

# O conceito de vontade

## *The concept of will*

Tradução  
Caio Souto

Harald Høffding

UFSCar, São Carlos, SP,  
Brasil.

Doutorando em Filosofia  
pela UFSCar.  
Bolsista CAPES.  
caiosouto@gmail.com

Segue-se um debate característico sobre a vontade na psicologia de nossa época. Por um lado, não se admite que a vontade possa ser posta como um ponto de vista particular da vida consciente, como um lado particular ou um elemento seu – pouco importa a expressão que se escolha. Por outro lado, sustenta-se que a vontade denota, ao contrário, o ponto de vista mais fundamental de onde considerar a vida consciente: vida esta que é, de um polo a outro, vontade, de modo que as sensações, as representações e os sentimentos só são compreensíveis em sua relação com a vontade. Historicamente, a primeira teoria remonta a Hume; na psicologia moderna, ela é representada por Münsterberg, Ehrenfels, Ebbinghaus e Lapie. A segunda teoria é esposada por Fichte e Schopenhauer; na psicologia moderna, ela é representada por Wundt, William James, Fouillée e Jodl. É esta última teoria que eu adoto e buscarei, no presente artigo, fundamentar a minha maneira de ver.

O problema está intimamente ligado à posição da psicologia como ciência empírica. Podemos formulá-lo assim: pode uma vontade ser o objeto de uma observação simples e direta? E, ao revés, temos o direito de pôr a vontade como uma manifestação independente da vida consciente? Quanto a mim, respondo negativamente à primeira pergunta e, contudo, afirmativamente à segunda. Estou portanto de acordo com a primeira teoria em suas premissas, mas nego a exatidão de sua conclusão, por negligenciar alguns fatos fundamentais.

Se nos ativermos, quanto a isso, à direta e simples observação de si mesmo, nunca encontraremos mais do que sensações, sentimentos e representações. Os chamados fenômenos da vontade aparecem acompanhados por algumas sensações próprias da inquietude, do desejo, do esforço que parecemos aí colocar, da energia que parecemos aí aplicar. São sensações mais agitadas, menos em equilíbrio do que as sensações de cor e de som, mas não, a princípio, de outra espécie. Podemos considerá-las como sensações sinestésicas, sensações de tensão muscular. Diferentes músculos já reagem à mera ideia de uma ação que desejamos fazer ou que iremos fazer, e uma sensação particular correspondente se produz. É sobretudo no momento de resolução que essa sensação é forte. Ao lado dela, encontramos aí representações de fins e de meios, de ideais e de normas, de obstáculos e de efeitos; mas essas representações se desenvolvem inteiramente como outras representações e não parecem poder reclamar um capítulo particular da psicologia. Além disso, observamos sentimentos de prazer e de dor, de esperança e de medo, de entusiasmo e de horror etc., mas tudo isso pertence à psicologia do sentimento. É essa análise exhaustiva, ou se deixou escapar-lhe alguma coisa?

Segundo minha ideia, deixou-se despercebido algo muito essencial. É verdade que, pela análise psicológica, nunca encontramos mais do que sensações, sentimentos e representações, compreendendo por “análise” a direção da atenção a pontos particulares e determinados e que, em certa medida, podem ser isolados e olhados separadamente. Mas nesse caso, demos início muito cedo à abstração. Negligenciamos um elemento fundamental que, é bem verdade, não pode ser o objeto de uma única observação. Nossas sensações, nossos sentimentos e nossas representações nunca se apresentam isolados. Eles são, na experiência real, como as gotas de uma corrente, e são a direção e a celeridade da corrente que determinam a relação recíproca das gotas e, também por isso, de um modo mais ou menos decisivo, a natureza de cada gota. Na verdade, o que é dado não é um caos de elementos isolados, mas grupos e conjuntos, sempre dirigidos, de um modo mais ou menos claro, para um certo fim, para um ponto determinado, seja ele próprio o objeto da consciência ou não. Em nenhum estado de consciência essa orientação, essa disposição numa certa disposição falha. Com efeito, não se concebe uma direção por uma observação única, mas sua condição necessária é a reunião de muitas observações. Não é contando as gotas de um rio e as catalogando que nos aperceberemos de que o rio tem uma direção determinada. Se a análise psicológica deve revelar todos os fatos, não se deve esquecer aquele que é o mais importante dos fatos psicológicos. Se as árvores impediam Hume de ver a floresta, o equívoco está no caráter exclusivo de sua mente, e esse exclusivismo vigora entre seus sucessores modernos. Contudo, aproximando o olhar, o desenvolvimento e a forma de cada árvore só se explica por seu lugar na floresta. É preciso que o método analítico se supra por um método genético que não se contente com o que a reflexão pode liberar a fases em que o desenvolvimento é muito avançado, ou em que, como consequência, a independência aparente dos elementos particulares é mais enganosa. Se por elemento psíquico compreende-se tudo o que a observação chega a distinguir como uma coisa que não se deixa deduzir de outra coisa na consciência, a direção permanente da vida consciente é tanto um elemento como cada sensação, cada sentimento e cada representação em seu isolamento. Há uma ação recíproca contínua entre a direção da corrente e a natureza das gotas, mas a direção não pode se deduzir das gotas mais do que estas daquela. A direção é o elemento histórico da vida psíquica. Esta é quem determina, de um polo a outro, o que será fim e o que será meio, o que será buscado e o que será evitado, o que será favorável e o que será desfavorável. Nossas sensações, nossos sentimentos, nossas representações estão a distâncias muito diferentes da determinação central de direção ou, se quisermos: da pulsão e do esforço primitivos e contínuos; mas sua relação mútua, sua natureza interior e, com frequência, sua própria existência se determinam por sua relação com a direção central.

