

As eudemonologias pessimistas de Schopenhauer e Freud e sua atualidade em tempos de pandemia

Guilherme Marconi Germer¹

Resumo: Propomos, nesse artigo, testar a atualidade das eudemonologias pessimistas de Schopenhauer e Freud, desenvolvidas, respectivamente, em *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851) e em *O mal-estar na civilização* (1930), perguntando se elas contribuem com a tarefa apontada por Eduardo Brandão como a principal da filosofia, nos tempos atuais de crise pandêmica, a saber, “alertar sobre as armadilhas que ameaçam a humanidade”. Para tanto, contextualizaremos a crise atual, com base na análise de sua abordagem por Brandão, Jorge Viesenteiner e Alexandro Paixão; e depois de investigar ambas as eudemonologias, defenderemos que elas nos ajudam a nos libertar da ilusão de que o futuro será necessariamente melhor do que o presente, de modo que fazemos bem em nos concentrar na resistência à ameaça de ampliação do sofrimento, o que pode ser feito por meio do autoconhecimento, enriquecimento do ser, pensamento consciente e integração civilizatória.

Palavras-chave: felicidade, sofrimento, sobrevivência, coronavírus, otimismo.

Abstract: In this article, we propose to test the relevance of Schopenhauer’s and Freud’s pessimistic eudemonologies, developed, respectively, in *Aphorisms for the wisdom of life* (1851) and in *Civilization and its discontents* (1930), asking whether they contribute to the task pointed out by Eduardo Brandão as the most important to philosophy, in the current times of pandemic crisis, namely, “warning about the pitfalls that threaten humanity”. To do so, we will contextualize the current crisis, based on the analysis of its approach by Brandão, Jorge Viesenteiner and Alexandro Paixão; and after investigating both eudemonologies, we will argue that they help us to free ourselves from the illusion that the future will necessarily be better than the present, so that we do well to focus on resisting the threat of increasing suffering, which can be done through self-knowledge, enrichment of the being, conscious thought and civilizing integration.

Keywords: happiness, suffering, survival, coronavirus, optimism.

A pandemia do coronavírus produziu um cenário catastrófico no Brasil e no mundo; e não apenas as ciências biológicas foram convocadas para dar “uma solução para a doença em si” (Brandão, 2020, p. 2), mas também a filosofia e as humanidades viram “suas preocupações clássicas – a morte, a ética, a política” – como bem descreve Eduardo Brandão – adquirir um significado ainda mais vivo e presente” (Brandão, 2020, p. 4). Passamos por um período de enorme tristeza, mas que também ofereceu uma

¹ Professor Adjunto da Universidade estadual de Maringá (UEM), realizou estágio de pós-doutorado em filosofia na Universidade de São Paulo (USP) e na UEM. E doutorado, mestrado e graduação em filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: guilhermeguita@gmail.com.

oportunidade de “reflexão da humanidade sobre si mesma”: estaremos diante do “fim de uma era: seja do capitalismo, seja da democracia liberal, seja do próprio mundo tal qual o conhecíamos” (Brandão, 2020, p. 1)? Adentraremos uma nova fase? Se sim, ela será melhor ou pior? Em *Algumas reflexões sobre pandemia e filosofia no Brasil*, Brandão (2020, p. 4) apresenta uma série de questões que fazem com que a filosofia adquira “nesse contexto um papel enorme”². Segundo sua visão, se trata de uma tarefa tripla a que se coloca para ela: (1) esclarecer a origem e o mecanismo dos problemas que fazem com que nossos tempos sejam marcados por uma crise ideológica, (2) “encaminhar saídas, ajudar a encontrar caminhos, e [3] também alertar sobre as armadilhas que ameaçam a humanidade”. Dessas três tarefas, a terceira lhe parece a mais premente: afinal, vivemos em “tempos de ‘pós-verdade’, onde os fatos não mais importam para muitas pessoas”. Portanto, esse “caráter óbvio da filosofia”, isto é, sua cobrança rigorosa por critérios seguros de legitimidade para qualquer discurso (como fundamentação, coerência, clareza, etc.):

Eclode como urgência. Tomemos um caso exemplar disso: a realidade paralela que pode ser construída no mundo virtual, com suas redes sociais, seus influenciadores, suas *fake 59ews*, tem que ser posta a nu para a sociedade, tanto no seu conteúdo quanto no seu *modus operandi* [...] Isso significaria, por exemplo, explicitar mecanismos de dominação, de psicologia de massas, a recorrência de argumentos fascistas nas redes sociais e internet, mostrar como a técnica ajuda a manipular nossas vidas através de celulares [...] (Brandão, 2020, pp. 5-6)

É infinita a lista de miragens que urgem pelo esclarecimento e crítica da filosofia. E “é de extrema importância e urgência que a filosofia chegue a um público maior”, mesmo que deva descer, se for esse o caso, “do pedestal em que [...] parece estar” (Brandão, 2020, pp. 5-6). No centro dessas questões, se destaca o tema da felicidade: o que compõe uma vida feliz? Quais são os caminhos que conduzem para ela, e quais dela

² Brandão escreve que a primeira questão que se coloca à filosofia é se ela pode dar algum consolo à morte, como defendem Sócrates, Montaigne e Schopenhauer. Lhe ocupa também a necessidade de explicar as causas e a natureza da ascensão mundial de governos e movimentos de extrema-direita, que desdenharam, cruelmente, “das mortes provocadas pelo vírus” (Brandão, 2020, p. 2); seguida da construção de uma oposição a esse incremento. De modo associado a isso, outra tarefa importante é o exame de se o capitalismo encontrou “um forte oponente” (Brandão, 2020, p. 5) no coronavírus, já que, durante a pandemia, a morte perdeu seu “anonimato” (Brandão, 2020, p. 4), e abateu grupos sociais historicamente mais protegidos contra as crises. Slavoj Žižek segue essa linha otimista, que vê na catástrofe atual uma “oportunidade de reinvenção do comunismo”. Por outro lado, também é necessário investigar se não há nessa crença uma armadilha, pois o capitalismo sempre soube incorporar seus adversários, de modo que, se por um lado, a economia global sofreu um forte abalo com o vírus, por outro, se intensificaram as “tendências extremamente fortes, agressivas e devidamente manipuladas e instrumentalizadas pelo capital, como o nacionalismo, a xenofobia, o racismo, o machismo” (Brandão, 2020, p. 5). Giorgio Agamben insiste ainda na questão da intensificação dos “mecanismos de controle dos cidadãos pelos estados”, que também se apresenta à reflexão filosófica, para ficarmos em um pequeno grupo de problemas, citados pelo autor.

se distanciam? Não estaremos priorizando, talvez hoje mais do que nunca, esses àqueles? A questão da felicidade, equiparada por Aristóteles à da finalidade da vida (Cf. Aristóteles, 1973, 1097b20), recebe hoje respostas tão quiméricas, que talvez nunca antes foi tão importante consultar os grandes pensadores sobre esse assunto. E como vivemos em um período tão abundante em mentiras – palavra essa que recebeu até mesmo um nome técnico e mais elegante: “*fake News*” – talvez seja especialmente salutar dar ouvidos aos “mestres da suspeita” (Ricoeur, 2010, p. 158), isto é, aos autores pessimistas sobre esse tema. Portanto, propomos indagar, aqui, o que dois deles entendem por felicidade: Arthur Schopenhauer e Sigmund Freud. Do primeiro, analisaremos e interpretaremos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), em que ele aborda esse conceito pelo caminho empírico e psicológico, e do segundo, o segundo capítulo de *O Mal-estar na civilização* (1930). Nas conclusões, propomos refletir se ambas as eudemonologias justificam sua atualidade também pelo fato de nos ajudarem na terceira missão apontada por Brandão como fundamental à filosofia hoje: desmascarar as ilusões sobre quais rumos dar às nossas vidas. Antes disso, porém, contextualizaremos um pouco mais o cenário atual de crise, por meio do exame de alguns artigos recentes, afinados com ambos os autores.

