável, é defrontado com um princípio de funcionamento também inevitável e, por isso, positivo. Se, sob esta perspectiva, estamos condenados a suportar uma certa medida de desprazer em função da constituição do aparelho psíquico em sua

relação com a realidade circundante, também estamos condenados a evitar esse mesmo desprazer pela tendência do aparelho a eliminar excitação excedente. No plano social, se não podemos alcançar nossos ideais de felicidade, nunca completamente atingíveis, também não podemos deixar de persegui-los.

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

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

Pela análise feita até aqui, parece que as visões, se pessimistas, contudo, não são idênticas. O desejo para Freud não é uma prisão no sentido schopenhaueriano, e, se fosse, seria perpétua, impossível de se obter indulto, ao contrário de Schopenhauer. O cárcere do pulsional é passível de reforma, encontra suas estruturas abaladas pelos delitos eróticos e agressivos condenados pelo júri da cultura, que precisa estabelecer penas para deixá-los sobreviver. A legislação cultural, baseando-se no tribunal da razão, pode conseguir ao encarcerado desejo alguma pena alternativa, como a prestação de serviços à ordem da cultura e ao

desenvolvimento civilizatório. Embora o aparelho psíquico não esteja totalmente livre para satisfação irrefreada das pulsões, ele pode ainda trabalhar sob regime condicional, desde que não infrinja a lei vigente. Em sua condicional, ele é seu próprio carcereiro, obrigado a se policiar para não ter que enfrentar o júri da angústia que a sociedade instalou. Em contrapartida, a legislação, se mais branda, permite a integração do infrator de modo menos custoso. Apesar de um certo desconforto que pode se manifestar em situações limite, a razão ainda é a melhor legisladora, desde que não esqueça sua função de submissão aos princípios aos quais serve, condução da relação entre o desejo e a civilização. A pena de morte é vetada ao desejo, ele é condição necessária à instauração do indivíduo, e seu sufocamento é uma auto-ilusão, um desejo de cancelamento do desejo. Reflexo de espelhos, crítica nietzschiana a Schopenhauer que Freud parece concordar. Nietzsche diz: “ele precisa de um objetivo e preferirá querer o nada a nada querer” (Nietzsche 11, p. 88). Freud diz: “ele recria o mundo, edifica outro (...) no sentido dos desejos próprios” (Freud 7, p. 80).

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

Novamente, uma contraposição e debate entre as duas posições. Enquanto uma sustenta a necessidade do desejo, ao mesmo tempo em

que, como vimos, propõe uma reforma pulsional que procura atender as exigências racionais e pulsionais, a outra parte de uma impossibilidade de mudança do caráter humano, mas aponta para uma possibilidade de supressão da prisão do querer. Soluções antagônicas ou semelhantes? Divergência de opiniões, influência de pensamento ou incompatibilidade de diálogo?

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

Seguindo esta linha de raciocínio, a afirmação de Philonenko parece elucidativa:

Deve-se resumir a oposição de Schopenhauer e de Freud, conviria dizer que o homem schopenhaueriano é um doente metafísico, enquanto que o doente de Freud é simplesmente um homem doente. Pode-se sem dúvida curar o homem doente, pela análise ou algum outro método. Mas não se pode curar um doente metafísico, pode-se somente lhe administrar um calmante (Philonenko 13, p. 231).

Esta afirmação de Philonenko nos conduz a uma importante diferenciação. Para Schopenhauer, pode haver espaço para uma doutrina da prudência, do agir, da convivência, mas, sendo esta predominantemente egoísta, não pode ser confundida com ética. Para Freud, a restrição pulsional é a base para qualquer ordem moral sendo, portanto, já incluída na doutrina da prudência uma certa dose de renúncia. Mas então, o que seria desinteresse para Freud? O interesse ou desinteresse poderia ser expresso em termos inconscientes? Resta ainda ressaltar a relação que

ambos estabelecem quando se trata da liberdade das ações, conceito imprescindível para se tratar a questão da responsabilidade pelos atos cometidos e, por conseqüência, de sua valoração moral.

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

Quase todos, e mesmo todos os homens, são feitos de tal modo que eles não podem ser felizes, não importa o mundo no qual estejam. Pois na medida em a necessidade e a fadiga fossem evitados, cairiam no tédio (...). Para um estado de felicidade do homem não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para “um mundo melhor”, mas também seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo que ele não fosse o que é, mas se tornasse o que não é (Schopenhauer 18, p. 110).

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

Em oposição a qualquer doutrina que trata de melhoramento moral da humanidade, Schopenhauer proclama a impossibilidade da realização de tal ilusão. O projeto freudiano, apesar de muito reticente com relação à reforma pulsional, ainda aponta caminhos que podem ser trilhados. Para Schopenhauer, ao contrário, tal projeto nada mais seria que uma doutrina da prudência, de tal modo que “os esforços para banir o sofrimento só tem o resultado de o fazer mudar de figura” (Schopenhauer 16, p. 42).

