

CAUSALIDADE LIBERDADE E RETROATIVIDADE: O DIFÍCIL ENCONTRO EM SCHOPENHAUER E ŽIŽEK

Leonardo Domingos da Silva *

RESUMO

Este artigo propõe uma análise da aproximação e distanciamento entre as filosofias de Schopenhauer e Žižek, focalizando o conceito de causalidade em cada autor. Enquanto Schopenhauer defende uma ordem sucessiva e não retroativa dos fenômenos, Žižek introduz a ideia de uma causa retroativa que rompe com essa coerência temporal. A reconciliação proposta no trabalho consiste em restringir essa dialética da retroatividade ao nível do conhecimento dos fenômenos, e em rejeitar a tese schopenhaueriana de um acesso imediato à intuição da Vontade, permitindo assim uma mediação temporal para o reconhecimento e compreensão da Vontade. Essa abordagem busca conciliar as perspectivas dos dois filósofos e oferecer uma compreensão mais ampla dos conceitos de “coisa em si”, causalidade, pulsão e retroatividade.

PALAVRAS-CHAVE

Coisa em si. Causalidade. Pulsão. Retroatividade.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the similarities and differences between the philosophies of Schopenhauer and Žižek, focusing on the concept of causality in each author. While Schopenhauer defends a successive and non-retroactive order of phenomena, Žižek introduces the idea of a retroactive cause that breaks with this temporal coherence. The reconciliation proposed in the work consists of restricting this dialectic of retroactivity to the level of knowledge of phenomena, and in rejecting Schopenhauerian thesis of an immediate access to the intuition of the Will, thus allowing a temporal mediation for the recognition and understanding of the Will. This approach seeks to reconcile the perspectives of the two philosophers and offer a broader understanding of the concepts of “thing in itself”, causality, drive and retroactivity.

KEYWORDS

Thing in itself. Causality. Drive. Retroactivity.



1 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

A tentativa de aproximar os pensamentos de Arthur Schopenhauer e Slavoj Žižek apresenta desafios significativos, conforme discutido neste artigo. Enquanto Schopenhauer tenha exercido uma influência considerável na tradição filosófica e mesmo entre marxistas e materialistas (como Max Horkheimer, 1990), Žižek é mais frequentemente associado aos estudos da obra de Hegel, não recorrendo a Schopenhauer em suas interlocuções. No entanto, é intrigante explorar as possíveis conexões entre esses dois pensadores e encontrar possíveis razões para esse distanciamento.

Ao longo deste estudo, examinaremos as concepções de Schopenhauer e Žižek, buscando pontos de convergência e divergência. Embora a aproximação pareça desafiadora devido à falta de engajamento direto de Žižek com a obra de Schopenhauer, é precisamente essa tensão que nos motiva a explorar as possíveis ressonâncias e as potenciais contribuições de ambos os pensadores.

* Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2019). Mestre em filosofia PPGFIL. Graduando em Letras Inglês (UFRN). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFRN).

Para essa análise, é fundamental considerar o conceito schopenhaueriano da vontade como um núcleo ontológico e a relação complexa de Žižek com a materialidade. Será necessário um exame cuidadoso das obras de ambos os autores, levando em conta as diferentes abordagens filosóficas e a possível mediação de figuras como Sigmund Freud, que também desempenha um papel relevante nesse diálogo.

Ao final deste estudo, esperamos oferecer uma compreensão mais aprofundada das implicações filosóficas e teóricas envolvidas nessa tentativa de aproximação entre Schopenhauer e Žižek. Embora as dificuldades sejam evidentes, a relevância desse empreendimento reside na possibilidade de insights originais e na abertura de novos horizontes de investigação nas áreas de filosofia, teoria crítica e estudos culturais.

O ponto de partida de Schopenhauer no *Mundo Como Vontade e como Representação* (2005) é o ponto de vista em primeira pessoa do sujeito, o eu. Partindo do eu a conclusão a que chegamos, desde Kant (2015), é que tudo que se apresenta é uma apresentação e deve ser tratada como tal. Assim, o sujeito em primeira pessoa, sujeito da consciência, se relaciona diretamente com um mundo que é tão somente uma representação, algo posto diante dele (*Vorstellung*). Schopenhauer toma como premissa o mesmo que Kant (2015), como afirma na introdução da *CRP*: “[...] quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige é a intuição. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado.” (Kant, 2015, p. 71).

Dessa citação pode parecer que a referência à intuição é propriedade apenas do conhecimento, mas, de fato, é de quase toda a atividade mental do sujeito, sendo exceções aquilo que é puro ou a priori (que somente ordena o múltiplo dado na intuição) e feitos da imaginação (que não deixam de ser derivados da intuição). Intuir significa receber, significa que o objeto é dado ao sujeito, é posto diante dele, portanto, representação. Além disso, toda a atividade consciente do sujeito, por ser consciente, é uma consciência de algo posto diante de si, portanto uma representação. O mundo, assim, é feito da representação e das regras que a ordenam. O primeiro problema que tal abordagem levanta é que, conforme o autor, desde Platão o mundo fenomênico é tido como carente em realidade.

Todavia, para Schopenhauer, partir dessa premissa kantiana não nos deve levar à conclusão de Kant, pois há detalhes que passaram despercebidos por ele. O primeiro erro de Kant foi não ter levado às últimas consequências sua premissa sobre a *Vorstellung*, acrescentando ilegitimamente uma nova premissa: a representação é de alguma coisa, a saber, a coisa em si que subjaz e fundamenta a representação, mas que dela é heterogênea. Além disso, partindo da representação não se pode ir além dos fenômenos e chegar à coisa em si. Mas se o sujeito cognoscente não é puro sujeito do conhecimento, pois tem um corpo, ele próprio é um objeto a ser conhecido. Disso Schopenhauer conclui que o caminho para a coisa em si é para dentro (interioridade) e não para fora (mundo externo). A passagem subterrânea, para ir além do fenômeno e sua insegurança ontológica inerente, passa a ser o corpo, que se divide em representação e em vontade, a que temos acesso direto por uma via diferente da representação. O próximo passo de Schopenhauer é considerar vontade e corpo como o mesmo sob diferentes aspectos, como representação e como coisa em si. Mas não é que a vontade cause os atos do corpo, mas que o corpo aparece como ato da vontade.

Para que tal movimento se mostre razoável e bem fundamentado, Schopenhauer (2015) precisou escrever um apêndice, que consta no *MVR* no qual demonstra cada passo de sua reformulação da filosofia de Kant, sendo necessário observá-lo.

