

DURAÇÃO E CAUSALIDADE OU LIBERDADE E DETERMINISMO, SEGUNDO BERGSON E SCHOPENHAUER

CATARINA ROCHAMONTE - Doutoranda pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).
Email: catarina.rochamonte@gmail.com

Resumo: *Ao observarmos a escala evolutiva dos seres percebemos uma divergência, separação e diferenciação cada vez maior fazendo com que pareça haver cada vez menos na causa e mais no efeito. Mas dessa progressiva heterogeneidade, incomensurabilidade e incompreensibilidade da relação entre causa e efeito 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. Nosso trabalho pretende comparar o alcance e o significado que esses dois filósofos concedem à lei de causalidade, buscando com isso elementos que nos auxiliem na compreensão da crítica bergsoniana ao determinismo natural e à concepção associacionista do espírito, ambos presentes na filosofia de Schopenhauer*

Palavras-chave: *Causalidade. Duração. Schopenhauer. Bergson.*

No livro intitulado *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer delimita inicialmente um sentido físico de liberdade, entendido como ausência de impedimentos físicos e materiais, acrescentando que o problema filosófico do livre-arbítrio não reside nesse *poder fazer*, mas no *poder querer*. Segundo o conceito primitivo e popular, livre significa de acordo com a própria vontade, o que significa que tal noção é incapaz de dar conta do problema da vontade livre ou da liberdade do querer. Como o conceito primordial e empírico de liberdade, derivado do fazer, não se deixa aplicar facilmente ao querer, o aprofundamento filosófico do problema passaria por uma consideração mais abstrata da liberdade que passa a ser concebida como ausência de toda *necessidade*. Schopenhauer propõe então como definição de necessário “aquilo que é consequência de uma razão suficiente dada” ou a vinculação rigorosa da consequência quando a razão se acha presente¹. Necessidade e consequência se apresentam aqui como conceitos intercambiáveis e a liberdade, cuja existência se questiona, é negativamente definida como ausência de necessidade, de causa precedente ou de razão. “Um indivíduo dotado dessa liberdade e colocado nas mesmas circunstâncias exteriores, individual e completamente determinadas, é capaz igualmente de duas ações diametralmente opostas²”

Definida a liberdade, Schopenhauer passa a analisar o conceito de autoconsciência, já que a questão que almeja responder diz respeito à possibilidade de demonstração da liberdade da vontade humana pela autoconsciência, por sua vez definida como “a consciência de si mesmo em oposição a consciência de outras coisas, que é no que consiste a faculdade cognoscitiva.³” A faculdade de conhecimento está orientada para fora e, através da mediação das formas do conhecimento que estão em nós (espaço, tempo e causalidade), ela é o cenário e a condição do mundo exterior real, assim como da possibilidade de elaboração conceitual nas suas infinitas combinações. Embora as formas do conhecimento residam em nós, elas estão aí para o conhecimento das outras coisas e por isso não fazem parte da autoconsciência que é, pelo contrário, algo imediato que tem por conteúdo todas as moções da vontade, o variável querer e não querer em seu contínuo fluir e refluir:

Que contém a autoconsciência? Ou, como o homem adquire de maneira imediata a consciência de seu próprio eu? Resposta: sempre como algo que quer. Qualquer um se pode convencer, se examina sua própria autoconsciência, que o objeto desta é sempre o próprio querer. Porém não se entenda como tal somente o ato decidido da vontade que de pronto se converterá em ação, nem tampouco as resoluções formais junto com as ações formais que são sua consequência. Quem é capaz de captar o essencial através das modificações mais diversas de graus de classe, não terá dificuldade em contar entre as manifestações da vontade todas as concupiscências, inclinações, desejos, apetites, anelos, esperanças; amores, alegrias, júbilos, etc. Da mesma forma, na qualidade de violências ou resistência todas as animosidades,

¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza Editorial, Madrid, 2002 Traductor: Eugenio Ímaz; p.50

² *Idem*. p.52

³ *Idem*. p.52

fugas, temores, vilezas, ódios, tristezas, dores, em uma palavra, todos os afetos ou paixões. Porque estes afetos ou paixões são movimentos mais ou menos débeis ou fortes, violentos ou suaves da própria vontade, impedida ou solta, satisfeita ou insatisfeita e fazem relação, nas mais variadas formas, ao logro e fracasso do que se quer⁴.