Transformação e sobrevivência psíquica em tempos de pandemia

Outro texto muito instrutivo sobre a crise ideológica atual, oriunda da pandemia do coronavírus, se chama “Crítica ao otimismo da vontade de transformação no contexto da pandemia: dois desafios teóricos”, e é da autoria de Jorge Viesenteiner. Nele, o autor subordina o desejo e a esperança, em voga, de que o mundo se transformará em algo melhor depois da pandemia a uma crítica rigorosa: o sofrimento tem uma dimensão caótica e obscura – defende Viesenteiner – que interdita quaisquer tentativas fáceis de solução e esclarecimento. Não à toa, a noção de sofrimento se vincula ao vocábulo “crise” (κρίσις) – que, originalmente, significa cisão, e que amiúde “nos arremessa ali onde justamente as alternativas fáceis nos faltam, ali onde esvazia nossa segurança e onde vacila nosso otimismo exagerado” (Viesenteiner, 2020, p. 2). Ao tomarmos de-cisões, em um cenário dominado pela cisão, não só corremos o risco de sermos artificiais, mas também de nos enredar ainda mais no erro. Por isso, ao sistematizar “o que não pode ser sistematizado” (Viesenteiner, 2020, p. 7), ou buscar justificar o injustificável, o homem abraça com frequência fórmulas falsas e perniciosas, que só ampliam seu abismo. Friedrich Nietzsche – outro grande mestre da suspeita, frequentemente indicado entre

Schopenhauer e Freud – insiste bastante nesse aspecto: o ser humano tem um vicioso “*horror vacui*” (horror ao vazio), e por causa dele, prefere, amiúde, se iludir a se silenciar sobre o desconhecido. Porém, isso faz com que ele acumule fórmulas enfeitiçadoras, que inclusive são fabricadas por pessoas que se tornaram artífices na exploração dessa nossa dificuldade. Incomoda, especialmente, ao homem a ausência de sentido do sofrimento: o sacerdote ascético é quem melhor percebe isso, e monta o seu negócio na criação de metafísicas que busquem justificar o sofrimento. Nada é conseguido, com essa ajuda, em termos de cura fática da dor, mas a falta de sentido dela é erradicada superficialmente. Assim, não foi por acaso que pessoas não de todo divorciadas do perfil messiânico aceitaram as “soluções” mais infundadas e cruéis à explicação da origem e tratamento da pandemia do coronavírus; enquanto os cientistas elaboravam, pacientemente, a vacina, recomendavam o isolamento e se calavam sobre a origem do vírus. Como bem recorda Viesenteiner, o Brasil ofereceu um quadro muito pitoresco de falsas soluções à crise, em um movimento que não criava nada de novo em nossa história, mas apenas reproduzia uma lógica antiga de domínio e segregação enraizada em nossa sociedade. O enfrentamento dessa patologia social requer uma genealogia profunda da cultura brasileira, que além das fontes tradicionalmente referenciadas (como G. Freyre, S. Buarque, A. Bosi, R. M. Marini etc.), também pode ser enriquecido pela crítica de Nietzsche aos “ideais ascéticos”. A sociedade brasileira é especialmente suscetível à narcotização da religião, o que se manifesta em suas tendências ao fanatismo, messianismo e teocracia. Nesse projeto, os ateus pessimistas de língua alemã podem contribuir fecundamente.

Outra observação de Viesenteiner (2020, p. 4) muito interessante sobre a crise atual se dirige aos limites e “alcance de uma efetiva transformação para melhor” do mundo hodierno: até que ponto somos verdadeiramente capazes de mudança e progresso? Antes de aplaudirmos as promessas otimistas de uma evolução espontânea após a crise, devemos nos recordar que:

Cada um de nós está sempre inserido em uma situação, cujo espaço é culturalmente estruturado e informa nossa performance moral nesse espaço. Como sabemos, incorporamos afetivamente as principais estimativas de valor de uma situação, até se tornarem crenças cristalizadas ou pontos cegos, ou seja, estimativas de valor que não conseguimos problematizar, mas que atuam sobre nós na reinformação e estruturação da nossa performance moral. Em função desses comprometimentos, não enxergamos nada além da própria “perspectiva” Viesenteiner (2020, p. 4).

Em um nível individual, essa compulsão pela repetição de valores cristalizados em nosso inconsciente se manifesta, por exemplo, na “maneira como cremos e compartilhamos fake news”: “assentimos ou não conforme nosso sentimento de inclinação para tal” (Viesenteiner, 2020, p. 4), e muito raramente, a partir de critérios seguros de verificação e veracidade. Em um nível coletivo, outro exemplo disso é o modo como tendemos a aplaudir automaticamente os supostos avanços trazidos ao mundo do trabalho e da educação pela pandemia, como o incremento do *home office* e do ensino remoto. No entanto, um olhar mais atento revela que estamos longe de termos progredido, estruturalmente, nesses campos, com essas medidas. Afinal, não ampliamos ainda mais as injustiças das relações laborais capitalistas com o *home office*, já que há uma enorme desigualdade social quanto às condições de moradia, de modo que quem possui uma casa melhor já larga na frente na busca de melhores empregos? Quanto ao ensino remoto, seu incremento não provocou um verdadeiro tsunami de desemprego entre os professores, e precarizou sobremaneira as relações dos alunos entre si e com o professor? Portanto, concordamos com o autor em que “a autêntica transformação” (Viesenteiner, 2020, p. 5) não se alcança facilmente: ela deve partir de um exercício profundo de autocrítica, autodistanciamento, abertura ao diferente e mesmo ao antagônico, e conter o reconhecimento dos limites de toda transformação. Por isso, fazemos bem em refrear o “otimismo em relação aos anseios por transformação para algo melhor no contexto pós-pandemia” (Viesenteiner, 2020, p. 1).

Um último texto ao qual gostaríamos de fazer referência, aqui, se chama *Há uma felicidade para os tempos difíceis (?)*, e é da autoria de Alexandre Paixão. Escrito em um dos momentos mais críticos da pandemia, por ser anterior ao advento da vacina, Paixão (2020, p. 14) afirma que a dor e a desilusão eram dominantes nesse contexto, mas não necessariamente determinantes. Afinal, a humanidade já atravessou a “vórtice de tantas pandemias”, e sempre conseguiu salvar as “sementes da vida” (Paixão, 2020, pp. 14/15), em que se encontra a possibilidade de um mundo melhor. Portanto, até nos momentos mais tristes, podemos entoar, fazendo coro com Thomas Mann (2015, p. 80): “Que Eros se coloque a nosso lado e se arrogue o direito de nos guiar”. Naturalmente, não se trata, aqui, de banalizar o luto e celebrar um Eros no sentido de luxúria ou volúpia: ambos os vícios, a propósito, que são especialmente alimentados por nossa sociedade do consumo, foram adversários poderosos da tranquilidade psíquica necessária ao isolamento na pandemia. Paixão se refere ao Eros de Freud, que consiste na fonte inesgotável de nossa energia psíquica, construtiva e civilizatória: proteger esse manancial, que pode ser

instrumentalizado tanto pela cultura quanto pela barbárie, é, talvez, a tarefa mais importante de nossas vidas. Para fazê-lo, é imprescindível a construção de uma “dinâmica dos afetos” (Paixão, 2020, p. 15), ou uma “organização psíquica”, que logre proteger o todo e a unidade da ação e do pensamento. As pessoas que conseguiram fazer isso durante a pandemia, puderam atravessá-la de modo mais ameno. Porém, a maioria não conseguiu isso, pois preencheu o tempo com passatempos superficiais, “notícias diárias de jornais, TVs, rádios, internet, as quais, ao final de uma semana, parecem não formar um todo” (Paixão, 2020, p. 15), e ao cabo de duas, traziam uma conta cara a se pagar em forma de distúrbios: “Insônia, hipocondria, fobias, choro excessivo, dores de cabeça, tontura, raiva, medo do colapso, luto, melancolia, depressão, enfim, um verdadeiro mal-estar psíquico-somático” (Paixão, 2020, p. 15) foi trazido à ordem do dia, na maioria dos lares brasileiros. Os métodos de sobrevivência psíquica mais bem sucedidos entre os constatados foram os que, de alguma maneira, souberam orbitar ao redor do pensamento consciente e do relacionamento íntimo, bem como da estabilidade, confiança e proteção de si. “Pensar nos ajuda a circunscrever ou delimitar os nossos desejos, propiciando um ambiente mais protegido” – afirma Paixão (2020, p. 16). E quanto ao relacionamento íntimo, quanto maior ele for, maior será:

A organização psíquica e menores as possibilidades de rebaixar o processo de satisfação a um sintoma, como o medo ou a ansiedade (Freud, 1996, Vol. XX, p. 98). Em outras palavras, o desenvolvimento da intimidade diminui a tensão e a angústia, e, conseqüentemente, restringe o aumento da ansiedade e do medo (Paixão, 2020, p. 16).

