

## POR UMA CRÍTICA BERGSONIANA À METAFÍSICA DA VONTADE DE SCHOPENHAUER

*Pour une critique bergsonienne aux metaphysique de la volonté de Schopenhauer*

Catarina Rochamonte  
UFSCar

**Resumo:** Longe de inferir uma diferença radical de natureza entre o processo de causalidade física e o processo de causalidade psíquica, Schopenhauer faz da possibilidade de analogia entre ambos o procedimento metodológico central da sua filosofia. Para Henri Bergson, entretanto, o distanciamento temporal entre causa e efeito é qualitativo e interpretado como um princípio de liberdade. De fato, contrariamente a Schopenhauer, a argumentação de Bergson vai no sentido de indicar a existência de uma causalidade psicológica enquanto força *sui generis*, incompatível tanto com a causalidade mecânica ou eficiente quanto com a causalidade inteligente ou finalista. Esse artigo tem o objetivo de demonstrar, a partir dos textos de Bergson, que, *por mais que Schopenhauer insista na originalidade da etapa do seu método que interpreta a força através da vontade, ele, na verdade, interpreta a vontade através da força*. Espera-se poder mostrar que embora haja em Schopenhauer uma tentativa de retorno ao imediato, esse retorno está corrompido por um “pensamento único” que se brindou em princípio com uma Vontade metafísica da qual se deduz todas as coisas, impedindo assim o filósofo alemão de seguir as verdadeiras ondulações do real.

Palavras-chave: Força – causalidade – duração – Bergson – Schopenhauer

**Résumé:** Loin de déduire une différence radicale de nature entre le processus de la causalité physique et le processus de causalité psychique, Schopenhauer fait de la possibilité d'analogie entre toutes les deux la procédure méthodologique centrale de sa philosophie. Pour Henri Bergson, cependant, la distance temporelle entre la cause et l'effet est qualitative et interprété comme un principe de liberté. En fait, contrairement à Schopenhauer, l'argument de Bergson va dans le but d'indiquer l'existence d'une causalité psychologique comme force *sui generis*, contraire à la fois à la causalité mécanique ou efficace que la causalité intelligente ou finaliste. Ce article a objectif de démontrer, à partir de textes de Bergson, que, bien que Schopenhauer insiste dans l'originalité de l'étape de sa methode qui interprète la force à travers la volonté, en vérité, il interprète la volonté à travers la force. Il s'attend pouvoir montrer que bien qu'ait dans Schopenhauer une tentative de retour à l'immédiat, ce retour est corrompu par une «pensée unique» qui s'est offert en principe avec une Volonté métaphysique de laquelle il se déduit toutes les choses, en empêchant ainsi le philosophe allemand de suivre les vraies ondulations du Réal.

**Mots-clés:** Force - causalité - temps - Bergson - Schopenhauer

Em livro intitulado *L'autre métaphysique*<sup>1</sup>, Pierre Montebello dá um destaque especial a Schopenhauer como anunciador daquilo que seria não apenas uma outra metafísica, mas também e principalmente um outro método para a filosofia. Se na metafísica clássica houve uma opção ontológica irrefletida pelo substancialismo e na metafísica moderna uma tentativa de fazer da natureza um correlato da consciência absoluta, com Schopenhauer iniciava-se a suspeita de que conceitos elaborados para fins vitais foram tomados como verdades eternas e que categorias criadas para a ação eficaz no mundo foram eternizadas em um sujeito transcendental. Para o autor do livro em questão, foram Nietzsche e Bergson os executores da outra metafísica<sup>2</sup> anunciada mas não consumada por Schopenhauer, uma metafísica “que acreditou encontrar o fluxo criador de forças que percorre as coisas e pôr o homem em uníssono com a potência que fulgura no mundo<sup>3</sup>”, uma metafísica que “partiu da incondicionalidade de uma relação de heterogeneidade que forma o grande plano de engendramento da natureza, produz a natureza viva e forma em sua ponta o esforço mesmo do pensamento.<sup>4</sup>”

Nietzsche e Bergson produziram filosofias totalmente divergentes quanto ao resultado ético de suas teorias mas que convergem na tentativa de conceber o ser a partir da experiência imediata de algo que, quer seja instintivo (Nietzsche), quer seja psicológico (Bergson), se impõe a nós como processo, tensão, devir, duração, como potência criadora do novo, como “uma atividade sempre em excesso sobre ela mesma.<sup>5</sup>” Para ambos não há refúgio nem na substância nem na causalidade. Todas as categorias são criações desta mesma potência para fins de sobrevivência e assenhoramento da matéria. O imediato, muito embora seja tomado como ponto de partida para a cosmologia, estende para a natureza a ideia de um poder ainda misterioso e irreduzível, que precisa ser pensado na diferença própria de cada uma de suas estratificações. Em ambos “a verdade absoluta do ser foi apreendida no fato

<sup>1</sup> MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003

<sup>2</sup> Também Ravaisson e Tarde, do qual não nos ocupamos aqui.

<sup>3</sup> MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. p. 11

<sup>4</sup> *Idem* p. 10

<sup>5</sup> *Idem*, p. 37

mesmo de que o ser é relação. Não relativamente a nós, mas na sua estrutura mesma: heterogeneidade pura, nem substância, nem um”<sup>6</sup>. No nosso entender, foi Bergson quem melhor aplicou e expôs o novo método, pois não apenas determinou o significado vital de coisas tais como memória, imaginação, concepção, percepção e generalização, seguindo o fio condutor da biologia na explicação dos atos, estados e faculdades do espírito, mas também - e aqui mais originalmente - seguiu o “crescimento e mesmo a transfiguração de cada faculdade no homem”<sup>7</sup>, nunca perdendo de vista a singularidade de suas exigências e de seus êxitos.

Referindo-se explicitamente a Schelling e Schopenhauer, Bergson se propõe explicar, no início da segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente*, a originalidade do seu método filosófico frente a esses filósofos que, tendo sentido “a incapacidade do pensamento conceitual em atingir o fundo do espírito [...] falaram de uma faculdade supra-intelectual da intuição”<sup>8</sup>. É preciso, porém, primeiramente fazer justiça a Schopenhauer para que a crítica de Bergson ao seu método verdadeiramente o alcance. Não é verdade que a intuição seja para Schopenhauer, como pretende Bergson, “uma procura imediata do eterno”<sup>9</sup> através de “uma faculdade supra-intelectual.”<sup>10</sup> Há toda uma crítica ao idealismo pós-kantiano na referência que Schopenhauer faz a essa forma de intuição, a qual ele contrapõe justamente uma percepção interna e imediata dada no tempo, que só difere do retorno ao imediato proposto por Bergson por interpretar o esforço interno com o qual nos deparamos na execução do nosso próprio movimento em analogia com a causalidade na natureza.