Schopenhauer não apenas engloba sob o termo vontade toda a riqueza, variedade e complexidade da nossa vida interior, que vai do mero sentimento de prazer e desprazer às resoluções refletidas, mas também acrescenta que esse conteúdo interno “se acha em relação constante e indiscutível com o percebido e conhecido do mundo exterior.”⁵ O ato volitivo é então definido como direcionamento ao objeto⁶, como relação entre a volição, conteúdo da autoconsciência, e um conteúdo da faculdade cognitiva que, sob este aspecto, se chama motivo. Posto nesses termos, isto é, como “relação causal do mundo exterior (que nos é dado como consciência das demais coisas) com nossas resoluções⁷”, o problema da liberdade não se põe sob a jurisdição da autoconsciência, que incide somente sobre um dos termos da relação. A autoconsciência, enquanto algo voltado para dentro, nada nos diz a respeito do *ato volitivo* pois este “se endereça sempre a um objeto e só em relação a ele pode ser pensado⁸”. Seu testemunho confirmaria tão somente o *poder fazer* quando o que estaria em jogo seria o *poder querer*, ou, dito de outro modo “a aplicabilidade ou não aplicabilidade do conceito de *necessidade* à aparição do ato de vontade tão logo seja dado o motivo, isto é, apresentado ao intelecto.”⁹ Portanto ao obscuro sentido interno ou autoconsciência dá-se, por um lado, a vontade mesma e não aquilo que a move. Por outro lado, à faculdade cognitiva, ou seja, “ao entendimento munido de todos os sentidos externos e de todas as forças para a compreensão objetiva”¹⁰ se oferecem os seres dotados de vontade como “fenômenos objetivos externos¹¹”

Estes objetos da experiência se encontrariam todos submetidos à lei de causalidade, a forma mais geral e fundamental do entendimento, embora essa grande variedade de seres se traduza em “adequada modificação da maneira como a lei de causalidade os rege.”¹² 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,

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza Editorial, Madrid, 2002 Traductor: Eugenio Ímaz; p.54-55

⁵ *Idem*. p.56

⁶ *Idem*.p.57

⁷ *Idem*.p.60

⁸ *Idem*.p. 57

⁹ *Idem*.p.59

¹⁰ *Idem*.p.72

¹¹ *Idem*. p.71

¹² *Idem*.p. 74

ou seja, quando o movimento é consequência de representações presentes na consciência¹³. 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.

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 diferença é que, em nós, essa vontade seria aclarada pelo conhecimento. O argumento de Schopenhauer, portanto, é que da ausência de conhecimento não se deve concluir a ausência de vontade. A força pela qual algo existe e atua é sempre a mesma, embora a sua exteriorização possa ser provocada por causas propriamente ditas (reino inorgânico), excitações (reino vegetal e movimentos involuntários do organismo animal) ou motivo (reino animal). 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.”¹⁴ A motivação humana seria, então, uma forma de causalidade divergente 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.

Schopenhauer não concebe a matéria como algo inerte, passivo, mas a compreende como dotada de um princípio de movimento, de uma atividade, embora cega, inconsciente. Significa isso que ele aceita, de certa forma, o vitalismo, com a diferença de que dá nome àquilo que antes dele se chamava vitalidade, força vital, impulso formador: “nomes que dizem tanto quanto X”¹⁵ A esse X, Schopenhauer denomina vontade. Mas o que legitima essa denominação? 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

¹³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza Editorial, Madrid, 2002 Traductor: Eugenio Ímaz; p.74-78, *Passim*.

¹⁴ SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.67

¹⁵ SCHOPENHAUER. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. p.69

mundo é também vontade aquilo que 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. Pretendemos, com a ajuda dos conceitos e das teses da filosofia de Bergson, mostrar que a 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”.

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 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, através de movimentos, a uma determinada excitação 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 que criaria em nós “um hábito de assinalar a cada mudança determinada um antecedente ou um sistema de antecedentes determinados.¹⁶” 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 suposto¹⁷” 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 e esta mesma relação quando ela se apresenta espontaneamente ao espírito.¹⁸ 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 causa¹⁹” 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?²⁰ 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 experiência exterior ou interna²¹”, 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?

