

A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água

Selma Aparecida Bassoli
Doutoranda em Filosofia – USP

RESUMO: A comparação entre a negação da vontade e o ponto de ebulição da água foi sugerida por Schopenhauer a fim de esclarecer a transição da compaixão à ascese. Pois esta transição só acontece quando se atinge um determinado ponto, que revela a supressão completa do *principium individuationis* e torna possível a negação da vontade como um fenômeno independente do princípio de razão. O nosso objetivo é demonstrar como essa comparação contribui para o entendimento desse tema e quais são os limites que temos que atribuir a ela.

PALAVRAS-CHAVE: negação da vontade; compaixão; ascese.

ZUSAMMENFASSUNG: Der Vergleich zwischen der Verneinung des Willens und dem Siedepunkt des Wassers wurde von Schopenhauer vorgeschlagen, um den Übergang des Mitleids zur Askesis zu erklären. Denn dieser Übergang geschieht nur, wenn man einen bestimmten Punkt erreicht, der die völlige Aufhebung des *principium individuationis* offenbart, und es ermöglicht, dass die Verneinung des Willens als ein eigenständiges Phänomen des Satzes vom Grunde erscheint. Unser Ziel ist zu beweisen, wie dieser Vergleich zum Verständnis dieses Themas beiträgt, und welche Grenzen wir ihm beimessen können.

SCHLÜSSELWÖRTER: Verneinung des Willens; Mitleid; Askesis.

A negação da vontade é o ápice do quarto livro da obra *O mundo como vontade e como representação* (1819), do filósofo alemão Arthur Schopenhauer, e representa a salvação da existência humana, pois extingue o impulso que constitui a vontade de vida, cuja manifestação é essencialmente constituída por dor e sofrimento.

Schopenhauer aproxima o seu conceito de negação da vontade da salvação descrita por algumas doutrinas religiosas, especialmente pelo cristianismo, quando afirma que essa negação é o efeito da graça. Essa aproximação entre filosofia e religião permite colocar em evidência que a negação da vontade não resulta de uma decisão que pode ser tomada após deliberação, pois, segundo ele,

[...] aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade, não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em conseqüência, subitamente e como de fora voando.¹

¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 70, p. 511[*Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV I), p. 549]. Quando for utilizada uma tradução para a língua portuguesa para as citações das obras de Schopenhauer, será mencionada, a seguir, a paginação da obra original. Quando não houver menção a uma obra traduzida, as traduções são de minha responsabilidade.

A negação da vontade é algo que chega “de fora”, assim como uma graça concedida, porque ela não é uma manifestação própria do caráter de um indivíduo, mas é exatamente a consequência da extinção deste caráter. A negação da vontade origina-se a partir de uma modificação do conhecimento que está inicialmente sob o domínio da vontade; mas o conhecimento pode libertar-se deste domínio e, assim, constituir o conhecimento desvinculado do princípio de razão. Segundo Schopenhauer, a supressão completa de um caráter pode ser entendida como aquilo que, na Igreja cristã, “é muito apropriadamente denominada *renascimento* e o conhecer, do qual provém, o *efeito da graça*”.²

A comparação entre o conceito filosófico de negação da vontade e a noção de graça em termos religiosos é utilizada por Schopenhauer para facilitar o entendimento de um processo que ocorre no mundo fenomênico. Esse é um recurso apreciado e bastante empregado por Schopenhauer, visto que ele considera que:

Comparações são de grande valor, uma vez que remetem uma relação desconhecida a uma conhecida. Também as comparações mais detalhadas, que evoluem para parábolas ou alegorias, são apenas a referência de alguma relação à sua apresentação mais simples, explícita e palpável. No fundo, toda formação de conceitos se baseia em comparações, já que seu ponto de partida é a compreensão da semelhança e o abandono da dessemelhança nas coisas. Além disso, em última instância, todo *entendimento* propriamente dito consiste numa compreensão de relações (*un saisir de reports*): mas cada relação será compreendida de maneira mais clara e pura quando é reconhecida em casos muito diversificados e entre coisas heterogêneas. Assim, enquanto só conheço uma relação num único caso particular, tenho dela apenas um conhecimento individual, portanto apenas intuitivo [*anschauliche*]. Mas, logo que identifico a mesma relação em pelo menos dois casos distintos, tenho um *conceito* de toda a sua *espécie*, portanto um conhecimento mais profundo e mais perfeito.³