É o que psicólogos inteligentes não podem omitir. Mas se eles reconhecem a sua verdade negando a independência do elemento de vontade, estão, incontestavelmente, em contradição consigo mesmos. Assim ocorre com Ebbinghaus. Ele só reconhece como “formas particulares e elementares da vida psíquica” as sensações, os sentimentos e as representações. Fenômenos de tal forma constituídos que a vontade ou o esforço são meras “combinações particulares de sensações, de sentimentos e de representações” e não apresentam “nada de novo com relação a essas formas elementares” (*Grundzüge der Psychologie*, I, p. 168). Contudo, ainda que ele negue que os atos de vontade sejam “fenômenos fundamentais da vida psíquica no mesmo sentido que o são as sensações e as representações”, ele admite que eles são “as formas fundamentais das unidades nas quais as sensações, as representações e os sentimentos primeiro apareceram na realidade”; ainda que “como noções” eles não sejam finais e primitivos, eles o são quanto ao tempo e ao desenvolvimento (*zeitlich und genetisch*, *ib.*, pp. 561-565). – A essa teoria, eu faço as seguintes observações: 1º Como se pode dizer que os atos de vontade não apresentam *nada de novo*, se eles consistem em combinações ou unidades *características*? De onde provém aquilo que lhes é característico? 2º Que diferença há entre *formas fundamentais* e *formas elementares*, ou entre *formas fundamentais* e *fenômenos fundamentais*? Não é necessário que, em todo caso, a forma fundamental faça parte do fenômeno fundamental, de modo que este não possa existir sem aquela? E uma forma fundamental que se manifesta nos fenômenos psíquicos, dos mais simples aos mais elevados, não poderia ser chamada a justo título forma elementar? 3º Uma vez que as sensações, os sentimentos e as representações só têm, originariamente, *realidade* nas combinações chamadas atos de vontade, as três categorias de “elementos” em questão são puras abstrações, se as consideramos como fora dos encadeamentos unicamente nos quais elas são reais! Substitui-se por uma escolástica atomística a psicologia fundada sobre a experiência. Uma teoria atomística pode ter sua razão de ser sob o ponto de vista metódico; a ciência moderna é um exemplo surpreendente disso. Mas é preciso, em primeiro lugar, provar que se obterá algum resultado introduzindo essa maneira de ver na psicologia, e mesmo se assim for, é preciso sempre distinguir entre uma simples hipótese útil e uma explicação exaustiva daquilo que é realmente dado<sup>1</sup>.

Segundo a teoria da vontade que adotei mais acima, e que é admitida pelo próprio Ebbinghaus, ainda que ele seja adversário do “voluntarismo”, a vontade está intimamente ligada a toda a natureza

---

1 Comparar minha conferência ao Congresso de Saint-Louis: The present state of Psychology. *Psycho Revue*, março-maio, 1903 e a parte sobre o problema da consciência de minha obra: *The problems of philosophy*. Nova Iorque: 1903.

da vida consciente, se é verdade que essa natureza se manifesta por uma ação sintética, uma síntese que se faz entrever em toda percepção, toda memória, todo ato de pensar e todo sentimento, assim como em toda vontade. Se a vontade é a expressão mais nítida da síntese, e se, por outro lado, a síntese é uma atividade, uma função, estamos autorizados a dizer que a consciência em sua essência é uma vontade. É sobre esse ponto de vista que eu fundei minha psicologia. Tentei demonstrar que a percepção, o pensamento e o sentimento não se explicam sem esse elemento de atividade original e contínuo, de modo que toda psicologia – mesmo se a seguimos na exposição a tripartição ordinária – é apenas, na realidade, uma psicologia da vontade. A cada ponto da psicologia do conhecimento e do sentimento voltamos a uma ação fundamental e a uma pulsão fundamental, como a uma suposição última. A concepção da vontade implica particularmente que essa ação compreensiva vai sempre (desde o seu primeiro começo, que se unifica com o começo da vida consciente individual) numa direção determinada, uma vez que a natureza e a extensão da síntese são determinadas por apenas um elemento em torno do qual a concentração tem lugar. A concepção da vontade exprime o lado real da vida consciente; a concepção da síntese caracteriza preferencialmente seu lado formal.

