

SCHOPENHAUER E LACAN: SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA APROXIMAÇÃO ATRAVÉS DA NOÇÃO DE UMA LIBERDADE POSSÍVEL

Gustavo Augusto da Silva Ferreira¹

RESUMO: O presente artigo aponta a possibilidade de aproximação entre as teses de Jacques Lacan e Arthur Schopenhauer no que tange aquilo que os mesmos chamavam de desejo e vontade. Evidentemente, ambos os autores não tem aproximações autoevidentes ou estrutura de pensamento e teorias semelhantes. No entanto, a conclusão que os mesmos apresentam acerca da possibilidade da liberdade em suas teorias do desejo e vontade é não somente a possibilidade do apontamento de uma aproximação como, também, ambas tem, no que diz respeito à liberdade e ao desejo, uma negação ou renúncia em comum em sua relação, que é apontada como o traço de aproximação possível no presente escrito.

PALAVRAS-CHAVE: Lacan. Schopenhauer. Desejo/Vontade. Liberdade. Relação.

¹ Bolsista no Programa Nacional de Pós Doutorado - PNPd/CAPES na Universidade Federal do Ceará UFC.

SCHOPENHAUER AND LACAN: ON THE POSSIBILITY OF AN APPROXIMATION THROUGH THE NOTION OF A POSSIBLE FREEDOM

ABSTRACT: The present article points out the possibility of an approximation between the theses of Jacques Lacan and Arthur Schopenhauer concerning what they called desire and will. Of course, both authors have no self-evident approximations or structure of thought and similar theories. However, their conclusion about the possibility of freedom in their theories of desire and will is not only the pointing of an approximation, but also, as far as liberty and desire are concerned, a negation or renunciation in common in their relationship, which is pointed out as the approximation trace possible in the present writing.

KEYWORDS: Lacan. Schopenhauer. Desire / Will. Freedom. Relationship.

A tese lacaniana acerca do desejo

Jacques Lacan, em 1953, no que o mesmo chamou de *Retorno à Freud*, afirmara que em Freud, cada noção tem vida própria. Assim sendo, o mesmo defende que seria um erro de gravidade terrível reduzir "(...) a experiência freudiana a um certo número de clichês teóricos e clínicos, pois aqueles mesmos conceitos que foram fecundos no momento de seu surgimento acabariam por se transformar, ao longo do tempo, em um amontoado de palavras gastas."² Nesta perspectiva, Lacan faz seus primeiros encaminhamentos à construção de suas considerações sobre a linguagem, onde o mesmo defenderá que o inconsciente freudiano opera regido pelas mesmas leis gerais que regem toda linguagem. A citação acima, que encaminhara o problema da linguagem, parece ter sido elaborada na forma de defesa e acusação, pois, neste mesmo período, onde o mesmo estava em dissenso e conflito com as sociedades psicanalíticas tuteladas pela IPA – International Psychoanalytical Association, a qual Lacan acreditava tratar de maneira saturada, ortodoxa e comprimida os conceitos do freudismo e, talvez, também, Lacan aqui referia seu apontamento a textos de revisionistas críticos publicados nas últimas décadas que o precederam, tal como *O fim da psicanálise*, de G. Politzer, que atacava a psicanálise em seus conceitos freudianos basilares. Deste modo, quer dizer, frente a tal situação, Lacan inicia seu discurso acerca do *vagire* (termo que designa etimologicamente os primeiros atos de fala), conduzindo à concepção de que a psicanálise é uma prática de fala.

A proposta de Lacan era nítida e audaciosa: renovar a psicanálise em seu fundamento linguístico, a palavra como elemento que estrutura e delimita a atuação psicanalítica. Não se tratava

² LACAN, Jacques. *O Seminário: livro I: os escritos técnicos de Freud*. Trad. de J-A. Miller. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 1986. P. 09.

de remanejar as pulsões e afetos, mas se tratava, isto sim, da calculabilidade dos efeitos que uma interpretação poderia gerar por sobre o discurso do sujeito analisado, pois o que dá sentido ao discurso de tal sujeito é nada mais que "(...) uma pontuação oportuna."³ Tratava-se, aqui, da *palavra plena*, do instante fecundo que traria ao sujeito analisado a possibilidade de assumir para si, a parte do seu discurso que sempre se apresentava falhamente. Desta sorte, para Lacan, encontrar o que na descoberta Freud desencadeou a caracterização das neuroses, a centralidade do desejo, do objeto desejado, mas impossivelmente adquirido, exigia a adoção da fala como único meio possível à disposição do trabalho do psicanalista.

Em 1950, Lacan expressa uma concepção do desejo que, ao mesmo tempo que "explica" a tese de Freud, a amplia, defendendo que o sujeito, inserido na análise, teria de se apropriar do significante que designa a falta do Outro, a materialização da forma radical da inconsistência desse Outro que é para um sujeito um não-todo, pois assim – e isso somente poderia se dar na forma da linguagem supracitada – o sujeito estaria apto a reconhecer o desejo em sua forma pura e desprovida de conteúdo empírico. O inconsciente elaborado – ou descoberto – por Freud, "(...) é o capítulo de minha história que é marcada por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado."⁴, "(...) o inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar se repete e insiste (...)."⁵, uma espécie de escrita que implica o corpo vivo, conforme se nos mostram os sintomas neuróticos, já que tais sintomas perturbam o bom funcionamento do corpo, temos a prova de que sobre a carne se inscrevem os efeitos do inconsciente-linguagem.

A cultura impõe ao corpo os seus protocolos: se é no corpo vivo que se manifestam os sintomas, é também, através deste, que se manifesta a linguagem, na palavra, por assim dizer, objetada. A necessidade da linguagem é irreduzível. E aqui aflorará com toda força os rumos ao trampolim do desejo. Pois, com a submissão do corpo à linguagem, a expressão do sintoma através da fala, o universo do humano e seu desejo se revelará como desejo de reconhecimento. Aqui, visivelmente influenciado pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, em especial pela leitura de A. Kojève, entrará em cena a relação entre desejo e fantasia: surge aqui o movimento de mobilização da cadeia simbólica, que visa contornar, sob a forma da fantasia, aquele elemento que materializa a sua falta, a ausência do Outro, minha fantasia do Outro. Há aqui uma atribuição de "decentralização" do desejo, o desejo como desejo de reconhecimento é desejo de reconhecimento

3 Ibidem. Idem. P. 253

4 LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1998. P. 260.

5 LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1998. P. 813.

por parte do Outro, existindo aquém do plano da experiência. O Outro aqui é alteridade imaginária ou simbólica, portanto, o Outro como objeto empírico não detém as chaves da positividade da negatividade do desejo, em seu estado puro, pois a negatividade não está na minha vontade da presença real, empírica, do Outro, mas na minha necessidade de reconhecimento da ideia (imaginário, fantasia) que faço dele. Atestado tal caráter negativo, o primeiro objeto do desejo humano é se fazer conhecido pelo Outro, a alteridade, alocando uma positividade somente provisória, uma pequena satisfação, a popular assertiva de Lacan que nos ensina que o desejo de um ser humano é ser desejo de outro ser humano. Aqui já se saltou para além da negatividade do desejo em Freud através da elaboração da teoria das neuroses, desde os escritos de juventude, com seus esboços acerca da histeria, até os chamados escritos sociais, como *O mal estar na cultura*, onde se constata que uma falta constante é o que acomete a civilização, mas tal falta mostra-se como a condição de possibilidade de toda civilização, uma generalização da neurose em aspectos sócio-civilizatórios-culturais. O paradoxo do desejo entre necessidade e cultura.