Em uma carta enviada a Johann August Becker,⁴ Schopenhauer utiliza mais uma vez o recurso da comparação para explicar a diferença entre a compaixão e a negação da vontade. Nessa carta, a comparação não pertence ao contexto religioso e sugere a semelhança entre a negação da vontade e a mudança da água do estado líquido para o de vapor. Assim, o início da transformação sofrida pela vontade, que passa da

² SCHOPENHAUER, A. MVR I, p. 509 – 510 [WWV I, p. 548].

³ SCHOPENHAUER, A. *A arte de escrever*, §19, p. 120-121 [Über Schriftstellerei und Stil. *Parerga und Paralipomena* (P/P), § 289, p.646-647].

⁴ Carta a BECKER (23/08/1844)

afirmação para a negação, apenas se torna possível quando o conhecimento atinge um ponto no qual ele adquire o grau máximo da “visão através” [*Durchschauung*] do *principium individuationis*. Este ponto é comparável, segundo Schopenhauer, àquele de ebulição da água [*Siedepunkt des Wassers*].⁵

Com o objetivo de elucidar essa comparação sugerida por Schopenhauer, esse texto está centrado no desenvolvimento de dois tópicos principais: o primeiro é o esclarecimento relacionado ao termo “ponto de ebulição”, pertencente à Física térmica, cuja definição preliminar refere-se à temperatura em que a água inicia a sua passagem do estado líquido para o de vapor. O segundo é a consideração desta mudança de estado da água como um exemplo do conceito matemático de grandeza negativa. Este conceito será utilizado com o objetivo de auxiliar a compreensão da mudança da vontade do estado de afirmação para o estado de negação. A transposição desse conceito matemático para o âmbito da filosofia de Schopenhauer foi inspirada no texto pré-crítico de Kant intitulado *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*. Neste texto de 1763, Kant propõe o exame de um conceito suficientemente conhecido na matemática, cujo propósito não é o de imitar o método científico, mas a aplicação de algumas proposições matemáticas aos objetos da filosofia, a fim de engendrar consequências importantes e, ao mesmo tempo, evitar alguns problemas que ele julga decorrentes da negligência da ideia contida nesse conceito.

Por meio do conceito de grandezas negativas, Kant concebe a existência como um jogo de forças que não pode ser explicado com os recursos da lógica, pois esta não daria conta da originalidade do equilíbrio utilizado para explicar como uma ação pode ser interrompida, ou seja, pode deixar de acontecer. Segundo Kant, tanto a destruição quanto a produção de um positivo existente necessitam de uma causa real e verdadeira. Além disso, ele considera que, em relação à produção e à supressão de algo que existe, *não* há uma diferença essencial entre os acontecimentos do mundo físico e do mundo espiritual; somente há uma diferença nas leis que regem estas duas espécies de mundo.

O conceito de grandezas negativas pode ser definido como uma oposição entre grandezas positivas. Este tipo de oposição recebe o nome de real e representa uma contraposição que ocorre efetivamente entre dois fenômenos. A oposição real é essencialmente distinta da oposição lógica, pois esta é uma oposição por contradição, através da qual não é possível afirmar e negar, simultaneamente, alguma coisa a respeito

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe* (GB), p. 214.

de um mesmo sujeito. De forma diferente, a oposição real opõe dois predicados de uma mesma coisa, sem que isto resulte numa contradição. Pois, neste tipo de oposição, uma tendência suprime, total ou parcialmente, o efeito de outra, sendo que as duas tendências são verdadeiros predicados de um único corpo e se relacionam ao mesmo tempo.

Kant propõe as seguintes regras fundamentais para a caracterização de uma oposição real: ⁶

- 1) As determinações, opostas umas às outras, têm que estar situadas em um mesmo sujeito. Pois, supondo que uma determinação esteja em uma coisa e uma outra determinação, não importa qual, esteja em uma outra coisa, então não se origina daí uma oposição efetiva.
- 2) Em uma oposição real, uma das determinações opostas não pode ser o oposto contraditório da outra; pois, então, o conflito seria lógico e impossível.
- 3) Uma determinação não pode negar nada senão o que foi colocado pela outra determinação.
- 4) As determinações, na medida em que elas se opõem reciprocamente, não podem ser ambas negativas. Pois, senão, nada é estabelecido por uma determinação que possa ser suprimido pela outra. Portanto, os dois predicados têm que ser positivos, mas de modo que, quando unidos no mesmo sujeito, a consequência de um predicado suprima a consequência do outro.