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

Pode o mesmo grau de maldade exprimir-se em um povo por atos grosseiros, mortes, selvageria, e, em um outro, suavemente e em miniatura por intrigas da corte e velhacarias de toda a espécie (...) os atos poderiam ser corretos, a vontade pervertida (Schopenhauer 16, p. 163).

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

Para Adorno e Horkheimer, Schopenhauer não foi um “pessimista cego, (...) foi um pessimista clarividente” (Adorno 1, p. 179): “(...) a fábula idealista do ardid da razão, graças a qual se compensa a crueldade do passado por meio do final feliz, divulga em verdade que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia” (Adorno 1, p. 176).

A oposição não reside na aposta dos destinos da ciência, mas na pressuposição filosófica de que eles, independentemente de que caminhos tomem, não são suficientes para resolver os problemas da essência humana. O domínio da insaciabilidade da vontade independe de qualquer progresso filosófico, tecnológico ou científico. Assim, podemos ver nos *Parerga...* (Schopenhauer 17) a formulação de que a diferença entre os escravos e os pobres é que os primeiros atribuem sua desgraça à violência e os últimos ao azar; ou seja, ambos, independentemente do

motivo que permeia a experiência, se iludem quanto à contingência de seus sofrimentos. Para Freud, em contrapartida, a diferença tecnológica não deve ser superestimada, mas também não pode ser subestimada, pois, se é verdade que não garante mudança significativa em prol da obtenção de satisfação duradoura, também é verdade que possibilita alguns progressos em relação ao bem-estar almejado.

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

Uma moralidade cujo resultado lógico envolve a auto-aniquilação da espécie humana pode ter tão pouco significado para homens e mulheres como a moralidade que os trata como seres inanimados (em referência a Kant). Em sua ética, Kant erra ao recusar ler o livro aberto da experiência humana, mas Schopenhauer, contudo, poderia fechá-lo e jogá-lo fora em desgosto (Tsanoff 19, p. 531).

A única alternativa à supressão da prisão do querer é também o único caso “excepcional” (Schopenhauer 15, p. 380) em que a liberdade se aplica ao fenômeno de modo direto. Portanto, a única possibilidade de exercício da liberdade. Liberdade exercida às custas da destituição do mundo; para Freud, nada mais do que formação delirante, resultado desesperado da função desejante. Desejo que se sobrepõe ao exame de realidade e, ao contrário de suprimir-se, esforça-se desesperadamente para se impor às custas do real. O foco de divergência, resumido de forma magistral por Schopenhauer nas considerações finais de sua obra principal, reside no estatuto do real: “Para aqueles que se converteram e aboliram a Vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada” (Schopenhauer 15, p. 546).

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

A preocupação freudiana fornece uma perspectiva de mudança mais promissora quando se trata de moralidade, muito embora esta perspectiva também se mostre problemática. Em Freud, o exercício de algum tipo de proposta moral esbarra, de certo modo, em impedimentos semelhantes. Por um lado, a cadeia de representações submetida ao determinismo psíquico não confere ao eu autonomia plena. Sua teoria deixa pouco espaço para se pensar no exercício de liberdade. Até mesmo o estado ascético não escapa ao exame das determinações inconscientes que estão por trás de sua suposta redenção. A coexistência dos conceitos de liberdade e necessidade, tal como colocada por Schopenhauer, não se aplica; pois a compulsão delirante do asceta é mero produto de processos defensivos: “O aparelho psíquico não tolera o desprazer, tem que se defender dele a qualquer preço, e se a percepção da realidade objetiva traz desprazer, ela (ou seja, a percepção) tem que ser sacrificada (...)” (Freud 8, p. 239).

A defesa contra os perigos tanto do mundo exterior quanto das exigências do mundo interior é responsável pela formação compulsiva delirante daquele que acredita ter suprimido os próprios desejos. Nesse sentido Ricoeur afirma que “o desejo tende a restaurar a forma alucinatória de satisfação” e que “para a libido, o futuro está para trás, na felicidade perdida” (Ricoeur 14, p. 227). A felicidade perdida, ou como Schopenhauer se refere, “a paz inabalável” (Schopenhauer 16, p. 172), na representação do asceta, é, para Freud, a felicidade alucinatória, expressão desesperada do desejo. Mecanismo de defesa contra as dores

advindas do mundo exterior e exigências do mundo interior. Para superar a pressão de um desejo é preciso a intervenção de um desejo maior. A inserção do ponto de vista tópico, dinâmico e econômico introduz na série representativa o determinismo. A negação da própria vontade não representa o ato de liberdade, mas a expressão do determinismo subjacente ao princípio do prazer no processo defensivo. O gradiente prazer/desprazer, do qual a cadeia de representações faz parte, é o elemento principal existente na determinação da ação. Se, em Schopenhauer a solução da dicotomia liberdade/necessidade só poderia ser remetida à esfera metafísica, em Freud o problema exige maiores considerações.

