



Defesa da introspecção como método filosófico de acesso à consciência de si: Farias Brito em face de Henri Bergson e Edmund Husserl

Defense of introspection as philosophical method of access to self-consciousness: Farias Brito in the face of Henri Bergson and Edmund Husserl

Leonardo Ferreira Almada
Universidade Federal de Goiás
Brasil

Luiz Alberto Cerqueira
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Brasil

Resumo

Neste artigo, propomos situar a filosofia brasileira em função da consciência de si como problema essencial, assim estabelecendo uma ideia de filosofia como "ciência" do espírito. Para tanto, buscamos apontar para a introspecção como o método filosófico capaz de levar a uma consideração da alma em separado do corpo, o que une Farias Brito a seus antecessores no Brasil, dentre os quais Padre Vieira, Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto, bem como a Henri Bergson e Edmund Husserl no cenário europeu. Propusemo-nos também demonstrar que somente com a irrupção das ciências da natureza e da filosofia moderna que se torna possível discutir em profundidade a ideia de uma "ciência" do espírito como o problema da filosofia em sua historicidade. Por fim, e a partir da análise das especificidades da intuição e do método analítico, defendemos que o método experimental não pode considerar o psíquico em sua especificidade.

Palavras-Chave: introspecção; inteligência; consciência de si; método; metafísica

Abstract

In this paper, we propose to situate Brazilian philosophy based on self-consciousness, considering it as a crucial problem, thus establishing an idea of philosophy as "science" of the spirit. For this purpose, we seek to point out to introspection as the philosophical method that can lead to a consideration of the soul separated from the body, which unites Farias Brito to his predecessors, among them, Antonio Vieira, Gonçalves de Magalhães and Tobias Barreto, as well as Henri Bergson and Edmund Husserl in the European scenery. We have also proposed to show that only with the emergence of the natural sciences and modern philosophy that it became possible to discuss the idea of a "science" of the spirit as the problem of philosophy on its historicity. Finally, and from the analysis of the specificities of the intuition and the analytical method, we argue that the experimental method cannot consider the psychic in its specificity.

Keywords: introspection; intelligence; self-consciousness; method; metaphysic

1. Introdução

Da tecnologia do entretenimento aos recursos biomédicos, não há conquista material da humanidade que não deva sua origem e subsistência ao esforço humano de estabelecer métodos a partir dos quais possa o homem exercer domínio sobre a natureza em prol da humanidade. E foi assim, a partir do método experimental, que a originária aspiração grega de um saber filosófico estrito finalmente encontrou a condição suficiente e necessária para realizar o ideal da vida teórica sem os prejuízos causados pelo abuso da razão. Para tanto, contribuíram decisivamente Hume (1739/1989, 1748/1975), que



denunciou a metafísica tradicional, e Kant (1781/1998), que celebrou a filosofia moderna como uma mudança de método na maneira de pensar. No Brasil, o naturalismo muito contribuiu, historicamente falando, para nos desvencilharmos de uma posição contemplativa que remonta a uma já anacrônica e decadente tradição — o aristotelismo escolástico.

Por outro lado, porém, a restrição do uso teórico da razão ao âmbito fenomênico transformou-se no pivô de grave problema filosófico, quando, no século XIX, configurou-se a presunção naturalista segundo a qual o saber filosófico estrito acerca da consciência ou espírito não se alcança senão dentro dos mesmos limites materiais estabelecidos pelo método experimental para as ciências da natureza. E nisto consiste o caráter material da esfera do saber científico moderno: tudo é natureza, e o domínio sobre a natureza implica o âmbito da experiência como limite do saber. A consciência, como parte integrante da natureza, não se compreende senão em face do método experimental, e fica assim excluída a dimensão metafísica da realidade. Trata-se de uma consequência *perversa* da Revolução Científica, e da qual as próprias ciências estão isentas de culpa: o materialismo, para o qual a matéria encerra toda a realidade. Em tal contexto, inscreve-se a compreensão de Raimundo de Farias Brito (1914/2003) de que ao dogmatismo da razão, caracterizado pelo método “filosófico” dos escolásticos, se sobrepôs, na modernidade, outra espécie de dogmatismo, a saber, o materialismo naturalista: “E que vem a ser a matéria ou a natureza, para empregar a palavra que começa a ser preferida sob a influência do naturalismo, senão uma espécie de divindade pagã, surda e cega, mas onipotente e justa”, que coloca “cada coisa em seu lugar, que prevê tudo, que regula tudo e cujo império é sem limites?” (p. 73).