Houve - como nos explica Freud a partir de uma hipótese supostamente conhecida da evolução humana, mas através do prisma do recalque etc. - uma desnaturalização das necessidades do humano, a qual produziu, através da representação que surgiu no limiar do desejo, uma incompatibilidade do desejo com os objetos empíricos, o desejo nem se solidificou na necessidade, nem se dissolveu na representação, mas indubitavelmente, o processo de desnaturalização, o modificou. Dirá Lacan que "(...) onde se trata do desejo, encontramos em sua irreduzibilidade à demanda a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade."⁶. E é daí que Lacan extrai a sua teoria do *che vuoi*?⁷: não há objeto empírico que seja por completo compatível com as necessidades humanas, daí o homem recorrer ao Outro, demandando dele, de maneira insistente, uma resposta: pois é "(...) como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma."⁸. Aqui há o reflexo da negatividade supracitada, advindo da tradição, mas na teoria de Lacan: o desejo, como subscreve o mesmo, como lacuna – sintoma de hesitação permanente, que se expressa como *che vuoi*? E, com isso, o desejo se faria conhecer como pura forma, desprovido de conteúdo – já que desprovido do objeto empírico. Onde, nos escritos de Lacan sobre o desejo até 1960, a única

6 Ibidem. Idem. P. 819.

7 "Que queres?"

8 LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1998. P. 828.

condição de uma liberdade possível em um sujeito singular seria ser capaz de sustentar sua renúncia ao desejo⁹ do outro.¹⁰

Vontade e negação da liberdade: a ascese como saída em Schopenhauer

Para Schopenhauer: "A existência como fenômeno moral não se legitima, mas penitencia-se, sucumbindo."¹¹ Existir tem seu sentido, em Schopenhauer: o físico, na filosofia da natureza, e o metafísico, que se expõe como fenômeno no âmbito da moral. O problema da filosofia sempre foi, desde Sócrates, "(...) o de demonstrar uma ordem moral do mundo como fundamento da ordem física."¹² O indivíduo, por ser também parte da natureza, está submetido e imerso ao funcionamento da mesma. Porém, dentre as inúmeras diferenciações que Schopenhauer faz entre o homem e os demais entes da natureza (principalmente os animais), o homem destaca-se pela função cerebral elevada, produzindo assim um tipo de conhecimento que somente ele possui, podendo assim fazer a pergunta pela *coisa em si*. Contudo, na ética,

(...) para compreender a "justiça eterna" e ver através do "véu de Maia" e do princípio de individuação, é preciso "elevar-se acima do conhecimento que caminha de acordo com o princípio de razão e que está ligado ao conhecimento das coisas singulares."¹³

Schopenhauer, autointitulado discípulo de Kant, assim como seu mestre, formula seu próprio *imperativo*, é evidente que tal imperativo é completamente distinto do de seu mestre, é até mesmo uma crítica a este, e é pautado no contexto de explanação do presente momento, não categoricamente e com pretensões universais como o de Kant, mas como uma espécie de "regra simbólica":

(...) desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte regra: com cada pessoa com quem tenhamos contato, não empreendamos uma valoração objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos, portanto, a maldade da sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos;

9 No entanto, tal como há uma evolução da teoria do jovem Freud ao Freud maduro, também há em seu discípulo Lacan. Após 1960, na elaboração do *Seminário 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan vinculará de maneira ainda mais irredutível o conceito de fantasia ao de desejo, a fantasia como o principal fio condutor. Em tal seminário, Lacan elabora sua primeira lógica da fantasia, a qual aperfeiçoará no *Seminário 14: a lógica da fantasia*. No *Seminário 6*, a pulsão (a *trieb* freudiana-nietzscheana na interpretação de Lacan), assim como foi elaborada em textos anteriores, tal como *A direção do tratamento*, designa uma relação inconsciente com o significante, não com o objeto, como sugerimos brevemente anteriormente. Onde a relação com o objeto é mediado pela fantasia, entre pulsão e desejo. Dessa forma, somente se relaciona com o objeto desejado, não a partir da pulsão, mas do desejo, e não simplesmente do desejo, mas do desejo através da fantasia. Não entraremos em detalhes quanto a tal evolução do ou no pensamento lacaniano e a problemática da fantasia para não incorrerem no risco de desviar-nos de nossa proposta.

10 Cf.: LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1998. P. 321.

11 CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Editora EDUSP, São Paulo – SP. 1994. P. 69.

12 Ibidem. P.139. E também em SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ed. 1ª. 1819; Ed. 2ª. 1844. Tomo II. P.755.

13. SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ed. 1ª. 1819; Ed. 2ª. 1844. Tomo I. P. 483.

porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a *ágape* (ágape), pregada pelo evangelho. Para não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única regra adequada não é a busca de sua pretensa "dignidade", mas, ao contrário, a posição da compaixão.¹⁴

Assim também, buscar no indivíduo suas virtudes para a partir daí poder considerá-lo de alguma forma é tão intrépido quanto buscar o tão ofuscado e mal sucedido conceito de dignidade que hipoteticamente habita nele. Pois, as virtudes, quaisquer que sejam estas, habitam não no intelecto ou na moral, mas na vontade do mesmo: "As virtudes de um indivíduo devem ser propriedades da vontade; a sabedoria porém pertence em primeiro lugar ao intelecto."¹⁵ ¹⁶ Se considerarmos um indivíduo qualquer como bom em si mesmo, simplesmente por pertencer ao gênero humano, ou seja, se partirmos do princípio altruísta da dignidade, certamente decairemos em grave e amargo erro na concepção de Schopenhauer, pois, segundo o mesmo,

O homem no fundo é um animal selvagem e terrível. Nós o conhecemos unicamente no estado subjugado e domesticado, denominado civilização: por isso nos assustam as eventuais erupções de sua natureza. Porém, onde e quando a trava e a cadeia da ordem jurídica se rompem, e se instaura a anarquia, se revela o que ele é.¹⁷

E também diz que: "(...) o mundo é o inferno e as pessoas nele são, por um lado, as almas torturadas e, por outro, os seus demônios. "¹⁸ "Ninguém é mui *invejável*, mui *deploráveis* são muitos. "¹⁹ Segundo Schopenhauer, o homem é

(...) o único animal que incute dor a outro sem nenhum outro fim a não ser este. Os outros animais nunca o fazem a não ser para a satisfação de sua fome, ou na ira da luta. (...) Nenhum animal maltrata apenas por maltratar, mas o homem sim, e isto constitui o caráter *demoníaco*, muito mais grave do que o simplesmente animal. (...) Por exemplo: quando dois cachorros pequenos brincam, apresentando uma visão pacífica e agradável, e se aproxima uma criança de 3 a 4 anos, imediatamente esta baterá nos animais com seu chicote ou pedaço de pau, mostrando assim que já é *l'animal méchant par excellence*.²⁰ ²¹

14 SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P.189.

15 Consideremos também a seguinte passagem: "(...) há que considerar também que os antigos entendiam por virtude, *virtus*, *areté*, todo acerto, qualquer propriedade elogiável em si mesma, fosse ela moral, intelectual, inclusive somente corporal. Mas após o cristianismo ter comprovado como moral a tendência fundamental da vida, sob o conceito de virtude se pensava apenas as qualidades morais. " SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P.191

16 SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P.190.

17 *Ibidem*. P. 195.