O determinismo de Schopenhauer transfere a responsabilidade da ação para a esfera da essência, uma vez que a liberdade da vontade só é possível na configuração do caráter inteligível. Segue-se que, dado determinado caráter e determinado motivo, a ação resultante é completamente determinada. A liberdade não é pensada no plano das ações e sim no das essências. Em Freud, a responsabilidade moral pode ser outorgada por meio da pressão da cultura sobre o indivíduo, o que transfere a liberdade ao plano da ação, e não da “essência”. Expliquemo-nos.

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

Em Freud, a luta entre a ordem constitutiva e a da cultura representa a instauração da ordem moral, mesmo que internalizada, ao nível do *operari*. Se, psicologicamente, as ações são determinadas pela cadeia representacional e a essência humana é basicamente anti-social, no nível das ações as restrições pulsionais exigem uma reforma drástica destas exigências a fim de manter as leis da cultura. O conceito de liberdade exige uma redefinição. Isso porque a progressiva renúncia pulsional na história da humanidade abre espaço para se pensar nas restrições práticas como introdutora da ordem das ações morais. Embora seja

realizada a reforma interior, as restrições foram inicialmente concretas. Essas ações morais, mais do que ações necessariamente condicionadas pela essência do indivíduo, são produtos das condições culturais e, portanto, refletem a ordem moral no nível das relações humanas. A liberdade se exerce não pela essência, mas pela capacidade de atendimento à lei. Mas como conciliar essa afirmação com a freudiana de que a “liberdade individual não é patrimônio da cultura” (Freud 7, p. 94)? Como conciliar em Freud o determinismo psíquico e a responsabilidade moral? O determinismo não excluiria a liberdade requerida para a escolha da ação, escolha que é condição para a atribuição de moralidade à ação? Como manter o determinismo psíquico sem recair em um fatalismo?

Analisemos a posição freudiana, nesse ponto análoga à schopenhaueriana:

Já numa ocasião anterior permiti-me repreender-lhes que existia profundamente enraizada em vocês uma crença na liberdade e arbitrariedade psíquicas, crença num todo a-científica e que deve ceder em face da exigência de um determinismo que governe também a vida anímica. Se ao perguntado ocorre-lhe isto e não outra coisa, rogo-lhes que o respeitem como a um fato (Freud 6, p. 96).

Muitos retiram dessa posição estritamente determinista a conclusão de que, uma vez que todas nossas ações derivam de nossos processos psíquicos e que esses são por sua vez determinados, conclui-se que nossas ações, enquanto determinadas, não são passíveis de ser de modo diferente e, por sua vez, não poderiam ser condenadas ou aplaudidas.³ A abolição da liberdade na determinação das ações eximiria o sujeito de suas supostas responsabilidades. Aquele que age de modo censurável não seria menos determinado que aquele que age de modo exemplar. A relativização da responsabilidade pelo ato acaba por abalar a suposta moralidade da ação.

³ Masson, por exemplo, defende que Freud, ao postular as determinações inconscientes do comportamento, retiraria o sujeito de seu verdadeiro papel de agente moral, refugiando-o na condição de vítima (Masson 9).

Cassirer indica que “não se trata de uma antítese entre determinação e indeterminação absoluta, mas entre duas formas de determinação, a natural e a moral” (Cassirer *apud* Casanave 3, p. 34). O determinismo freudiano, nessa perspectiva, estabelece uma tensão entre a ordem moral e a ordem natural, sendo a moralidade vista como resultado dessa tensão. A separação entre as duas ordens é impossível de ser realizada, dado o caráter universalizante da inscrição do indivíduo na ordem da cultura e, dada sua internalização com o auxílio das moções pulsionais, uma “subjetivação da cultura”. Se a liberdade do indivíduo não é possível na ordem da cultura, é porque se instaura um outro tipo de determinação que escapa à determinação puramente subjetiva, misturando-se a ela. A dicotomia entre as duas ordens se dissipa no exercício do jogo de forças. A determinação, nunca abandonada, é o resultado das demandas individuais e coletivas. A moralidade se justifica na tensão – sempre presente na teoria freudiana, seja sob a dualidade pulsional entre sexo e autoconservação ou entre vida e morte – entre a ordem do necessário ao indivíduo e à espécie.

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

Se, como na análise do mito de Prometeu, os deuses sub-rogam as pulsões, e se o surgimento da tragédia representa para o homem grego a dúvida sobre se o governo do destino cabia aos deuses ou a ele próprio, podemos interpretar o caminho psicanalítico proposto por Freud como a tentativa trágica de arrancar das mãos dos deuses a decisão do nosso destino. Assim, ao homem contemporâneo lhe está reservado o desafio de Prometeu (Casanave 3, p. 136).