Esta maneira de reagir à depreciação pura e simples de um uso filosófico da razão marca a obra de Farias Brito, sobretudo sua percepção das consequências inerentes à generalização do método experimental a todos os ramos do saber. Farias Brito pertence a uma estirpe de filósofos cuja preocupação essencial se constitui no problema mesmo da filosofia: o conhecimento de si como espírito ou consciência. O que queremos dizer com isto? Primeiramente, que a unidade e a identidade de sua obra filosófica, que compreende seis livros publicados, giram em torno à necessidade desse conhecimento. Esta é uma evidência que se nos impõe desde sua primeira obra, *A finalidade do mundo*, na qual faz (1895/1957) uma declaração explícita de intenções: “quero, numa palavra, interrogar os segredos da consciência de modo a explicar a cada um a necessidade em que está de compreender o papel que representa no mundo; quero estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates” (p. 29). Tal orientação se renovará sempre, em momentos marcantes da obra. Eis como ele conclui o seu texto mais famoso, *O mundo interior*, expressão de sua maturidade: “de toda a forma, a verdade fundamental, a verdade que é o centro de todo o trabalho do espírito e o princípio mesmo do método, é ainda e será talvez sempre, a que se encerra no velho preceito socrático *Conhece-te a ti mesmo*” (Brito, 1914/2003, p.423). Eis ainda como ele se apresenta no terceiro parágrafo de seu último texto, apenas iniciado — *Ensaio sobre o conhecimento*: “E comecei interrogando e é interrogando que termino (...). Que é tudo isto que me cerca? Que sou eu mesmo que trabalho por conhecer a verdade?”. O mesmo parágrafo assim termina: “sou, contudo, uma consciência. E se a consciência tem por objetivo a verdade, é meu dever procurar a verdade” (Brito, 1912/2006, p. 435).

Para Farias Brito (1914/2003), a filosofia, contrariamente à ciência, e tendo por referência a “consciência de si”, não visa ao domínio do homem sobre a natureza, mas ao domínio do homem sobre si mesmo. Este sentido do saber filosófico se expressa claramente quando diz: “se um destes dois domínios deve ter preponderância sobre o outro, decerto é ao domínio do homem sobre si mesmo” (p. 64). Correlacionando filosofia a psicologia, por entender a filosofia como uma disciplina cujo objeto é em cada um a consideração do espírito em separado do próprio corpo, e também princípio de conhecimento e ação moral, Farias Brito (1914/2003) considera a ciência do espírito: “não somente a primeira e mais importante de todas as ciências sob o ponto de vista



teórico, como é (...) a mais alta e a mais essencial sob o ponto de vista prático” (pp. 64-65).

Esta consideração do espírito em separado do corpo é sem dúvida o que insere Farias Brito tanto no âmbito da história da filosofia ocidental quanto em relação ao nascimento da filosofia no Brasil. Tal consideração — nunca podemos deixar de lembrar — é apenas do ponto de vista do método. Sobre isso, diz Farias Brito (1914/2003): “tanto importa considerar o espírito como uma substância independente, ligada apenas acidentalmente à matéria”. Do mesmo modo, pouco importa considerá-lo como “manifestação particular da matéria” ou como “fenômeno da matéria”, ou mesmo como “simples epifenômeno”. O que realmente importa é considerar o espírito “como poder agente e real”, como “força criadora”, como “princípio vivo de ação”, enfim, como “ser consciente de si mesmo” (p. 60). Por isso mesmo, nada justifica que atribuamos a Farias Brito o rótulo de dualista. O que de fato conta é o modo como caracteriza a constituição da psicologia em função do método. O ser consciente de si mesmo pressupõe metodologia própria em relação aos objetos que fazem parte do encadeamento causal que marca a dimensão espaço-temporal. Eis o sentido da consideração de espírito em separado do corpo.