Tentaremos aqui demonstrar, apoiando-nos em textos de Bergson, que, *por mais que Schopenhauer insista na originalidade da etapa do seu método que interpreta a força através da vontade, ele, na verdade, interpreta a vontade através da força*. Segundo a nossa interpretação, não há na filosofia de Schopenhauer “uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno”<sup>11</sup>, como sugeriu Bergson, mas

<sup>6</sup> *Idem*, p. 10

<sup>7</sup> BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*; tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p. 57

<sup>8</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 28

<sup>11</sup> *Idem*. p. 28

há uma tentativa de retorno ao imediato, com a diferença de que esse retorno está corrompido por um “pensamento único” que se brindou em princípio com uma Vontade metafísica da qual se deduz todas as coisas, impedindo assim o filósofo alemão de seguir as verdadeiras “ondulações do real”<sup>12</sup>.

### Intuição filosófica e pensamento único

Alexis Philonenko, no seu livro “Schopenhauer, uma filosofia da tragédia”<sup>13</sup>, argumenta que o pensamento de Schopenhauer conviria perfeitamente como modelo para a tese de Henri Bergson segundo a qual todo filósofo tende, durante toda sua vida, a dar voltas em torno de uma única intuição. É o próprio Schopenhauer quem nos apresenta sua obra capital como tentativa de exposição de seu “pensamento único”, como o caminho mais breve que pôde encontrar para comunicá-lo.

Sendo aquilo a ser comunicado e não a própria comunicação, o “pensamento único” ainda não é pensamento, mas antes um pressentimento, uma intuição, cujo desdobramento se apresenta, este sim, como pensamento, logo como forma e partição de um conteúdo que, em si mesmo, é indivisível. Como a decomposição necessária à comunicação rompe a unidade originária da intuição, a coesão das partes deverá ser orgânica, embora tal artifício não possa refletir com perfeição a apreensão intuitiva do autor, permanecendo ineliminável o hiato entre conteúdo e forma. A íntima relação e profunda dependência que há entre a filosofia de Schopenhauer e o seu método de exposição deve-se, sobretudo, à necessidade do autor de se manter fiel a esse “pensamento único”, ou seja, de se manter fiel a si mesmo, àquilo que foi o móbil do trabalho incessante ao qual se entregou com ânimo inabalável durante toda a vida.

---

<sup>12</sup> “Quão mais instrutiva seria uma metafísica realmente intuitiva, que seguisse as ondulações do real! Já não abarcaria de um só golpe a totalidade das coisas; mas de cada uma daria uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo. Quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da procura como um resultado; impossível pô-la de saída como princípio. Será, aliás, uma unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade de nossa realidade e não essa unidade abstrata e vazia, provinda de uma generalização suprema.” (*Idem* p. 28-29)

<sup>13</sup> PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Vrin, 1980

Há, sem dúvida, espalhada em toda a obra de Schopenhauer, uma complexa teia de argumentações que tenta dar legitimidade à sua metafísica da Vontade. Por trás dela, porém, e motivando-a, há o seu “pensamento único” que não é apenas a postulação do em-si do mundo como Vontade, mas o sentido moral que o anima. Se o “pensamento único” é conteúdo e não forma, as variações teóricas fazem parte do mover-se em torno, do apuro, do fascinante perder-se na ilusão da possibilidade de captura do que é sempre outro, do jogo eterno entre Vontade e Representação que esse mesmo esforço de captura reflete.

O método filosófico de Schopenhauer busca a organicidade, a harmonia, a coerência, a interdependência ou a complementaridade entre os quatro livros de *O mundo como Vontade e como representação*; sua intuição, porém, é a simplicidade do espírito em oposição à complicação da letra. Há, pois, uma tensão entre intuição e método bastante próxima daquela existente na filosofia bergsonianana. Além de haver, na filosofia de ambos, uma intuição que sustenta o contato entre natureza, estética e moral, há também uma determinada interpretação da experiência, refletida no diálogo constante com a ciência e na valorização do conhecimento imeditado. As filosofias de Schopenhauer e Bergson convergem tanto na relativização das pretensões ontológicas absolutas da razão através da elaboração de uma teoria genética da inteligência quanto no espaço reservado em suas obras para a consideração da experiência mística, que se apresenta como relação supra-teórica, não-cognitiva, frutiva, pessoal, passional, transformadora e, de certo modo, incomunicável, do sujeito com a verdade. Tanto Schopenhauer quanto Bergson, a despeito da análise crítica da inteligência, continuam a pensar que um acesso à realidade é possível por uma intuição da qual são capazes algumas individualidades privilegiadas: o artista, de uma maneira limitada e os santos ou místicos, de um modo mais completo e duradouro. Apesar disso, a interpretação daquilo que essas almas privilegiadas contemplam aponta para concepções éticas de diferentes tonalidades afetivas, pois remete às diferentes metafísicas que a fundamentam. Enquanto na filosofia de Schopenhauer a analogia da vontade individual com o mundo traz para o Eu a suposta determinação da natureza, a filosofia de Bergson leva para a natureza algo da liberdade do Eu. Schopenhauer tenta nos colocar dentro do biológico através da

percepção interna imediata (*innern unmittelbaren Wahrnehmung*); a estratégia de Bergson é quase idêntica. Ambos passam da interioridade psíquica para uma consideração cosmológica, com a diferença que Bergson compreende esse dado imediato da consciência como liberdade e Schopenhauer o compreende como determinação.

### **A metafísica da Vontade**

Schopenhauer parte da filosofia kantiana. Embora a altere em alguns aspectos essenciais, ele acata a tese de um conhecimento *a priori* da relação de causa e efeito, tomando-a como forma geral do entendimento e, conseqüentemente, como condição prévia de toda percepção do mundo exterior. Aquilo que entende por princípio de razão se apresenta como condição de todo objeto possível, sendo também aquilo que garante a certeza da ciência *a priori*. O mundo, visto nessa perspectiva, é relativo e totalmente determinado. A sucessão, essência mesma do tempo, seria apenas uma forma do princípio de razão; o espaço seria a propriedade da qual gozam as partes da extensão de se determinarem reciprocamente, enquanto a matéria seria a perceptibilidade da lei de causalidade.