Segundo Paixão, o relacionamento íntimo é fundamental, pois nossas primeiras paixões surgiram na infância, e em ambientes íntimos. Portanto, cultivá-lo nos reconecta com nossa fonte primária energética. Assim, se em tempos “normais”, já devemos nos proteger contra o desenraizamento, que nos dilacera e fragmenta, durante a pandemia, tivemos uma tarefa ainda mais árdua a se cumprir: favorecer, com todas as forças, o enraizamento. Embora difícil, essa tarefa não é impossível: afinal, estivemos abrigados em nossos lares, que têm inúmeras características que pedem por torná-lo a fortaleza de nossa intimidade. Foi necessária muita cautela, sem dúvida, com a exigência da satisfação: querer estar sempre felizes e em altos picos de prazer – como nos é cobrado pela sociedade do consumo – foi um inimigo fatal da estabilidade. Para que o lar desempenhe sua vocação de ser a salvaguarda de nossa confiança, ele deve incluir a moderação, entre outros esforços que Paixão compila na sequência: as pessoas que o habitam devem ser gratas entre si, zelar, conjuntamente, por segurança e paz, planejar e

dividir suas tarefas, reconhecer e compartilhar seus afetos, suavizar a rigidez e a culpa, evitar a voracidade, o autoritarismo e a invasão do espaço alheio, se proteger, cultivar o amor recíproco, atalhar o orgulho narcísico, etc. Em tempos tão difíceis como esses, os desafios anteriores tiveram que ser enfrentados ainda com mais empenho. Esse cenário, porém, conferiu uma ocasião ímpar para ensaiarmos quais estratégias são eficientes e quais não são para a sobrevivência psíquica e para a vivência de alguma alegria.

Analisaremos, agora, os pensamentos de Schopenhauer e Freud sobre a felicidade, com o fim de extrair elementos para uma reflexão sobre o que o pessimismo tem a ensinar em tempos de pandemia.

A eudemonologia de Schopenhauer

Schopenhauer aborda a questão da felicidade em *Aforismos para a sabedoria de vida*, que consiste em um capítulo autossuficiente de *Parerga e Paralipomena – Tomo I* (1851). Na introdução, ele propõe contribuir à “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (Schopenhauer, 2002, p. 1), o que pressupõe que a felicidade seja alcançável. Contudo, na sequência, ele adverte que não crê que o homem seja capaz de se manter em um estado positivo e pleno de felicidade, e tampouco que seus momentos de prazer sejam tão numerosos ou intensos que compensem, em geral, sua tão abundante dor. Portanto, do ponto de vista mais sério e objetivo possível, a saber, o metafísico, a existência humana não é preferível à sua não existência: de modo que a busca da felicidade lhe parece um erro. Porém, ela consiste em nosso “erro inato”, pois “todo nosso ser é apenas a sua paráfrase, assim como nosso corpo é o seu monograma: nós somos justamente Vontade de viver, e na satisfação sucessiva de todo o nosso querer é em que pensamos mediante a noção da felicidade” (Schopenhauer, 1986b, p. 813). Em virtude disso, Schopenhauer entende que é válido elaborar uma eudemonologia, mas alerta que ela conserva o erro citado, e se distancia do “ponto de vista superior, ético-metafísico” (Schopenhauer, 2002, p. 2). Feita essa advertência, o filósofo começa o *Capítulo 1*, com o exame dos bens humanos que podem produzir o prazer. Primeiramente, ele recorda que Aristóteles dividiu esses bens em “três classes: os exteriores, os da alma e os do corpo” (Aristóteles apud Schopenhauer, 2002, p. 3). Porém, a seguinte divisão lhe parece a mais conveniente:

- 1) O que a gente é, portanto a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo.
- 2) O que alguém tem: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido.
- 3) O que alguém representa:

por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros [...] e divide-se em honra, posição e glória (Schopenhauer, 2002, p. 3).

Na sequência, o autor argumenta que há uma hierarquia entre esses bens: a influência do que somos é “muito mais essencial e vigorosa” do que a do que temos ou representamos aos demais, sendo esse último bem o que menos aporta à felicidade. No resto do capítulo, e por todo o seguinte, ele se esforça por fundamentar essa hierarquia: o que somos consiste em nossa natureza, se constitui daquilo que a natureza colocou em nós. Já o que temos ou parecemos aos outros não pertence a nós, mas aos objetos. Como a felicidade é um sentimento subjetivo, as características subjetivas, aqui, são mais determinantes, logo, o ser é superior ao ter e ao parecer. Essa comparação é ilustrada pelo filósofo com a metáfora de que alguém que tenha os últimos bens, sem o primeiro, “assemelha-se a uma bela paisagem em tempo ruim ou refletida por uma câmera escura e defeituosa”: em ambos os casos, vê-se que “a mais bela e a melhor metade objetiva, unida a uma subjetiva obtusa e ruim, fornece apenas uma realidade e um presente de má qualidade” (Schopenhauer, 2002, p. 5). O que já não ocorre em sentido contrário: uma pessoa com a riqueza do ser, sem a do ter e a do representar aos outros, não recebe nenhum abalo em sua alegria por isso. Por exemplo, alguém muito espirituoso ou poético, mas que não seja famoso ou rico, pode “transformar uma ocorrência mais ou menos cotidiana em algo grandioso e belo” (Schopenhauer, 2002, p. 5); e assim, viver com grandiosidade, na simplicidade. Seu “leitor tolo”, caso se trate de um poeta, pensará que toda a beleza por ele declamada se encontra em condições objetivas, e que ele teria acesso a isso caso estivesse nas mesmas circunstâncias. Porém, mal sabe ele que toda essa riqueza existe apenas para o olhar do poeta, e decorre de sua fortuna interior, pouco ou nada tendo a ver com objetos.

Outro argumento usado por Schopenhauer (2002, p. 4) em favor da superioridade do ser sobre o ter e parecer aos outros é o de que o que somos nos é algo imediato, “enquanto tudo o que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata” sobre nós, e deve passar, portanto, por nosso ser imediato. Sendo assim, o que somos independe completamente do que temos ou representamos aos outros; enquanto que esses últimos bens só são desfrutáveis por meio daquele. Por conseguinte, nossa personalidade “é constante e ativa em todas as circunstâncias” (Schopenhauer, 2002, p. 9), o que já não pode ser dito dos objetos que possuímos, ou da imagem que os outros têm de nós em suas cabeças. Por isso, Epicuro afirma que: “A causa que reside em nós mesmos contribui

muito mais para a felicidade do que aquela advinda das coisas” (Schopenhauer, 2002, p. 4). Isto é, o bem-estar de um homem é decidido, sempre, pelo “que se encontra ou acontece dentro dele mesmo”, em seu “sentir, querer e pensar” (Schopenhauer, 2002, p. 4), e não alhures. O argumento anterior, a propósito, de que nossa personalidade é onipresente em nossas fruições, conduz, inclusive, ao paradoxo de que o que somos modifica em tal grau o nosso entorno, que, justamente, quem menos necessita dos bens do ter e do parecer, já que já tem os do ser, é quem mais atrai todos os bens para si; enquanto que quem mais foca neles e deles necessita, já que não tem os bens do ser, mais os afugenta para longe (pois tem a verdadeira riqueza que tudo de bom constrói e atrai). Uma última metáfora empregada pelo autor nesse argumento é a de que os prazeres oriundos dos dois bens inferiores estão para os genuínos méritos pessoais “como os reais teatrais comparados aos da vida real” (Schopenhauer, 2002, p. 4). Essa imagem também permite múltiplas leituras: por exemplo, a de que nos sentimos bem mais merecedores de nossos próprios bens quando nos identificamos com eles (ou os alcançamos por mérito próprio), do que quando os temos como algo acidental ou externo: como a sensação de merecimento também é um prazer, só podemos senti-la no primeiro caso, enquanto que nos demais, sempre estaremos diante de algo alienígena. Finalmente, o filósofo argumenta que os bens do ser também têm muito mais qualidade, variações internas e duração do que os bens do ter e do parecer aos outros: afinal, eles englobam uma multiplicidade tão grande, entre seus elementos internos, que nunca enjoam. E como são praticamente inseparáveis de seus possuidores, não podem ser-lhes arrebatados. Já os bens do ter e do representar aos outros são especialmente fugidios, e sobretudo os últimos. E também enjoam facilmente, pois carecerem de uma diversidade interna que permita sua reciclagem (a fama, por exemplo, é sempre a mesma sensação de fama, nunca muda). Portanto, Schopenhauer conclui, concordando com Goethe, que a personalidade seja “a felicidade suprema”³, e acrescenta que, por tudo o que se disse antes, o valor do ser “pode ser chamado de absoluto, em oposição ao valor meramente relativo das duas outras” (Schopenhauer, 2002, p. 10) fontes de prazer.