Encontramos uma analogia – talvez mais do que uma analogia – no fato de que, já do ponto de vista físico, as direções de movimento na natureza são tão primárias quanto as forças e os átomos supostos por nós. Em nenhum ponto da evolução natural temos o direito de supor um caos que esteja em repouso absoluto. É preciso sempre supor algumas direções nas quais as forças agem e os átomos se movem, e essas direções não podem se deduzir dos átomos isolados. Em todo estado dado ou suposto, os átomos se movem em direções determinadas e com uma rapidez determinada, eis o momento histórico da natureza reconhecido cada vez mais pela ciência desde Kant e Laplace. E as próprias qualidades que a ciência empresta ao átomo particular, tiramo-las do conjunto onde está situado o átomo e da maneira a qual é suposto intervir nesse conjunto.

Não importa o modo como imaginemos a relação entre a consciência e o organismo, é claro que é pelo sistema nervoso que a consciência e a vontade podem agir sobre o mundo material. A importância da vida nervosa é dupla: 1º por sua função centralizadora, ela faz cooperarem as funções orgânicas do modo o mais perfeito possível; 2º ela tem a propriedade de acumular a energia que, mais tarde, se descarregará em condições determinadas e em direções determinadas. De um modo puramente orgânico, no crescimento e nos primeiros movimentos involuntários, já se manifesta uma direção de movimento original que as condições exteriores podem mudar, mas não podem produzir originariamente.

Acho natural supor que aquilo que, para a observação de si mesmo, é um processo de consciência é idêntico ao que, para a observação física e fisiológica, é um processo material orgânico. Precisamos nos guardar de atribuir uma validade absoluta, na própria natureza, às distinções que devemos fazer para ver claramente, ainda que não possamos, evidentemente, supor fortuita a necessidade de fazer algumas distinções determinadas para bem compreender a natureza. E se o que chamamos psicologicamente vontade estava ligado em seu princípio à energia que age no organismo, a primitividade do elemento de vontade seria evidente. Mas sustento que, mesmo abstraindo-se de toda especulação sobre essa questão, essa primitividade será já evidente do ponto de vista puramente psicológico.

\*\*\*

Infelizmente, a terminologia psicológica ainda varia tanto que as controvérsias psicológicas parecem, às vezes, serem mera querela de palavras. Assim, poderíamos dizer que eu tomo a palavra “vontade” num sentido mais extenso que outros psicólogos, e que a solução de toda a questão repousa sobre uma definição. É claro que a totalidade dos fenômenos aos quais ela pode se aplicar será grande. A compreensão e a extensão estão em razão inversa. Sem dúvida, a concepção de vontade terá uma compreensão demasiado ampla se, para supor uma vontade, perguntamo-nos apenas sobre aquilo de que podemos demonstrar a existência mesmo nos fenômenos de consciência mais elementares. Eu não disputo a respeito de palavras. Mas ocorre que o sentido estrito e o sentido ainda mais estrito da palavra vontade implicam distinções arbitrárias e pouco naturais num domínio em que uma observação precisa revela uma continuidade sempre mais profunda. Eis aqui o que eu gostaria agora de tentar demonstrar; começaria pela vontade no sentido mais estrito da palavra para passar, passo a passo, às formas elementares.

Os psicólogos – dos quais Paul Lapie representa o tipo extremo em sua *Lógica da vontade*<sup>2</sup> – só compreendem como vontade uma ação que tem por antecedentes dois juízos conscientes entre os quais um declara uma finalidade digna de ser atingida e o outro declara ser possível encontrar os meios para atingi-la. Eu quero alguma coisa, quando me dou conta de que é preciso fazê-la e de que eu posso fazê-la, ou, como diz Lapie: uma ação é voluntária quando ela é preconcebida como boa e possível. A natureza da vontade depende inteiramente dos processos precedentes, e Lapie tira disso a conclusão de que a vontade é, no fundo, apenas uma forma particular da inte-

ligência. Mesmo psicólogos que não vão tão longe quando Lapie na tendência intelectualista restringem a concepção da vontade às ações que se fazem com consciência nítida dos fins e dos meios. Assim o fazem A.-F. Shand, em seu excelente tratado *Types of Wille*<sup>3</sup>, e Pierre Janet em *Les obsessions et la psychasténie*, obra que marcou época na psicologia e na psiquiatria.