18 SCHOPENHAUER, Arthur. *Complementos à doutrina do sofrimento mundano*. Presente em *Parerga e Paralipomena*. Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P. 223.

19 *Ibidem*. P. 222.

20 O animal perverso por excelência.

21 SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P. 197.

Para Schopenhauer, esta característica perversa própria do homem, é devida ao “querer-viver”, quer dizer, a Vontade de vida que, no homem, “(...) amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros.”²² Isso mesmo: para este autor toda existência é sofrimento, reflexo da Vontade que se autodevora, como é explicado na filosofia da natureza²³; a existência humana, mais que qualquer outra, sofre de maneira múltipla e mais elevada. Basta que observemos o nascimento: tal sofrimento inato é demonstrado no fato de nos primeiros segundos da existência fora de outro corpo, quer dizer, fora do ventre materno, já expressarmos o choro, ou seja, nossa primeira manifestação aparentemente voluntária é a tradução básica do sofrimento, da dor, da angústia; em contrapartida, o riso, tal como o sorriso que sempre o acompanha, é algo quase que aprendido e apreendido social e forçosamente, pois, ao contrário do choro, somente começamos a sorrir e gargalhar, quando mui adiantados, ao final do primeiro e início do segundo mês após o nosso nascimento. Já está na base da nossa constituição enquanto espécie e enquanto fenômenos da Vontade sermos desta maneira. Não somos livres para mudarmos, para sermos melhores ou menos ruins, nem mesmo o conhecimento pode assim fazê-lo. No que concerne à natureza de cada um, digo, ao caráter individual de cada um somado ao caráter de nossa espécie, estamos de mãos atadas, o determinismo instaurou-se há muito em nossa essência, somente o fundamento de tal essência é livre, somente a Vontade.

(...) a bondade moral de modo algum surge da reflexão, cuja formação depende da cultura espiritual, como que da própria vontade, cuja constituição é inata e que é incapaz de qualquer melhoramento em si mesma mediante a cultura. (...) Realmente o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isto ninguém se torna isto ou aquilo, por mais que queira sê-lo, mais de seu caráter inato e imutável procede todo o seu agir, é mais específico e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário destes dois fatores. (...) a primeira força representa o caráter, a segunda, a influência dos motivos.²⁴

Para Schopenhauer, a expressão “Tu também poderias agir de outro modo” é idêntica a expressão “Tu também poderias ser outro”.²⁵ Pois, argumenta Schopenhauer que se ao mundo retornássemos os mesmos homens, assim como as mesmas circunstâncias, jamais transcorreriam cem anos, sem que novamente nos encontrássemos juntos, fazendo precisamente o mesmo que agora.

22 SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P. 198.

23 A filosofia ou metafísica da natureza em Schopenhauer explica a manifestação da Vontade na natureza, em todos os seres, na verdade. Todas as coisas estando submetidas à Vontade e não existindo fora dela, faz com que a Vontade seja obrigada a consumir a si própria, já que nada existe fora de si e ao mesmo tempo o movimento da Vontade é consumo. Não explicitaremos com maior riqueza de detalhes a filosofia da natureza para não incorreremos no risco de nos desviar de nosso objeto.

24 Ibidem. P. 208-209.

25 Ibidem. P. 212.

Em Schopenhauer, as ações de todos os seres estão ancoradas na vontade, como o mesmo afirma: "Em minha filosofia, contudo, o ingênuo reconhecimento da necessitação rígida das ações corresponde à doutrina de que também no ser desprovido de conhecimento, o que se manifesta é *vontade*."²⁶ Nem o conhecimento, nem as religiões ou até mesmo os exemplos²⁷ podem alterar o que o indivíduo é em si por essência advinda de um fundamento infundado.²⁸ A liberdade do indivíduo, efetivamente, inexistente.

Segundo Schopenhauer, seria "(...) impossível estabelecer uma conexão entre o conceito original e empírico da liberdade, que se relaciona unicamente com a potência do agir, e o conceito do livre-arbítrio, que se refere exclusivamente à potência do querer."²⁹ Assim sendo, o conceito de liberdade torna-se negativo. Logo: "O que urge estudar é o conceito de *necessidade*, como conceito positivo indispensável para estabelecer verdadeiro significado do conceito negativo de liberdade."³⁰ Liberdade para Schopenhauer é um conceito que vincula-se totalmente à dependência da ausência de *necessidade*.³¹ Segundo Schopenhauer, se fosse possível que o agir humano não estivesse na dependência de nenhuma contingência, causalidade ou necessidade, ia dizer, somente aí poder-se-ia talvez admitir a liberdade do homem, porém, dever-se-ia também, em justapartida, admitir a absolutização do querer humano, o que seria algo de absurdidade incontornável.

(...) indicaria isso que a vontade individual, nas suas manifestações externas, não é determinada por nenhum motivo nem por razões de qualquer espécie dado que, em caso contrário, a consequência resultante de determinada razão, seja essa da espécie que for,

26 Ibidem. P. 213.

27 Sobre a impossibilidade da mutabilidade do indivíduo, suas ações e caráter por meio de exemplos, diz Schopenhauer: "Do ponto de vista moral, o exemplo, assim como o ensino, pode promover uma melhoria civil, ou legal, mas não a interior, que é a propriamente moral." SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P. 214.

28 Schopenhauer: "Quem quiser contestar o que aqui digo deverá primeiramente refutar o axioma já erigido pelos escolásticos: *operari sequitur esse* [o que se faz se segue daquilo que se é; Pomponazzi, *De animi immortalitate* [da imortalidade da alma], p. 76] (quer dizer, o agir de cada ente segue de sua constituição), ou comprovar a falsidade de sua consequência: *unde esse, inde operari*" [como a essência é, assim é o agir]. Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originalidade como condição. Pois eu quero de acordo com o que sou: por isso devo ser de acordo com o que quero. A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: "*E ares libera dicitur, quae suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*". [Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinado em sua ação somente por si mesmo.] (*Ética* 1, definitio 7). Dependência no ser e na essência ligada a liberdade na ação constitui uma contradição. Se Prometeu quisesse repreender suas criaturas imperfeitas por suas ações, estas responderiam, com toda razão: "Nós sempre só pudemos agir segundo o que éramos: pois da constituição flui o agir. Se nosso agir foi ruim, isso se deu à nossa constituição; ela é obra tua, puni-te a ti próprio". Não é diferente com a indestrutibilidade nossa verdadeira essência na morte, a qual não pode ser pensada seriamente sem sua asseidade, e também dificilmente sem uma distinção entre a vontade e o intelecto. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. Trad. de Gabriel Valadão. Editora L e PM Pocket, Porto Alegre – RS, 2013. P. 210-211.

