

Recebido em jun. 2014

Aprovado em set. 2014

**HENRI BERGSON: METAFÍSICA E MORALIDADE PARA ALÉM  
DO VOLUNTARISMO ONTOLÓGICO**

CATARINA ROCHAMONTE \*

**RESUMO**

O aspecto moral da metafísica da *vontade de vida* de Schopenhauer é denunciado pela metafísica da *vontade de poder* de Nietzsche. Enquanto Nietzsche enxerga relações de poder em toda e qualquer ação dita moral, Schopenhauer afirma a existência de ações genuinamente morais. Concordamos com Schopenhauer que a compaixão seja o fundamento da moralidade, mas não aceitamos a sua definição do que seja essa emoção. Foi na encruzilhada desses dois voluntarismos ontológicos que enxergamos na filosofia de Bergson um meio termo mais lúcido e a possibilidade de levar a metafísica adiante.

**PALAVRAS-CHAVE**

Schopenhauer. Nietzsche. Bergson. Metafísica. Moral.

---

\* Doutoranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR. Sua pesquisa dá-se principalmente no interior da obra de Arthur Schopenhauer e Henri Bergson, e nas relações entre Filosofia e mística.

**ABSTRACT**

The moral aspect of the Schopenhauer's metaphysics of the *will to life* is denounced by the Nietzsche's metaphysics of the *will to power*. As Nietzsche sees power relations in any action taken as moral, Schopenhauer asserts the existence of genuinely moral actions. We agree with Schopenhauer that compassion is the foundation of morality, but we do not accept his definition of what is this emotion. It was at the crossroads of those two ontological voluntarisms that we saw the philosophy of Bergson as a medium term most lucid and the possibilidade to carry on the metaphysics.

**KEYWORDS**

Schopenhauer. Nietzsche. Bergson. Metaphysics. Moral.

A filosofia de Schopenhauer parece ter sido a primeira a se fundamentar na hipótese de que por trás de uma aparência causal ou lógica subjaz sempre uma força, uma atividade, um impulso não subordinado à inteligência. Essa atividade não pode ser apreendida pela inteligência porque a própria inteligência é um resultado dessa atividade. A aplicação aos seres humanos dessa hipótese de uma potência produtiva vital que ultrapassa a inteligência equivaleria à remissão das funções intelectuais às funções afetivas ou volitivas, à remissão da cultura aos seus condicionantes pulsionais. Para Clément Rosset<sup>1</sup>, a perspectiva, originalmente schopenhaueriana, de considerar como superficial todo pensamento cujos termos querem permanecer no plano da coerência lógica e da objetividade inaugura a “era da suspeita” cuja característica fundamental é buscar o latente sob o manifesto, as motivações secretas daquilo que se pretende objetivamente puro por advir do intelecto. Nesse sentido, a filosofia de Schopenhauer seria portadora de uma “intuição genealógica” que tornara possível o desenvolvimento de um campo profícuo de investigação, as relações entre o querer e o intelecto, do qual se ocuparão Nietzsche, com o seu olhar mais crítico em relação à moral e Freud com sua teoria do inconsciente e a fundação da psicanálise.

Herdando de Schopenhauer a tese fundamental da subordinação do intelecto à Vontade, Nietzsche tentará levar a cabo a tarefa de destruir as “pilastras

---

<sup>1</sup> ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. PUF, 1994.

metafísicas sobre as quais se assentava não somente a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral”<sup>2</sup>. Trata-se de combater uma velha e hegemônica concepção de subjetividade atrelada à consciência, possibilitando assim a construção de uma nova ciência da alma ou psiquê, liberada dos preconceitos morais aos quais estivera ligada<sup>3</sup>. Depurada do privilégio concedido à consciência e do dualismo entre corpo e alma que dele decorre, a psicologia despontaria como senhora das demais ciências, orientando os diversos campos de investigação (seja fisiológico, social ou filosófico) através de uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade<sup>4</sup>. Essa retomada nietzscheana do problema do Eu, da psiquê, do si mesmo ou da subjetividade a partir dos afetos ou do corpo também pode, de certo modo, ser remetida a Schopenhauer se considerarmos os desdobramentos possíveis da sua hipótese metafísica da identidade entre corpo e vontade.

A relativização da linha divisória entre o físico e o psíquico ou a recusa em conceder autonomia absoluta ao espiritual levaria, do ponto de vista da teoria do conhecimento, a uma espécie de pragmatismo que teria também em Schopenhauer seu precursor. A consideração do intelecto como instrumento de sobrevivência utilizado pela Vontade anularia a pretensão de se chegar através dele a uma verdade última, fundamental. O acesso à realidade metafísica passaria a ser possível através da intuição, em seus

---

<sup>2</sup> Giacoia, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. Unisinos, 2004, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *passim*.

diversos níveis: percepção imediata de si mesmo em relação com o corpo, intuição imediata das Ideias e intuição da suposta ilusão da individualidade, que equivaleria à explicação metafísica da compaixão, fundamento de toda moralidade.