No Capítulo 2, o filósofo se aprofunda no conceito de personalidade: o bom temperamento se constitui de calma, animosidade, moderação, suavidade e afabilidade – características essas que também decorrem de uma saúde perfeita. A inteligência e a instrução, por sua vez, consistem na organização do pensamento, entendimento claro,

³ Ver Goethe apud Debona, 2020, p. 201.

intenso e penetrante, e capacidade de apanhar as coisas, mentalmente, de modo certo. Tudo isso, mais a boa consciência moral, são “méritos que nenhuma posição ou riqueza podem substituir” (I Schopenhauer, 2002, p. 8). Outras consequências de ser rico espiritualmente (*Geistreicher*) são a capacidade de estar bem consigo mesmo e valorizar a própria solidão: no mundo contemporâneo, em que a vida humana se configura cada vez mais na forma atomizada e individualista, que Theodor Adorno (2000, pp. 120 e 134) descreve sob a imagem da “*lonely crowd*” (multidão solitária), essas virtudes são ainda mais necessárias. Quanto ao autoconhecimento, Schopenhauer o recomenda com base na seguinte exortação de Goethe (apud Schopenhauer, 2002, p. 10): “Não podes fugir de ti mesmo (*dir kannst du nicht entfliehen*)”. Saber quem de fato somos é imprescindível à felicidade, pois não há um caminho objetivo e universal para ela, de modo que o máximo que podemos fazer em sua busca é escolher as opções que melhor se adequem às nossas características, vocações e expectativas naturais. Para tanto, é preciso conhecer não só as propriedades dos caminhos apresentados pelo destino, mas, sobretudo, a nós mesmos. Em poucas palavras: “Quanto à personalidade, a única coisa que está ao nosso alcance é utilizá-la do modo mais vantajoso possível e sobrepô-la ao tipo de educação que lhe é particularmente apto [...] Para tal fim, torna-se necessário um conhecimento de si” (Schopenhauer apud Debona, 2020, p. 203).

Pode-se dizer que as principais recomendações à felicidade de Schopenhauer estão condensadas no seguinte verso de Juvenal, citado pelo filósofo: “*Mens sana in corpore sano*” (Mente sã em corpo são) (Juvenal apud Schopenhauer, 2002, p. 16). “O que nos torna mais imediatamente felizes” (Schopenhauer, 2002, p. 16) – argumenta o pensador – é, sobretudo, a “alegria de espírito” (“*Heiterkeit des Sinnes*”) e a saúde corporal. Não é uma boa opção a de Jair Barboza de traduzir a primeira expressão por “jovialidade de ânimo”. Afinal, ela não se ata necessariamente à idade: um idoso pode perfeitamente tê-la, e um jovem não. A ideia transmitida por Schopenhauer com essas palavras é bem mais de “alegria de espírito”, “animosidade” ou “boniteza de alma”. Sua marca indefectível é o sorriso: “Quem muito ri é feliz, e quem muito chora é infeliz” (Schopenhauer, 2002, p. 17). Por outro lado, não somos nada sem um corpo saudável; de modo que o autor prescreve o cuidado com a saúde como uma das principais tarefas da eudemonologia. Em nome dela, devemos evitar os excessos, as extravagâncias, os movimentos bruscos e veementes da vontade, e as exposições a longas fadigas ou aborrecimentos. “Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível” (Schopenhauer,

2002, p. 20)⁴. No final do capítulo, Schopenhauer chama atenção para o fato de que quem troca os bens do ser pelos do ter e parecer aos outros, por mais que queira revestir isso de uma seriedade inquebrantável ou da aparência do sucesso, faz um péssimo negócio. Em suas antípodas, “o homem inteligente aspirará [...] à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo, procurará uma vida tranquila, modesta e a menos conflituosa possível” (Schopenhauer, 2002, p. 26).

Os bens do ter e do representar aos demais são desenvolvidos pelo autor nos *Capítulos 3 e 4*. No terceiro, ele afirma concordar, novamente, com Epicuro em que haja três classes de desejos humanos: (1) os naturais e necessários, que caso insatisfeitos, provocam a dor, como a fome, a sede, a necessidade de abrigo e proteção, e que, por isso, devem ser cuidados com o máximo de atenção; (2) os naturais e desnecessários, que caso atendidos, geram o prazer, mas, do contrário, não geram necessariamente o desprazer, como a ânsia sexual; e (3) os desejos inaturais e desnecessários que, se atendidos, não geram muito prazer, por serem artificiais, e se não atendidos, tampouco geram sofrimento a uma pessoa em sã consciência, tais como os sonhos de luxo e opulência. Os bens do ter e do representar aos outros são importantes apenas na medida em que servem de caminho ao atendimento do primeiro grupo de desejos. Eles também são bem-vindos à saciedade dos outros dois grupos, mas devemos nos cuidar para que, caso isso não aconteça, não precisamos sofrer à toa. É muito lamentável, porém, que a maioria dos homens se comporte de modo inverso, e supervalorize os desejos dos dois últimos grupos, sofrendo desnecessariamente com sua frustração. A ela, pode ser alertado que a fama e a riqueza são “como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos” (Schopenhauer, 2002, p. 50). A correção de seu vício, porém, pode ser obtida com a meditação sobre a divisão dos grupos anteriores, bem como com a compreensão de que o contentamento que é obtido a partir das duas fontes inferiores de prazer “não repousa numa quantidade absoluta, mas meramente relativa, a saber, na relação entre” (Schopenhauer, 2002, p. 49) nossas expectativas e nossa posse real ou fama. Portanto, quem quer ser muito famoso ou rico, mesmo que seja um pouco, sofrerá, e quem não quer sê-lo, mesmo que não seja minimamente, viverá bem. Ante a relatividade do modo como os dois bens inferiores geram o prazer e a frustração, podemos melhorar nossa alegria sempre por dois caminhos

⁴ Em nome da preservação da saúde, Schopenhauer recomenda “duas horas diárias de exercícios rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e medidas dietéticas similares. Sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável”, até mesmo porque “se até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento” (Schopenhauer, 2002, pp. 18 e 19), o que dirá o ser humano, que nasceu muito mais do que elas para o movimento.

distintos: ou aumentando nossa posse ou fama, ou diminuindo as expectativas quanto a elas. Na maioria dos casos, o segundo método é bem mais fácil de ser realizado e eficiente. Porém, a multidão costuma se concentrar apenas na primeira estratégia, e por isso, acumula tristezas. Schopenhauer exprime a relatividade do modo como a riqueza material influencia nossa felicidade com uma metáfora matemática muito criativa:

Considerada nela mesma, [a riqueza] é tão vazia quanto o numerador de uma fração sem denominador. Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta [...] enquanto um outro que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa à qual aspira (Schopenhauer, 2002, p. 50).

No quarto capítulo, Schopenhauer (2002, p. 61) analisa a “fraqueza especial de nossa natureza” oriunda do fato de darmos muita importância ao que os outros pensam de nós. “É difícil explicar o quanto cada homem se alegra interiormente todas as vezes que percebe sinais de opinião favorável dos outros e sua vaidade é de algum modo adulada”. Isso ocorre até mesmo quando somos elogiados claramente a partir de interesses alheios, ou com base em mentiras palpáveis, que são rapidamente esquecidas. Porém, devemos nos proteger bastante contra o “doce deleite” da fama, pois a maioria das pessoas não têm capacidade e sequer interesse em nos entenderem de fato, e muito menos em reconhecerem nossos méritos. Pelo contrário, ela está muito mais inclinada a contaminar nossas qualidades e engrandecer nossos defeitos, ou inclusive, fabricá-los por conta própria, do que qualquer outra coisa; de modo que o prazer que pode ser obtido por essa fonte é perigoso e traiçoeiro. O mais sábio é moderar “tanto quanto possível” nossa enorme susceptibilidade ao que pensam de nós, e nos concentrarmos na “apreciação correta do valor daquilo” que somos, em nós e para nós mesmos, por meio do que poderemos nos tornar independentes do que somos “apenas aos olhos de outrem” (Schopenhauer, 2002, p. 62)⁵.

⁵ O filósofo Paul Rée (1875, §66, p. 24) dá bastante continuidade a essa denúncia de Schopenhauer da vaidade humana em seus escritos: que nós tenhamos uma “grande susceptibilidade frente à opinião alheia” se revela em inúmeros fenômenos, cuja verdadeira motivação nem sempre estamos dispostos a reconhecer. Por exemplo: “Todo mundo condena os adulares. Mas ninguém pode viver sem eles”. Ou, de modo ainda mais terrível: “Às vezes sacrificamos nosso proveito pelos amigos, pois nossa vaidade acha alguma espécie de recompensa nisso. No entanto, nunca sacrificamos nossa vaidade (reputação, popularidade, honra como pessoas nobres etc.) por eles, mas estamos muito mais propensos a sacrificá-los por nossa vaidade” (Rée, §182, p. 55). Várias facetas de nossa vaidade são desveladas por esse autor, sobretudo, em *Observações psicológicas*. Porém, ele também adverte que ela também é uma fonte de coisas boas, pois “se a vaidade não existisse, nenhuma ciência até hoje teria saído do berço” (Rée, §18, p. 8).