29 SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 28.

30 Ibidem. P. 28.

31 Schopenhauer afirma que: "Seria pois imprescindível que a liberdade (cujo caráter essencial é a ausência de necessidade) fosse independência absoluta em relação a cada causa, isto é, a contingência e o caso absoluto." SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 29.

intervindo sempre segundo uma lei de necessidade absoluta, os seus atos não mais seriam livres mas sim constrangidos por necessidade.³²

O mal compreendido conceito de consciência, juntamente com algumas outras ilusões arrastadas pela tradição até a época de Schopenhauer, segundo ele, é um dos principais responsáveis pelo gigantesco e frágil equivoco sobre a liberdade da vontade. Não há uma autonomia da consciência que direciona o indivíduo para qualquer lado para além dele mesmo. Para Schopenhauer:

Cada um de nós, com efeito, por pouco que observe a própria consciência, não tardará a perceber que o objeto dessa faculdade é invariavelmente a sua vontade pessoal; mas por isso não se devem entender somente as volições que imediatamente se traduzem em ato, ou as resoluções formais que implicam atos sensíveis. Com efeito, todos aqueles que sabem distinguir os caracteres essenciais das coisas, apesar das diferenças nos graus e nos modos de apresentação, não se ressentiriam de qualquer dificuldade em reconhecer que todo fato psicológico, desejo, aspiração, esperança, amor, alegria etc., como também os sentimentos opostos, ou seja, o ódio, o medo, a cólera, a tristeza etc., numa palavra, todo efeito e toda paixão, deviam ser considerados como manifestações da vontade; não há aí mais do que movimento de vária intensidade, ora violentos e tumultuosos, ou calmos e regulares da vontade individual, segundo for essa livre ou vinculada, contente ou insatisfeita, referentes todos, com numerosa variedade de direção, seja à posse, seja a ausência do objeto detestado. São esses, outros aspectos múltiplos da mesma vontade, cuja força ativa se manifesta nas nossas resoluções e nos nossos atos. (...) A vontade é, pois, o objeto principal, direi mesmo o objeto exclusivo da consciência.³³

O “eu posso fazer o que quero”, é a única possibilidade de afirmação da liberdade pela consciência. Uma referência direta ao *poder agir conforme a vontade*. Contudo, essa liberdade é insuficiente frente o conceito filosófico de liberdade e frente a argumentação explanada até aqui. Pois, segundo nosso filósofo, a consciência proclama a liberdade dos atos com o pressuposto da liberdade das volições, mas é dessa tal liberdade das volições que Schopenhauer duvida. Para ele, a afirmativa “eu posso fazer o que quero” não esclarece nada nem aponta para lugar algum, pois:

A dependência em que estão os nossos atos, isto é, os nossos movimentos corpóreos, relativamente à nossa vontade (dependência que é firmada de modo indubitável pela voz da consciência), é algo absolutamente diverso da independência de nossas volições *em relação às circunstâncias exteriores*, o que constituirá verdadeiramente o livre-arbítrio; mas sobre a existência desse livre-arbítrio a consciência nada pode nos dizer.

E continua afirmando que:

Ora, é evidente que os objetos da vontade, os quais determinam precisamente a volição, estão colocados além do limite da percepção no *não eu*; só a volição se produz internamente, e é a relação de causalidade que liga a volição e esses objetos exteriores que se tenta precisar.³⁴

³² Ibidem. P. 29.

³³ Ibidem. P. 33 e 35.

³⁴ Ibidem. Pp. 38-39.

Faz-se o que faz-se porque se é o que é, e não poderia agir de outra forma a não ser sendo outro que não si mesmo,³⁵ "(...) um espírito singelo, isto é, sem erudição filosófica, imagina que em determinado caso lhe seriam possíveis duas volições diametralmente opostas (...). É o efeito da confusão entre o desejo e a vontade."³⁶ Pois, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, até se pode desejar duas coisas opostas, mas somente querer uma, e o juízo sobre o que a vontade decidiu, somente é formulado pela consciência posteriormente, já depois do ato efetivado, da volição realizada:

(...) a consciência não nos revela senão a volição, porém, não os motivos que a determinam, os quais são fornecidos pela percepção exterior, dirigida para os objetos de fora. Por outro lado, é a *possibilidade* objetiva que determina as coisas: mas essa possibilidade reside além do domínio da consciência, no mundo objetivo, ao qual pertencem o motivo e o próprio homem. Esta possibilidade subjetiva, da qual falamos ainda agora, é do mesmo gênero do *poder* que possui o seixo do isqueiro, possibilidade condicionada, no entanto, pela punção do aço, onde reside a possibilidade objetiva da faísca.³⁷

Outro exemplo cabível aqui é o de Espinosa (*Epist. 62*), quando Schopenhauer o cita dizendo que:

(...) se uma pedra fosse atirada, por choque, ao ar livre, e tivesse consciência, pensaria voar por vontade própria. Apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como Vontade. Espinosa, naquela passagem, concentrou sua atenção na necessidade com que uma pedra voa, e quis, com razão, transmiti-la à necessidade do ato voluntário isolado de uma pessoa.³⁸

O tribunal que se propõe para resolver, deliberar ou conceituar a questão da liberdade, quer dizer, o tribunal da consciência, é, no fundo, completamente incompetente para tratar tal problema, o tema da liberdade mostra-se como intragável e multifacetado frente ao que compreendemos por consciência: "A consciência, bem o sabemos, não é senão uma parte restrita do nosso intelecto, o qual, obscuro no seu interior, volta-se para o mundo exterior com todas as energias de que dispõe."³⁹

35 Schopenhauer: "(...) a vontade do homem não é outra coisa senão o seu *eu* propriamente dito, o verdadeiro núcleo de seu ser: e é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de *abstractum* imutável e sempre presente, do qual não consegue se libertar para proceder de forma diversa. Dado que ele próprio é como *quer* e, ele *quer* como é. Quando, pois, se lhe interroga se desejaria *querer* diversamente do que quer, pergunta-se-lhe, ainda no fundo, se *poderia ser diverso do que é*: o que ele ignora totalmente." SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 45.

36 Ibidem. P. 40.

37 Ibidem. Pp. 40-41. Sobre a crítica da noção vigente de consciência e a inversão schopenhaueriana que estamos a expor, ver também SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 378.

38 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 187.

39 SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 46. Nesse momento, assim como em inúmeros outros, vemos resplandecer, ainda que de maneira meio opaca, os prolegômenos à teoria do inconsciente.

É essa a força motora interna de cada um, o núcleo do que a partir da citada consciência denominamos como vontade, mas

(...) o que é designado aqui com o nome de vontade, força imediata e interiormente presente à consciência dos seres animais, é a mesma que, no rigor do termo, comunica ao motivo a força de ação e a mola escondida do movimento provocado.⁴⁰

Mas tal vontade está condicionada à Vontade, e não à autonomia e liberdade do indivíduo humano.⁴¹ A ilusão derivante, aqui, de uma falsa interpretação do testemunho da volição, dá-se como equívoco graças ao conceito de consciência.

Admitindo o livre arbítrio, toda ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa. E, se experimentarmos representar a liberdade de indiferença, logo nos convenceremos que diante de semelhante noção a razão fica absolutamente paralisada: as próprias formas do intelecto repugnam isso.⁴²

Nós seríamos assim, idênticos ao motor imóvel descrito por Aristóteles no Livro XII de sua *Metafísica*.

Uma força natural, considerada em si mesma, não é submetida a nenhuma explicação, mas essa mesma é a raiz de toda explicação. De forma análoga, não é em si própria submetida a nenhuma causalidade, mas é precisamente *o que dá a cada causa a causalidade*, digamos, a possibilidade de produzir o efeito que lhe é inerente.⁴³

O livre-arbítrio, segundo Schopenhauer, é incontestavelmente uma contradição!⁴⁴ O que a partir daí, acerca do livre arbítrio, evidencia-se na seguinte afirmativa de Schopenhauer, é que: "(...) a hipótese do livre-arbítrio deve ser absolutamente afastada."⁴⁵ Pois, como dissemos acima, a Vontade é livre, e não a vontade.⁴⁶

Chama-se, segundo Schopenhauer, *principium individuationis*⁴⁷ a razão de não conseguirmos perceber de imediato o acima narrado. O *principium individuationis* está situado no

40 SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 59.

41 Vontade com "V" maiúsculo se refere, como o leitor já deve ter notado, à Vontade que está por detrás de todas as coisas, já a vontade com "v" minúsculo se refere a vontade individual, o desejo do indivíduo, a manifestação da Vontade na forma de individuação.