Tentativa trágica porque assume a oposição como fundante, como constitutiva do processo de desenvolvimento da cultura. Assume a

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

Para o sujeito que é capaz de conhecer os meandros da sua psique, está reservada a escolha entre diversos determinantes ou a combinação deles segundo as suas forças. Para quem permanece alienado de si próprio, só cabe a moralidade ilusória da repetição (Casanave 3, p. 34).

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

Para Schopenhauer, uma vida regida pelo conhecimento de si mesmo tem como função evitar o maior número de dores possível por meio de regras de prudência e de conduta que garantam ao indivíduo uma existência menos dominada pelos clamores do querer e, portanto,

menos ilusória em relação ao teatro do mundo. A procura insaciada por prazeres é o caminho de afirmação do querer responsável por grande parte dos males a que somos submetidos. Em Freud, o conhecimento de si mesmo demonstra que não podemos fugir de nossas inclinações, não há como fugir ao império do princípio do prazer, apenas procurar considerar suas exigências diante das reais possibilidades de satisfação perante o mundo exterior. Para ambos, tanto os sistemas teológicos quanto os filosóficos não auxiliam muito em um projeto de transformação ética. Cada qual a seu modo, eles criticam a pretensão de melhoramento ético através de sistemas religiosos ou filosóficos. Nesse ponto, concordam em relação à postulação de um sistema mais eficaz de modificação de conduta baseado na postulação de leis e códigos sociais. Esses, apesar de negativos, não modificando moralmente os indivíduos, possuem a vantagem da regulação dos vínculos recíprocos por meio do desmascaramento das hipóteses meramente conceituais e desvinculadas da realidade. A intenção é tornar as condições de existência mais suportáveis; para tanto, a razão desempenha papel importante, através do conhecimento das motivações sobre os quais se pautam as condutas e do conhecimento de si na condução de um projeto de vida possível. Para o filósofo, uma alternativa consoladora; para o psicanalista, a melhor alternativa possível. Na tragédia schopenhaueriana o roteiro é conhecido de antemão, e existe a possibilidade do exercício da liberdade somente através da negação da sua encenação. A tragédia de Freud é a certeza da irrealização da tarefa de ser feliz aliada à impossibilidade da desistência dessa busca.

Freedom and determination in Freud and Schopenhauer

Abstract: Although Freud and Schopenhauer are considered two of the main authors that emphasize the preponderance of the unconscious determination about behavior we can realize that the ethical conclusions derivate from that premise are divergent in some points. It happens due to a conception of moral phenomenon based in different projects. Schopenhauer's metaphysics project seems to indicate alternatives of less

promising ethical dilemmas when comparing to Freud's project. Similarities with Freud, on the other hand, indicate the difficulties of conciliation about the conception of freedom and determination when applied to the moral phenomenon. Their postures are essentially tragic because emphasize the fragility conducting our destiny. Both seem to point to the difficulty to the emancipation project of the reason before the domain of wanting; however both of them emphasize the importance of it in the conduction of life.

Key-words: Ethics – Schopenhauer – Freud.

Bibliografia

1. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Trad. Victor Sanchez de Zavala. Madri: Taurus Ediciones, 1971.
2. BERNET, R. Pulsion, plaisir et déplaisir: essai d'une foundation philosophique des concepts psychanalytiques. *Philosophie*, n. 71, p. 30-47, 2001.
3. CASANAVE, C.M. *O desafio de Prometeu: sobre cultura e moralidade na teoria freudiana*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: Unicamp, 2000.
4. CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wesceslado Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.
5. FREUD, S. Pulsiones y destinos de pulsión. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 105-134.
6. _____. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 1-219.
7. _____. El malestar em la cultura. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 57-140.
8. _____. Análisis terminable e interminable. In: *Sigmund Freud: Obras completas*, v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 211-254.
9. MASSON, M. *Atentado à Verdade: a supressão da teoria da sedução por Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
10. MOREIRA, J.O. Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana. *Psicanálise e Universidade*, n. 8(1), p. 115-143, 1998.
11. NIEZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
12. _____. *Além do bem o do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
13. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: J. Vrin, 1980.
14. RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
15. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, v. I. Trad. M. Sá Correia. Porto: Rés, s/d.
16. _____. *Dores do mundo*. Trad. Albino Forjaz de Sampaio. Salvador: Progresso, 1955.
17. _____. *Parerga e Paralipomena: aforismos sobre la sabidura de la vida*. Buenos Aires: Aguilar, 1970.
18. _____. *Metafísica do amor. Metafísica da morte*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
19. TSANOFF, R.A. Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics. *The Philosophical Review*, v. 19. n. 5, p. 512-534, 1910.