No entanto, não há um número muito grande de ações que se façam com uma clareza perfeita do fim e dos meios. O horizonte da vontade está sempre cercado, e a clareza tem, em cada caso, muitos graus. A extensão das experiências suscetíveis de modificar os fins que se coloca e os meios que se encontra, e o grau de força com o qual essas experiências se apresentam, variam ao infinito. Mas como aquilo que age em nós e determina nossos fins e nossos meios se apresenta sob a forma de juízos conscientes ou não, isso nem sempre constitui uma diferença essencial. Eis aqui um fato ao qual eu atribuo a maior importância. Estamos dispostos a exprimir mais tarde sob a forma de um juízo consciente aquilo que se apresentava ao mesmo tempo como uma avaliação ou uma intuição. A formação de um juízo expresso significa apenas que um conteúdo dado se torna o objeto de uma consciência clara e distinta, trata-se da passagem de um conteúdo psíquico para uma forma psíquica nova; mas a isso não se segue necessariamente uma mudança de conteúdo. Há, aliás – eu o mostrei em meu tratado *Le fondement psychologique des jugements logiques*<sup>4</sup> – formas intermediárias entre a intuição (a percepção, a memória e a imaginação) e o juízo. É preciso sobretudo apoiar-se sobre o que chamei a sensação articuladora, na qual o aumento de um elemento particular conduz a uma modificação ou transformação da imagem intuitiva, sem que pareçam a dissolução e a análise que são a condição do juízo. Tal intuição pode ter um valor e uma importância práticos maiores do que um juízo expresso que com frequência perde em energia o que é ganho em clareza. Só pronunciamos um juízo expresso, propriamente falando, quando a intuição isolada não nos é suficiente, ou quando há em nós uma dúvida a vencer ou a pulsão de nos abirmos a outras.

Em todo caso, não é necessário pronunciar dois juízos. Quando tenho o sentimento do valor de alguma coisa, nascerá um esforço para adquiri-lo ou produzi-lo e, se os meios estão presentes, ou se o reconhecimento do valor faz explodir involuntariamente (como por uma espécie de instinto) o movimento na direção para a qual ele conduz, um único juízo, o juízo de valor, será suficiente, o outro (o qual nomearemos juízo de possibilidade) não será necessário.

---

3 Mind, 1897.

4 *Revue philosophique*, outubro e novembro, 1901.

O segundo passo será sustentar que, mesmo o juízo de valor, não é necessário. Não é necessário que o reconhecimento do valor ou a determinação do fim se faça com plena consciência. A coisa de valor pode se mostrar a mim sob uma grande imagem ou sob um pensamento que será a estrela para a qual eu me dirijo, e que, involuntariamente, sem nenhuma análise nem nenhum juízo, dominará meus esforços<sup>5</sup>.

Vemos que há um número muito grande de nuances e que é pouco natural indicar um único ponto de toda essa gama (dois juízos – um juízo e um esforço involuntário – o fim dado como imagem) como aquele em que uma concepção inteiramente nova entraria em vigor.

Mas ainda não terminamos. A concepção de desejo requer que um fim se apresente a nós, mesmo se ele não é formulado por um juízo de valor expresso. É verdade que, logicamente, a concepção de valor é o fundamento da concepção de fim, pois só tomamos por nosso fim aquilo que tem valor para nós; mas psicologicamente, fixamos nosso fim antes de formar o juízo de valor, do mesmo modo que a prática precede a teoria. Com efeito, só nos apercebemos de que atribuímos valor a alguma coisa quando a tomamos por fim. O esforço para obter uma coisa de valor tem uma forma ainda mais elementar do que o desejo. A consciência do fim não é necessária, mas uma pulsão obscura nos conduz a uma direção determinada, a qual não permite que nos detenhamos antes que um fim, desconhecido a princípio, seja atingido. Por uma série de explosões de energia involuntárias, o indivíduo é levado a um resultado de um valor maior ou menor. É essa reunião de pulsão e de poder sem consciência do fim que encontramos no instinto. (Ali onde a pulsão se produz sem o poder, ela produzirá talvez uma ação, mas será por acaso que obteremos algo de valor que possa ser tomado por fim, quando a consciência despertará). Uma tal pulsão (em Spinoza “*appetitus*”, em Fouillée “*tendência*”) seria a forma elementar do que, no sentido mais amplo da palavra, chamaremos vontade. Não vejo que, em toda essa série – da pulsão até a resolução determinada pelos juízos de valor e de possibilidade –, haja lugar para colocar limites absolutos.