Através da diferenciação entre oposição lógica e oposição real, Kant distingue dois modos de negação: a falta e a privação. A consideração da negação como privação resulta da oposição real entre dois fundamentos que se anulam mutuamente; a negação como falta resulta da oposição lógica de acordo com o princípio de contradição.

O nosso objetivo será utilizar o conceito de grandeza negativa – e, conseqüentemente, de oposição real e negação por privação – como um recurso que, no contexto da filosofia de Schopenhauer, irá auxiliar o entendimento da oposição entre a afirmação e a negação da vontade. A aplicação desse conceito será feita tomando por base as regras fundamentais para a caracterização de uma oposição real fornecidas por

Kant. Adaptando essas regras para esse novo contexto, obtivemos as seguintes proposições:

1. A vontade é um único impulso que pode adquirir, no tempo, dois predicados diferentes e opostos: afirmação e negação.
2. Estas duas determinações são possíveis simultaneamente, visto que a vontade que se nega não é contraditória à vontade que se afirma.
3. Negar a vontade significa contrapor-se àquilo que ela afirma.
4. Afirmação e negação são determinações positivas da vontade, visto que ocorrem efetivamente e, quando ligadas, a consequência da negação suprime a consequência da afirmação, levando à nulidade [*Nichtigkeit*].

De acordo com a primeira proposição, podemos dizer que a vontade pode se afirmar ou se negar, ou ainda, que um indivíduo pode existir ou não existir. Assim, nas palavras de Schopenhauer,

Se a vontade de vida se afirma em um indivíduo, então este tem e conserva seu caráter individual, pois aquela vontade de vida se afirma neste caráter e como este indivíduo; ou ela se nega, e então ela cessa completamente de querer e, através disto, o caráter total do indivíduo é suprimido.⁷

Mas admitir que a vontade possa afirmar-se como um determinado indivíduo e, depois, negar essa individualidade, não implica que a sua essência seja variável e que esse indivíduo possa, a partir de certo momento, ser de outra maneira. O que pode ocorrer é a supressão da essência desse caráter e, quando isto acontece, a sua existência será também suprimida. Pois a existência de um indivíduo não pode ser conservada, quando ocorre a supressão da sua essência.

Schopenhauer, numa resposta a Becker ⁸, adverte ser impossível admitir a ocorrência de uma “falha” [*Lücke*] na essência de determinado caráter, que lhe permita tornar-se algo diferente do que ele é. Pois todo caráter é um único ato de vontade, disperso no tempo. Portanto, o que Schopenhauer não admite é que possa acontecer algo que não

⁶ KANT, I. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, p. 176.

⁷ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 214.

seja a manifestação desse ato único, ou seja, que ocorra uma modificação no seu modo de ser. É em virtude disso que ele recusa a possibilidade de um homem malvado tornar-se justo e bom, mas admite que ele possa tornar-se imediatamente um santo, visto que a transformação de um caráter só pode acontecer de um modo radical, através da sua completa anulação.⁹ Assim, a santidade é a manifestação da supressão total da essência de um caráter – seja ele egoísta, malvado ou compassivo – e não uma simples modificação do seu caráter anterior; pois a santidade consiste na anulação de todos os motivos e não numa alteração desses motivos. É em virtude disso que Schopenhauer relata que, a partir dessa transformação, da supressão do seu caráter, “o homem vê retrospectivamente o curso de sua vida passada como uma coisa estranha”.¹⁰

Admitir que a santidade equivale à supressão de qualquer caráter anterior, inclusive do compassivo, significa afirmar que a compaixão é, em certo sentido, um motivo igual aos outros, pois ela atua como a *causa* das ações virtuosas e, como consequência, essas ações são fenômenos que se manifestam de modo necessário, de acordo com o princípio de razão. A representação do sofrimento do outro é o que motiva o indivíduo compassivo a agir, na medida em que ele age de forma a evitá-lo, como se o sofrimento do outro fosse o seu próprio sofrimento. Como essa representação leva-o *necessariamente* a agir, a compaixão deve ser entendida como um motivo cujas ações manifestam a afirmação da sua própria vontade. Apesar disso, como essas ações afirmam a vontade de um indivíduo através da diminuição do sofrimento de outro, elas podem ser consideradas como um *grau atenuado* de afirmação da própria vontade.