O aspecto moral da metafísica da Vontade de vida de Schopenhauer é, entretanto, denunciado pela metafísica da Vontade de poder de Nietzsche, cujo radicalismo põe em questão não apenas a noção de verdade, mas o próprio valor da relação com essa suposta verdade. Enquanto Nietzsche enxerga relações sub-reptícias de poder em toda e qualquer ação dita moral, Schopenhauer afirma a existência, ainda que rara, de ações genuinamente morais: são ações cujo móbil não é outro senão a compaixão. Enquanto Nietzsche rejeita toda ideia de ordenação ética do mundo, Schopenhauer se engaja na defesa da sua significação moral. Nesses dois pontos estamos com Schopenhauer e contra Nietzsche. Concordamos com Schopenhauer que a compaixão seja o fundamento da moralidade, mas não aceitamos a sua definição do que seja essa emoção. Concordamos que o mundo tenha uma significação moral, mas não aquela que Schopenhauer fornece. Foi na encruzilhada desses dois voluntarismos ontológicos que enxergamos na filosofia de Bergson um meio termo mais lúcido e a possibilidade de levar a metafísica adiante.

Em livro intitulado *L' autre métaphysique*<sup>5</sup>, Pierre Montebello também dá um destaque especial a

---

<sup>5</sup> MONTEBELLO, Pierre. *L' autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

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 inicia-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. A nós, porém, cabe tentar compreender por que mesmo tendo retirado a inteligência de sua pureza imaterial para concebê-la de um ponto de vista fisiológico, mesmo tendo se confrontado com o irrepresentável e tentado apreendê-lo e mesmo tendo proposto uma nova relação entre filosofia e ciência, Schopenhauer é apontado como iniciador ou anunciador de um método que não logrou total êxito em aplicar.

Para o autor do livro em questão, foram Nietzsche e Bergson os executores da “outra metafísica”<sup>6</sup>, por ele definida como “uma filosofia 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>7</sup>, como uma metafísica que “partiu da incondicionalidade de uma relação de heterogeneidade que forma o grande plano de engendramento da

---

<sup>6</sup> Também Ravaisson e Tarde, do qual não nos ocupamos aqui.

<sup>7</sup> MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson.* p. 11.

natureza, produz a natureza viva e forma em sua ponta o esforço mesmo do pensamento.”<sup>8</sup>

Ora, trata-se aí de duas filosofias totalmente divergentes quanto ao resultado ético de suas cosmogonias 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>9</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 assenhoreamento 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 mesmo de que o ser é relação. Não relativamente a nós, mas na sua estrutura mesma: heterogeneidade pura, nem substância, nem um”<sup>10</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

---

<sup>8</sup> MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson.* p. 10.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 37.

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

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>11</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 supraintelectual da intuição”<sup>12</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>13</sup> através de “uma faculdade supraintelectual.”<sup>14</sup> Há toda uma crítica ao idealismo pós-kantiano na crítica que Schopenhauer dirige 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 como forma de causalidade análoga à causalidade na natureza o esforço interno com o qual nos deparamos na execução do nosso próprio movimento. Isso quer dizer que, por mais que

<sup>11</sup> BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*; tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p. 57.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 28.



Schopenhauer insista na originalidade dessa etapa do seu método, que consistiria em interpretar a força através da vontade, ele na verdade interpreta a vontade através da força. Não há, portanto, na filosofia de Schopenhauer “uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno”<sup>15</sup>, mas há, da mesma forma que em Bergson, 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>16</sup>

Por um lado, Schopenhauer considera ilusório o testemunho da nossa consciência acerca da indeterminação das nossas volições e dos nossos movimentos em relação a sua causa; por outro lado, assim como Kant, ele divide o ato livre em dois colocando no mundo dos fenômenos aquilo que o entendimento

---

<sup>15</sup> BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*; tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes. p. 28.

<sup>16</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).

pode apreender e fora do mundo a causalidade livre, ou a ausência de causalidade. Na filosofia de Kant e na filosofia de Schopenhauer, a sistematicidade do pensamento se mantém através do conceito de coisa-em-si pensado tanto no âmbito do conhecimento, marcando-lhe os limites, quanto no âmbito da moral, assegurando-lhe a possibilidade. Em Kant, o conceito de coisa-em-si garante a legitimidade do conhecimento científico limitando-o ao fenômeno ao mesmo tempo em que abre espaço para a moralidade com a possibilidade de se postular a liberdade no mundo. Kant, baseado na ciência de seu tempo, compreende o mundo como totalmente determinado e, como bom iluminista, pretende legitimar a ciência, embora o determinismo que a ciência pressupõe seja incompatível com a responsabilidade moral, cuja possibilidade é resgatada através do modo de pensar transcendental. Em Schopenhauer, o conceito de coisa-em-si também limita o conhecimento ao fenômeno ao mesmo tempo em que abre espaço para a moralidade; não postulando a liberdade no mundo, mas assegurando a liberdade de negá-lo. Outra porém é a tese sustentada por Bergson, que nega que a nossa personalidade ou nosso caráter esteja no mundo como um império em um império pelo simples fato de que o próprio universo não está submetido a uma necessidade implacável<sup>17</sup>. Tanto