\*\*\*

Um dos fenômenos mais interessantes psicologicamente e que é, ao mesmo tempo, dos mais enigmáticos, é a passagem da pulsão ao desejo ou do involuntário ao voluntário (compreendendo por ação

---

5 Falando desse fenômeno, emprego na sequência a terminologia de Fouillée nomeando-o *desejo* (a expressão alemã *Trieb* é equivocada; a expressão inglesa *desire*, tanto quanto *la cupiditas* de Spinoza correspondem ao fenômeno). Na tradução francesa de minha *Psychologie* é usada uma terminologia um pouco diferente.

voluntária aquela que tem por condição a representação do fim). Há aqui ainda muitos graus de clareza para a ideia do fim, até o limiar da consciência. Quanto mais a representação do fim é vaga e obscura, mais nós passamos do desejo à simples pulsão. Muitas vezes é difícil decidir se a representação do fim existe ou não, e disso resultam grandes problemas para a observação e para o exame moral de si mesmo. Vejam-se, assim, nos diários de Søren Kierkegaard (os do ano 1849) suas reflexões reiteradas, tanto afirmativas quanto negativas, para responder à questão de saber se a composição de seus escritos variados era precedida da representação de um fim ético determinado. Mas, abstração feita a essa dificuldade, vemos nascer um problema psicológico: como ocorre que algo se torne fim para nós, ou, noutros termos: como se opera a passagem do involuntário ao voluntário? É preciso que essa passagem se faça involuntariamente: o primeiro fim não foi deduzido de nenhum outro fim. É apenas mais tarde que pode acontecer de tomarmos por fim um objeto, ou porque ele faz parte de um fim já posto, ou porque ele é um meio de chegar a ele. Mas o primeiro fim – ao qual Dante chama “o primeiro pensamento da vontade” – não pode ser deduzido assim. É aqui que nos aproximamos da direção original de nossa vida psíquica, da qual falamos acima, fundamento último da vontade. Se, antes da aparição da primeira representação de fim, nosso ser era completamente indiferente ou neutro, seria de todo incompreensível que pudéssemos dar a nós mesmos fins. Outra coisa é se, mesmo antes de ter a faculdade de formar representações, a vida psíquica tem uma direção primitiva, uma pulsão ou um esforço que possa ser favorecido ou obstado por experiências. A condição que faz com que uma coisa tenha valor para nós é que nós queremos alguma coisa, antes mesmo de saber o que nós queremos. É desse modo que se deve imaginar o estado dos animais durante as ações instintivas (se é que as podemos nos representar). Não é necessário que o estado seja inteiramente inconsciente. A pulsão pode se fazer sentir, mesmo que não se sinta para onde ela tende. Goethe vai ainda mais longe ao dizer: “Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst”. Isso é um absurdo. O que Goethe quis exprimir é a confiança com a qual podemos nos abandonar a uma pulsão obscura sem saber para onde ela conduz na escolha involuntária das vias e dos meios. Helen Keller (a estudante americana surda e muda), ao contrário, descreveu de um modo surpreendente seu estado antes de compreender que os outros tivessem um meio de comunicação diverso do da linguagem dos dedos: “Antes que eu soubesse, diz ela, que uma criança muda pode aprender a falar, sentia-me descontente quanto ao meio de comunicação que eu já possuía. Aquele que é reduzido apenas à linguagem sempre sente entraves, limitações. Esse sentimento começava a me inquietar: eu tive a sensação penosa e estimulante de que era preciso preencher um buraco. Meus pensamentos se elevavam

com frequência, querendo subir à força do trabalho como os pássaros contra o vento, e eu empregava incessantemente meus lábios e minha voz” (*Story of my life*, p. 58 e ss.). Dois elementos da pulsão são aqui levantados de um modo interessante: sentimento vago de uma falta e explosão involuntária e instintiva de movimentos. Sem essas condições, o anúncio da utilidade do método de articulação não a teria atingido como um raio, como ela o dirá mais tarde. Num piscar de olhos, o fim apareceu ante a consciência. Se Schiller tem razão em dizer que o homem cresce com o engrandecimento de seus fins, é preciso acrescentar que o homem deve ter crescido para se colocar fins maiores. Não é apenas nas primeiras fases da vida voluntária que somos obrigados a remontar ao involuntário, ou ao mundo obscuro do inconsciente. Também estamos a ele obrigado em meio ao desenvolvimento da vida da vontade clara. Quando a reflexão conduz à necessidade de escolher entre dois fins que são desenvolvidos e que têm raízes na alma separadamente, no mais das vezes, a decisão só será possível pelo fato de um deles estar mais estreitamente ligado à pulsão obscura que se encontra atrás de todos os valores e de todos os fins. Se o combate entre os fins conscientes termina sem resolução, é preciso que uma potência nova se apresente para fazer pender a balança. Pode ocorrer que, por isso, o homem faça um progresso no conhecimento de si mesmo descobrindo agora em seu ser elementos que até aqui permaneceram desconhecidos ou que agora se tornaram muito potentes para se fazer compreender<sup>6</sup>. Formações novas podem se fazer no domínio da vontade como no do sentimento e da imaginação.