Mas, considerar que a *ação* compassiva esteja submetida ao princípio de razão, não significa que a *motivação* compassiva tenha origem neste princípio. Pois a compaixão origina-se da percepção imediata da unidade entre todas as coisas. Este tipo de percepção torna a compaixão um motivo que age sobre a vontade, atenuando a sua afirmação, através de um tipo de conhecimento que é essencialmente diferente daquele que dá origem ao egoísmo e à maldade. Portanto, se considerarmos que há algo em comum entre as ações compassivas, egoístas e malvadas, devemos também considerar que, apesar disso, a compaixão se diferencia das outras duas motivações, porque ela se origina da mesma fonte que a ascese. Esta fonte comum é o “ver através” [*Durchschauen*] do prin-

⁸ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 215.

⁹ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 214.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 215.

cipium individuationis. De modo que o compassivo trilha um caminho que tem o mesmo “sentido de direção” daquele percorrido pelo asceta, visto que ele é capaz de alcançar, em algum grau, o mesmo tipo de conhecimento alcançado por ele.

Quando o compassivo age, ele é motivado pela intuição da unidade entre todos os seres, que é o mesmo tipo de sentimento que pode levar à repugnância e ao horror que o asceta manifesta em relação à sua própria vontade. A diferença essencial entre compaixão e ascese é que o sentimento do asceta não fornece mais *motivos* para a ação, mas, ao contrário, ele se torna um *quietivo* do querer, o que faz cessar a motivação que determinava o seu caráter. Assim, mesmo concebendo que a compaixão provém da mesma fonte que a ascese, o fato de a compaixão ser o *motivo* através do qual a vontade do compassivo se afirma impede que possamos considerá-la um *grau de negação da vontade*, mas somente um *grau atenuado de afirmação da vontade*, que precede e encaminha a vontade para a sua própria negação.

Schopenhauer estabelece uma nítida distinção entre a compaixão e a negação da vontade. Ele afirma que a “visão através” do *principium individuationis*, pouco importa o seu grau mais forte ou mais fraco, torna unicamente o homem receptivo aos motivos da compaixão, segundo a determinação do seu caráter. Portanto, “tal ‘visão através’ prepara a negação da vontade, mas não a provoca, nem mesmo gradualmente”,¹¹ pois:

Somente depois que aquela “visão através” alcançou o grau máximo (que pode ser comparado ao ponto de ebulição da água), pode então surgir a negação da vontade como um fenômeno completamente novo, durante o qual o homem compreende, de uma só vez, o sofrimento do mundo inteiro como o seu próprio, ou, através do segundo caminho [δεύτερος πλοῦς], o seu próprio (sofrimento) como o do mundo inteiro.¹²

De acordo com essa distinção entre compaixão e ascese, Rudolf Malter afirma que a fonte das ações morais e da negação da vontade é a mesma, a saber, o “ver através” do *principium individuationis*. Porém, ele admite uma diferença fundamental entre elas, estabelecendo que, por um lado, há as ações morais, que têm como base a vontade no seu processo de afirmação, visto que o maior grau de moralidade ainda pertence à afirmação da vontade. Por outro lado, há a absoluta negação da vontade, já que a diferença concebida entre os “graus prévios de negação da vontade” [*Vorstufen der Willensver-*

¹¹ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 214.

neinung] e a negação da vontade na sua forma absoluta é tão grande com respeito ao seu alcance soteriológico, que ele a considera quase como uma diferença por princípio. Para Malter, esta diferença torna-se mais clara quando se considera que, no primeiro caso, a vontade está limitada à sua própria afirmação, mas que, no segundo caso, a vontade volta-se contra si mesma. Ele conclui dizendo que, concretamente, o alcance dessa diferença mostra-se no fato de que, nas ações morais, torna-se visível, sem dúvida, uma diminuição do domínio da vontade, mas as ações morais não revelam nada do conflito da vontade consigo mesma. Assim, Malter considera que é completamente legítimo, sem negar o que há em comum entre “moral” e “soteriologia da negação”, delimitar a última como um modo de consideração independente daquele que é moral.¹³