Embora Schopenhauer reformule o conceito de metafísica a fim de se investir da legitimidade de concebê-la, sua filosofia ainda se apresenta como resposta para as três questões interditas pela crítica kantiana; embora a metafísica deixe de ser compreendida como saber que está fora da experiência e seus objetos deixem de ser Deus, totalidade do mundo e imortalidade da alma, o “pensamento único” de Schopenhauer ou a totalidade da sua obra maior na articulação entre os seus quatro livros apresenta uma resposta para essas questões, tal como a totalidade da obra kantiana, na articulação das três críticas, apresenta perspectivas para se pensar os mesmos problemas. Para nenhum dos dois, entretanto, essas respostas podem ser dadas no âmbito especulativo e, por isso, tanto a filosofia de Kant quanto a filosofia de Schopenhauer podem ser compreendidas como tentativas de articulação entre saber teórico e saber prático, embora se trate de dois tipos distintos de sabedoria. Em ambos os casos é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si que torna possível essa articulação.

Ao manter sua filosofia vinculada à noção kantiana de coisa-em-si, Schopenhauer assegura a impossibilidade de um acesso cognitivo àquilo que garante o sentido moral do mundo. Com isso, a libertação – que na compreensão ascética de Schopenhauer requer nada menos que a anulação da própria individualidade – não poderia ocorrer dentro dos limites filosóficos e conceituais por meio de uma reflexão transcendental ou de uma intuição racional. Mas para que a Vontade funcionasse como essência metafísica mantenedora do significado moral do mundo sem, entretanto, confundir-se com o conceito vazio e dogmático de Absoluto do idealismo alemão seria necessário pensar a idealidade e realidade do mundo distintas entre si, mas subsumidas em um mesmo conceito capaz de legitimar uma teoria onde a Vontade fosse postulada como *toto genere* diferente da representação. Nesse sentido, a matéria (*Materie*) seria o espelhamento da Vontade, tomando para si positivamente os atributos que só negativamente caracterizam aquilo que Schopenhauer chamou de coisa-em-si. Por problemático que seja, no interior da filosofia de Schopenhauer, o acesso à coisa-em-si, algo, porém, é certo: a sua correta inferência não pode se dar por intermédio da causalidade.

O que se dá na metafísica de Schopenhauer, portanto, é uma clara separação entre o real e o racional, uma nítida escolha do concreto, do imediato e do intuitivo como princípio, enquanto a outra linhagem de pós-kantianos se encaminha para uma tentativa de sistematização da filosofia transcendental a partir de um objeto mediato, racional, não intuitivo, meramente abstrato, despregado da realidade. É na busca dessa concretude ou na insistência de uma imanência que Schopenhauer tenta invalidar o conceito de absoluto remetendo-o ao conceito espinosista de substância e, ulteriormente, remetendo-o à sua noção de matéria (*Materie*). De acordo com nossa interpretação, o que está em jogo na crítica de Schopenhauer a uma razão apta a obtenção de conhecimentos metafísicos é fato de que a aceitação de uma tal faculdade põe o acesso à verdade no âmbito de uma subjetividade não transformada, ou seja, não envolve a filosofia com a sabedoria e esta com a moralidade, deixando de lado a tradicional relação entre filosofia e espiritualidade.

Para Schopenhauer, a necessidade de se propor uma metafísica advém de uma inquietação da alma relacionada ao sofrimento e à morte, e seu pensamento único ou

sua intuição original está ligado à constatação do mal no mundo, relacionado, portanto, à experiência e não a meras abstrações. Embora o criticismo tenha posto o mundo como limite do conhecimento, é o mundo mesmo e o problema da sua existência que permanece em questão: “O punctum pruriens da metafísica, o problema que enche a humanidade de uma inquietude que nem o ceticismo, nem o criticismo poderiam acalmar consiste em se questionar não somente por que o mundo existe, mas também por que ele é cheio de tanta miséria<sup>14</sup>”.

A filosofia, para Schopenhauer, não se ergue a partir dos conceitos fundamentais, mas destes se serve para apresentar de forma abstrata os aspectos fundamentais da experiência. A limitação dos conceitos à categoria lógico-lingüística justificaria os fortes sarcasmos contra uma certa tradição filosófica construída a partir do abuso desses conceitos gerais e que, não obstante as investidas de Locke e Hume, retornara com todo vigor no seio do idealismo alemão. O conceito, desprovido de validade ontológica, seria, pois, incapaz de alcançar a realidade metafísica, que é indemonstrável justamente por ser a nossa realidade mais próxima.

As exaustivas críticas de Schopenhauer à filosofia kantiana são importantes para a construção da metafísica da Vontade como uma filosofia capaz de passar pelo crivo do criticismo sem se valer da intuição racional própria do idealismo alemão. A escassez de referências a Schopenhauer no histórico das ontologias críticas talvez se deva ao fato de que, para construir sua ontologia sem incorrer no tipo de dogmatismo já extirpado por Kant, Schopenhauer precisou, de certo modo, controverter a definição moderna de conhecimento a fim de possibilitar um certo grau de cognoscibilidade à coisa-em-si. A participação ativa do entendimento na percepção, a ênfase dada por Schopenhauer à intelectualidade da intuição, aponta para uma dessemelhança entre seu pensamento e o da grande tradição que vira na aparência algo meramente sensorial a que se contrapunha o pensamento como única possibilidade de acesso à verdade. O mundo, para Schopenhauer, é ilusão, mas o é na medida em que existe por meio do princípio de razão e se mantém pela relação que estabelece com o nosso próprio corpo. A realidade ou efetividade é ilusão, mas apenas em relação à verdade

---

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*. p.306



do mundo como Vontade, não podendo a clareza imediata (não abstrata) da intuição do mundo nas suas relações de causa e efeito ser contraposta a um suposto mundo inteligível apreendido por alguma faculdade racional.

Mas se, para Schopenhauer, está fora de cogitação uma intuição racional que nos possibilite partir diretamente do “absoluto” e se o entendimento tem a causalidade por correlato e por função exclusiva a apreensão da efetividade – ou seja, a intuição do mundo que se dá a conhecer e que, como tal, nada mais é que representação – de onde, então, deveria partir a filosofia? Se a razão é mero instrumento de elaboração conceitual que deve buscar na experiência seu conteúdo e se a experiência, intermediada pelo entendimento, é mero fenômeno, como ainda se sustentaria uma filosofia como metafísica?