¹⁶ BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*, p. 420

¹⁷ *Idem*, p.421

¹⁸ Segundo Bergson, a causalidade não implica distintamente para a inteligência comum nem concomitância nem sucessão

¹⁹ BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*. p.421

²⁰ *Idem*, p. 422

²¹ *Idem*, p.422

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.²² A aquisição gradual dessa crença é concomitante à coordenação progressiva de nossas impressões visuais.²³ 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 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 corpo²⁴. 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 paradoxalmente uma resistência à reação automática e a sensação, ponto de partida para a formação da nossa imagem do mundo, é um princípio de liberdade:

“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 querida 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 ser²⁵.

²² *Idem*, p. 424

²³ *Idem*, p. 424

²⁴ *Idem*, p. 426

²⁵ BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF. 2007. p. 25

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”²⁶. 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 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.²⁷ Os antecedentes de um fato de consciência qualquer não podem ser apreendidos em estado estático, como coisa²⁸. O eu não se reduz a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias²⁹:

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.³⁰

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 somos³¹.

²⁶ *Idem.* p. 26

²⁷ *Idem.* p.150

²⁸ *Idem.* p.149

²⁹ *Idem.* p. 124

³⁰ *Idem.* p.125-126

³¹ BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF. 2007. p.128.

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 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.³²

Quanto à influência todo-poderosa do caráter à qual o determinismo também faz referência Bergson explica: “Nosso caráter somos nós” e ele se modifica insensivelmente todos os dias fundindo em si mesmo as suas novas aquisições³³. O ato livre é justamente aquele do qual reivindicamos a paternidade por sentirmos que emana somente de nós mesmos e que exprime nossa personalidade como a obra exprime o artista. 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 contrárias³⁴”

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 a 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 maduro³⁵.

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 tomada³⁶, mas não pode mostrar a ação em seu processo, a ação se fazendo.

³² *Idem.* p.129

³³ *Idem.* p.129

³⁴ *Idem.* p.131

³⁵ BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF. 2007. p.132.

³⁶ *Idem.* p. 135

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 poderia ter se dado de outro modo³⁷. 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 consciência³⁸.

O princípio de causalidade compreendido sob a forma de princípio de identidade, ou seja, enquanto relações matemáticas que são quantidades puras é de fato uma relação necessária, mas desde que não mais se trate de uma relação do presente com o presente e sim de uma ligação do futuro com o presente, então o referido princípio “não tomará jamais a forma de um princípio necessário, pois os momentos sucessivos do tempo real não são solidários uns aos outros e nenhum esforço lógico conseguirá provar que aquilo que foi será ou continuará a ser, que os mesmos antecedentes chamarão sempre consequentes idênticos.³⁹” Não há portanto 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 anulada⁴⁰

Para Bergson, a ideia de força exclui a ideia de determinação necessária⁴¹, pois só a conhecemos efetivamente pelo testemunho da consciência e o que esse testemunho afirma é o sentimento de uma

³⁷ *Idem.* p. 130

³⁸ *Idem.* p.151

³⁹ BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF. 2007. p.156

⁴⁰ *Idem.* p.157

⁴¹ *Idem.* p.162

livre espontaneidade. Entretanto, devido ao uso que se faz do princípio de causalidade na natureza, a ideia de força “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.⁴²” 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 então uma espécie de endosse entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária.⁴³ Quando se diz, por exemplo, 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 externo, aquilo de que trata é antes a causalidade externa passível de ser tratada matematicamente através do estudo dos centros e linhas de força⁴⁴. Restaria 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 livres⁴⁵” 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 por sua vez abstração de “certas formas que portam a marca visível do mundo exterior⁴⁶”. Tendo já sido feita pela ciência a dissociação entre extensão e duração em proveito do espaço, do estudo aprofundado das coisas exteriores, restaria fazê-la em proveito da duração, no estudo dos fenômenos internos.⁴⁷

⁴² *Idem.* p.163

⁴³ *Idem.* p.164

⁴⁴ *Idem.* p.164

⁴⁵ *Idem.* p.165

⁴⁶ BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF. 2007. p. 168.

⁴⁷ *Idem.* p.172

REFERÊNCIAS

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

_____. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza Editorial, Madrid, 2002 Traductor: Eugenio Ímaz;