Considerando essa distinção entre a compaixão e a negação da vontade, podemos afirmar que a compaixão é a motivação que prepara ou abre o caminho para o surgimento da negação da vontade, através de um tipo de entendimento que, na medida em que se aprimora, vai suprimindo a ilusão provocada pelo conhecimento baseado no *principium individuationis*. Quando este modo de entendimento alcança seu maior grau, que Schopenhauer compara ao ponto de ebulição da água, ocorre a supressão completa daquele princípio e, somente a partir daí, a negação da vontade pode surgir como um fenômeno inteiramente novo. Assim, considerando o ponto de ebulição como o marco que deve ser ultrapassado para que possa ocorrer a negação da vontade, podemos dizer que a compaixão aquece a água até essa temperatura. O ponto de ebulição é a temperatura máxima que pode ser atingida com o aquecimento da água, pois, a partir dela, mesmo que a água continue a ser aquecida, a temperatura não se altera até que a mudança de estado se complete. A estabilização da temperatura indica que a água iniciou seu processo de mudança de estado. Portanto, o ponto de ebulição é a linha de demarcação entre a água em seu processo de aquecimento crescente e a água que ferve, indicando a passagem da água do estado líquido para o gasoso. É importante ressaltar que a temperatura da água permanece sempre a mesma durante o processo de ebulição e, se não houver interrupção no aquecimento, a água evapora-se completamente. Do mesmo modo, um indivíduo perde continuamente as suas forças quando nega a sua vontade e, se não houver uma interrupção neste processo, definha até a sua morte.

¹² SCHOPENHAUER, A. GB, p. 214.

¹³ MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 398.

A transformação do estado físico da água mediante aquecimento é um exemplo de grandeza negativa que pode nos ajudar a compreender a negação da vontade. Pois a água, quando aquecida ininterruptamente, não se transforma em outra substância, mas tem o seu estado anterior suprimido e, aparentemente, desaparece. No caso da água, sabemos que o aquecimento não faz a água sumir, mas provoca a sua transformação progressiva do estado líquido para o de vapor. Do mesmo modo, a vontade que se afirma sofre uma mudança de estado quando se nega; aparentemente a vontade desaparece com o desaparecimento da existência através da qual ela se afirmava. Porém, podemos interpretar esse desaparecimento como o novo estado em que a vontade se encontra (o estado de negação), que surge à medida que suprime o anterior.

Esse exemplo também contribui para mostrar a distinção entre o estado de afirmação da vontade – no qual atua, entre outros motivos, a compaixão (como o único motivo moral) –, e o estado de negação da vontade. Neste último, atua um tipo especial de motivo para a vontade, que é essencialmente diferente de todos os outros e que, segundo Schopenhauer, não tem um valor moral, mas um valor ascético.¹⁴ Este é um motivo cujo fim é a negação de si mesmo e, a rigor, não deve ser considerado como um motivo, mas como um quietivo para a vontade ou, concebido como uma grandeza negativa, um motivo negativo. A passagem de um estado a outro tem um limite preciso, cuja transposição indica a supressão do caráter e, conseqüentemente, o início da destruição da existência associada à manifestação desse caráter.

Entretanto, a comparação da mudança de estado da água com a mudança de estado da vontade tem uma importante restrição. Pois o aumento da temperatura até o ponto de ebulição provoca *necessariamente* a mudança da água do estado líquido para o gasoso, de forma que a água sofre uma mudança *causal* que deve ser entendida como um fenômeno regido pela lei da natureza. Já a passagem da compaixão para a ascese não é necessária e deve ser entendida como um processo espontâneo.

Malter afirma que Schopenhauer, no § 68 da sua obra principal, tem a compaixão como um pressuposto para a negação da vontade, porém esta não surge daquela de modo necessário. Segundo Malter, “a relação entre cada um dos graus soteriológicos, como também, por outro lado, sua relação com o ponto de partida egoísta do processo de libertação, *nunca é causal, mas transcendental*”.¹⁵ Ele esclarece que a passagem do

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 221.