Essas são as linhas gerais da eudemonologia de Schopenhauer. Vejamos, agora, o que pensa Freud sobre esse assunto.

A eudemonologia de Freud

Freud aborda a questão da felicidade no Capítulo II de *O mal-estar na civilização*, e após condensar alguns dos resultados mais importantes de sua análise crítica da religião, por ele desenvolvida em *O futuro de uma ilusão* (1927). Essa justaposição de temas, aqui, não é acidental: a felicidade é frequentemente associada à questão do propósito da vida – como recorda o autor – do qual a religião se ocupa amplamente. Além disso, lhe parece especialmente importante destacar que ela não ajuda muito bem nessa busca, pois estorva o jogo de escolha e adaptação que devemos ter entre os caminhos colocados pelo destino à felicidade, impondo a todos a sua única vereda. Essa crítica é concluída por Freud no final do capítulo. Em sua abertura, porém, ele se limita a ironizar que a religião responde à questão da felicidade de modo “tão claramente infantil, tão alheio à realidade”, que diante de sua resposta e tentativa de monopólio desse tema, tendemos a dizer que “a questão da finalidade da vida humana [...] jamais encontrou resposta satisfatória, e talvez não a tenha sequer” (Freud, 2010, p. 29). No entanto, é possível encarar esse problema desde uma perspectiva “menos ambiciosa: o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida?” Disso se ocupa o autor pelo resto do capítulo: os homens buscam ser felizes, e a partir de alguns caminhos bem típicos, que podem ser avaliados pela psicanálise. Antes de empreender essa abordagem, porém, Freud (2010, p. 30) apresenta algumas observações gerais sobre a felicidade, e em teor bastante pessimista: o propósito natural da vida está “em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo [...] Todo o arranjo do Universo o contraria”, e tanto por motivos internos quanto externos. Internamente, nossa constituição psíquica é tal que somos incapazes de experimentar o prazer de modo prolongado, podendo fazê-lo apenas como um fenômeno instantâneo. E externamente, somos bombardeados por três poderosas fontes de dor: o declínio corporal, as forças destruidoras da natureza e a competição com os outros seres humanos. O primeiro desses entraves – o interno – é detalhado pelo psicanalista com as seguintes palavras:

Aquilo a que chamamos “felicidade”, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o

estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição (Freud, 2010, p. 30).

Além disso, a infelicidade predomina sobre a felicidade também pelos três fatores externos mencionados: (1) por causa de nosso “próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência”; (2) a natureza hostil, que pesa “sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras” (entre as quais poderíamos incluir até mesmo os pequenos vírus, causadores da morte de milhões, como o COVID-19); e (3) as “relações com os outros seres humanos”, marcadas, como são, pelo “*homo homini lupus*” (o homem é o lobo do homem). Embora essa terceira fonte seja considerada por muitos como um acréscimo supérfluo, Freud adverte que a experimentamos talvez “mais dolorosamente que qualquer outro” fator. Ante adversários tão poderosos assim, “não é de se admirar que [...] os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade” (Freud, 2010, p. 31); e em seu amadurecimento, aceitem cada vez mais a conversão do princípio do prazer (isto é, nossa tendência em buscar o prazer e fugir da dor pelo caminho mais rápido) no mais “modesto” princípio de realidade (que se concentra em um conjunto de ações específicas que melhor nos protegem da dor e geram alguns prazeres factíveis). Esse desvio está na base da recomendação de diversas escolas filosóficas, que priorizam a proteção da dor e a busca do prazer. Porém, essa é uma questão que permanece aberta a todos nós: se preferimos focar no alcance máximo do prazer, sob o risco da grande dor, ou suavizar essa busca e nos contentar com uma tranquilidade mais amena.

Após essas considerações, Freud passa a abordar criticamente os caminhos pelos quais os seres humanos buscam ser felizes. São doze as vias por ele percorridas, segundo a nossa leitura; e seu pessimismo também se revela no fato de elas se repartirem em sete veredas mais problemáticas e cinco mais recomendáveis (embora longe de serem infalíveis). Cremos, também, que há uma espécie de “dialética” nesse percurso: não em sentido forte hegeliano, mas pelo fato de que cada figura acumula algumas características das anteriores, e mesmo as bem-sucedidas, englobam algo das problemáticas. Vejamos como se dá essa abordagem: Freud inicia com duas figuras que cremos valer como os dois paradigmas do sucesso e fracasso eudemonológicos. O sucesso se caracteriza pela integração na sociedade e civilização, e pelo uso da inteligência no controle da natureza e sua subordinação à nossa vontade; e o fracasso se constitui pela ruptura com a sociedade e com os frutos da civilização, bem como pela alienação da realidade. Em diapasão

pessimista, Freud (2010, p. 32) inicia pelo protótipo do fracasso: (1) o primeiro modo pelo qual os homens buscam ser felizes é o “deliberado isolamento, o afastamento dos demais”. Com isso, se obtém a “salvaguarda mais disponível contra o sofrimento que pode resultar das relações humanas”; porém, também se renuncia às benesses da civilização, de modo que “a felicidade que se pode alcançar por essa via é a da quietude”, que não completa uma noção mais positiva de contentamento. Em suas antípodas, (2) “existe outro caminho: enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos”. Esses são os dois modelos do sucesso e do fracasso eudemonológicos: sua distinção repousa, como dito, no fato de que um deles cultiva os laços sociais civilizatórios e a inteligência, e o outro rompe com ambos, em nome da quietude. Na sequência, Freud apresenta seis figuras que particularizaram esses dois temas: primeiro, começa com duas modalidades malsucedidas, radicais e unilaterais, uma focada mais na obtenção do prazer e outra na proteção contra a dor. Depois, parece suavizar ambas as figuras, apresentando duas opções mais eficientes na conquista da alegria, e que também se distinguem pelo fato de uma mirar mais o prazer e outra a defesa contra a dor. E por fim, Freud retorna à ruína eudemonológica, apresentando suas duas versões mais puras. Trilhemos essa dialética: (3) “O método mais cru, mas também o mais eficaz”, de influenciarmos sobre a felicidade “é o químico, a intoxicação”. As drogas são extremamente poderosas na produção do prazer, e estamos longe de alcançar uma visão mais clara sobre sua utilização. Suas vantagens repousam não apenas na imediatez e intensidade de seus efeitos, mas também na independência que elas nos trazem, ante um mundo tão adverso. Contudo, seu poder anda de par com seu “perigo e nocividade”: seu uso pende facilmente para abuso, de modo que elas são, em geral, culpadas “pelo desperdício de grandes quantidades de energia que poderiam ser usadas na melhoria da sorte humana” (Freud, 2010, p. 34). Freud desaconselha, portanto, esse método. E na sequência, cita outro (4) não menos limitado, e que comunga com o anterior a radicalidade e a unilateralidade, embora vise, agora, o oposto: não mais o prazer imediato, mas a proteção extrema contra a dor. Ela pode ser conseguida por meio da liquidação dos instintos, e com base nas técnicas ensinadas pelo misticismo oriental e a ioga. Como no caso anterior, o objetivo perseguido tem o alto custo de que, em nome dele, “qualquer outra atividade foi abandonada (e a vida sacrificada)”. Portanto, a radicalidade e a unilateralidade de ambos as técnicas as tornam desaconselháveis.

Em tom dialético, Freud (2010, p. 34) introduz o método seguinte, que ele já vê como bem mais interessante, com as seguintes palavras: “Segue-se o mesmo caminho (5) quando os objetivos são mais moderados, ao se procurar apenas o governo dos instintos. Então governam as instâncias psíquicas mais elevadas, que se submeteram ao princípio de realidade”. A psicanálise, de fato, recomenda, e inclusive, pratica clinicamente, a arte da moderação dos instintos (o que não deixa de ser uma suavização da técnica anterior, como as palavras introdutórias parecem indicar). Essa moderação ocorre já na conscientização dos instintos, e se amplia com seu controle racional. Com ambos os recursos, se pretende alcançar uma proteção significativa contra a dor, mas sem se renunciar completamente aos prazeres, como na técnica anterior (afinal, muitos deles são cultiváveis dentro de uma vida de autocontrole civilizado). Desse modo, essa é a técnica que mais alcança uma ideia mais positiva e completa de felicidade, entre as citadas até agora. A proteção contra dor trazida pela consciência dos instintos, seguida do reconhecimento de seu lado fraco, é esclarecida pelo autor com as seguintes palavras:

A não satisfação dos instintos subjugados não é sentida tão dolorosamente como a dos instintos não inibidos. Em troca, há uma inegável diminuição das potencialidades de fruição. A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado (Freud, 2010, p. 34).