Os filósofos atribuíram maior ou menor importância à passagem da pulsão à tendência, do involuntário ao voluntário. Alguns deles, como Spinoza e Schopenhauer, não atribuíram importância alguma a essa passagem. “Que o homem seja consciente de sua pulsão (*appetitus*) ou não, diz Spinoza<sup>7</sup>, a pulsão permanece a mesma”. E segundo Schopenhauer, “a vontade de viver” é inalterável, seja quanto ao homem, seja quanto ao animal, ainda que o homem possa se tornar consciente disso, o que o animal não pode. Isso é contrário à experiência; é com frequência uma guinada importante que o momento em que a direção da pulsão se reconheça, e em que fins e meios entram na representação. Isso torna possível o alargamento ou a restrição, a mudança ou a fixação, toda a metamorfose do caráter estará talvez começada. Spinoza e Schopenhauer são inconsequentes em negar a importância dessa passagem ao mesmo tempo em que ambos, cada um a seu modo, atribuem tanta importância à metamorfose, à libertação espiritual que pode se fazer pela influência do pensamento e do sentimento consciente. De modo inteiramente contrário, J.-G. Fi-

6 Ver *Ma psychologie*, VII, B. 1, 4-5.

7 Ética, III, definição 1, explicação.

chte atribuiu uma importância absoluta à passagem do involuntário ao voluntário. É um milagre, uma transcendência que se produz à concepção do primeiro fim. “A própria pulsão (*Trieb*) não é um produto meu para mim, mas da natureza... Mas a pulsão toma a forma consciente, e doravante está em meu poder decidir sua ação... É aí que se dá a passagem à ação livre do ser racional; é aí que encontra o limite determinado e nítido entre a necessidade e a liberdade... A pulsão, em seu estado consciente, é devida à ação livre da reflexão; mas a própria existência de uma pulsão se deve à natureza. Com que direito a passagem da pulsão ao dever é chamada ‘uma ação livre da reflexão’<sup>8</sup>? É o que não é fácil de ver, pois antes dessa passagem, a reflexão não existe<sup>9</sup>. A passagem se faz involuntariamente, como Aristóteles e Dante já haviam visto. Essa teoria não descarta o mistério do problema, mas não adivinhamos o enigma recorrendo ao lugar comum de uma ação livre, e não temos o direito de estabelecer, nesse ponto do desenvolvimento da vontade, um abismo entre dois domínios tão contrários como o são, para Fichte, a “necessidade” e a “liberdade”. Não há razão para supor, aqui, uma ruptura de continuidade. O mistério que permanece diz respeito não apenas à psicologia da vontade, mas também, e mais ainda, à psicologia das representações.

\*\*\*

Comete-se um engano ao dividir os fenômenos da vontade em duas categorias mutuamente excludentes: os fenômenos involuntários e os fenômenos voluntários. Com efeito, não apenas a passagem do involuntário ao voluntário se faz involuntariamente, mas nas ações pretensamente voluntárias uma abundância maior ou menor de momentos involuntários sempre é acrescida. Aqui, mais do que em outros lugares, a teoria intelectualista da vontade mostra toda a sua insuficiência. Nós nunca agimos com completa clareza, aquilo do que dependem as decisões de nossa vontade nunca poderá se esgotar em juízos formulados de uma maneira precisa. Onde deriva o grande número de problemas da vida voluntária que darão sempre novas tarefas ao pensador e ao poeta. Assim, mesmo em nossas ações mais conscientes, a pulsão de descarregar a energia acumulada é acrescida. Sem um excedente de energia, nenhuma ação é possível, e a direção na qual a descarga terá lugar é determinada em parte por sensações:

---

8 *Sittenlehre*, 1798, Fichte, pp. 139 e ss.

9 Fichte diz, *Sittenlehre*, p. 33 e ss.: “Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an Nichts angeknüpft... Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken.” Mas o ato de pensar não existe antes do nascimento do primeiro pensamento! E se um pensamento existisse, ele se reportaria a algo de determinado, quer dizer, teria “uma existência real”.

nos movimentos reflexos e nas ações instintivas; em parte por representações: nos desejos; em parte por juízos: nas decisões refletidas. E todas essas formas de vontade se acrescem às ações conscientes com todos os graus de clareza e de força possíveis, todas as relações possíveis entre o que há em nós de central e o que há em nós de periférico. O involuntário pode existir sem o voluntário, mas não o contrário. O desenvolvimento que vai da vontade elementar involuntária à vontade fundada sobre a consciência profunda de si mesmo vem à tona frequentemente por crises e oscilações consideráveis, e produz-se sob formas diferentes nos indivíduos diferentes. Certamente há perigos nessa rota, possibilidades de um desenvolvimento doentio e exclusivo, mas, por outro lado, vemos a riqueza e a variedade da vida psíquica humana, até aqui pouco reconhecida ou pouco conhecida de nossa moral ordinária. Apenas uma psicologia da vontade comparada é quem, quando um dia a tivermos, dará plena justiça à vida da vontade real. Aqui, eu indicaria apenas um único ponto: a razão inversa da força, da segurança, da concentração, de um lado, e da plenitude do conteúdo e da largura do horizonte de vontade, de outro lado. Cada vez que o horizonte é expandido há, sobre esse ponto, a possibilidade de uma crise. Aqui, a vida da vontade está numa relação de ação recíproca íntima com os outros lados da vida psíquica.