42 Ibidem. Pp. 75-76.

43 Ibidem. P. 77.

44 Diz-nos Schopenhauer: "O livre-arbítrio implica, se o considerarmos bem de perto, uma existência sem essência, digamos alguma coisa que é e, ao mesmo tempo, não é nada, por consequência não é, donde resulta uma evidente e inconciliável contradição." SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 91.

45 SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 98.

46 "Resulta indubitavelmente que a Vontade é livre, mas somente em *si mesma* e fora do mundo dos fenômenos." SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012. P. 103.

47 "(...) servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 171.

centro do princípio de razão, é ele o responsável pelo fato de vermos as coisas como individuais, em si mesmas, existindo entre si de forma distinta e completamente diferentes umas das outras, totalmente individualizadas pela nossa razão, completamente submergidas em nossa representação. Outro problema grave no que é relativo à nossa compreensão acerca da liberdade:

(...) para além da natureza sem fundamento da Vontade, esqueceu-se da necessidade à qual o seu fenômeno está submetido e explicaram-se os atos humanos como livres, coisa que eles não são, já que cada ação isolada se segue com estrita necessidade a partir do efeito provocado pelo motivo sobre o caráter. Toda necessidade, como já dito, é relação de consequência e fundamento, e nada mais. O princípio de razão é a forma universal de todo fenômeno. O ser humano em seu agir, como qualquer outro fenômeno, tem de estar submetido a ele. Entretanto, por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como FENÔMENO da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advêm o fato notável de que cada um se considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria tornar-se outrem. No entanto, *só a posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade.⁴⁸

Em conformidade com isso, é mister afirmar que, onde o conhecimento ilumina,

(...) a Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim, o querer completo não. Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa suficiente, mas a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa-em-si, da Vontade sem-fundamento.⁴⁹

Como se não fosse suficiente todo o mundo cão do ato de autoconflito da Vontade, exposto e manifesto nos seus fenômenos, há ainda uma complementação ao sofrimento mundano, algo que torna toda e qualquer existência, do ponto de vista da razão coerente, indesejável, onde melhor seria não existir. Que é o fato de que "Todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento."⁵⁰ E tudo que nós mortais, seres vivos, existentes e corpóreos não podemos deixar de fazer, é querer; salvo na hipótese da ascese.

Citemos Schopenhauer neste momento, somente para corroborar o que afirmamos anteriormente sobre a virtude, conceito fundamental da ética desde os filósofos da antiguidade.

A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumentos. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.⁵¹

⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P.172-173.

⁴⁹ Ibidem. P. 231.

⁵⁰ Ibidem. P. 266.

⁵¹ Ibidem. Pp. 353-354.

Como já afirmamos anteriormente, a virtude não pode ser ensinada ou empiricamente aprendida ou apreendida. A mesma se pauta no querer, pois, como já foi dito, o querer é o modo do humano de ser, o que se quer é inevitavelmente o que se é, e *valle non discitur*.⁵² Mas, a virtude, se a mesma é de fato possível, é com certeza não ensinável ou não-repassável, mas inexplicavelmente pode, segundo Schopenhauer, ser encontrada em determinados e raros indivíduos. Isso se dá num indivíduo que não reconhece-se como distinto de qualquer forma que seja da natureza e de seus demais entes, apesar de cada homem já carregar no interior do seu ser tal certeza de maneira mínima e irrisória. Sobre isso, a partir da questão da morte, diz Schopenhauer:

Só o homem carrega consigo em conceitos abstratos a certeza de sua morte, embora a mesma só o angustie muito raramente em momentos particulares, quando uma ocasião à presentifica à fantasia. Contra a voz poderosa da natureza a reflexão pouco pode. Mas também no homem, como no animal que não pensa, reina como estado duradouro aquela segurança, nascida da consciência mais interior de que ele é a natureza, o mundo mesmo.⁵³

Pois a morte é o fim somente para o indivíduo enquanto o mesmo não se reconhece como natureza, como fenômeno da Vontade una e indivisível, por isso o tormento advindo do pensamento sobre a morte, sobre o morrer, sobre o deixar de existir. Somente na ascese e na compaixão esta angústia da morte e sofrimento da vida são, mesmo que às vezes somente momentaneamente, estancadas. A morte nem mesmo é dolorosa, ao contrário de toda existência, ao contrário da vida.

Assim, o que temos na morte de maneira alguma é a dor, pois esta reside manifestamente no lado de cá. Ademais, muitas vezes nos refugiamos da dor justamente na morte, e inversamente, às vezes enfrentamos a dor mais terrível só para escapar da morte por mais alguns instantes, apesar de esta poder ser rápida e fácil. Portanto, distinguimos entre dor e morte como dois males inteiramente diferentes. O que de fato tememos na morte é o sucumbir do indivíduo, como ele sonoramente proclama ser.⁵⁴

Talvez, um dos principais motivos do nosso gigantesco medo da morte, seja a nossa ingenuidade em acreditarmos realmente numa tal liberdade humana, de fato, por não percebermos que somente a Vontade é livre, não os seus fenômenos. Mas, é válido dizermos que, para Schopenhauer, existe a possibilidade singular e rara da liberdade manifestar-se no fenômeno. Nesse caso, a liberdade se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo. Mas isso somente pode acontecer num único fenômeno da Vontade: o homem. Inicialmente, Schopenhauer afirma que:

(...) a liberdade, do contrário jamais se mostrando em seu fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao

52 "Valle non discitur": frase do filósofo romano Sêneca (o qual a influência sobre Schopenhauer é notável) constantemente utilizada por Schopenhauer no seu discurso sobre a ética. Esta frase significa "não se ensina a querer" ou "não se pode ensinar o querer" ou ainda "o querer não pode ser ensinado."

53 . SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 365.

54 Ibidem. P. 367.

suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo; surge daí a contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e autoabnegação.