Sua apresentação, como filósofo brasileiro em face da possibilidade mesma de uma filosofia brasileira, pressupõe, sem dúvida, uma trajetória desse sentido da filosofia no Brasil: a necessidade do conhecimento de si como espírito, ou como consciência, é o que caracteriza a história da filosofia brasileira. Decerto, o que justifica a vinculação do nascimento da filosofia brasileira à publicação dos *Fatos do Espírito Humano* (1858/2004), de Gonçalves de Magalhães, assim como a possibilidade de se defender um sentido de identidade filosófica no Brasil é a afirmação da necessidade do “conhecimento de si” como problema filosófico. Este é o motivo pelo qual podemos afirmar, como queremos propor neste artigo, que a ideia de filosofia brasileira implica a ideia de filosofia como “ciência do espírito”. Nesse sentido, é escusado lembrar que a filosofia brasileira se insere na própria história da filosofia, sobretudo se levarmos em consideração que — desde o princípio socrático “Conhece-te a ti mesmo” à afirmação do *cogito* cartesiano, passando pelo sentido agostiniano de conversão religiosa como princípio da consciência de si — a história da filosofia se confunde com a exigência do conhecimento de si enquanto um problema essencial.

Para que possamos realizar este objetivo, dividimos esse artigo em três momentos essenciais: em primeiro lugar, propomos situar historicamente o problema, visando a definir uma identidade da filosofia brasileira (ou ainda da filosofia no Brasil) a partir da consciência de si como a consideração da alma em separado do corpo. Em um segundo e central momento, buscamos situar a defesa da introspecção como método filosófico de acesso à consciência de si tal qual estabelecido por Farias Brito em face de Henri Bergson (1903/2006a, 1911/2006b) e de Edmund Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006), no âmbito da expressão máxima da identidade filosófica brasileira. Como acreditamos, é deste momento, e a partir destas características, que podemos depreender as razões suficientes a partir das quais podemos inserir a filosofia brasileira em posição de vanguarda no cenário da filosofia ocidental moderna. Por fim, analisamos um dos principais desdobramentos desta discussão, no caso, as relações entre metafísica e ciência, a partir dos conceitos de intuição e inteligência, com o intuito de demonstrar em que sentido filosofia e ciência se harmonizam no âmbito do processo de modernização do pensamento filosófico no Brasil sem que, para tanto, fique descaracterizada uma compreensão metafísica da realidade.

2. A origem do problema

Conquanto uma exigência clara, completa e esclarecida da exigência do conhecimento de si nos remeta apenas a Gonçalves de Magalhães (1858/2004), a Tobias Barreto (1871/1966) e, sobretudo a Farias Brito (1914/2003), já se verifica no âmbito do aristotelismo oficial, e mais precisamente na figura de Padre Antonio Vieira (1655/2003), o primeiro registro de um sentido transcendente, metafísico e universal da exigência do conhecimento de si. Ora, foi Vieira quem, no século XVII, e no âmbito da conversão



religiosa, introduziu no Brasil a necessidade do "conhecimento de si". Refletindo o influxo do agostinismo no interior do aristotelismo português, Vieira, em seu *Sermão da Sexagésima* (1655), defendeu, contemporaneamente às *Meditações Metafísicas* de Descartes (1641/1994), um sentido de conversão como princípio da autoconsciência, o que aponta, com efeito, não para seu momento histórico, mas para Agostinho (397/2001). Nesse sentido, Vieira (1655/2003), assumindo posição independente em relação à irrupção da filosofia e ciência modernas, apoiou-se, por extensão, em uma tradição a qual instituiu um sentido de conversão como princípio de inteligência, isto é, como condição de o homem, por meio da "visão interior" de si mesmo, libertar-se do determinismo da natureza e fundar sua própria existência como espírito, e não como corpo: "Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?" (p. 33).