2 CRÍTICA A KANT

Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer afirma que “o maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si” (MVR; I 495), apesar disso ele “não deduziu a coisa em si de modo correto” (MVR; I 499), embora tenha tido o *insight* na direção certa no momento em que compreendeu que a liberdade humana tem significação moral independente das leis da aparência, de modo que, algo da liberdade humana toca no reino da coisa em si. Para Schopenhauer, o que dá força a destruição empreitada por Kant da doutrina dogmática se baseia num ponto em falso: o postulado da incapacidade de atingirmos a verdade através do mundo. Sem uma demonstração dos

motivos, o mundo das aparências é rejeitado sendo preciso procurar o solo da verdade em um reino completamente diferente, que é o *a priori*. Isso será questionado por Schopenhauer, mas também o é por Žižek (noutro sentido), para o qual o mundo é inteiramente aparência, sem nada por trás dela, como mostraremos adiante.

O referido ponto em falso fica bastante claro ao observarmos que, para Kant (2015), nos postulados do pensamento empírico: a) o que concorda com as condições formais da experiência é possível; b) o que se concatena com a condição formal da experiência é real; c) aquilo cuja concatenação com o real é determinada segundo condições universais da experiência é necessário. O real é o que se adapta e conecta às condições formais (transcendentais) de uma experiência, sendo, por isso, uma experiência efetiva. Observamos que o que ele chama de empírico é por si só apenas subjetivo; do contrário, o fator de objetividade é o conceito *a priori* e as regras da experiência. Schopenhauer discorda dessa desesperança em relação ao mundo (que forçou Kant a tirar esperança de saber somente do *a priori*), pois “enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes do conhecimento, a experiência interna e externa” (MVR I 507); portanto, o mundo tem de ser a fonte do conhecimento, uma vez que é nosso primordial solo.

Além disso, para Schopenhauer, “ele deveria ter verdadeiramente investigado o que é em geral um conceito” (I 514). Afinal, o problema apontado por ele é que Kant não define a gramática que utilizará, como funcionarão os conceitos básicos que utiliza, como reflexão, entendimento, intuição; o que gera inconsistência no sistema filosófico que Schopenhauer pretende corrigir. O mais notável movimento feito por ele se refere às categorias do entendimento, que são abandonadas ou incorporadas numa única categoria: causalidade. Junto disso, o próprio entendimento é preconcebido, não mais como faculdade que trabalha a intuição, mas como algo que é já intuição, o que vai contra Kant, que, como ele afirma, pensa que “este mundo intuitivo existiria para nós mesmo se não tivéssemos entendimento algum” (I 521). Por isso, para ele, se Kant tivesse investigado corretamente as faculdades do conhecer teria concluído que o entendimento é algo presente também em animais, uma vez que é condição para sua ação no mundo: a intuição depende da aplicação do nexos causal. Compreender a causalidade e formar uma coerência na representação são as bases da atividade representativa de qualquer sujeito (humano ou não), do que Schopenhauer discorda, pois sem entendimento não pode haver mundo.

2.1 Causalidade

Como vimos, na reformulação do legado kantiano, “cai por terra também a doutrina das categorias como conceitos *a priori*, pois estas em nada contribuem para a intuição” (MVR, I 527). A razão para que as categorias não sejam *a priori* como Kant pretendia é porque elas não se mostram sempre junto com os objetos, coisa que apenas a causalidade faz, uma vez que cada objeto pressupõe um fundamento. A causalidade é a verdadeira responsável pela unificação do diverso na intuição e não as categorias: “meu entendimento, a despeito da diferença e pluralidade dos efeitos, apreende a unidade da causa como um objeto único que se expõe intuitivamente dessa forma” (I 531).

Além disso, Schopenhauer acredita que apenas ele conseguiu fornecer uma prova válida do apriorismo da causalidade, embora seja possível questionar Schopenhauer, como faz Renato Cesar (2016), em *O método e causalidade em Schopenhauer e Kant*: “se considerarmos o *a priori* no sentido kantiano, das condições de possibilidade da objetividade, a causalidade schopenhaueriana não é *a priori* (p.193). Tal não é o caso, pois uma vez que a causalidade vem sempre junto com a experiência, ela é tão *a priori* quanto o espaço e tempo, que também vem juntos com a experiência e, no entanto, são condições de possibilidade dela.

O que se sugere de um tal princípio segundo o qual o mundo é sempre ordenado causalmente pode ser que tudo é necessário e nada é contingente. Mas tal afirmação não seria precisa, pois, para Schopenhauer: “tudo que é necessário, todavia, é apenas relativo, a saber, sob a pressuposição do fundamento do qual se segue: nesse sentido, necessidade absoluta é uma contradição” (MVR, I 550), por isso o contingente é também relativo. O conceito de necessidade, afinal, se resume a algo seguir-se de um fundamento e é somente nesse sentido que tudo que acontece é necessário, pois

tudo pressupõe uma causa, mas isso a partir do ponto de vista do presente. Necessário não é o que não pode não ser independentemente de tudo, pois o necessário depende do que o antecede; embora ele afirme que “o que não aconteceu, isto é, não se tornou real, também não era possível, porque as causas, sem as quais jamais apareceria, também não apareceram, nem o podiam” (MVR, I 554). Nesse sentido, possível é somente o que é conforme às leis a priori do intelecto (como o era para Kant, supracitado).

Há, todavia, algo que não se submete ao princípio do fundamento (não contradição, identidade e o princípio do terceiro excluído) da causalidade, para Schopenhauer: a coisa em si, que, quando bem entendida, é a Vontade.

2.2 A coisa em si, a ausência de causa e a Vontade

Conforme Chevitarese (2018), Schopenhauer considera que temos acesso direto ao nosso corpo, o que servirá de ponto de torque para a alavanca que nos tira da representação para trazer algum contato com a coisa em si. Assim, Schopenhauer pensa que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo, o que o leva a enfatizar o corpo como caminho para tal solução. Por isso, o conhecimento da coisa em si é bastante limitado, posto que se reduz ao corpo. Mas tal passo é dependente de que se aceite a existência de uma intuição interna que dá acesso direto a algum aspecto da vontade.