---

<sup>17</sup> “porque o fundo das coisas é aquilo que somos nós mesmos: nós nos percebemos a cada instante como um progresso e uma criação perpétua; mas as coisas são talvez elas também um jorro, uma criação perpétua; apenas não é do nosso interesse que nós a representemos dessa maneira, pois para agir é necessário antes de tudo que nós extraiamos similitudes. De modo que tudo que podemos fazer é tomar da realidade dois pontos **[CONTINUA]**”

Kant quanto Schopenhauer se enquadrariam, pois, na crítica bergsoniana aos que pretendem "sob o pretexto de que não toca [m] no absoluto, decidir absolutamente acerca de todas as coisas" <sup>18</sup>. A diferença fundamental em relação à sua filosofia seria a tese da idealidade do tempo pressuposta na noção de coisa-em-si, pois para Kant e para Schopenhauer superar a inteligência por meio da intuição seria sair do tempo, enquanto para Bergson seria encontrá-lo.

Para Schopenhauer, o entendimento, enquanto faculdade de conhecimento externo e identificado ao cérebro tem seu papel bem delimitado. Mas o que dizer do papel ambíguo que a consciência ocupa na filosofia de Schopenhauer? O que dizer da autoconsciência ou da percepção interna e imediata de que parte a sua filosofia e que sustenta inclusive a viragem da vontade e sua negação? Será que o próprio Schopenhauer, sem falar em seus intérpretes, não preteriu um pouco o significado dessa noção a fim de manter a coerência de uma visão de mundo pessimista? Tanto Schopenhauer quanto Bergson, a despeito da análise crítica da inteligência, continuam a pensar que um acesso ao real é possível por uma intuição da qual são capazes algumas individualidades privilegiadas: o filósofo e o artista, de

---

**[Continuação da Nota 17]** de vista: um que corresponde à finalidade e que, de resto, não é indispensável à ciência; o outro que corresponde àquilo que chamamos causalidade mecânica e que não é adequado à realidade" (Cour de M. Bergson au collège de France. *Théories de la volonté*, par P. Fontana In *Mélanges*, p. 716).

<sup>18</sup> BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Martins Fontes, 2005, p. 53.

uma maneira limitada e os santos, de um modo mais completo e duradouro. Apesar disso, a interpretação daquilo que essas almas privilegiadas contemplam aponta para concepções éticas de diferente tonalidade afetiva, pois remete às diferentes ontologias que a fundamentam.

Schopenhauer tenta nos colocar dentro do biológico através da percepção interna imediata; a estratégia de Bergson é quase idêntica. Ambos passam da interioridade psíquica para uma consideração cosmológica, com a diferença de que Bergson compreende esse dado imediato da consciência como liberdade e Schopenhauer o compreende como determinação. A distinção entre representação e Vontade, com a primazia da última, possibilita a Schopenhauer uma perspectiva diferente do biológico, mas a ausência de uma clara distinção de natureza entre o biológico e o psíquico (distinção deliberadamente recusada por Schopenhauer) impossibilita uma compreensão mais adequada do espiritual. É bem verdade que Schopenhauer mantém a questão da espiritualidade ou da sabedoria como aspecto inegociável de sua filosofia, mas se a recusa da liberdade empírica, a ausência de uma reflexão sobre o bem e a insistência na positividade do mal respondem por uma filosofia da compaixão, respondem não menos por uma filosofia triste e sem esperança. Era preciso, pois, um filósofo que insistisse em pensar o bem, a virtude, a alegria, a criação, a liberdade; um filósofo que interpretasse a energia moral da humanidade como ímpeto de amor e não como suplício de uma vontade egoísta.

Para Schopenhauer, o conhecimento que precede a negação da Vontade de vida não é abstrato, passível de expressão em palavras, mas antes um conhecimento vivido, expresso em atos e condutas. O conhecimento que vê através do véu de maia e que intui diretamente as Ideias se torna no santo um quietivo do querer, eximindo o caráter do poder dos motivos. Tal não equivale a uma mudança parcial do caráter, mas a uma supressão do mesmo pela ação de um conhecimento modificado, supressão essa que é a única e imediata exteriorização da liberdade da Vontade.