E no momento seguinte, corrobora a fala dizendo que:

(...) o homem se diferencia de todos os demais fenômenos da Vontade, devido ao fato de a liberdade, ou seja, a independência do princípio de razão, que cabe de maneira exclusiva à Vontade como coisa-em-si e contradiz o fenômeno, poder no seu caso possivelmente também entrar em cena no fenômeno, no qual então a liberdade necessariamente se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo. Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres.⁵⁵

Mas, somente aí é possível observar tal contradição do fenômeno consigo mesmo, algum resquício ou aparição da liberdade em nós, no nosso mundo fenomênico e rara possibilidade de encontrar uma mudança real num determinado indivíduo, pois, segundo nosso filósofo,

A conduta, por assim dizer, está fixamente determinada desde o nascimento e no essencial permanece a mesma até o fim da vida. (...) a conduta de um homem pode variar notavelmente sem que com isso se deva concluir sobre a mudança em seu caráter.⁵⁶ O que o homem realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo.⁵⁷

Fica assim definitivamente claro que se a vontade do indivíduo é o que ele é, e o que ele é é imutável (salvo no caso da contradição do fenômeno consigo mesmo que citamos acima), a vontade também é imutável, no máximo, variável e, tal variação mostra-se para nós apenas como variação das objetivações enquanto representação. A partir dessa conclusão, é quase inevitável o apontamento para a concepção schopenhaueriana do arrependimento, para Schopenhauer

ARREPENDIMENTO nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. (...) nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade. O ARREPENDIMENTO é a intelecção disso por via de um conhecimento mais preciso.⁵⁸

Dessa forma, é vão, inútil e até desnecessariamente desgastante lutar ou esforçar-se para um melhoramento do caráter ou contra o que conhecemos e chamamos de más inclinações.⁵⁹

55 Ibidem. P. 373.

56 É interessante aludirmos aqui a seguinte passagem: "Os gregos denominavam caráter *ἦθος* e a exteriorização do mesmo, isto é, os costumes *ἦθη*. Esta palavra, todavia, vem de *ἔθος*, hábito, escolhida para expressar metaforicamente a constância do caráter pela constância do hábito." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 379.

57 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 380-381.

58 Ibidem. P. 383.

59 Para um maior esclarecimento sobre este problema, remeto o leitor a SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 390 e 391.

E a situação não melhora, pois, além de ser inútil qualquer tentativa ou criação de uma possibilidade de mudança, ainda há o fato citado acima, a saber, o inevitável sofrimento, o qual pode momentaneamente ser interrompido - por momentos de satisfação -, mas nunca cessado e sempre efetivo, real, inegável e "positivo".⁶⁰ "Em realidade, à medida em que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto."⁶¹ Esse inevitável sofrimento se espelha principalmente em dois momentos da existência humana, quando a mesma se divide em necessidade e excesso (abundância ou ausência de necessidades básicas, tal como fome, frio, etc.). Com base nesses dois momentos principais, pode-se afirmar que a existência humana oscila entre a dor e o tédio:

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio.⁶²

Com base nisso, quer dizer, na análise do sofrimento que é a expressão básica do mundo, todo otimismo aqui seria não somente mal vindo como também seria no mínimo sádico, perverso ou idiota e idiossincrático.⁶³

Todo esse sofrimento, toda essa dor, existe em nós mais fortemente devido ao fato de não nos reconhecermos na natureza, como parte do mundo, como fruto de uma mesma árvore, como fenômeno da Vontade, tal como todos os demais entes que habitam este mundo. É o *principium individuationis* de que falamos anteriormente, o Véu de Maia citado pelos indianos, aquilo que turva

60 Sobre a positividade da dor e a negatividade da satisfação ou da noção de felicidade, Schopenhauer afirma que: "Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originalmente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis porque a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo. É extremamente difícil obter e conservar alguma coisa. A todo plano se opõe um sem-fim de dificuldades e problemas. (...) Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer ENTRAM EM CENA. (...) Que toda felicidade é de natureza negativa, não positiva, e que justamente por isso não pode haver satisfação nem contentamento duradouros, mas, aqui, sempre somos libertos de uma dor ou carência, aos quais tem que se seguir seja uma nova dor, ou *langour*, anelo vazio, tédio (...) De fato, como a felicidade autêntica e permanente é impossível, ela não pode ser tema da arte." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 411-412.

61 Ibidem. P. 399.

62 Ibidem. P. 401-402.

63 Schopenhauer: "De resto, não posso aqui impedir-me da assertiva de que o OTIMISMO, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo dos sofrimentos inomináveis da humanidade." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 419.

o olhar do indivíduo comum.⁶⁴ Este citado Véu de Maia, este mal natural inerente ao indivíduo, como uma agulha na ferida aberta, pode, no entanto, tornar-se transparente e, em casos bastante raros (ascese), até mesmo despencar e deixar de existir para o indivíduo. Para Schopenhauer:

(...) aquele que pratica obras de amor, o Véu de Maia se torna transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, conseqüentemente também em quem sofre. Ser curado dessa ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma e a mesma coisa.⁶⁵

E de onde vem este amor, qual a origem dele? Por que o homem, ser terrível, sofredor e perverso iria praticar obras de tal natureza? Quando o Véu de Maia cai por terra ou quando o mesmo se torna transparente, é porque houve ali o *Tat twam asi* dos Vedas, quer dizer, houve um reconhecimento de si no mundo, um *Isso és tu*, a compaixão eclodiu finalmente, pois, "Todo amor é compaixão".⁶⁶

(...) o fato de termos encontrado o sofrimento como essencial e inseparável da vida em seu todo e termos visto como cada desejo nasce de uma necessidade, de uma carência, de um sofrimento, por conseguinte toda satisfação é apenas um sofrimento removido, de maneira alguma uma felicidade positiva. (...) as alegrias mentem ao desejo, ao afirmarem que seriam um bem positivo quando em verdade são de natureza meramente negativa, tão-somente o fim de um padecimento.

E, finalmente, a justificativa fundamental do ato de amor:

(...) o que pode mover a bons atos, a obras de amor sempre e tão-somente é o CONHECIAMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste.⁶⁷

Schopenhauer acredita numa mística inerente à compaixão e aos atos de amor, ele diz que "(...) toda caridade totalmente desinteressada constitui uma ação misteriosa, um mistério: por este motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções."⁶⁸

64 "Vê o padecimento, a maldade no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes do fenômeno de uma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos, e procura amiúde, através do mal, isto é, causando o sofrimento alheio, escapar do mal, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no *principium individuationis*, enganado pelo Véu de Maia. – Pois, assim como em meio ao mar proceloso que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda montanhas d'água, o barqueiro está sentado no seu pequeno barco, confiante em sua frágil embarcação, assim também o homem individual está sentado tranquilo em meio a um mundo pleno de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*, ou modo no qual o indivíduo conhece as coisas como fenômeno. O mundo ilimitado, e cheio de sofrimento em toda parte, no passado infinito, no futuro infinito, é-lhe estranho, sim, é para ele uma fábula: sua pessoa que desaparece, seu presente sem extensão, sua gratificação momentânea, só isso possui realidade para ele. A fim de mantê-los faz de tudo, pelo menos durante o tempo em que seus olhos não são abertos por um conhecimento melhor." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 450-451.

65 Ibidem. P. 474.

66 Ibidem. P. 476.

67 Ibidem. P. 477.

68 SCHOPENHAUER, Arthur. *Acerca da Ética*. Presente em *Parerga e paralipomena*, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991. P. 201. Vale lembrar, para corroborar nossa visão sobre a ética schopenhaueriana e o que foi dito agora, que na mesma página Schopenhauer afirma também o seguinte: "Os leitores da minha Ética sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (*Isso és tu*), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo."

Schopenhauer afirma que naturalmente "A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar."⁶⁹ Daí a tese que defende a existência de uma mística inerente à compaixão e a ascese. Pois, tratando-se da ética schopenhaueriana, é relevante contarmos com a participação do egoísmo na mundanidade humana, pois, em geral e comumente, ele é sempre o regente. Diz Schopenhauer, sobre o egoísmo de cada um:

Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita a sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer pelo menos, dominar tudo. "Tudo para mim e nada para o outro" é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria. De acordo com isso, cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece – por exemplo, as grandes mudanças no destino dos povos – afinal ao seu interesse e pensará antes de tudo nele, por pequeno e mediato que seja. (...) Isso se baseia por fim no fato de que cada um é dado a si mesmo *imediatamente*, mas os outros lhe são dados apenas *mediatamente*, por meio da representação deles na sua cabeça. E a *imediatez* afirma seu direito. A saber, em consequência da subjetividade essencial a cada consciência, ela é para si mesma o mundo todo.⁷⁰

Dessa maneira se torna insuportável não somente existir mais também conviver com outras existências. Mesmo cada um sabendo, bem no fundo, que é parte integrante do cosmos e do todo, que deriva juntamente com as demais existências de uma mesma essência, ainda assim, ia dizer, não se modifica o sentimento de desprezo pelo outro frente ao meu querer, ao eu como mundo e o meu como expressão do eu.