Desse modo: “ao nomear de vontade a essência de todos os fenômenos, Schopenhauer opera uma sinédoque, variante da metonímia, tomando não somente a parte pelo todo, mas a parte mais sofisticada pelo todo” (Chevitarese, 2018, p. 153). Para Chevitarese, esse saber sobre a coisa em si é quase especulativo, embora não o seja, uma vez que se baseia na imanência do corpo, mas atinge a coisa em si apenas tangencialmente ao comparar a parte individual (corpo) com o todo. O que Schopenhauer encontra é uma pista, como o autor nomeia, e não um solo firme. Desse modo, se trata de uma busca pelo sentido, uma hermenêutica da representação. Mas, conforme Chevitarese, se não compramos a premissa de que o que não for representação é coisa em si, não conseguimos avançar na filosofia de Schopenhauer, bem como é preciso comprar a premissa de que a vontade não é representação.

Há, portanto, dois tipos de intelecção:

Temos o intelecto racional, submetido as regras do pensamento representacional, escravo da vontade, e o intelecto irracional, livre dessas amarras e, por isso, capaz de liberar uma clara visão do fenômeno em seu ser sem a mediação da matéria, ou de categorias, o que dá no mesmo. O objeto da *noesis* não é um objeto propriamente dito, posto que não se contrapõe a um sujeito, mas se une a ele como o mesmo, (Nascimento, 2011, p. 253).

Através da intelecção irracional o sujeito conhece a si mesmo. Mas se trata da Vontade reconhecida através de um processo no qual o contemplante e o contemplado se confundem na contemplação. Com isso vemos que Schopenhauer precisou ir longe da representação, através dessa intelecção livre das categorias, para falar da essência do mundo ou mesmo para falar da identidade entre contemplante e contemplado, o que Žižek não precisa fazer, uma vez que a essência do mundo (pulsão) se mostra muito bem nas falhas do mundo, mas o preço pago por isso é eliminar a positividade da coisa em si, enquanto algo que deve subsistir ao fenômeno.

Se a Vontade deve ocupar o lugar da coisa em si, não pode se submeter aos princípios da representação. Logo, a coisa em si sofre ausência de causa, necessidade ou razão suficiente para ser o que é. Por isso, ser livre não é escolher fazer ou não algo, mas o abster-se de todo estímulo externo para ação (o que é alcançável pela razão, no Kantismo). Para Kant há duas causalidades, uma com fonte nas leis da natureza, outra com origem a partir de si (liberdade transcendental); a partir disso, a liberdade provém da razão e da capacidade de criar uma cadeia causal do zero, mas para Schopenhauer a liberdade vem do irracional e não cria uma nova cadeia causal, pois seria romper com o princípio de que tudo deve ter um fundamento. Liberdade, para ele, é o que sob nenhuma relação é necessário, não dependendo de nenhuma razão. É difícil de encontrá-la pois mesmo a motivação é uma razão para uma ação animal, podendo ser motivação racional ou irracional. Desse modo, necessidade e liberdade são irreconciliáveis, mas, ao contrário, em Žižek (2013) é reconciliável ao

pensar a contingência da necessidade, a arbitrariedade na qual o necessário se funda, o que encontra algum eco em Schopenhauer se tomarmos a ideia de que a Vontade é sem fundamento como prova de que é contingente, não porque mudar arbitrariamente ou deixar de ser, mas porque funda sua existência na negatividade, na falta de razões

Tal contingência é um solo fértil para pensar a liberdade. Encontrar o lugar da liberdade em Schopenhauer é importante, pois esse é o lugar privilegiado da retroatividade dialética em Slavoj Žižek (2013). Pois, para ele, embora nossa liberdade não altere o curso natural das coisas, ela é determinada por certas causas (não somos completamente livres), mas quais causas? Essa pergunta não é retórica, ao contrário é sinal de um campo aberto: o passado nos determina, mas podemos sobredeterminar o que que nos determinará. Assim, liberdade é retroativa, é necessidade assumida/reconhecida. O conceito de retroatividade é: as razões passadas nunca são suficientes! (as razões são reativadas pelo seu efeito); portanto, em contrário ao princípio schopenhaueriano de razão suficiente, em Žižek temos quase um princípio da razão insuficiente. O poder de uma ação está, pois, em criar retroativamente suas condições de possibilidade, pois a ação emerge de um espaço onde o conjunto do possível é não-todo, não está completo e algo não-possível pode acontecer.

Mas em Schopenhauer a liberdade é, sobretudo, uma responsabilidade moral diante da qual cada um é agente e se percebe enquanto aquele que atua, embora não como aquele que escolhe no nível ôntico. Assim, tal liberdade está longe do mundo como representação, “ela existe no mundo inteligível, na forma de caráter inteligível, como constituição e fundamento da coisa em si” (Dias; 2015 p. 107). Como a liberdade é algo moral, é interessante observar que a diversidade ética aponta para modos distintos de objetivação da coisa em si, mas não uma diferença na coisa em si. O argumento é, pois, que a liberdade é metafísica: a totalidade do mundo é expressão sem fundamento de uma “decisão” arbitrária feita no nível numenal; ainda que no nível da representação (as partes que compõem o mundo), paradoxalmente, nada seja sem fundamento. De modo que, eliminadas as formas (da percepção, causa e entendimento) o mundo sensível tornar-se-ia uma única coisa que põe a si mesma.

A Vontade é contingente na medida em que não tem fundamento e tal é o solo da liberdade: “surge imediatamente da consciência, na qual cada um reconhece a si mesmo, sem mais, como Vontade” (MVR, I 598), é um puro lançar-se a si mesma, um impulso vindo do nada. Embora tudo repouse sobre a contingência do gesto inaugural que faz a Vontade ser, Schopenhauer insiste em pensar que as manifestações da Vontade não podem ser contingentes, pois sempre seguem o princípio da causalidade e do fundamento. Mas esse passo não precisa ser tomado por nós, pois tais princípios são somente do entendimento, podemos, ao contrário, afirmar: a) há inconsistências inerentes ao entendimento e, portanto, à causalidade (e não precisamos especificar qualquer inconsistência, basta que haja uma qualquer), ou b) a matéria ela mesma é inconsistente. Se quisermos dar autonomia ao mundo das aparências, autonomia à matéria para além do sujeito (materialismo) e afirmarmos que ela própria também segue as leis da causalidade, mas que, “por causa” da contradição e não identidade ontologicamente constitutivos de cada coisa e suas regras, essas leis não totalizam o mundo, deixando sempre espaços abertos, contingentes, o caminho b) se segue, que é o feito por Žižek (2008).