Embora os fundamentos da ontologia de Schopenhauer tenham sido expostos já em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, somente no livro segundo de *O mundo como vontade e como representação* se esclarece melhor o papel do corpo como ponto de articulação de todo o edifício teórico da metafísica da Vontade. O sujeito volitivo, que é o objeto da quarta classe de representações, não pode ser conhecido senão por meio de suas manifestações em atos<sup>15</sup>, logo por meio do corpo que, por sua vez, pertence à primeira classe de representações, a dos objetos reais, submetidos à lei de causalidade. O corpo é a pedra angular da metafísica de Schopenhauer porque torna possível a visão profunda advinda da articulação do conhecimento adquirido sob a regência do princípio de razão de devir com o conhecimento adquirido sob a regência do princípio de razão de agir<sup>16</sup>, aparecendo

<sup>15</sup> “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação* p. 159)

<sup>16</sup> “No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre. Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. – ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo. Com isso me encontro novamente em meio à primeira classe de objetos abordada no ensaio sobre o princípio de razão, ou seja, em meio aos objetos reais. [...] essa primeira classe de representações recebe seu esclarecimento, sua decifração apenas pela quarta classe de representações [...] e que, em realidade, não pode ser oposta, como objeto, ao sujeito. Em função disso temos que compreender a essência íntima da lei de causalidade, válida na primeira classe, e o que ocorre em conformidade com ela, a

como ponto de interseção entre a experiência interna e a experiência externa, como local privilegiado para o novo tipo de conhecimento que erguerá sua metafísica. Se, em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer limita-se a anunciar a vontade ou o “eu quero” como aquilo a que se tem acesso imediatamente na autoconsciência, em *O mundo como vontade e como representação* essa volição interna ou esse “eu quero” apresenta-se como uma forma distinta de o corpo se dar à consciência: “O corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra vontade<sup>17</sup>”. Embora seja comum entre os comentadores da filosofia de Schopenhauer a abordagem conjunta dos diversos passos argumentativos que visam à legitimação da metafísica da Vontade e, embora a exposição do próprio filósofo não facilite a sua dissociação, nós julgamos oportuno explicitar aquilo que consideramos três pressupostos ou petições de princípio dos quais depende a própria aplicação da chamada tese da analogia:

- 1 - A consciência imediata do eu como vontade
- 2 - A consideração do motivo como forma de causalidade
- 3 - A postulação do corpo como objetividade da Vontade.

Quanto à referida tese da analogia, ela é bastante complexa e se apresenta em mais de uma perspectiva:

Primeira perspectiva: Na medida em que conheço minha vontade como objeto, conheço-a como corpo. Se a minha vontade só se me revela através do meu corpo e este mesmo corpo também é objeto da primeira classe de representações, então, por analogia, concebo os outros objetos como sendo dotados da mesma essência daquilo que em mim é algo além de representação. A toda vontade corresponde uma ação corporal. Toda ação corporal significa manifestação da vontade. O meu corpo me possibilita, portanto, não apenas o conhecimento do mundo como representação mas também e, sobretudo, da sua essência, que em mim particularizada nele se manifesta

---

partir da lei de motivação, que rege a quarta classe.' (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. p. 159)

<sup>17</sup> *Idem* p. 161

através de meus atos<sup>18</sup>. Portanto a atividade acompanhada de conhecimento, que nos caracteriza, não diferiria senão em grau da atividade correspondente a determinadas excitações no restante do mundo orgânico ou das forças no mundo inorgânico.

Segunda perspectiva: O corpo é também matéria, representação empírica regida pelo princípio de razão de devir, por intermédio da aplicação da causalidade e, enquanto tal, objeto de estudo das ciências etiológicas, que nunca podem ir além das mudanças ou estados, ou seja, das ligações causais regulares explicitadas por meio da remissão dos efeitos às suas devidas causas. Como o princípio de razão não pode estabelecer a ligação de uma série de representações com algo que não é representação e, não obstante, esse algo que não é representação deve estar sempre pressuposto como aquilo por meio de quê a explanação por causas tem algum significado, então a força natural deve ser inferida como aquilo que condiciona e garante eficácia à mudança e que seria a “causa” da causa se nesse ponto limite alguma explicação etiológica ainda fosse possível. A noção de *força natural* ressalta os limites das ciências empíricas em relação à filosofia, assim como estabelece a relação de complementaridade entre ambas, já que a noção física de força permanecerá uma incógnita, um *x*, uma *qualitas occulta* enquanto não for esclarecida através da noção metafísica de Vontade, que se lhe antepõe<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> “Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia [grifo nosso] com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a que denominarmos em nós vontade. [...] Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão vontade” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. p. 162- 163)

<sup>19</sup> “O termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE ao conceito de FORÇA. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. p. 170)

Vimos que à distinção entre fenômeno e coisa-em-si corresponde uma limitação da ciência à explicação da relação entre fenômenos. A anteposição da noção metafísica de Vontade à noção física de força coloca as forças naturais no âmbito da representação, residindo a possibilidade da metafísica da natureza justamente nessa explicação daquilo que supostamente seria o limite das ciências etiológicas. Essa anteposição da vontade à noção de força não pressupõe apenas a separação entre consciência e vontade, muitas vezes enfatizada por Schopenhauer<sup>20</sup>, mas pressupõe também o determinismo mesmo que se busca provar (ou seja, pressupõe o rigoroso determinismo segundo o qual a motivação nada mais é que uma forma particular da causalidade em geral). Só por meio da pressuposição do determinismo das ações humanas é possível atribuir a vontade ao inorgânico.

Terceira perspectiva: A compreensão do vínculo existente entre corpo e vontade está, por sua vez, relacionada à defesa, por parte de Schopenhauer, de um único princípio de movimento, que encontra na vontade a sua condição interna e na causa a sua condição externa<sup>21</sup>. A consideração do motivo como forma de causalidade é de especial importância porque possibilita a tripartição da causalidade (*Kausalität*) em causa propriamente dita (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*). Por sua vez, a identidade da causalidade em seus diversos graus equivale a uma tentativa de

---

<sup>20</sup> “[...] esta vontade, em vez de ser, como até aqui têm suposto os filósofos todos, algo inseparável do conhecimento e mero resultado deste, é fundamentalmente diferente e totalmente independente da inteligência, que é de origem secundária e posterior, podendo, portanto, a vontade subsistir e manifestar-se sem a inteligência, que é o que sucede real e efetivamente na natureza inteira, do animal pra baixo. [...] por conseguinte, não cabe concluir da ausência de conhecimento a ausência de vontade. (SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. 2003, p. 40-41)