Portanto, o caminho do autocontrole consciente dos instintos não é perfeito, pois não protege completamente contra as frustrações dos prazeres que ainda assim são mirados, mas apenas torna essas insatisfações mais brandas (do que as que seriam sentidas caso não fossem acompanhadas pela consciência). Além disso, mesmo nos casos em que os desejos são satisfeitos, o gozo tem menos intensidade do que o que seria experimentado pelo caminho instintivo. Contudo, como a vida dá muito mais ocasiões de frustrações do que de prazeres, os benefícios desse método compensam suas perdas. Na sequência, Freud descreve outro caminho (6), que parece brotar do anterior, mas que dele se distancia pelo fato de focar um pouco mais no prazer: a sublimação. Por seu intermédio, se busca deslocar o alvo original de um instinto incapaz de ser satisfeito em seu objeto original, a um alvo substituto, que já possa ser desfrutado, sem entrar em conflito com o resto do eu ou com as exigências da civilização. Nesse desvio, não se abandona a possibilidade do prazer, mas apenas se prioriza, em sua fruição, os caminhos mais harmonizáveis com a paz psíquica interna e civilizatória; de modo que seu lado forte é, justamente o de mirar “suficientemente o ganho de prazer”, dentro de uma felicidade mais completa:

A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, ao dar corpo a suas fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade, tem uma qualidade especial que [...] agora podemos dizer apenas, de modo figurado, que (...) nos parece “mais fina e elevada” (Freud, 2010, p. 35).

Porém, como na figura anterior, essa técnica não é livre de limitações: em primeiro lugar, o prazer por ela oferecido tampouco tem a mesma intensidade do que o que seria sentido no objeto original, ao qual se renuncia. Em segundo lugar, ela depende de “talentos e disposições especiais” (Freud, 2010, p. 36), não possuídos por todos. Por fim, ela não protege completamente contra os “dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer”. Na sequência, Freud (2010, p. 37) retorna às vias problemáticas, e parece indicar as duas figuras que representam do modo mais cru as duas marcas do fracasso eudemonológico, quais sejam: a ruptura com a sociedade e com a realidade. Se tratam, portanto, agora, do caminho (7) do ermitão e (8) do louco: “O eremita dá as costas a este mundo, nada quer saber dele. Mas pode-se tentar fazer mais, pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais intoleráveis sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos”, como procede o psicótico. Ambas as veredas são extremamente impotentes na busca da felicidade.

Nesse momento, Freud (2010, p. 38) faz uma pausa e reflete sobre seu percurso: “Não acredito que seja completa essa enumeração dos métodos pelos quais os homens se esforçam em obter a felicidade e manter à distância o sofrer”. Esse contra-ritmo, ao nosso ver, tem por objetivo demarcar uma transição a um novo nível da abordagem, em que se retomará a visão mais ampla inicial, porém, agora munido das seis técnicas anteriores. Portanto, Freud concluirá sua eudemonologia com quatro figuras que, ao nosso ver, consistem nos principais sistemas ou estilos de vida adotados pelas pessoas em sua busca da felicidade: (9) a vida centrada no amor, ou (10) na beleza, bem como (11) a existência marcada pelo predomínio das psicopatologias, ou (12) pela devoção religiosa. Os dois primeiros estilos de vida são mais recomendáveis, e os outros dois, mais censuráveis. Freud (2010, p. 38) começa por Eros: (9) a “técnica da arte de viver” – afirma – consiste na “orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação do amar e ser amado” (Freud, 2010, p. 39). Essa é a via mais interessante de todas, primeiro, porque garante uma independência significativa do mundo externo, já que pressupõe um deslocamento dos instintos, de vários alvos inalcançáveis, para a relação com uma só pessoa (ou uma família); de modo que se concentra em “processos psíquicos internos”, e

se protege consideravelmente do destino. Além disso, ela não rompe completamente com a realidade externa, mas cria um forte vínculo com parte dela, e a partir dele, busca se aprofundar cada vez mais na integração civilizatória e no desenvolvimento da inteligência. Por fim, esse método tampouco abandona a possibilidade do prazer, mas “se apegar ao esforço original, apaixonado, por uma realização positiva da felicidade”, que descobre no coito com a pessoa amada “a mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora”. O lado frágil seu, porém, é igualmente poderoso: “Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor”. Apesar disso, Freud define essa figura como o “modelo da felicidade”, e conclui que ela realiza uma ideia positiva de felicidade melhor “do que qualquer outro método”.

(10) Outro estilo de vida não muito distante do anterior é o da busca da beleza. Nele, se persegue a fruição estética, nas formas e gestos humanos, objetos naturais e paisagens, “criações artísticas e mesmo científicas”. É verdade que esse caminho “não oferece muita proteção contra a ameaça do sofrer, mas compensa” (Freud, 2010, p. 39) essa limitação ao oferecer um prazer de “uma qualidade sensorial peculiar, suavemente inebriante. Não há utilidade evidente na beleza [...]. No entanto, a civilização não poderia dispensá-la”. Quanto à sua origem, Freud escreve que se trata de algo muito obscuro, mas que “parece fora de dúvida” sua “derivação do terreno das sensações sexuais; seria um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua meta” (Freud, 2010, p. 40). (11) “A última técnica de vida” comentada pelo psicólogo é a “fuga para a doença neurótica” (Freud, 2010, p. 42): ao se tornar um neurótico ou um histérico, o indivíduo retoma o modelo da ruína na elaboração dos instintos, pois aceita uma série de incômodos, que incluem um grau significativo de desvio da realidade ou afastamento da sociedade. É verdade que toda patologia “promete satisfações substitutivas”, e sobretudo, aos desejos reprimidos, que encontram nos sintomas seu único meio de satisfação. Contudo, esse prazer sempre é experimentado em contradição com o resto do eu, de modo que é bem mais doloroso do que prazeroso⁶. Portanto, Freud recomenda o tratamento das

⁶ Em *Cinco lições de psicanálise*, Freud ensina que na infância ou juventude de todo neurótico ou histérico, houve um conflito entre duas ou mais representações mentais investidas de afeto, seguido de “esquecimento” (repressão) de ao menos uma delas. A carga afetiva dessa representação, porém, não desapareceu, mas se conectou a algum elemento acidental da representação original, e desde então, essa pessoa desenvolveu uma fixação por esse elemento, que pode durar toda a sua vida. Quando essa fixação ocorre a partir de representações, imagens ou palavras, surge uma neurose, e quando seu objeto forem mais as “inervações e inibições corpóreas” (Freud, 2019, p. 14), aparece uma histeria. Em ambos os casos, o sintoma busca agradar o instinto reprimido, por meio de um substituto que consiga entrar na consciência

psicopatologias pela psicanálise, cujas técnicas prometem conduzir o paciente a um apaziguamento do conflito, de modo que ele possa encetar-se a vias melhores de satisfação. No termo do capítulo, Freud retoma o tema da religião, de sorte que podemos considerá-lo como (12) a última figura de sua eudemonologia. Conforme sua análise, a religião estorva o “jogo de escolha e adaptação” entre os caminhos citados anteriormente:

Ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. Mas pouco mais que isso (Freud, 2010, p. 42).

Portanto, a religião tem o único mérito, aos olhos freudianos, de trocar uma patologia individual (que seria desenvolvida no religioso sem a sua intervenção) por uma neurose coletiva, a saber, ela mesma, já que possui traços bem marcantes de infantilismo, delírio coletivo e obsessões compulsivas. Nessa troca, porém, ela mais atrapalha do que ajuda no “jogo de escolha e adaptação” que devemos desenvolver entre os caminhos anteriores, e rumo à felicidade. Portanto, Freud recomenda que evitemos o fanatismo religioso, assim como qualquer “decisão extrema” em nossas escolhas, pois qualquer unilateralidade nesse processo pode ter por:

Castigo o fato de expor o indivíduo aos perigos inerentes a uma técnica de vida adotada exclusivamente e que se revele inadequada. Assim como o negociante cauteloso evita imobilizar todo o seu capital numa só coisa, também a sabedoria aconselhará talvez a não esperar toda satisfação de uma única tendência (Freud, 2010, p. 41).