O movimento b) só difere do a) se ontologizarmos a matéria, ou seja, se supormos sua existência autônoma. Isso encontra ecos no próprio pensamento de Schopenhauer, para quem a mateira oscila entre substrato lógico e substrato realmente concreto:

[...] o mundo como representação deixa de ser entendido a partir da correlação entre sujeito e objeto, e passa a ter dois polos distintos, a saber, sujeito e matéria. Isso, no entanto, desloca a noção de objeto, que passa então a ser superposta à de matéria [...] Sem isso [dois conceitos de matéria], a filosofia de Schopenhauer recairia em um materialismo (Cilene; 2015; p. 140).

Schopenhauer chega a dizer que o absoluto é a matéria: “esta é incriada e imperecível” (MVR, I 575); e seu conceito de matéria, por vezes se restringe ao fazer-efeito de algo, mas, noutros momentos, ganha uma autonomia própria: “a matéria como permanente, confere à coisa permanência através de

todo tempo, segundo sua matéria, enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade” (MVR, I 528)¹.

De modo análogo, enxergamos alguma ambiguidade no pensamento sobre a matéria, em Žižek (2013). O materialismo dele consiste em afirmar que tudo é matéria e o resto é nada (para o qual a pulsão é também um nome), mas esse nada não é desprezado, todo o peso de seu pensamento recai nesse nada. A negatividade é enfatizada como o aspecto paralático decisivo para a compreensão do todo (que é material), o resultado é que o aspecto do objeto, da materialidade é deixado de lado, restando uma filosofia sobre o sujeito, como Harman (2021) também percebe: a paralaxe ocorre no lado do sujeito mesmo que seu objetivo seja atingir o núcleo do objeto: “no matter how loudly we call this ‘materialism’, it would have been known as full-blown immaterialist idealism in most periods of history of philosophy [...] it radically deflates the world of objects.” (p. 33).

O materialismo zizekiano se baseia em dois passos: primeiro, tudo está dado por ser parte de uma cadeia causal; segundo, a totalidade é imperfeita, havendo, portanto, algo que escapa não somente à cadeia causal como também à identidade do próprio todo, algo que não é o todo e, todavia, não é outra coisa que a falha do todo. Mas Schopenhauer seria crítico da afirmação zizekiana que diz que tudo já está dado uma vez que assumimos a causalidade: a causa, estrito senso, é apenas imediatamente anterior, de modo que não há uma série completa “o princípio de razão suficiente exige tão somente a completude da condição mais próxima, nunca a completude da série” (MVR, I 573); o que, embora bastante plausível, é rompido pelo próprio Schopenhauer (como mostramos) ao regredir na cadeia causal a ponto de afirmar que há uma história da objetivação da Vontade. Todavia, se a causalidade permite elaborar uma história, também permite e até implica em um futuro predeterminado de modo mecanicista: se a causalidade for mais que uma categoria do entendimento, então uma vez dadas as condições iniciais, tudo se segue.

3 CRITICANDO SCHOPENHAUER?

Retomo uma passagem já citada para sugerir que Schopenhauer pode ter extrapolado o sentido da causalidade, dando-lhe uma ilegítima independência: “o que não aconteceu, isto é, não se tornou real, também não era possível, porque as causas, sem as quais jamais apareceria, também não apareceram, nem o podiam” (I 554); de sorte que nos é sugerido que a causalidade é uma relação concreta, entre os fenômenos e independente do sujeito, mais que isso, o mundo fenomênico ganha uma tal autonomia em relação ao sujeito que não seria de espantar que jogasse o mesmo papel da noção ingênua de realidade como a coisa independente do sujeito e empiricamente dada.

Que um mesmo efeito, aparecendo em diferentes momentos, possa ter diferentes causas, poderia se fundamentar em diferentes modos de conectar fenômenos, diferentes modos de compor a experiência, e apenas nesse sentido uma diferença no objeto (composto enquanto experiência); mas, da forma como Schopenhauer coloca, a causalidade é mais do que uma regra do entendimento, é uma regra da qual o humano é mero fantoche, isto é, também ele está submetido a ela, como mais um caso particular. Desse modo, seria possível afirmar que o humano percebe a causalidade dos fenômenos, sendo o sujeito não mais que um fenômeno.

Portanto, parece-nos que Schopenhauer vai longe demais no uso da causalidade, levando-o a afirmar que: “a contingência é uma aparência meramente subjetiva, nascendo da limitação do horizonte de nosso conhecimento, e, em verdade, uma aparência tão subjetiva quanto ao horizonte ótico no qual o céu toca a terra” (MVR, I 556); isto é, enquanto a causalidade é hipostasiada, a contingência é negada, não há lugar para ela nos fenômenos e, no sujeito, ela se reduz a um simples erro, uma falha em apreender a causalidade. Para pôr Žižek em contato com Schopenhauer precisaremos forçar um movimento sutil contra o segundo, o que podemos fazer ao afirmar: ora! que

¹ Também é relevante observar que Ao falar de um “materialismo em Schopenhauer” Kossler (2014) destaca um ponto de contato com o materialismo marxiano, entendendo a corporeidade como fundamental, como ponto de torque na mediação subjetiva da matéria, fazendo um materialismo que não se reduz a entender matéria com ser dado aos sentidos e objetividade do objeto. Schopenhauer questiona o objetivismo e a visão limitada mecanicista da natureza presentes no materialismo. Ele critica tanto o objetivismo “pré-crítico” como uma imagem da natureza limitada.

o céu pareça tocar a terra não é realmente mais ilusório do que a afirmação de que o céu não toca a terra, uma vez que a aparência é o nosso guia fundamental. Com semelhança, que algo apareça sem fundamento não precisa ser mais ilusório do que algo que pareça ter fundamento.

Duvidar das aparências é impossível, por isso Schopenhauer afirma que podemos duvidar da causalidade, buscando uma nova causa, mais adequada, para um fenômeno; todavia, se a causalidade é parte do entendimento e sempre vem junto com o objeto, a compreensão da causa está dada junto com o objeto e pouco pode ser feito para modificar isso, tal como pouco pode ser feito para modificar a impressão sensível que uma ilusão de ótica nos traz. Assim, não vemos razão suficiente para supor que não há falhas na própria causalidade, e, portanto, no próprio entendimento. Žižek (2013) também pensa que tudo está conectado, mas acrescenta que tal conexão não é feita de uma vez por todas².