<sup>21</sup> “Na maneira ordinária de se considerar a natureza, supõe-se que há dois princípios de movimento radicalmente diversos; que o movimento do corpo pode ter dupla origem: o que surge de dentro, atribuído à vontade e o que vem de fora, nascendo da causa. [...] mas eu digo aqui o que em certa ocasião disse Abelardo: “se todos os padres dizem assim, eu digo que não é assim”, pois contra esta concepção capital, por antiga e universal que possa ser, está minha doutrina de que não há duas origens fundamentalmente diversas do movimento; que não é certo que, ou surja de dentro, caso em que é atribuído à vontade, ou de fora, brotando neste caso de causas, mas que ambas as coisas são inseparáveis, verificando-se simultaneamente em todo movimento de um corpo. Porque o movimento que se confessa que brota da vontade pressupõe sempre uma causa; sendo esta, nos seres dotados de conhecimento, um motivo, sem o qual é impossível neles o movimento. E, por outro lado, o movimento que se diz efetuado em um corpo por uma causa externa, é também em si manifestação de sua vontade, que não faz mais do que ser provocado pela causa. Não há, pois, mais que um princípio único de movimento, princípio uniforme, geral e sem exceção; sua condição interna é vontade, e sua condição externa é causa, a qual, segundo a estrutura do que se move, pode apresentar-se em forma de excitação ou motivo.” (SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. p. 137-139)

fundamentação mais rigorosa do argumento da analogia. Já a noção de um princípio único de movimento, cuja condição interna é vontade e cuja condição externa é causa, possibilita a Schopenhauer encontrar na matéria, que nada mais é que causalidade, o correlato fenomênico adequado da Vontade. Os três graus da causalidade seriam, então, ocasiões de manifestação das três idéias da Vontade (força, espécie e caráter).

Assim sendo, a metafísica da Vontade apresenta-se, no âmbito da metafísica da natureza, como articulação das noções de causalidade, força e matéria. Apenas a matéria, enquanto causalidade que perpassa, em seus diferentes graus, a totalidade do fenômeno, pode servir de correlato adequado da Vontade. É pressuposto do próprio argumento da analogia que em todos os fenômenos trata-se de uma mesma Vontade, cuja manifestação encontra sua ocasião nos diferentes graus de causalidade. A causalidade *in abstracto* ou atividade *in abstracto* é identificada com a noção de matéria (*Materie*) que, por sua vez, é postulada como correlato objetivo da Vontade no plano da representação. A tripartição da causalidade através da consideração do motivo como forma de causalidade e a conseqüente possibilidade da analogia entre corpo e mundo equivale à consideração de uma total determinação da qual obviamente não está excluída a ação humana. Essa consideração do determinismo de nossas ações estabelece a relação entre os livros segundo e quarto de *O mundo como vontade e como representação*, trazendo a determinação da natureza para o horizonte das ações humanas ou a suposta determinação das ações humanas para o mundo natural.

### **Duração e causalidade**

Schopenhauer declara ter sido o primeiro filósofo a separar o conhecimento da vontade. A vontade não seria inseparável do conhecimento e mero resultado deste, mas algo fundamentalmente diferente e independente. A vontade poderia, pois, existir sem a consciência, sendo precisamente isso o que aconteceria em toda a natureza, onde ela atuaria como força. Essa força, diz ele, é a mesma seja nas ações arbitrárias dos animais, nos instintos orgânicos de seu corpo, na forma e constituição desse próprio corpo, na vegetação das plantas e no reino inorgânico (a força originária que se manifesta em fenômenos físico-químicos e a própria gravidade). Tudo isso seria, em

si mesmo, aquilo que em nós chamamos vontade. A força que conserva a vida e que nos mantém em atividade seria a mesma tanto no vegetal, quanto no animal, com a diferença de que neste surge o cérebro como “um sensorio exterior para a compreensão do mundo externo e a reação da vontade sobre ele.<sup>22</sup>” A motivação humana seria, então, uma forma de causalidade diferente somente em grau do restante da natureza. A ação do homem seria necessária porque teria por sua causa um motivo. Aceitar o *Liberum arbitrium indifferentiae* seria, segundo Schopenhauer, o mesmo que aceitar a possibilidade de efeitos sem causas. Agir segundo a própria vontade seria justamente, para Schopenhauer, agir segundo uma determinação já que, como vimos, a vontade nada mais é que a mesma força que atua desde o mundo inorgânico de maneira cega.

Fazendo referência essencial e exclusivamente a mudanças, a lei de causalidade pode ser dita causa em seu sentido mais estrito quando produz as mudanças de todos os corpos não-vivos. Nesse caso, a ação corresponde à reação e o grau do efeito corresponde exatamente ao grau da causa. A lei de causalidade dá-se também como *excitação* quando produz o desenvolvimento das plantas e as mudanças meramente orgânicas e vegetativas dos corpos animais. E dá-se ainda como motivo quando atua por meio do conhecimento, ou seja, quando o movimento é consequência de representações presentes na consciência<sup>23</sup>. Tanto o animal quanto o homem teriam nessa última forma a sua causa motora, com a diferença de que o que determina a ação do homem não está presente de um modo sensível, mas apenas de um modo abstrato. O motivo intelectual seria uma ideia e, enquanto tal, uma causa exterior como qualquer outra. O conflito de motivos, prerrogativa da capacidade deliberativa, não anularia portanto a causalidade e a necessidade.

Vimos que, segundo a sua doutrina, eu posso conhecer internamente aquilo que se dá externamente com o meu corpo na efetuação da minha vontade, logo, eu sei o que é vontade. Como o meu corpo – que supostamente foi a condição do conhecimento da minha vontade – também é objeto entre objetos, então eu devo pressupor, por analogia, que no restante do mundo é também vontade aquilo que

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.67

<sup>23</sup> *Idem* p.74-78, *Passim*.

seria conhecido como o conteúdo da representação se a isso fosse possível conhecer. Note-se que essa maneira de argumentar só é possível quando penso na vontade como aquilo que Schopenhauer identifica a um *ato do corpo*. Essa famosa tese da analogia que sustenta a metafísica de Schopenhauer só é possível na medida em que este negligencia a complexidade inerente à vida psíquica interior, a riqueza e a originalidade dos estados psicológicos de um indivíduo. Se pudermos mostrar, com Bergson, que aquilo a que temos acesso através de uma percepção interna e imediata é muito mais amplo do que aquilo que pode ser traduzido como ação necessária no mundo, então a analogia proposta por Schopenhauer não se sustenta, ou se sustenta apenas no limite de uma vontade que se exterioriza de forma automática através de *hábitos motores*<sup>24</sup>.