\*\*\*

A vontade está em relação íntima com o sentimento de prazer e o sentimento de dor. Não apenas o prazer e a dor são decisivos para a direção da vontade, tornam-se os seus motivos; mas o contrário também tem lugar, o que favorece a direção fundamental de nossa vida faz nascer, em nós, o prazer; aquilo que o entrava provoca a dor. E é esse último processo que é o primitivo. Ele nos apresenta a única possibilidade de compreender, de certo modo, a significação biológica dos sentimentos. Do mesmo modo que as sensações têm sua significação biológica como signos do que se passa no mundo exterior ou em nosso organismo, os sentimentos de prazer e de dor são os signos de um movimento progressivo ou de um movimento retrógrado de nosso esforço, no caso mais simples do esforço de viver, de existir, aquele que Hobbes chamava “conatus primus”. Assim são nossos sentimentos que nos fazem conhecer nossa vontade mais íntima. Diga-me o que te faz prazer, ou o que te causa dor, e eu te direi o que queres! Uma maneira evolucionista de ver leva a pressentir, senão a claramente compreender, a significação dos sentimentos. Os seres mais elementares não têm à sua disposição nem sintomas, nem signos. Trata-se, para eles, de ser ou de não ser, de viver ou de morrer, sem o pressentimento da direção na qual se move sua vida. O

nascimento dos sentimentos de prazer e de dor indica um tipo vital superior, uma vez que os sintomas tornam possível a mudança da direção ou sua manutenção e a aceleração do movimento, segundo as exigências da vida. Um filósofo o disse: “substitution of pleasure and pain for life and death as the sanctions of conduct”<sup>10</sup>. Por analogia, pode-se aplicar essa consideração a todos os graus da vida, tanto ao mais elevado como ao mais baixo, tanto ao mais ideal como ao mais material. Por toda parte, uma atividade fundamental numa direção determinada, a qual traz consigo a possibilidade de favorecer ou de dificultar, é a pressuposição de toda vida psíquica.

A pulsão e a direção de nossa natureza não são as mesmas em cada grau, sua história é a verdadeira história de nossa vida. É essa pulsão e essa direção que determinam tanto nosso alimento intelectual quanto nosso alimento material. Spinoza é o primeiro a exprimir isso mais claramente ao dizer: “Nós só buscamos, só queremos, só desejamos, só almejamos uma coisa porque nós a consideramos boa, mas nós a consideramos boa porque nós a buscamos, a queremos, a desejamos e a almejamos”<sup>11</sup>. Eis, no entanto, uma velha verdade conhecida já de Aristóteles e de Santo Agostinho.

Até que grau a direção primitiva de nossa vida (nosso temperamento, nosso talento, nosso caráter) poderá se desenvolver e se modificar, quando a consciência do fim e dos meios será despertada em nós, eis a grande questão, que nos conduz para além da psicologia à ética e à higiene social. Mas é preciso que toda teoria admita que nós começamos num grau onde nós mesmos não nos situamos, e com pressuposições qualitativas e quantitativas que nós mesmos não demos. Nossa primeira vontade nos constitui tão intrinsecamente que não poderá ser considerada como nossa própria obra no sentido em que o pode uma vontade ulterior.

E através de um grande número de modificações e de metamorfoses encontra-se o traço dessa primeira vontade até as formas de vontade mais elevadas. Ela dará a estas uma marca particular, decidirá o seu timbre. Fichte sustentava uma impossibilidade psicológica: ele admitiu que “o ponto em que nos encontramos a primeira vez que somos capazes de usar a liberdade não depende de nós”, mas acrescentou que “a curva que, desse ponto, traçamos de toda a eternidade depende completamente e em toda a sua extensão de nós”<sup>12</sup>. Não se pode separar, de um modo tão exterior, o involuntário e o voluntário, o que é dado e o que é produzido por nós mesmos. Nós nascemos ativos, e mesmo nossa atividade mais elevada é influenciada pelas condições de nosso nascimento.

---

10 Hobhouse: *Mind in Evolution*, London, 1901, p. 388.

11 Ética, III, 9, escólio.

12 *Wissenschaftslehre* 2, Auf., p. 266.

\*\*\*

Segundo a teoria que acabo de expor, é uma longa série de fenômenos o que constitui o objeto da psicologia da vontade. Mas uma questão se coloca então naturalmente: pode-se estabelecer, para fenômenos tão heterogêneos, uma concepção geral, universal?