¹⁵ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 399.

egoísmo para a moralidade acontece através da modificação do “modo de conhecimento”, de tal forma que o sujeito passa a colocar a relação entre conhecimento e vontade sob o primado do conhecimento. Quando esse novo modo de entender livre e incoativo alcança seu mais alto grau, pode ocorrer finalmente a passagem da compaixão para a ascese e, então, a transcendentalidade do processo soteriológico alcança sua forma completa. Malter enfatiza que esta passagem, de caráter transcendental, não pode ser entendida de modo causal quando afirma:

A esta transcendentalidade falta, porém, por definição, a característica “necessidade”. Ela só revela que um novo grau soteriológico torna-se possível, através de um novo modo de entendimento que se desenvolve gradativamente. Não é *dedutível* daí nem a primeira passagem do egoísmo para a justiça livre, nem a última da compaixão para a ascese.¹⁶

Devido às restrições que atribuímos ao nosso exemplo, não podemos deixar de considerar que a mudança que a água sofre é simplesmente física e que a negação da vontade se refere a uma supressão da essência de ordem metafísica. Portanto, este exemplo deixa de fora a consideração do caráter inteligível da negação da vontade.

Mas, mesmo sendo uma manifestação de ordem metafísica, a negação da vontade só pode ser apreendida como fenômeno de uma vontade individual e que, portanto, se manifesta no tempo. Schopenhauer afirma que a negação da vontade de vida, tal como ela se apresenta nos convertidos ou nos ascetas, é compreendida por ele “como um fato empírico, um acontecimento objetivo”.¹⁷ Assim, se num determinado indivíduo a vontade se nega, isto constitui um fato. Mas é um fato cuja causa não pertence ao domínio da natureza; pois nela não há processo análogo a este fenômeno. Toda modificação na natureza ocorre unicamente segundo a medida de uma influência exterior. Mas, na negação da vontade, é o interior que se inverte e suprime a essência que se manifestava como uma determinada existência. Dessa forma, a negação da vontade consiste num ato livre, apesar de se manifestar temporalmente, através da mortificação que leva ao extermínio de um indivíduo.

Schopenhauer admite que o termo “negação da vontade” foi usado por ser conciso e por permitir “analisar o acontecimento e combiná-lo, em seguida, com os outros

¹⁶ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 399.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 217.

fenômenos do mundo”,¹⁸ conforme seu método geral. Essa proposta metodológica de combinar todos os fenômenos nos leva a considerar que a negação da vontade tem que ser pensada em relação à sua afirmação e, portanto, não pode ser compreendida de forma isolada. Assim, podemos conceber a manifestação da vontade como um processo que relaciona dois eventos. O primeiro é a afirmação da vontade; o segundo é a sua negação, que ocorre na medida em que o que foi colocado pelo primeiro evento é negado pelo segundo. Os dois eventos reunidos levam à idéia de nulidade. Schopenhauer descreve assim o processo de afirmação e negação da vontade:

Despertada da noite da inconsciência para a vida, a vontade se encontra, como indivíduo, em um mundo sem fim e sem limites, em meio a inumeráveis indivíduos, todos ansiando, sofrendo, enganando-se; e, assim como num sonho angustiante, a vontade se apressa para voltar para a sua antiga inconsciência.¹⁹

Diante desta imagem, que descreve o processo de afirmação e negação da vontade, poderíamos supor que a negação não seria um ato livre, mas o cumprimento necessário de um ciclo, no qual, primeiro, a vontade se afirma e, depois, se nega. O próprio Schopenhauer, em uma discussão com Becker, admite hipoteticamente que o mundo poderia ser um processo necessário de elucidação da vontade, provocado pelas formas de sua objetivação e do processo regular e infalível que dela decorre. Mas, ao final de sua argumentação, Schopenhauer recusa a consideração de que seu sistema seja fatalista. Segundo ele, a totalidade do mundo da representação é objetivação da vontade, a qual inclui suas formas e o que dela depende, a saber, o princípio de razão, o qual introduz a necessidade. Assim, tudo o que for produzido segundo esse fio diretor pertence, em última instância, à objetivação da vontade e, portanto, dela decorre. Mas, para Schopenhauer, a negação da vontade é provocada por um ato extraordinário e original, ao qual deve ser imputada, por esta razão, uma liberdade verdadeira, que elimina todas as formas. Ele cita o seguinte exemplo: se fosse possível transformar completamente, do interior, a qualidade química de um corpo – como a transformação do chumbo em ouro –, então, a partir desse momento, os efeitos desse corpo seriam inteiramente outros, sem que a lei da causalidade tivesse que sofrer uma exceção. Pois, o que teria mudado seria aquilo que produz o efeito ou o fundamento de todos os