Conforme Katia Cilene (2015), em um trabalho que explora algumas contradições presentes no pensamento de Schopenhauer, há um patente paradoxo³: o mundo é representação feita por um cérebro, mas esse cérebro é uma representação; desse modo, há um pensamento circular que propõe sair do círculo em direção ao mundo, mas a ele retorna ao assumir que o cérebro é parte do mundo. Além disso, esse cérebro é quase pensado como algo de material que existe num mundo material que, de certo modo, seria independente do sujeito. Outrossim, o pensamento sobre o tempo também traz dificuldades, pois ele é somente existente junto com o intelecto, uma vez que sem um ser intuitivo não faz sentido falar em tempo; logo as deduções de Schopenhauer sobre o passado, no qual o cérebro surgiu através de um longo processo de objetivação da Vontade, perdem força: “Quando o filósofo escreve que o mais simples precede o mais complexo, está afirmando que a Vontade depende, de alguma forma, do tempo e que admite um processo que postula a existência dele, antes mesmo de existir aquilo que é sua condição de possibilidade”. (Cilene, 2015, p. 147).

Além desse paradoxo em relação ao tempo, Cilene continua, há outro patente: é como se o humano fosse conduzido pela Vontade até uma finalidade, a saber, a negação dela; todavia, a Vontade deveria ser obtusa, sem fim, sem alvo, sem consciência ou mesmo direção concreta. Tais círculos argumentativos podem demonstrar mais do que um problema no pensamento de Schopenhauer, uma dificuldade imanente, metafísica; ou seja, para pensar como Žižek (2013), podemos mostrar que a não-identidade e a contradição podem ser princípios ontológicos. Todavia, não se trata de contradizer o princípio do fundamento, pois, mesmo para afirmar a não-identidade, a identidade é pressuposta; e o inverso também é verdadeiro, a identidade de algo consigo mesmo pressupõe um distanciamento mínimo, uma diferença sutil que permita a identificação entre um e o outro. A contradição se segue dessa não-identidade, dessa incapacidade de ser o que se é. Ainda que uma tal inserção da não-identidade não destrua o edifício Schopenhaueriano traz prováveis mudanças que aqui não podemos analisar.

Para Schopenhauer, a individuação vem das formas puras (tempo e espaço) que compõem o fenômeno: é só pelo espaço e tempo que algo se individualiza, antes das individuações há apenas a ideia platônica, que não pode ser intuída em sua unidade, e que não é a coisa em si, senão um intermediário entre ela e o fenômeno. Mas pensamos que tal movimento pode ser ilegítimo, pois não há motivo de afirmar que a individualidade é somente característica do espaço e tempo, pode haver qualquer coisa similar ou igual à individuação para além da representação, o que não podemos dizer é que há ou não há. O ponto da coisa em si deveria ser de ceticismo, somente. Mas Schopenhauer (2015) famosamente afirma que se um ínfimo ser fosse aniquilado, com ele o mundo inteiro

2 Considero que há um modo de tirar o subjetivismo disso: uma coisa representa a si mesma para outra, isso torna as coisas representações individuadas independentemente do sujeito (o que para Schopenhauer pode ser absurdo, uma vez que representação pressupõe um sujeito e vice-versa). Uma tal abordagem foi esboçada por Karen Barad in: *meeting the universe half way*, 2007.

3 Segundo Thorpe (2015, p.123) é através desse argumento, sobre o tempo como sentido interno precisar de algo externo para funcionar, que Kant rejeita o idealismo e também o cartesianismo segundo o qual teríamos um acesso privilegiado aos *sense data* e estaríamos imediatamente conscientes de nossas ideias subjetivas e não dos objetos. O argumento de Kant é justamente que precisamos da mediação das coisas externas para apreender as internas. A consciência da realidade externa seria imediata, já a interna, seria mediada.

sucumbiria, mostrando um enorme subjetivismo a ponto de indeterminar como um quarto com seus móveis se comporta se não houver ninguém lá o observando.⁴

Schopenhauer permanece fiel a Kant (2015) ao afirmar, noutras palavras, que “o mundo é uma representação, porém, representação de uma coisa em si” (Dias, 2015, p. 110). É a partir dessa afirmação que ele pensa que não devemos imaginar que um objeto pode ter mais ou menos da coisa em si, de modo que a diferença consiste somente em sua objetivação. Todavia pode não haver boa razão para considerarmos que a coisa em si seja una, pois o que está em questão é que ela não se submete às formas da experiência, mas talvez não possamos afirmar que toda pluralidade depende e só têm existência a partir dessas formas, cujos graus mais baixos são as forças da natureza tal como a gravidade; mas ser grau mais baixo apenas mostra que está mais próximo da essência da coisa em si; por isso “quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia desta” (Schopenhauer *apud* Dias, 2015, p. 113). O conhecimento da coisa em si é por dedução negativa ou dogmático metafísico. Se continuarmos no seu aspecto negativo, podemos mesmo dizer que a coisa em si é ou pode sofrer ação de causalidade, pois nada impede que ela siga a representação, mas também nada garante.

Assim, podemos fazer um movimento zizekiano, talvez tão ou mais ilegítimo do que aqueles que enfatizemos em Schopenhauer, de reconhecer na representação seu ser outro, sua contradição inerente que impede sua identidade consigo mesma, forçando o movimento do pensamento em direção ao Outro da representação, que é a coisa em si. A representação (e o sujeito) não pode se sustentar sozinha, nem a coisa em si, mas unidas elas podem dar suporte uma à outra. Tal dupla dependência difere de Schopenhauer, para quem a coisa em si é inteiramente alheia ao mundo (mas, para quem, paradoxalmente o mundo é expressão dela), do contrário, o pensamento zizekiano é que a coisa em si é o outro lado da faixa de *Mobius*, aquilo que a representação pede (por causa de sua inconsistência) e necessariamente tem de virar.

O que nos interessa aqui é observar até que ponto um diálogo entre Žižek e Schopenhauer é efetivo, o que, como temos visto, não é impossível, uma vez que podemos encontrar no último pequenos caminhos que poderiam nos levar ao primeiro:

[...] se o princípio de razão suficiente somente pode expressar a necessidade de uma razão para tudo o que existe, o enigma do mundo jamais poderia ser desvelado por meio dele. Em suma, a essência do mundo não pode ser encontrada seguindo-se as relações causais de que é feita a representação. (Cilene; 2015 p. 137).

Isso não é um sinal de que o caminho para a essência do mundo passa por uma via diferente da compreensão de sua coerência? Não poderia ser justamente a percepção e compreensão das inconsistências que permitiria uma via racional de acesso?