Conclusivamente, Freud (2010, p. 40) defende que “o programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido – ou melhor, não somos capazes de – abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização”. Portanto, é fundamental descobrirmos quem somos, quais são nossas características, talentos e expectativas mais naturais, e quais os melhores

sem ser percebido pela repressão. Esse agrado, porém, é sentido como dor, pois nele se experimenta o conflito original entre o instinto reprimido e o resto do eu. O método psicanalítico busca tornar consciente o conflito original, a partir de técnicas como a “livre” associação de ideias, e a interpretação de sonhos, atos falhos, sintomas etc. Freud (2019, p. 25, 26 e 57) crê que um “final feliz” pode ser conquistado com base em ao menos um dos três caminhos seguintes: (1) o paciente se convence de que a repressão do instinto conflitante é desnecessária, e passa a “aceitá-lo, no todo ou em parte”; (2) aceita o rechaço do desejo conflitante, mas desloca sua satisfação a um alvo substituto conduzido pelas “operações espirituais mais elevadas do ser humano”, como a arte, a ciência, o esporte etc. (ou seja, substitui a satisfação patológica pela sublimação); ou (3) substitui a repressão do instinto pelo “juízo *adverso*, levado a cabo pelos melhores meios” psíquicos, isto é, por seu controle consciente.

métodos que exploram o que temos de mais frutífero. “À parte as circunstâncias externas”, o que mais decide a questão da felicidade, portanto, é a adequação entre nosso estilo de vida e personalidade. Quanto à última, Freud (2010, p. 41) a divide em três categorias:

[1] Aquele predominantemente erótico dará prioridade às relações afetivas com outras pessoas; [2] o narcisista, inclinado à autossuficiência, buscará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos; [3] o homem de ação não largará o mundo externo, no qual pode testar sua força. Para o segundo desses tipos, a natureza de seus dons e a medida de sublimação instintual que lhe é possível determinarão onde colocará seus interesses [...]. O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nenhum mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer.

Portanto, a breve eudemonologia desenvolvida por Freud nesse capítulo é pessimista, personalista, mas não é cética ou “nihilista passiva”. Afinal, ela não abandona a possibilidade de encontrarmos os caminhos mais interessantes em nossa busca por proteção contra a dor e conquista de alguma alegria: Freud considera fundamental, para tanto, aprender a diversificar nossas escolhas entre os bons caminhos citados anteriormente, nos conhecer o melhor possível, nos adaptar ao que as circunstâncias nos oferecem, mas também descobrir como adaptá-las ao que temos de mais natural. Na via do autoconhecimento, ele destaca a importância de identificarmos quais são nossos dons pessoais, a partir dos quais realizar a sublimação, quanta satisfação esperamos obter do mundo exterior, isto é, até que ponto estamos dispostos a nos expor ao sofrimento, em nome do prazer, e se somos mais eróticos, narcisistas ou homens de ação, seguido da escolha do estilo de vida que melhor contemple isso.

Conclusões

As eudemonologias pessimistas de Schopenhauer e Freud têm muitos pontos em comum, e justificam sua atualidade também pelo fato de serem bastante instrutivas e aplicáveis em nossos tempos atuais de crise pandêmica. O fato de atravessarmos uma pandemia global de semelhantes proporções já é, por si só, uma evidência de que não habitamos no “*meilleur des mondes possibles*” (melhor dos mundos possíveis) (Leibniz, apud Schopenhauer, 2005, p. 418), como queria o otimista Leibniz. Nosso cenário hodierno, pelo contrário, se aproxima bem mais da descrição inversa de Schopenhauer (1986b, p. 747) de que vivemos no “*pior dos mundos possíveis*”. Afinal, ficou bem claro, para nós, nossa grande susceptibilidade diante das mínimas modificações na atmosfera

do planeta (que são capazes de devastar populações inteiras). Portanto – como conclui Schopenhauer – se o mundo fosse um pouco pior, já não sobreviveríamos; logo, habitamos no pior dos mundos possíveis⁷. Um pessimismo não menos desencantado também se enuncia na afirmação de Freud (2010, p. 30) de que “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘Criação’”: essa avaliação, junto à de Schopenhauer, está bem afinadas com a atualidade do planeta, de modo que ambos os autores merecem ser ouvidos já por serem pessimistas. Porém, suas doutrinas também são úteis na medida em que não estacionam em um niilismo passivo, mas reconhecem que nossa natureza se identifica com a busca da felicidade, e que, portanto, é válido tentarmos iluminar os sendeiros pelos quais podemos ser menos infelizes. Ambos os discursos têm, sobretudo, esse objetivo; e apontam para caminhos semelhantes ou complementares para tanto: o autoconhecimento foi aconselhado por ambos como imprescindível, seguido da escolha das opções mais adequadas ao que somos e queremos. Em suma, não há *um* caminho ou *o* caminho à felicidade, conforme os pessimistas, mas muitos caminhos, e todos com suas dores e prazeres próprios. O mais sábio é eleger o que melhor se adequa às nossas expectativas, dons e personalidade, isto é, o que melhor explora nossas virtudes e menos frustração nos traz. Para tanto, é fundamental sabermos quem somos, e quais são as características das opções que nos são oferecidas: somente assim poderemos encontrar a mais justa adequação entre esses dois lados de nossa trajetória, o subjetivo e o objetivo. Nesse sentido, podemos dizer que ambas as eudemonologias também são personalistas, pois se centram na personalidade de cada indivíduo: algo que Schopenhauer destaca ainda com mais ênfase do que Freud. Quanto às apreciações gerais das características dos diversos caminhos oferecidos pela vida, já há mais complementação e mesmo diferenças entre ambos do que coincidências: Schopenhauer valoriza o ser ante o ter e o representar aos outros, caracterizando o primeiro como composto por saúde, força, beleza, temperamento, caráter moral, inteligência e instrução. E Freud já elogia mais nossa capacidade de integração social e civilizatória e o uso da inteligência na subordinação da natureza à nossa vontade; figuras essas que se particularizam nas vias do autocontrole consciente dos instintos, sublimação, vida centrada no amor e beleza. Alguns temas se repetem, de fato, como os da beleza, inteligência e amorosidade. Porém, suas propostas

⁷ Schopenhauer (1986b, p. 747) é muito atual quando escreve que: “Uma alteração insignificante da atmosfera, sequer quimicamente demonstrável, origina a cólera, a febre amarela, a peste negra e assim por diante, que acabam com milhões de pessoas. Uma elevação muito moderada da temperatura secaria todos os rios e nascentes” etc. Portanto, com base nessa lógica, habitamos o pior dos mundos possíveis, pois se fosse um pouco pior, ele não mais existiria.

também têm suas dessemelhanças e particularidades. A coincidência entre ambos os autores já pode ser retomada no fato de que eles dedicam bastante espaço em suas eudemonologias (talvez a maior parte delas, já que o capítulo em que Schopenhauer critica a vaidade é o mais longo) à crítica das falsas promessas de felicidade, que nos iludem e podem nos conduzir à ruína: Schopenhauer se concentra, sobretudo, na denúncia do ônus desnecessário, oriundo do excesso de expectativas quanto à posse e aplauso alheio; e Freud destaca os abismos provocados pela ruptura com a sociedade e a realidade (aprofundados pelo caminho das drogas, ascetismo, misantropia, loucura, neurose, histeria e religião). Portanto, ambos os autores são especialmente férteis no oferecimento de perspectivas críticas à tarefa apontada por Brandão (2020, p. 4) como a mais importante para a filosofia, na atualidade: “Alertar sobre as armadilhas que ameaçam a humanidade”. As ilusões que ambos desmascaram são, inclusive, bastante gerais, e podem retornar perfeitamente nos tempos contemporâneos, sob novas roupagens. Um dos prismas atuais mais perigosos, a propósito, sob a qual algumas das quimeras denunciadas pelos dois pessimistas podem se esconder, é o discurso otimista de que o futuro será necessariamente melhor do que o presente, depois da pandemia. Viesenteiner sublinhou muito bem esse perigo e apontou que, entre suas premissas insustentáveis, se destaca a crença de que somos capazes de passar por grandes transformações com relativa facilidade. Schopenhauer e Freud se opõem frontalmente a ambos os erros: como é possível que haja um progresso natural e espontâneo na história humana – defende o primeiro – se somos guiados por uma Vontade cega, contraditória, carente e facilmente entediada? E como é possível que isso ocorra – agrega o segundo – se somos constituídos psiquicamente de modo a não podermos sentir o prazer de modo prolongado, além de sermos bombardeados cotidianamente pelo declínio corporal, forças destrutivas da natureza e “*homo homini lupus*”? As chances do futuro não só não ser melhor, mas ser pior do que o presente, são enormes, e mais ainda em se tratando do fato de atravessarmos uma crise mundial no presente. Portanto, é muito mais sensato focarmos na identificação das ameaças de sofrimento ainda mais terríveis do que a atual, seguida da construção civilizatória das resistências contra elas, do que esperarmos que caia do céu uma melhoria na sorte da humanidade. No plano ideológico, isso significa, sobretudo, explicar a ascensão mundial do fascismo e do neonazismo, de “tendências extremamente fortes, agressivas e devidamente manipuladas e instrumentalizadas pelo capital, como o nacionalismo, a xenofobia, o racismo, o machismo”, e dos “mecanismos de controle dos cidadãos pelos estados” (Brandão, 2020, p. 5) – para ficarmos em um pequeno grupo de

abismos que se abrem para nós hoje – seguido da construção da articulação necessária à luta contra eles.