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 217.

efeitos, na medida em que o ouro passa a ter os efeitos do ouro, como antes o chumbo tinha os efeitos do chumbo. Porém, é necessário enfatizar que:

Tal transformação interior não é possível em nenhum ser, só no homem; porque apenas nele a vontade consegue chegar à plena consciência de si mesma e, em seguida, em virtude de sua liberdade original, ou se decide pelo querer repetido, agora consciente daquilo, até aqui, querido inconscientemente; ou se decide pelo inverso.²⁰

Essa transformação é considerada pela Igreja cristã como algo sobrenatural, efeito de uma graça. Isto decorreria, segundo Schopenhauer, do fato de a liberdade ser uma idéia que nós podemos talvez designar e localizar, mas que não pode ser pensada claramente. Ele julga necessário considerar que, na natureza, a lei da causalidade não tem uma validade incondicional, pois são as forças naturais que são as condições que conferem a causalidade a toda causa. Essas forças se apresentam, hierarquicamente, como força vital e, enfim, como querer consciente. A causalidade não é, portanto, senão o fio diretor sobre o qual os fenômenos dessas forças se instalam no tempo. Mas, admitindo todas essas forças como sendo, em si, idênticas à vontade, todos os efeitos na natureza são, por consequência, expressões da vontade, segundo os diferentes graus de sua objetivação. Portanto, a vontade, em todos os níveis de seu processo de afirmação, é a condição de validade da lei de causalidade. Se a vontade for suprimida, a validade dessa lei cessa, pois ela não terá mais nenhuma aplicação.²¹

Para concluir, podemos avaliar que a análise da negação da vontade, que a desvincula do contexto religioso, permite esclarecer alguns aspectos que permanecem obscuros quando ela é concebida através da noção de graça. A comparação entre a transformação física da água e o fenômeno da negação da vontade – aqui considerados como exemplos de grandezas negativas – nos leva a compreender a vontade que se nega não como uma ausência de querer ou um querer concebido através de uma negação por falta, mas como um “querer negativo”. Este querer, consequência de uma negação por privação, indica que um determinado indivíduo não quer mais o que ele queria anteriormente; não querer o que antes era querido pode ser considerado ainda um querer, mas é um querer cujo fim é o prejuízo do próprio agente; esta finalidade se contrapõe e anula a manifestação de qualquer tipo de caráter, visto que se configura

¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV II), § 46, p. 733.

²⁰ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 215.

²¹ SCHOPENHAUER, A. GB, p. 215.

como a sua supressão. A partir do modelo de oposição real, pode-se também conceber a ascese como um motivo que atua como um quietivo sobre a vontade, podendo, por isso, ser considerado um “motivo negativo”; este se contrapõe e anula os outros motivos capazes de levar à afirmação da vontade.

Assim, a aplicação do conceito grandeza negativa coloca em evidência que, do mesmo modo que um objeto, quando se desloca cinco metros para a esquerda e cinco metros para a direita, tem como resultado final um deslocamento igual a zero, a vontade, quando se nega, se encontra em um estado idêntico àquele em que ela estaria se nunca tivesse se afirmado. Este retorno ao ponto inicial – ou o estado de repouso representado pela negação da vontade – permite corrigir o erro que, segundo Schopenhauer, constitui a nossa existência.

Referências bibliográficas

KANT, I. Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. *Kants Werke*, Band II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1991.

SCHOPENHAUER, A. *A arte de escrever*; tradução, organização, prefácio e notas de Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM, 2005 [Parerga und Paralipomena II (Über Schriftstellerei und Stil). *Sämtliche Werke*, Band V. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986].

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*, Band II. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo I; tradução apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005 [Die Welt als Wille und Vorstellung. *Sämtliche Werke*, Band I. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986].