Tudo se passa como se Schopenhauer apreendesse o Ser a partir daquilo que, para Bergson, seria apenas o nível de duração da matéria e da vida nas suas manifestações inferiores, isto é, a partir de uma concepção da matéria como continuidade indivisível de movimento (atividade) passível de apreensão por percepção pura e de uma concepção da vida que se determina através do instinto. Enquanto Schopenhauer insiste na distinção entre vontade e consciência, Bergson se recusa a pensar uma vontade completamente nua, uma vontade irracional. A divergência dá-se, pois, em relação à concepção schopenhaueriana de vontade como ímpeto cego, pois Bergson põe nela a consciência, ainda que difusa e indistinta em suas manifestações inferiores. Embora consciência e cérebro apresentem-se ligados no homem, sua hipótese é a de que os fatos psicológicos são irreduzíveis às modificações cerebrais. O cérebro seria um órgão especializado, capaz de responder mais perfeitamente à função de escolha, própria da consciência. Enquanto a medula

---

<sup>24</sup> Fazemos referência aqui à tese exposta por Bergson em *Matéria e memória* onde o cérebro é apresentado como um órgão de atenção à vida, cujos dispositivos permitem ao espírito responder à ação das coisas com reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, respostas essas que asseguram a inserção do espírito na realidade. Para Bergson, “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente”. Limitando-se a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, o cérebro seria, para a atividade mental, o mesmo que a batuta do maestro para a sinfonia. O estado cerebral indicaria apenas uma reduzida parte do estado psicológico, justamente porque só é capaz de armazenar o passado na forma de *dispositivos motores*, enquanto a memória mesma, na forma de lembranças, seria a própria duração acumulando-se a si própria; a vida psíquica na sua integridade.

contém um certo número de respostas prontas a estímulos possíveis, o cérebro aciona um mecanismo motor escolhido e não simplesmente imposto. Adotando uma perspectiva descendente na observação do reino animal veríamos confundirem-se cada vez mais as funções medular e cerebral, isto é, fundirem-se cada vez mais automatismo e escolha. Entretanto, a mera possibilidade de resposta a uma determinada excitação, através de movimentos, é por Bergson compreendida como um rudimento de consciência.

Ao observarmos a escala evolutiva dos seres, percebemos uma divergência, separação e diferenciação cada vez maior entre a causa e o efeito. Mas da progressiva heterogeneidade, incomensurabilidade e incompreensibilidade dessa relação, Schopenhauer apenas conclui uma maior complicação da causa, mas não uma diminuição do seu caráter necessário. Longe de inferir uma diferença radical de natureza entre o processo de causalidade física e o processo de causalidade psíquica, Schopenhauer faz da possibilidade de analogia entre ambas o procedimento metodológico central da sua filosofia. Para Bergson, entretanto, o distanciamento temporal entre causa e efeito é qualitativo e interpretado como um princípio de liberdade. De fato, contrariamente a Schopenhauer, a argumentação de Bergson vai no sentido de indicar a existência de uma causalidade psicológica enquanto força *sui generis*, incompatível tanto com a causalidade mecânica ou eficiente quanto com a causalidade inteligente ou finalista.

A ação pressupõe a existência de uma força específica que estaria por trás de toda a vida psicológica como aquilo que há de mais importante para a consciência. Não sendo de essência material ou conservadora, essa energia se caracterizaria sobretudo por pressupor um *esforço* e por ocupar uma *duração* determinada de fato e de direito que não poderia ser alongada ou encolhida sem que o resultado obtido fosse outro. Para Bergson há, no homem, entre a causa e o efeito uma possibilidade de espera, de atenção, de recolhimento, de tensão. *Não sendo apenas corpo, mas também memória*, o homem pode tirar da profundidade do eu uma energia específica para agir. Se a vida orgânica ou a vida ordinária no que tem de habitual, instintivo ou impulsivo se resolve no determinismo de uma causalidade mecânica, a vida espiritual, por sua vez, possui uma eficácia causal própria e transcendente.



Em conferência intitulada *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*, proferida em 4 de agosto de 1900 no congresso internacional de filosofia, em Paris, Bergson analisa inicialmente a teoria empírica segundo a qual a nossa crença na causalidade nasce da observação da regularidade das sucessões dos fenômenos. Segundo essa teoria, essa observação criaria em nós “um hábito de assinalar a cada mudança determinada um antecedente ou um sistema de antecedentes determinados.”<sup>25</sup> Dentre várias objeções teóricas possíveis a essa tese empirista, Bergson apresenta apenas o que chama de uma “simples questão de fato”: a nossa experiência visual não nos fornece muitos fenômenos em uma relação de sucessão invariável: “A verdade é que é muito restrito o número de casos em que nós vemos os fenômenos se sucederem regularmente. Quase sempre, na nossa experiência visual, a relação de causalidade liga um fenômeno visto a um fenômeno simplesmente suposto”<sup>26</sup> De acordo com isso, Bergson acusa o empirismo de ter, paradoxalmente, intelectualizado a crença na lei de causalidade, isto é, de não ter estabelecido uma distinção nítida entre a relação causal, tal como ela é aplicada na ciência da relação tal como se apresenta espontaneamente ao espírito.<sup>27</sup>

A segunda teoria analisada por Bergson é aquela que consiste em “buscar na vida interior, no conhecimento que tomamos de nós mesmos e de nossa força de agir, a origem da noção de causa”<sup>28</sup> Essa tese é atribuída a Maine de Biran e refutada por não levar em conta a diferença capital que faz o senso comum entre a causalidade do eu e aquela da natureza: “Não é a noção de causalidade determinante, mas de causalidade livre que nós obtemos da observação pura e simples de nós mesmos. Como explicar a metamorfose que esta noção sofre quando nós a aplicamos ao mundo exterior? E como somos levados a transportá-la se ela deverá transformar-se?”<sup>29</sup>

A terceira via de análise seria aquela em que a origem e o fundamento da lei de causalidade seria buscada “na constituição mesma do entendimento, fora de toda

<sup>25</sup> BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*, p. 420

<sup>26</sup> *Idem*, p.421

<sup>27</sup> Segundo Bergson, a causalidade não implica distintamente para a inteligência comum nem concomitância nem sucessão

<sup>28</sup> BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*. p.421

<sup>29</sup> *Idem*, p. 422

experiência exterior ou interna<sup>30</sup>”, enquanto uma forma particular de síntese. Essa tese entretanto deixaria intocadas questões acerca da gênese e da constituição dessa suposta atividade sintética do espírito. O conhecimento *a priori* é dado de uma só vez ao indivíduo ou se constitui nele gradativamente? Seus princípios são inatos ou adquiridos?