A mesma perspectiva existencial da consciência de si, tal qual apresentamos em Vieira, encontrar-se-á em Magalhães, agora no século XIX. Com efeito, a inserção de Magalhães no âmbito da filosofia moderna em vista da modernização e emancipação cultural do Brasil não exclui o fato de confluir com Vieira quanto ao papel exercido pela corporeidade. Como em Vieira (1655/2003), o corpo condiciona a formação do ente moral, tendo em vista o fato de ser o próprio o corpo o que liga, de modo inexorável, o *eu* ao "mundo da vida". É a união da alma ao corpo o que nos chama constantemente à vida prática e, desse modo, à prática de uma liberdade real, nem absoluta e tampouco contemplativa, como mostra a difícil passagem: "o corpo não nos foi dado como uma condição de saber e de querer, mas como uma sujeição que coarctasse esse poder livre, de que abusaríamos, chamando-nos à vida prática" (Magalhães, 1858/2004, p. 354). Só com esta triste condição, frisa Magalhães (1858/2004), "poderíamos ser entes morais" (p. 355). Em função de tal hipótese, Magalhães (1858/2004) posiciona-se contrário ao sentido de idealidade alienante constitutivo do modo contemplativo de compreender a consciência de si. Magalhães foi quem primeiro reconheceu no ideal contemplativo o principal entrave à tarefa de modernização filosófica e emancipação cultural no Brasil; sua tarefa filosófica, porém, consistiu em proclamar a ilegitimidade não do ideal contemplativo que aponta para o poder divino da sabedoria que Agostinho distinguira da ciência, mas do abuso de recorrer a uma contemplatividade alienante e infecunda em vista de nos "sentirmos livres da necessidade mecânica que o nosso próprio corpo e os sentidos do corpo nos impõem por natureza" (Magalhães, 1858/2004, p. 355). Tratava-se, pois, de instituir uma mudança de princípio em relação ao espírito contemplativo que se observava no Brasil sob o influxo do *Ratio Studiorum* inerente ao aristotelismo oficial. É a necessidade de superação da contemplatividade o que leva Magalhães (1858/2004) a afirmar que "não poderíamos efetuar as intuições puras de justiça, de dever, de virtude e do belo no meio de todas as lutas da liberdade e da inteligência" para além da união da alma ao corpo, e sem esse mesmo corpo o qual exerce uma sujeição em relação à nossa própria liberdade (p. 355). É estritamente nesse sentido que a consciência de si como liberdade e, portanto, como princípio de ação, não pode se referir a uma "sociedade de espíritos puros, não obrigados a coisa alguma, não sujeitos à menor dor, seres angélicos que vivessem em uma eterna bem-aventurança, só contemplando as maravilhas do seu criador" (Magalhães, 1858/2004, p. 355).

Isso nos leva a crer que a filosofia brasileira não se origina e alcança sua identidade em decorrência de uma mudança quanto ao papel da "consciência de si" em vista da superação do mecanismo natural — pois já temos tal acepção em Vieira (1655/2003) —, mas em função, exclusivamente, de uma mudança de postura, a saber: quando Magalhães (1858/2004), no lugar de um sentido de liberdade meramente contemplativo, tal qual defendido pelo aristotelismo escolástico, introduz um sentido de liberdade como "princípio de ação" e como um fato cuja realização depende da superação da "indiferença" da vontade, no compasso de Descartes (1641/1994). Portanto, o que ocorre é a estruturação de uma nova perspectiva, na qual o sujeito, por meio da própria luz natural, isto é, da razão, vê-se a si mesmo como espírito, e não como corpo, capaz de se tornar um ente moral em função da união da alma ao corpo. Sua tarefa, decerto,