Mas cada um sabe com certeza que mesmo seu eu, mais importante que tudo, este microcosmo, apresenta-se como mera modificação ou acidente do macrocosmo e que, portanto, todo o seu medo de acabar na morte tem para si, por isso, um significado igual ao do fim do mundo. São portanto estes os elementos a partir dos quais, com base na vontade de viver, cresce o egoísmo que está sempre entre um homem e outro como uma larga cova.⁷¹

Então, pressupondo o egoísmo como basilar, constatação inevitável e o mundo cão descrito acima, surge uma das questões fundamentais da moral segundo Schopenhauer e de sua ética, a saber,

(...) como é de algum modo possível que o bem-estar ou mal-estar de *um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos?⁷²

69 Ibidem. P. 120.

70 Ibidem. P. 121-122.

71 Ibidem. P. 122.

72 Ibidem. P. 135.

Segundo Schopenhauer, a resposta é séria, aponta para um processo que culmina numa certa mística e tem inevitavelmente de ser somente parcialmente respondido, mas não é absurda nem parte de uma razão ou justificativa especulativa e imaginária (apesar de pressupor uma especulação metafísica rigorosa), pois, para ele

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão desse sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e toda caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. (...) Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só especulação metafísica pode arriscar um passo.⁷³

Como posso sentir *compaixão* por outrem, como posso ter piedade de alguém além de mim mesmo, se meu sofrimento é sempre visto por mim como maior que o do outro graças ao natural egoísmo que habita em todos os seres e a infelicidade sofrida que é a minha própria existência? A resposta para esta questão já foi elucidada por nós brevemente, mas no que tange esta problemática, é sempre prudente de nossa parte reafirmarmos a postura do nosso filósofo. Para ele, "(...) a infelicidade é a condição da *compaixão*, e a *compaixão* é a fonte da caridade."⁷⁴ Daí podermos tão comumente observar a avareza como sempre mais presente entre os ricos do que entre os pobres e muitas vezes podermos com demasiada frequência ver uma maior união no sentido de amparo e ajuda ao próximo em meios sociais mais carentes, onde o outro empresta com prazer e só cobra o que emprestou pela necessidade mesma, mesmo tendo fornecido o que era seu para o outro devido à necessidade do outro. Uma espécie de "identidade do sofrimento" é posta e inexplicavelmente autoevidenciada aqui. Ou até mesmo quando duas mulheres compartilham da dor uma da outra devido à traição, violência ou abandono por parte do companheiro de uma delas; quando a outra já passou pela mesma situação ou consegue de alguma forma se imaginar naquele infame ocorrido, facilmente surge um sentimento de partilha, piedade, ajuda e até mesmo apego e grande atenção à situação da outra, seu sofrimento, infelicidade e penumbra. "Até mesmo o fato de que os pais amem mais a criança doente repousa em que ela desperta a *compaixão*."⁷⁵

Para Schopenhauer, é possível que os motivos influenciem a ação, mas não o indivíduo em sua essência e muito menos a *moral*, pois "Por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade*, não a

⁷³ Ibidem. P. 136.

⁷⁴ Ibidem. P. 173-174.

⁷⁵ Ibidem. P. 174.

moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio *querer*, ao qual somente pertence o valor moral.”⁷⁶

Chegamos agora, finalmente, à *ascese*. É interessante observarmos que estes dois momentos fundamentais da moral schopenhaueriana – compaixão e ascese – podem ser vistos como dois momentos do reconhecimento de si como mundo, no outro, como advindos de uma mesma essência, tal como expusemos acima; porém, um é cotidiano e não raro (a compaixão) e, em contrapartida, o outro é difícilíssimo de ser genuinamente encontrado (a ascese). Poder-se-ia até mesmo dizer que a ascese é uma versão completada da compaixão, não como mera compaixão, mas, por assim dizer, a compaixão personificada na figura do asceta, o momento real onde se expõe no mundo fenomênico a autêntica liberdade, a completa negação da Vontade de vida, a “contradição do fenômeno consigo mesmo” que tratamos acima.

Sobre o genuíno asceta, diz Schopenhauer que:

Todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre seu espírito como se fossem seus. Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso do homem ainda envolvido pelo egoísmo, mas, ao ver através do *principium individuationis*, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e a sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destruição de Vontade.⁷⁷ (...) Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espalhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para si,⁷⁸ mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é

⁷⁶ Ibidem. P. 198. É típica do pensamento de Schopenhauer a proposição que afirma: “Cada um é aquilo que é como que por graça divina.” SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Editora Martins Fontes. São Paulo – SP. P. 199.

⁷⁷ Um exemplo real deste indivíduo (o asceta descrito por Schopenhauer) pode ser por nós visto na figura de São Francisco de Assis (como o próprio filósofo afirma em SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 488.), assim como um exemplo fictício, mas talvez não menos importante no que tange o mundo literário, pode ser aqui Alieksiéi Fiódorovitch Karamázovi, um dos personagens que protagoniza a obra dostoiévskiana *Os Irmãos Karamázovi*.

⁷⁸ Acreditamos que nesse trecho, a saber, “O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para si (...).”, Schopenhauer refere-se não somente indiretamente ao ‘amar ao próximo’ do verdadeiro e genuíno cristianismo, mas também a passagem da *compaixão* a *ascese*.

expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele.⁷⁹

A ascese é inegavelmente uma recusa do mundo como representação, do que se é, do natural, uma recusa do fenômeno que se dá pela percepção da Vontade, um tipo distinto de conhecimento, completamente impossível de repassar ou ensinar, e ainda mais complexo de explicar o mesmo enquanto ocorrido e capitado, quer dizer, racionalmente; uma recusa à vida e a tudo que é comum a mesma. A ascese é uma inexplicável quebra da Vontade "(...) pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade,⁸⁰ tendo em vista a mortificação contínua da Vontade."⁸¹

Inevitavelmente cai por terra todo e qualquer amor à vida, prazer em existir, etc. Se tiver que morrer, sofrer, padecer pelas mãos de outrem, seu torturador de forma alguma será por ele condenado, pois o asceta vê e sabe que os dois, "(...) em si mesmos são unos, fenômenos daquela Vontade de vida que objetiva seu conflito consigo mesma via *principium individuationis* (...)."⁸² Não há possibilidade de penetrarmos ou explicarmos pormenorizadamente isto, quer dizer, o ascetismo; no máximo podemos observar e aprender algo⁸³ (talvez não muito) com os que atingiram a perfeita negação da Vontade, chegando assim ao nada. O estado de ascetismo não é um tipo de "conhecimento" tal como o conhecemos, ao contrário, mesmo como conhecimento (um conhecimento distinto e superior, raríssimo e parcialmente inexplicável) seu cume é o nada:

Se, todavia, se insistisse absolutamente em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da Vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita

79 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 481-482.