Schopenhauer, parece-nos, afirmaria em contrário, enfatizando que a via de acesso à essência do mundo não passa por inconsistências, de vez que se baseia no acesso em primeira mão ou no reconhecimento da vontade interior, de tal sorte que a exteriorização da vontade é percebida pelo humano a partir da intuição intelectual, que permite identificar vontade com ação. Mas se, ao contrário, a própria vontade for conhecida retroativamente, de modo mediato: após fato eu descubro o que queria, e sempre descubro pois sempre efetivo um fato. Se rejeitarmos a intuição intelectual e permanecermos, como Kant, na ideia de que a intuição de si é sempre mediada pelo espaço⁵, poderemos concluir que mesmo o conhecimento da Vontade é retroativo; igualmente, toda ação sobre o corpo passa a ser uma ação retroativa sobre a Vontade.

Para explicar a retroatividade, Žižek (2021) diz: “[...] *things are not what they are, the ‘will have been’; their truth is decided retroactively. At the level of immediate facts, things are what they are – in*

4 O próprio Schopenhauer poderia ser lido como materialista, em certo sentido, pois que: matéria é energia, que por sua vez é expressão de algo subjacente à realidade, esse algo não é de ordem racional ou espiritual, nem de ordem divina, mas algo profundamente irracional como a *Trieb*.

5 É interessante observar que a crítica de Schopenhauer ao desejo é perfeitamente coerente com uma crítica à lógica do mercado capitalista, que nos oferece sempre novos e novos objetos, alimentando nossa insatisfação e nosso desejo, trocando sempre o valor de uso pelo de troca (como Marx mostrou no capítulo primeiro d’O Capital, 2003).

the Holocaust millions died; nothing can retroactively change this, and the past can only be changed at the level of its symbolic mediation (p. X)”.

O significado de um ato “*will have been*”, terá sido, irá ter sido. Temos um uso do futuro do pretérito que mostra que o simbolismo, ou o momento reflexivo, sobre uma coisa, é não somente variável como também sobredeterminado pelo futuro. Tal retroatividade é, para Žižek, o nervo da moralidade, por exemplo, o status de uma rebelião é decidido retroativamente: se a revolução é bem-sucedida e estabelece uma nova ordem legal, então ela traz em sua efetivação seu próprio círculo vicioso de moralidade que a afirmaria como correta, mas se fracassa, passa a ser criminosa. Embora o futuro sobredetermine o presente e o passado, é errôneo moralmente tentar justificar uma ação moralmente errada no presente com a suposição de um bem futuro causada por ela; como seria errôneo firmar, no passado: a colonização da Índia é boa porque no futuro ocidentalizará o país e, sobretudo, fará um movimento descolonizador.

Com isso, vemos aqui uma restrição da retroatividade ao nível epistêmico, o que por vezes é criticado pelo autor e apontado como algo a ser superado: “como diria Hegel, sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que uma mudança epistemológica do ponto de vista do sujeito sempre reflete uma mudança ‘ontológica’ do próprio objeto.” (Žižek, 2008, p. 32); portanto, a diferença paraláctica (e retroativa) não deveria ser apenas subjetiva: o *objeto a* é a própria causa da lacuna paraláctica [...] causa a multiplicidade de pontos de vista simbólicos” (p.33). Existe uma diferença ontológica entre objetos diferentes, mas também existe uma diferença mínima que divide um único e mesmo objeto de si mesmo. Ao contrário da diferença entre objetos, a diferença pura é ela mesma um objeto. Por ser uma pura diferença, ela não pode se basear em propriedades materiais positivas, por isso é paraláctica. O que vemos com isso é que uma causalidade material retroativa é de difícil concepção e não a elaboraremos aqui.

Tal abordagem zizekiano se fundamenta em dar todo o peso à negatividade, que toma o lugar da coisa em si e, portanto, não nos deixa espaço para um conhecimento positivo dela. Mas não perdemos o lugar da Vontade nesse movimento de restringir o conhecimento da coisa em si ao modo negativo, especulativo e, ainda, retroativo? Não simplesmente retornamos a alguma forma de ceticismo ou relativismo? É o que poderia ser uma objeção de Schopenhauer, pois com esses movimentos retornamos ao círculo da representação e “fazer uso da representação para se chegar a algum lugar é como não sair de onde se encontra” (Dias, 2015, p. 124). Parece que nesse movimento, perdemos justamente a força de uma coisa em si mesma, que passa agora a ser apenas uma consequência da representação e não algo substancialmente subjacente ao mundo (ou abstrata ao modo de uma negatividade pura), assim: nosso passo zizekiano talvez seja tão ou mais ilegítimo do que os que (como apontamos) Schopenhauer tomou, pois ao reconhecer no fenômeno uma essência contraditória que impede que a representação seja uma, seja plenamente ela mesma, forçando o pensamento em direção ao ser outro da representação (a coisa em si), temos como resultado a mera negatividade dessa coisa.

De dentro da representação chegamos à coisa em si, não através de uma intuição intelectual direta de nossa vontade interior, mas reconhecendo as quebras, falhas no mundo como representação. O mundo como representação é todo o mundo, mas tal mundo não é todo, não é idêntico a si mesmo. Essa não identidade nos força para fora do círculo da representação, mas não nos dá um conhecimento positivo da coisa em si, ou do que está lá fora, uma vez que única coisa que temos dele é a falha no reino da representação. O salto para afirmar que tal coisa em si é a Vontade ou *Trieb* (pulsão, como prefere Žižek) não é de conhecimento positivo, mas de especulação ou nomeação dos pontos de não saber. Isso mostra que a conciliação só é possível ao retirar algumas peças fundamentais da estrutura Schopenhaueriana (como a intuição intelectual).