Toda concepção que deve se aplicar a uma série de fenômenos diferentes é fundada sobre a analogia<sup>13</sup>. Quanto mais minuciosamente nós as examinamos, mais as circunstâncias variam de exemplo para exemplo, a um tal grau que não será possível “deduzir” critérios que se revelem idênticos para todos os casos. Contudo, ainda que todos os traços particulares possam variar, pode haver uma semelhança em sua relação mútua, e é essa semelhança de relação que torna possível a formação dos conceitos. Nos fenômenos dos quais eu mais me ocupei, os graus de consciência e as formas de consciência apresentam a maior variedade possível. Mesmo os psicólogos que, *a priori*, reduzem o conceito de vontade mais do que estimo ser possível ou necessário, duvidam da possibilidade da formação de um conceito de vontade típico<sup>14</sup>. Todavia, creio ser possível encontrar entre eles um ponto de semelhança que permite também caracterizar o elemento de vontade em sua diferença para com os elementos de conhecimento e de sentimento. A partir da pulsão de atividade e da pulsão de conservação involuntárias até a vontade que é capaz de fazer uma escolha em plena consciência, há dois traços que retornam sempre em circunstâncias diferentes: 1º a direção da atividade é determinada por uma *preferência*<sup>15</sup>, e 2º é sobretudo a *própria natureza íntima* do indivíduo

---

13 Comparar com meu artigo: *On analogy and its philosophical importance* (Mind, Abril 1905, p. 202).

14 Assim, Shand diz (*Types of Will*, Mind, 1897, p. 325): “The more closely the typical forms of will are studied, the more we shall appreciate the difficulty of embracing them in any one supreme type... The profoundest introspection will not show us the universal character of will”. O que me interessa é ver que para Shand a dificuldade não consiste apenas na diferença dos fenômenos da vontade, mas também na maneira com que processos inconscientes e involuntários se acrescem mesmo aos mais altos graus da vontade: “Those deep forces within us which work for the most part unseen, their tendencies unforeseen whose object only rise into clear thought at times, .. seem to us the real and abiding will, and their conscious expression an accident or momentary phase, the mere play of thought upon their upmost surfaces” (*ibid.* p. 306).

15 Charles Bonnet já apresenta essa definição: “um ser que prefere um estado a outro, e que age conseqüentemente a essa preferência, é um ser que possui uma vontade” (*Essai analytique sur l'âme*, Copenhaguem, 1769, p. 114). Bonnet acrescenta (p. 145) que um ser que, durante toda a sua vida, teria a mesma sensação e no mesmo grau não teria a faculdade da vontade, não teria vontade absolutamente. Em nossos dias, encontramos a mesma definição em Fouillée: “A força inerente a todos os estados de consciência tem sua última razão no indissolúvel de suas duas funções fundamentais: o discernimento, de onde nasce a inteligência, e a preferência, de onde nasce a vontade” (*Psychologie des idées-forces*, I, p. IX). Os discernimentos aparentemente indiferentes são um resultado ulterior (p. X).

que decide o que será preferido. Eis sobre o que está fundada a analogia entre todos os fenômenos da vontade. É preciso que o equilíbrio seja abolido e que uma diferença de direção determinada pela relação com a natureza do indivíduo se faça sentir. Ora, pelo tanto que dure a vida, não há jamais equilíbrio completo, em nós ou em torno de nós, pois uma vontade contínua se agita em nós, e nossa preferência só se faz com consciência no ponto em que as diferenças se tornam de natureza mais intensiva. A pulsão de atividade, o movimento reflexo e o instinto supõem todos uma diferença nas circunstâncias interiores e exteriores, e consistem num excedente, numa expansão numa e noutra direção. No desejo, a diferença depende não apenas da impressão e da sensação, mas da representação de um fim e do contraste que se percebe de modo inteiramente espontâneo. Na resolução, um encontro se faz entre dois valores dos quais cada um pode ser formulado em juízos, e é esse encontro que determina a decisão: o valor que está mais fortemente ligado à nossa natureza é preferido e por isso mesmo se apresenta como o maior dos valores.

Enquanto ela é preferência, enquanto determina praticamente diferenças, ou as diferencia ativamente, a vontade encontra-se sob o domínio da lei da relatividade, a lei principal válida para todos os aspectos da vida consciente, e que, evidentemente, procede sobre o fato de que nós vivemos num mundo cheio de diferenças e de contrastes. Uma existência que estaria acima de todo contraste e de toda resistência não saberia nem querer, nem sentir, nem pensar, nem perceber. A lei principal da vida consciente retorna à forma fundamental da consciência, à síntese, à atividade compreensiva: para poder distinguir e preferir é necessário que dois elementos se façam valer ao mesmo tempo e se mantenham o mais próximo possível; então apenas a diferença e, talvez no mesmo instante, a preferência irrompem. E, como já o fizemos notar, se essa forma fundamental é uma atividade, a vontade tem mais afinidade com ela do que qualquer outro dos aspectos da vida consciente. Quanto mais as causas de nossos estados e de nossas ações repousam em nós mesmos, em nossa própria natureza, a natureza primitiva ou aquela adquirida pela experiência e pela ação, mais nós somos ativos. A medida da evolução da vida da vontade é dada por isso.