Esse conhecimento modificado que impele a vontade à autossupressão é quase sempre explicado por Schopenhauer através de termos teológicos. A supressão do caráter, intermediada por uma forma distinta de conhecimento, é, em algumas passagens, identificada por Schopenhauer àquilo que, na teologia, recebe a denominação de renascimento obtido por efeito da graça. A visão que se sobrepõe ao princípio de razão rasgando o véu de maia seria portanto a fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza; mas seria também a origem da negação da vontade de vida. Os atos de amor, as ações ditas compassivas têm o bem do próximo como motivo que impele à ação. Por serem motivadas, tais ações ainda afirmariam a vontade e não promoveriam ainda a entrada da liberdade no fenômeno, o que só se daria na transição da virtude ou da compaixão para a ascese, ponto em que se dá a supressão do próprio caráter e os motivos deixam de fazer efeito. Se, naquele que age por compaixão, o bem do outro é buscado a despeito do

sofrimento que possa vir a atingir a si próprio, no ascetismo, tal como Schopenhauer o compreende, o sofrimento mesmo passa a ser a finalidade. Doravante já não se tratará da jovialidade de ânimo do homem virtuoso, mas da viragem da vontade e do penoso ascetismo que conduz à sua completa aniquilação. Da transição da virtude ao ascetismo passa-se do amor ao próximo à repulsa de si mesmo. É aí que o seu “pensamento único” o leva a interpretar a vida dos santos, as poesias dos grandes místicos e os mistérios das grandes religiões a partir da sua própria doutrina.

Apontar o Nada como resultado da negação da Vontade seria chegar ao limite do discurso, do conceito, da filosofia. A mística seria então o discurso metafórico daquilo que, para a filosofia, deveria permanecer sempre como algo meramente negativo, sob pena de incorrer em dogmatismos. Mas interpretar a experiência mística, inclusive a mística cristã, sob a sua ótica niilista não seria já dogmatizar?

Schopenhauer defraudou os santos cristãos ao interpretá-los a partir da sua doutrina da metafísica da Vontade. Segundo o filósofo alemão, os santos, mártires e avatares não se compreenderam, por isso se utilizaram de metáforas e dogmas para expressarem suas atitudes de bondade, altruísmo ou resignação, que nada mais seriam do que etapas no processo de negação da vontade de vida. Ele identifica a santidade cristã com a negação da vontade de vida e identifica e dá Jesus Cristo e vários santos cristãos como exemplos de negadores da Vontade de Vida, desconsiderando que se, em algum momento, a exemplificação cristã pôde se

manifestar como negação da vida foi por visão ou ideal de uma vida maior e eterna, jamais por uma nostalgia do Nada e que, se em algum momento da história do cristianismo, como na idade média, o ascetismo ou a mística contemplativa pôde estar em evidência, jamais esse aspecto se sobrepôs totalmente àquilo que é o efetivamente cristão: a emoção do amor sob a forma da universalidade caritativa.

Schopenhauer, como vimos, defende uma filosofia que tenha por ponto de partida uma intuição e não um mero conceito, algo concreto e não uma abstração. Para ele, o que há de mais concreto, de mais factual e incontornável é o sofrimento. Sendo o sofrimento incompatível com a existência de um Deus bom e todo poderoso, a filosofia se põe por tarefa uma explicação do mundo que, por princípio, exclui o teísmo. Schopenhauer resolve o problema teológico do Mal negando a existência do Bem. A Vontade como coisa-em-si seria a explicação metafísica da existência do sofrimento. O que dizer desse raciocínio? Primeiro que ele é muito triste. Depois que ele é parcial. Sim, o sofrimento existe. Mas não é menos verdade que o seu contrário também. Por que o sofrimento seria mais real que a alegria e o mal no mundo mais real que o bem? A ênfase em um ou outro desses dois aspectos da vida passa por um certo *pathos* individual e varia em graus que vai da revolta à serenidade. Schopenhauer foi um revoltado. Mas não afirmamos isso em um tom totalmente crítico. De fato, o confronto honesto com o problema do mal é algo bastante sério, podendo levar à revolta (advinda da absolutização do mal e da rejeição

ROCHAMONTE, CATARINA. **HENRI BERGSON: METAFÍSICA E MORALIDADE PARA ALÉM DO VOLUNTARISMO ONTOLÓGICO**. P. 147-163.

de qualquer coisa que o justifique) ou à serenidade (advinda da relativização do mal e da crença em uma possível justificação). Mas, para além dessa interpretação heterodoxa da metafísica da Vontade do filósofo Schopenhauer como uma expressão de revolta do indivíduo Schopenhauer, aquilo que pretendemos apontar é algo mais profundo do que uma confrontação entre revolta e serenidade. Trata-se do confronto entre dois tipos de serenidade, a serenidade budista e a serenidade cristã.



#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1994.

GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

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

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.