No que concerne à premissa sobre a qual essa crença otimista descansa, a saber, a de que somos capazes de transformações estruturais repentinas, Schopenhauer e Freud também se opõem em uníssono. Como vimos, suas eudemonologias partem da constatação de que: “Não podes fugir de ti mesmo (*dir kannst du nicht entfliehen*)” (Schopenhauer, 2002, p. 10). Portanto, antes de esperarmos transformações espontâneas em nós mesmos e no mundo, quanto ao futuro, é bem mais razoável dirigirmos o olhar à direção contrária e refletirmos: quem somos nós? Quais são nossas características, vocações e expectativas mais naturais? Como é o mundo que nos cerca, e quais são os caminhos por ele apresentados e que melhor se adequam a nós? Ou seja, quais são os *nossos* caminhos nele? Durante o isolamento na pandemia, fomos obrigados a conviver apenas conosco e descobrimos quem somos. Antes de esperarmos sermos seres distintos, melhores, ou que o mundo seja rapidamente outro, já temos tarefa suficiente com a investigação de quem somos e como é o mundo em que vivemos: com base nesses conhecimentos, poderemos, talvez, não só extrair o melhor de nós, mas também, paradoxalmente, mudarmos, de modo estrutural, e de preferência, em direção ao que somos em nosso mais profundo interior.

No que concerne à busca por sentido à falta de sentido da dor, Viesenteiner também sublinhou que esse movimento operou de modo particularmente intenso no modo como os brasileiros reagiram ao advento da peste: cremos que Schopenhauer e Freud também podem se unir a Nietzsche entre as fontes mais férteis da genealogia profunda que devemos realizar de nossa sociedade, explicando, e na medida do possível, corrigindo, nossas tendências ao messianismo, ao fanatismo religioso e à teocracia. Afinal, antes de Nietzsche, Schopenhauer (1986c, p. 427) escreveu algo que parece descrever perfeitamente o modo como os brasileiros se comportaram durante a pandemia: “Os homens perguntam insaciavelmente pelo significado de toda essa farsa tragicômica. Rogam aos céus por uma resposta, mas o céu permanece calado. Porém, os padrecos (*Pfaffen*) aparecem com suas revelações”. Por meio delas, dominam a grande população, carente com respostas metafísicas, e também os governantes tolos. Já os governantes inteligentes se aliam prontamente com eles. Após Nietzsche, porém, foi Freud quem melhor radicalizou essa crítica à religião, ao destacar que, no tema da felicidade, ela trava a sua busca, ao impor a todos seu único caminho, estorvando, assim, o “jogo de escolha e adaptação” entre as veredas mais frutíferas. Cremos, portanto, que inúmeras quimeras

religiosas, que tanto enfeitiçam os brasileiros e o homem contemporâneo, a partir de seu “*horror vacui*” (horror ao vazio), podem ser explicadas e combatidas a partir de uma meditação profunda ante a genealogia crítica, desses três ateus de língua alemã, da religião, como instrumento de alienação e domínio.

Por fim, quanto às constatações de Paixão de que a sobrevivência psíquica durante a pandemia exigiu o cultivo do pensamento consciente, do relacionamento íntimo, da estabilidade, confiança e proteção; cremos que as eudemonologias de Schopenhauer e Freud também aportam significativamente a esses objetivos. Afinal, quem for capaz de praticar as lições eudemonológicas de Schopenhauer, decerto, priorizará o cuidado com o ser e o temor diante do excesso de expectativas quanto ao ter e o parecer aos outros: curiosamente, a sobrevivência psíquica e até mesmo corporal durante a pandemia exigiu, precisamente, isso; que cultivássemos as riquezas do ser, e diminuíssemos ou interrompêssemos nossa obsessão quanto aos prazeres do ter e parecer aos demais. Quanto a Freud, ele também sugere uma série de métodos ainda mais alinhados com as recomendações de Paixão, como o cultivo da inteligência e a integração na sociedade civilizada, a partir de suas submodalidades mencionadas. A “organização psíquica”, capaz de proteger o todo e a unidade de ação e do pensamento diante da crise, sem dúvida, recebe inúmeras estratégias bem promissoras das eudemonologias de ambos os pessimistas.

São diversas as contribuições que poderíamos extrair da doutrina da felicidade de Schopenhauer e Freud para o cenário atual. Na base delas, porém, cremos que cintila a força do pessimismo crítico: a vida humana tende bem mais facilmente à dor do que à alegria, por mais que nos custe aceitá-lo. Em tempos de crise, essa inclinação é ainda mais grave. Portanto, o que mais podemos aprender com esses autores é que sofrimentos talvez inimagináveis a nós podem nos espreitar bem de perto; de modo que o mais sensato é permanecermos conscientes, integrados e articulados civilizatoriamente, e talvez mais do que nunca, pessimistas, no sentido de críticos, desconfiados e desmascaradores das promessas de felicidade do mundo hodierno. Isso não implica nos tornarmos niilistas passivos ou conformistas, mas, sobretudo, sermos capazes de adotar uma postura parecida com a de ambos os pensadores diante do tema da felicidade: não fechar os olhos ao domínio da dor sobre o prazer, examinar as causas principais da dor, trabalhar, conjuntamente, em prol da resistência contra elas, aceitar com resignação o que não pode ser mudado, e perseguir, não qualquer prazer, mas os verdadeiros, isto é, aqueles que estejam em sintonia com a totalidade de nosso eu.

Referências

- Adorno, T. (2000). *Educação e emancipação*. Trad.: W. L. Maar. São Paulo: Ed. Paz Terra.
- Aristóteles. (1973). *Ética a Nicômaco*. Trad.: L. Vallandro e G. Bornheim. Coleção ‘Os pensadores’. São Paulo: Abril Cultural, Vol. IV.
- Brandão, E. (2020). Algumas reflexões sobre pandemia e filosofia no Brasil. In *Voluntas*. Santa Maria, v.11, e18, p. 1-6, jul.
- Cacciola, M. L. (2007). A morte, musa da filosofia. In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 9.
- Debona, V. *A outra face do pessimismo. Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Loyola. 2020.
- Freud, S. (1930-1936). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2010.
- Freud, S. (1910) *Cinco lições de psicanálise*. Trad.: S. Krieger. São Paulo: Ed. Edipro. 2019.
- Freud, S. (1926 [1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. In Freud, S. *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos (1925-1926)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XX.
- Mann, T. (2015). *A morte em Veneza*. Trad.: H. Caro e M. Frungillo. São Paulo: Cia das Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- Paixão, A. (2020). Há uma felicidade para os tempos difíceis(?). In *Linha mestra*, n. 41a. pp.12-22. Set.
- Rée, P. (1875) *Psychologische Beobachtungen: Aus dem Nachlass von ****. Berlin: Carl Duncker.
- Ricoeur, P. (2010). *Escritos e conferências, I, em torno da psicanálise*. Trad.: E. Bini. São Paulo: Ed. Loyola.
- Schopenhauer, A. (2002). *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad.: J. Barboza. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- Schopenhauer, A. (1986a). Parerga und Paralipomena, Band I. In *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. (1986b). Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II. In *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. (1986c). Parerga und Paralipomena – Band II. In *Sämtliche Werke*. Org.: W. F. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. (2005). *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad.: J. Barboza, São Paulo: Editora Unesp.
- Viesenteiner, J. (2020). Crítica ao otimismo da vontade de transformação no contexto da pandemia: dois desafios teóricos. In *Voluntas*, Santa Maria, v.11, e22, pp. 1-8, jul.