Por pulsão ou *trieb* se entenda um ponto obscuro, um ponto inacessível ao saber e não um ente positivo: “para além da Realidade Fenomenal e do Limite não há nada existente; o limite é negativo, é a negatividade produtiva que gera a realidade determinada” (Žižek, 2013, p. 223). A pulsão é o nome para a negatividade do qual a realidade é uma expressão. Nos termos de Žižek, ela é um contínuo rodear as bordas do buraco ontológico e um se satisfazer assim, no próprio ato de

circular o buraco, o nada. No nível psíquico, o objeto do desejo surge no momento em que é perdido; perder é primordial em relação ao objeto. A repetição do momento da perda (que originou o desejo) é uma parada no fluxo incessante de geração e corrupção de aparências, parada pois se trata de uma fixidez em um aspecto particular (o *objeto a*). A reconciliação entre pulsão e desejo, entre negatividade e aparências, é aceitar esse excesso da pulsão como fundamento de nossa substância (liberdade). O ponto de Žižek, portanto, é que todas as aparências, toda a matéria não é mais que nada (algo positivo), ao contrário, não é nada além da abstração, da potência, da ideia, que é menos que nada, é negativo. Menos porque o que realmente tem existência é apenas a diferença absoluta, a lacuna que refuta a si mesma: “o materialismo dialético, nesse aspecto, dá um passo adiante: mesmo o Nada não existe – se por ‘Nada’ entendemos o abismo primordial em que todas as diferenças são obliteradas”. (Žižek, 2013, p. 227)⁶. Todavia, seria difícil conciliar a negatividade da pulsão com a Vontade, que parece ser pensada com mais positividade (uma vez que se objetiva no mundo e objetivação deve ser de algo).

Uma correlação entre pulsão e Vontade não é alheia à recepção do pensamento de Schopenhauer, que, dentre notáveis usos, teve um destaque na psicanálise. Segundo Dias Pastore (2014), em um artigo que demonstra a relação entre Schopenhauer e Freud, “é Freud quem clareia o caminho para que se faça notar em seus predecessores, como Schopenhauer, aquilo que o antecede” (p. 6), de modo que, podemos dizer, o próprio interesse por Schopenhauer é, em certo sentido, retroativo no nível da interpretação. Desde seus primeiros escritos “Freud usa a palavra ‘vontade’, o derivado dos instintos, para designar o impulso que sustenta toda a atividade psíquica” (idem, p.7); um exemplo mais enfático, trazido pela autora, de como Freud permanece devedor está em sua concepção de que em vigília há estímulos que partem do próprio corpo, mas permanecem despercebidos, enquanto no sonho tais estímulos se submetem ao espaço, tempo e causalidade e passam a ser percebidos, representados no sonho (CF. *Interpretação dos Sonhos*, 2006).

A relação entre pulsão e Vontade pode ser encontrada em Schopenhauer na medida em que ele: “[...] elabora um pensamento que situa a essência do homem não na consciência e na razão, mas na Vontade, considerada por ele como um impulso cego, irracional, indomável, sem fundamento, *grundlos*, que move o mundo. A vontade, *Wille*, concebida como a coisa em si é definida por Schopenhauer ora como ‘um ímpeto cego’, *blinder Drang*, irresistível, ora como ‘impulso’, *Trieb*, gratuito.” (Dias, 2014, p. 3).

Além desse impulso cego irresistível, há o desejo, cuja satisfação não é plena; por isso somos sempre empurrados a novo desejo por novo objeto. Tal insaciabilidade é, para Schopenhauer e para Freud (2006) uma fonte de sofrimento.⁷ A negação da vontade, como na ascese, não mostra algo diferente da vontade se manifestando? A pulsão de morte, o retorno ao nada do qual o ser veio, a saudade do nada que a vontade de vida tem?

Para Dias (2014), tal como Žižek gostaria de pensar em termos de contradição, a Vontade “é una, mas apresenta uma discórdia essencial consigo mesma. A Vontade existe num combate geral, num conflito contínuo, numa guerra perpétua pela existência” (p. 5); todavia, isso não provaria a não identidade da Vontade, pois isso não se aplicaria corretamente a ela, tendo em vista que a identidade é uma categoria que se aplica apenas às representações. Por outro lado, a pulsão é dividida como a vontade: “a pulsão de morte inclui não só o retorno ao inorgânico como também o prazer pela destruição de si mesmo e do outro” (Dias, 2014, p.6); mas tal não é o ponto de Žižek (2013): para ele toda pulsão é de morte, de modo que ela se caracteriza por uma divisão interna e não um real dualismo entre vida e morte; além disso, ela não se caracteriza pela destruição e sim pela repetição: circula o objeto⁸.

6 Em termos vulgares e psicológicos, a pulsão seria como o que faz comer centenas de doces obsessivamente, ou, circulando a falta, tentar incessantemente efetivar um projeto no qual já se fracassou inúmeras vezes.

7 O fato de que algo escapa ao todo da representação se deixa ver precisamente no *objeto a* e no Real, que insistem para além de sua simbolização, sendo representações sem um fundamento e por isso perturbadoras; como foi pensado por Lacan.

8 O que, para nós, já é uma prova da necessidade de pensar a paralaxe. Para Žižek (2008) a paralaxe significa que duas visões antinômicas sobre um mesmo objeto refletem a não coincidência entre mente e mundo e a existência de alguma interface que faz a mediação entre esses dois polos; de modo que o conhecimento e a verdade não formam uma unidade plena porque os fatos não são reconhecidos precisamente o bastante. Além disso, uma diferença de visão não mostra apenas limites subjetivos, mas uma divisão (não-identidade) no próprio objeto. Sendo esse o significado de materialismo para Žižek: “As coisas existem materialmente não quando satisfazem certos requisitos conceituais, mas quando fracassam na tentativa de satisfazê-los – a realidade material é em si um sinal de imperfeição” (2013, p. 255).

É preciso saber em que medida a pulsão de morte difere da Vontade. Para Dias (2014), que segue uma visão mais ortodoxa (como a de Freud no *Mal-Estar na Civilização*, 2006), a pulsão de morte é um obstáculo à civilização; mas em Žižek ela joga o mesmo papel? Não exatamente, pois embora ela ainda seja negativa, essa negatividade é a fonte da vida. Talvez aqui esteja a diferença, enquanto em Schopenhauer a Vontade está mais para o Eros, uma afirmação *a-racional* e sem fundamento da vida, em Žižek estaria para a pulsão de morte, uma negação pura.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo proposto entre Žižek e Schopenhauer encontra obstáculos significativos, sendo o mais notável a visão crítica deste último em relação a Hegel. Schopenhauer descreve Hegel como «o mais grosseiro do desajeitado e destituído de espírito Hegel» (MVR, I 495), o que revela uma possível incompatibilidade entre suas ideias e as de Žižek, uma vez que este último se baseia no pensamento de Hegel. No entanto, essa incompatibilidade pode ser mitigada se não negarmos a peça fundamental do edifício schopenhauriano: a intuição direta da Vontade.