Para Bergson, a nossa crença na lei de causalidade é um processo empírico. Mas não é um hábito que se exerce por intermitências e sim algo que se dá de maneira continuamente ativa, como uma experiência de todos os instantes.<sup>31</sup> A aquisição gradual dessa crença é concomitante à coordenação progressiva de nossas impressões visuais.<sup>32</sup> A criança, pouco a pouco, acompanha de um esforço de contato a sua percepção das luzes, cores e formas, com o quê essas formas visuais se apresentam como resistência. A associação entre os dois fenômenos dá-se através da criação de hábitos motores que buscam prolongar a impressão visual em impressão tátil e, devido a correspondência invariável dessas impressões, essa espera maquinal por percepções táteis determinadas faz com que tomemos essa associação por necessária, de modo que a noção de causalidade se apresenta antes atuada pelo corpo que pensada pelo espírito. À relação entre as formas visuais em geral, ou seja, entre os objetos exteriores entre si, atribuímos a mesma relação estável que estabelecemos entre a forma visual do objeto e seu contato eventual com o nosso corpo<sup>33</sup>. Como essa relação estável estabelecida pelo nosso sistema sensório-motor é orientada para a atuação de mecanismos regulares de funcionamento, é também a regularidade e a necessidade que atribuímos à causalidade de um modo geral. A noção de causalidade, expectativa motora do prolongamento da impressão visual em impressão tátil, nos fornece um conhecimento ativo da natureza através do esboço ou preformação de movimentos automáticos. Mas esse conhecimento atuado pelo corpo a partir da sensação ( e que é a própria representação do mundo) possibilita uma *resistência à reação automática*. A sensação, ponto de partida para a formação da nossa imagem do mundo, é um princípio de liberdade:

---

<sup>30</sup> *Idem*, p.422

<sup>31</sup> *Idem*, p. 424

<sup>32</sup> *Idem*, p. 424

<sup>33</sup> *Idem*, p. 426

“Mas se poderia perguntar se o prazer e a dor no lugar de exprimir somente aquilo que acaba de se passar no organismo, como se acredita de ordinário, não indicaria também aquilo que vai se produzir, que tende a acontecer. Parece com efeito pouco verossímil que a natureza, tão profundamente utilitária, tenha atribuído aqui à consciência a tarefa toda científica de nos informar sobre o passado ou o presente, que não dependem mais de nós. É necessário notar que se eleva de graus insensíveis dos movimentos automáticos aos movimentos livres e que os últimos diferem sobretudo dos precedentes por nos apresentarem, entre a ação exterior que é sua ocasião e a reação requerida que se segue, uma sensação afetiva intercalada. [...] conhece-se uma infinita variedade de seres organizados nos quais uma excitação exterior engendra uma reação determinada sem passar pelo intermédio da consciência. Se o prazer e a dor se produzem em alguns privilegiados, é provavelmente para autorizar uma resistência à reação automática que se produziria; *ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade*” [...] Mas como nos permitiria ela de resistir à reação que se prepara se ela não nos fizesse conhecer a natureza por algum sinal preciso? E que sinal pode ser esse senão o esboço e como que a preformação de movimentos automáticos futuros no seio mesmo da sensação experimentada? O estado afetivo não deve portanto corresponder somente aos choques, movimentos ou fenômenos físicos que foram, mas ainda e sobretudo àqueles que se preparam, àqueles que pretendem ser.<sup>34</sup>

O mais simples estado afetivo, que é a sensação, enquanto fato de consciência, se apresenta como algo irreduzível a uma tradução espacial, pois contém em si não apenas a “tradução psíquica de uma excitação passada”, mas principalmente o “indício de uma reação por vir”<sup>35</sup>. A sensação é uma qualidade pura, não pode ser mensurável. Ela é distinta da excitação. Nem a sensação nem os fenômenos mistos e intermediários entre a sensação e o sentimento são passíveis de avaliação quantitativa, não podendo portanto ser tomado por equivalente do fenômeno externo que lhe serve de ocasião. Isso se aplica com mais propriedade ainda aos outros estados psicológicos, os sentimentos profundos, que parecem independentes de todo objeto exterior. A atividade da consciência é, pois, de natureza original, sendo a força psíquica absolutamente irreduzível ao princípio de causalidade que regula as relações das forças físicas. A duração, enquanto traço característico dos fatos da consciência,

<sup>34</sup> BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p. 25

<sup>35</sup> *Idem*. p. 26

garante a heterogeneidade radical da vida psíquica, isto é, a impossibilidade de dois fatos psicológicos se assemelharem, já que constituem dois momentos distintos de uma história.<sup>36</sup> Os antecedentes de um fato de consciência qualquer não podem ser apreendidos em estado estático, como coisa<sup>37</sup>. O eu não se reduz a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias<sup>38</sup>:

Ele está inteiramente em um único dentre eles, desde que saibamos escolhê-lo. E a manifestação exterior deste estado interno será precisamente aquilo que chamamos um ato livre, porque unicamente o eu terá sido seu autor, porque ele exprimirá o eu inteiramente. [...] É da alma inteira que a decisão livre emana e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual ele se liga tenda a se identificar com o eu fundamental.<sup>39</sup>

O associacionismo, ou seja, a teoria da determinação de nossos estados de consciência uns pelos outros se aplica portanto apenas às numerosas, porém insignificantes, ações cotidianas que realizamos como autômatos conscientes e que têm por base antes o extrato solidificado na memória de certas sensações, ideias e impressões do que estes sentimentos mesmos na sua infinita mobilidade. Nas circunstâncias mais graves, nas circunstâncias solenes ...

Nós escolhemos a despeito daquilo que se convencionou chamar um motivo, pois a ação cumprida não exprime mais tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir: ela responde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações as mais íntimas [...] e essa ausência de toda razão tangível é tanto mais marcante quanto mais profundamente livre nós somos<sup>40</sup>.

O determinismo, entretanto, atrelado a uma concepção mecanicista do eu, procura distinguir uns dos outros os estados indiscerníveis da alma e representa então um eu que hesita entre dois sentimentos contrários que lhe serviriam de motivo:

O eu e os sentimentos que o agitam se encontram assim assimilados a coisas bem definidas que permanecem idênticas a si mesmas

<sup>36</sup> BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p.150

<sup>37</sup> *Idem*. p.149

<sup>38</sup> BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p. 124

<sup>39</sup> *Idem*. p.125-126

<sup>40</sup> *Idem*. p.128

durante todo o curso da operação. [...] Mas a verdade é que o eu, uma vez tendo experimentado o primeiro sentimento já mudou um pouco quando o segundo advém: em todos os momentos da deliberação o eu se modifica e modifica assim por conseguinte os dois sentimentos que o agitam. Assim se forma uma série dinâmica de estados que se penetram, se reforçam mutuamente culminando em um ato livre por uma evolução natural.<sup>41</sup>