80 A castidade é, inevitavelmente, o primeiro e mais evidente sintoma ou manifestação do ascetismo. Schopenhauer afirma que a "Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime." SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 483.

81 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 496.

82 Ibidem. P. 498-499.

83 Sobre este "máximo podemos observar e aprender algo", aplica-se todo prisma de nossa consideração sobre a ética schopenhaueriana, quer dizer, como já o foi aludido brevemente, a mesma não descritiva, nem normativa, não é teleológica nem muito menos ainda eudemonológica, mas sim descritiva. Schopenhauer, em sua grande obra (*O mundo*) descreve o que o mesmo vê, percebe, constata e acredita compreender, daí o porquê de encontrarmos temas tão aquém da filosofia da época no interior da filosofia schopenhaueriana, tais como sexualidade, loucura, o riso e o risível, o asceta e etc. Sobre esta ética e nossa defesa sobre a mesma ser descritiva, encontramos em Philonenko um parecer favorável e uma interpretação aproximada da nossa, o que o mesmo chama de *Fenomenologia da vida ética*: "A *Fenomenologia da vida ética* constitui o quarto e último dos momentos fundamentais do pensamento de Schopenhauer. Nela o filósofo não pretende nenhuma doutrina do dever, nenhum princípio moral universal, nenhum dever incondicionado. Pretende ser simplesmente um discurso filosófico sobre a vida humana." PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, Editora Editorial Anthropos, 1989, trad. para o castellano de Gemma Muñoz-Alonzo. Pp. 21-22.

negação da Vontade e que se cataloga com os termos êxtase, envelamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado.⁸⁴

Na ascese, nenhuma vontade ou Vontade, nenhuma representação, nenhum mundo:

Se, portanto, reconhecemos a essência em si do mundo como a Vontade, e vimos em todos os fenômenos apenas a sua objetividade, se seguimos a esta desde o ímpeto sem conhecimento da obscura força natural até a ação mais consciente do homem, então, de modo algum fugiremos da consequência de que, com a livre negação e supressão da Vontade também são suprimidos todos os fenômenos. (...) Todo fenômeno da Vontade, por fim até mesmo as formas universais do fenômeno, tempo e espaço, e também a última forma dele, sujeito e objeto: tudo isso é suprimido com a Vontade (...). Apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu.⁸⁵

O que resta é o nada, a negação da Vontade, mas única possibilidade de liberdade: liberdade não seria fazer o que se quer, mas deixar de querer; e nesse estado, só o asceta é capaz de habitar, a ascese como saída do sofrimento e alívio da existência exatamente por ser a negação da mesma.

Considerações finais: abstenção do desejo e proximidade entre as teses

Nos escritos de Lacan sobre o desejo até 1960, como vimos, a única condição de uma liberdade possível em um sujeito singular seria ser capaz de sustentar sua renúncia ao desejo do outro, conseguir, em suma, não desejar o objeto de sua condição. Em termos schopenhauerianos, poderíamos simplesmente dizer: não desejar. Ou, melhor ainda: renunciar a vontade, onde, do ponto de vista metafísico, isso corresponderia a uma negação da Vontade.

Lacan analisa do ponto de vista do indivíduo ou sujeito do desejo, onde, através de tal análise, constata o desejo do outro como objeto do desejo do sujeito do desejo. Ou seja, a análise de Lacan é feita de um ponto de vista *micro*, específico e apontado para a individualidade e particularidade. Mas é perfeitamente cabível conceber, como Schopenhauer faz, o ponto de vista *macro*, o ponto de vista da base ou pano de fundo de todos ou desejos ou todas as vontades, uma Vontade geral que espelha suas manifestações em todas as vontades ou desejos particulares e individuais. Se o princípio da negação ou renúncia do desejo do outro é o que torna possível a liberdade em Lacan, em Schopenhauer, temos, também, como única possibilidade da liberdade, a negação da vontade, a abstenção do desejo, aliás, do desejo como um todo. Lacan aloca o desejo no outro ou como desejo do desejo do outro, Schopenhauer inclui, já que parte de um ponto de vista *macro*, o outro na totalidade das coisas possivelmente desejáveis, deste modo, o argumento de um pode ser incluído na totalidade do argumento do outro através da proximidade que resguardam do

84 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, trad. Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo – SP. P. 517-518.

85 *Ibidem*. P. 518 e 519.

ponto de vista da negação ou abstenção da vontade/desejo (*Will/desir*) como única possibilidade efetiva da liberdade possível. O ponto de vista *macro* se encontra com o ponto de vista *micro* exatamente quando se confronta o problema da liberdade não como afirmação da vontade ou desejo do indivíduo, mas como negação ou renúncia do mesmo. Lacan nos deixa essa esperança de liberdade, essa centelha que seria tal negação em sua possibilidade, mas não diz como isso é possível ou quem seria o sujeito de tal liberdade. Frente a isso, vemos Schopenhauer fazer a acusação de tal possibilidade, a saber, no asceta. O ascetismo da narrativa de Schopenhauer representa o “encontro das águas” de ambas as teorias no que é relativo ao problema da liberdade e a resposta comum: negação e renúncia. O asceta de Schopenhauer seria o homem da renúncia do desejo do outro de Lacan, a renúncia do desejo do outro de Lacan seria o momento final da metafísica dos costumes de Schopenhauer, o encontro com o nada, a ausência de desejo, a negação da Vontade, enfim, a liberdade.

REFERÊNCIAS

- LACAN, Jacques. **O Seminário: livro I: os escritos técnicos de Freud**. Trad. de J-A. Miller. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 1986.
- _____. **O Seminário: livro VI: o desejo e sua interpretação**. Trad. de J-A. Miller. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 1986.
- _____. **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. In: *Escritos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1998.
- _____. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano**. In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003.
- _____. **Éthique, droit et politique**. Presente em *Parerga et paralipomena*. Paris, Ed. Félix Alcan, 1909. Traduit en français par Auguste Dietrich, février 1908.
- _____. **Parerga y paralipomena**. Madrid, Editorial Trotta, Trad. Pilar López de Santa María, 2009.
- _____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo, Editora Martins Fontes, s.d.
- _____. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo, Editora UNESP, Trad. Jair Barboza, 2005.
- _____. **Sobre a Vontade na natureza**. Porto Alegre, Editora L e PM Pocket, Trad. de Gabriel Valadão, 2013.
- _____. **Sobre a Filosofia e seu Método**. São Paulo, Editora Hedra, Trad. Flamarion C. Ramos, 2010.
- _____. **O Livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Editora Nova Fronteira Participações, Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro – RJ. 2012.
- _____. **Acerca da Ética**. Presente em **Parerga e paralipomena**. 5.ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991. Coleção Os Pensadores.

Schopenhauer e Lacan: sobre a possibilidade de uma aproximação através da noção de uma liberdade possível, pp. 95-117

_____. **Complementos à doutrina do sofrimento mundano.** Presente em **Parerga e Paralipomena.** Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. Ed. 5ª, São Paulo – SP. 1991.

CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo.** São Paulo, Editora EDUSP, 1994.

DEBONA, Vilmar. **A OUTRA FACE DO PESSIMISMO: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida.** Tese de doutorado, São Paulo – SP. 2013.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia.** Barcelona Editora Editorial Anthropos. Trad. Espanhol de Gemma Muñoz-Alonso, 1989.