Embora possamos admitir o acesso direto imediato à nossa vontade, podemos questionar o segundo movimento analógico de Schopenhauer, que pressupõe que o resto do mundo seja como o nosso corpo. Rejeitar esse segundo movimento é desnecessário, uma vez que a pulsão também poderia ser reconhecida como negatividade no mundo, em contraste com a afirmação da Vontade. Aceitar a intuição direta da Vontade é compatível com a teoria da pulsão, porém isso deixaria apenas um solo para a retroatividade epistêmica, excluindo a retroatividade ontológica que se busca.

Ao rejeitarmos o acesso direto à Vontade, abrimos espaço para uma retroatividade maior do que a epistêmica, permitindo que a ação determine a Vontade retroativamente. Dessa forma, a insegurança do conhecimento, que gera interpretações retroativas do mundo e de si mesmo, reflete-se em uma insegurança ontológica entre a ação e a Vontade. Embora possamos especular que a Vontade cause a ação, epistemicamente é a ação que permite reconhecer a Vontade.

Com isso, abrimos a possibilidade da causa retroativa dentro do pensamento de Schopenhauer. No entanto, o primeiro passo que propusemos (rejeição da intuição imediata) seria rejeitado por Schopenhauer, que argumenta que se a coisa em si fosse conhecida apenas mediamente, através de abstração e dedução, não faria sentido chamá-la de coisa em si. Schopenhauer escolheu o conceito de Vontade para ocupar o lugar da coisa em si de Kant, pois aponta para o cerne do fenômeno, para o núcleo de todo objeto. Rejeitar a intuição imediata seria rejeitar a possibilidade de universalizar o juízo sobre a coisa em si. Enquanto Žižek afirma a *Trieb* como núcleo (pré) ontológico de tudo, não há um solo firme no qual tal afirmação se apoie, além do conhecimento da negatividade. Em contraste, Schopenhauer mantém viva a distinção entre o mundo fenomênico e a coisa em si de forma mais sólida.

Assim como outros pensadores que se aventuraram no idealismo alemão, Žižek precisou revisar o conceito kantiano de coisa em si, como demonstrado por Bonaccini (2003) e Facó (2019). No entanto, Schopenhauer busca preservar essa distinção e o faz de maneira mais consistente. Portanto, apesar das dificuldades encontradas no diálogo entre Žižek e Schopenhauer, é possível perceber que suas reflexões abrem caminhos para uma compreensão mais profunda da relação entre a Vontade⁹. Um materialismo que leva em conta a contribuição de Schopenhauer pode levar a um novo materialismo que lembre aquele de Espinosa¹⁰. Esse novo materialismo busca uma compreensão mais profunda da materialidade, reconhecendo a intuição direta da Vontade como um elemento fundamental. Ao integrar essa perspectiva schopenhauriana, é possível abrir novos caminhos para uma concepção materialista que valorize a interconexão e a imanência da natureza, sem perder de vista a necessidade de uma abordagem dialética.

9 Um materialismo que leva em conta a contribuição de Schopenhauer pode levar a um “novo materialismo” que lembre aquele de Espinoza.

10 “Žižek from here proceeds first to give a critical account of different forms of insufficient materialisms and emphasizes that especially the so-called new materialisms, for example, of Jane Bennett and others, although they seem to aim precisely at giving an account of materiality that is very much in line with Žižek’s understanding of *dialektika*, ultimately misconceive of materialism by reintroducing an “immanent life force or soul,” which thereby re-enchants the world (what we usually perceive as lifeless matter has a peculiar life of its own which we should seek to think and understand), and in the last instance it suspends dialectics”. (Ruda, 2016, p. 153). Isso mostra que mesmo lendo Schopenhauer como materialista, ainda não há espaço garantido para ele dentro da filosofia de Žižek, devido ao seu ‘reencantamento’ da natureza, de maneira espinozista. Mas, esperamos que este trabalho contribua para novas tentativas de conciliação entre os dois pensadores.

REFERÊNCIAS:

- BARAD, Karen. (2007) **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham: Duke University Press.
- BONNACCINI, Juan Rodolfo (2003). **Kant E O Problema Da Coisa Em Si No Idealismo Alemão: Sua Atualidade E Relevância Para A Compreensão Do Problema Da Filosofia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, PPGFIL.
- Cacciola, M. L. (2014). A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt, de Matthias Koßler. **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**, 5(2), 92-104.
- CHEVITARESE, Leandro. (2018). Sobre O Problema Da Cognoscibilidade Da Coisa Em Si: a crítica de Schopenhauer a Kant; **Revista Filosofia Aurora**, Curitiba v.30 n.49 p. 146 – 158, jan/abr.
- DIAS, Sara Pereira. (2015). **A Compreensão De Schopenhauer Da Coisa Em Si**; SP; 2015; dissertação
- FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. **Mal-Estar na Civilização**. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 67-148p.
- FACÓ, Fernando. (2019), Materialismo Dialético E Finitude Ontológica Em Slavoj Žižek: Da Paralaxe Kantiana À Paralaxe Hegeliana. **Revista Kinesis**, v.11. p.76 - 96.
- HARMAN, Graham (2015). Parallaxic Entanglement. On the Subject-Object-Relation in New Materialism and Adorno's Critical Ontology. In: FINKELDE, Dominik; ŽIŽEK, Slavoj; MENKE, Christoph (Ed.). **Parallax The Dialectics of Mind and World**. London: Bloomsbury.
- HORKHEIMER, M. Materialismo e metafísica. In: HORKHEIMER, M. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 31-58.
- KANT, I. (2015) **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Vozes. Rio de Janeiro.
- MARX, Karl (2013), **O Capital: Crítica Da Economia Política: Livro I: O Processo De Produção Do Capital**. São Paulo: Boitempo.
- NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes (2011). **Liberdade e Negação da Vontade: Análise de Ser-livre Como Representação e na Angústia**. Tese (Doutorado em Metafísica) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.
- PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. (2014), Schopenhauer e Freud um elo inegável; **Revista Brasileira de Psicanálise**, Volume 48, n. 4, 151-162, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2005) **O Mundo Como Vontade E Representação**. 1º tomo. São Paulo: UNESP.
- THORPE, L. (2015). **The Kant Dictionary**. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.
- Žižek, S. (2021). Preface. In: FINKELDE, Dominik; ŽIŽEK, Slavoj; MENKE, Christoph (Ed.). **Parallax The Dialectics of Mind and World**. London: Bloomsbury.
- Žižek, S. (2013). **Menos que nada, Hegel e a sombra do Materialismo Dialético**. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2008). **A Visão Em Paralaxe**. São Paulo: Boitempo.