Tanto os defensores do determinismo quanto os defensores do livre-arbítrio obedecem a uma necessidade de representação simbólica quando expõem o problema da liberdade em termos de “igual possibilidade de duas ações ou de duas volições contrárias”:<sup>42</sup>

Eu hesito entre duas ações possíveis X e Y [...] isto significa que eu passo por uma série de estados e que estes estados podem se repartir em dois grupos segundo eu me incline mais em direção a X ou mais em direção ao partido contrário. Unicamente estas inclinações opostas têm uma existência real e X e Y são dois símbolos através dos quais eu represento, em seu ponto de chegada por assim dizer, duas tendências diferentes de minha pessoa em momentos sucessivos da duração. [...] é preciso notar [...] que o eu aumenta, se enriquece e muda à medida em que passa pelos dois estados contrários; senão como se decidiria? Não há portanto precisamente dois estados contrários, mas sim uma multidão de estados sucessivos e diferentes no seio da qual eu distingo por um esforço da imaginação duas direções opostas. [...] Entende-se pois que X e Y são representações simbólicas e que em realidade não há duas tendências, nem duas direções, mas sim um eu que vive e se desenvolve por efeito de suas hesitações mesmas até que a ação livre se desprenda a maneira de um fruto maduro<sup>43</sup>.

Essa simbolização de nossa atividade psíquica que faz a ação preceder de uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos X e Y pressupõe a representação de uma deliberação acabada e de uma resolução tomada<sup>44</sup>, mas não pode mostrar a ação em seu processo, a ação se fazendo. Transportando-se pelo pensamento a um momento anterior, afirma-se a determinação necessária do ato futuro; transportando-se pelo pensamento a um momento posterior pretende-se que a ação cumprida não

<sup>41</sup> *Idem.* p.129

<sup>42</sup> *Idem.* p.131

<sup>43</sup> BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience.* p.132

<sup>44</sup> *Idem.* p. 135

poderia ter se dado de outro modo.<sup>45</sup>O erro aqui está em representar o tempo que decorre pelo tempo decorrido, um progresso dinâmico sob a forma de uma oscilação no espaço. Mas os fenômenos psíquicos desafiam toda representação simbólica e toda previsão.

A outra argumentação determinista consiste em afirmar simplesmente a determinação de qualquer ato pelos seus antecedentes psicológicos, mesmo que se renuncie a possibilidade de prevê-lo. Diz-se então que os fatos de consciência obedecem a leis como os fenômenos da natureza; que são determinados por suas condições, ou seja, que permanecem submetidos à lei de causalidade que por sua vez afirma que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Ora, como vimos mais acima, não há nos eventos psicológicos condições idênticas e uma mesma causa não se reproduz porque um momento da duração não se repete. Não havendo nos fatos de consciência profundos sucessões regulares passíveis de repetição, não seria legítimo a aplicação aí do princípio de causalidade:

[...] se a relação causal existe ainda no mundo dos fatos internos ela não pode se assemelhar de modo algum àquilo que nós chamamos causalidade na natureza. Para o físico, a mesma causa produz sempre o mesmo efeito; para um psicólogo que não se deixa extraviar por analogias aparentes, uma causa interna profunda dá seu efeito uma vez e não a reproduz jamais.[...] O princípio da determinação universal perde toda espécie de significação no mundo interno dos fatos de consciência.<sup>46</sup>

Não há relação de necessidade lógica entre a causa e o efeito, não é possível substituir a causalidade aparente por uma identidade fundamental, não há relação de inerência nas relações de sucessão ou, em outras palavras, a ação da duração não pode ser anulada.<sup>47</sup>Para Bergson, a ideia de força exclui a ideia de determinação necessária<sup>48</sup>, pois só a conhecemos efetivamente pelo testemunho da consciência e o que esse testemunho afirma é o sentimento de uma livre espontaneidade. Entretanto, devido ao uso que se faz do princípio de causalidade na natureza, a ideia de força

<sup>45</sup> *Idem.* p. 130

<sup>46</sup> BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience.* p.151

<sup>47</sup> *Idem.* p.157

<sup>48</sup> *Idem.* p.162

“retorna impregnada da ideia de necessidade e à luz do papel que nós lhe fizemos jogar no mundo exterior, nós percebemos a força como determinando de uma maneira necessária os efeitos que dela sairão.<sup>49</sup>” Com isso, aplica-se à sucessão dos fatos de consciência o princípio de causalidade sob uma forma equívoca, ora como sentimento de esforço interno, ora como sucessão regular de fenômenos físicos, operando-se uma espécie de endosse entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária.<sup>50</sup> Quando se diz que um ato é determinado por suas condições, a causalidade é tomada em um duplo sentido.

Tal confusão, entretanto, permanece externa às ciências da natureza pois, embora o físico fale de força e mesmo represente seu modo de ação por analogia com um esforço interno, aquilo de que trata é antes a causalidade externa passível de ser tratada matematicamente através do estudo dos centros e linhas de força<sup>51</sup>. Restaria, então, operar essa mesma dissociação na análise dos fenômenos internos para reconhecer que a relação do eu ao ato que ele executa é “indefinível, precisamente porque somos livres<sup>52</sup>” e que a duração dentro de nós não se explica por uma analogia com aquilo que se estende no espaço. O que se propõe é que, assim como a ciência na análise dos fenômenos naturais faz abstração da força mesma considerada como atividade ou esforço, também a psicologia, na abordagem do eu, faça abstração de “certas formas que portam a marca visível do mundo exterior<sup>53</sup>”. Tendo já sido feita pela ciência a dissociação entre extensão e duração em proveito do espaço e do estudo aprofundado das coisas exteriores, resta fazê-la em proveito da duração, no estudo dos fenômenos internos.

## Referências

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**; tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

BERGSON. **Essai sur les donnés immédiates de la conscience**. Quadrige/PUF. 2007.

---

<sup>49</sup> *Idem.* p.163

<sup>50</sup> *Idem.* p.164

<sup>51</sup> *Idem.* p.164

<sup>52</sup> *idem.* p.165

<sup>53</sup> *Idem.* p.168

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie**. Vrin, 1980

MONTEBELLO, Pierre. **L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche Bergson**. Desclée de Brouwer, Paris, 2003

**SCHOPENHAUER. O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Le monde comme volonté et comme représentation**. Trad. A. Burdeau. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

\_\_\_\_\_. **A. Sobre la libertad de la voluntad**. Traductor: Eugenio Ímaz. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

---

Doutora em Filosofia (UFSCar).  
E-mail: [catarina.rochamonte@gmail.com](mailto:catarina.rochamonte@gmail.com)