consistiu em fomentar a exigência da “consciência de si como espírito livre e moralmente responsável”, sem que, para tanto, fosse preciso descartar nossa historicidade e seu fundamento sob a consciência de si como princípio da conversão religiosa. A perspectiva que dá origem à filosofia brasileira aponta para um sentido intrínseco de liberdade revertido ao modo do conhecimento de si, cujo significado originário se expressa no separar-se a alma do corpo: seja visando a uma “ciência da alma” em função do “Conhece-te a ti mesmo”, seja visando à conversão religiosa na perspectiva que se expressa em Agostinho quanto ao fato de, por meio da “indiferença do livre-arbítrio”, ser capaz de simultaneamente *querer e não querer*, impedindo-se, assim, a possibilidade de erguer-se completamente apoiado na verdade (Cerqueira, 2002, 2003, 2006).

Diante desse quadro, a pergunta decisiva é a seguinte: como salvaguardar a liberdade, tendo em vista que a individualidade real, o *eu*, implica uma materialidade, isto é, o próprio corpo que o mantém preso à necessidade e às determinações universais das leis da natureza?

Tal questão é, de fato, um dos pontos centrais da análise de Tobias Barreto (1871/1966), para quem “desde Sócrates até os nossos dias, a consciência humana tem sido interpelada, e todavia as suas respostas ainda não encham meia folha de verdades. Não basta reconhecer e alegar a existência dos fatos internos” (p. 97). Decerto, se Tobias Barreto, por um lado, não podia adotar os princípios dos defensores da psicologia de cunho racionalista, na linha do espiritualismo de Cousin e Jouffroy, então em voga no Brasil, por outro, as objeções dos empiristas ao espiritualismo não o levaram a se convencer quanto à ideia de psicologia como ciência. Consoante Tobias Barreto (1871/1966), a “psicologia empírica, a despeito de todas as suas descrições e pinturas do mundo subjetivo, ainda nada pôde levantar que seja traduzível em forma científica” (p. 96). Rejeitando ambos, racionalistas e empiristas, Tobias, contra os psicólogos modernos, introduz a ideia da “psicologia viva” dos artistas. Em face da necessidade de mensuração, da previsibilidade e da quantificação dos estados de consciência constitutiva da psicologia científica, Tobias Barreto (1871/1966) afirma que há, na psicologia, total carência de dados para se formarem “exatas e profundas previsões”, de sorte que a psicologia não descobre uma só das leis que determinam a formação do indivíduo: “Não canso de repeti-lo: a ciência do *eu* implica contradição. Abstraído da pessoa, e do caráter que a constitui, o *eu* é coisa nenhuma, nada significa”. Mas, “onde estão as induções científicas, feitas de modo que possam garantir nossos juízos sobre a marcha normal da personalidade alheia?” (p. 97).

Herdeiro direto das teses de Tobias Barreto contra o método experimental no âmbito das “ciências humanas”, Farias Brito dedicou-se à investigação desse problema estritamente em relação à hipótese de uma “ciência” do espírito como sendo este o objeto mesmo da filosofia. É neste sentido que, para ele, toda a psicologia (na medida em que “psicologia” significa um saber específico acerca do espírito) deve guardar consigo a originária aspiração filosófica de um conhecimento de si em separado do próprio corpo. Em outras palavras, sua rejeição da psicologia experimental quanto ao propósito de objetivar a consciência e explicar o espírito em função da matéria não tem outra finalidade senão a própria defesa da filosofia.

Ora, considerando a “consciência individual” e a “introspecção” como os dois axiomas que norteiam o pensamento de Farias Brito, mas sem prejuízo da realidade exterior, podemos, sem dúvida, constatar que esta orientação é inerente à experiência histórico-cultural brasileira, e na verdade remonta a Antônio Vieira (1655/2003), passando por Gonçalves de Magalhães (1858/2004) e Tobias Barreto (1871/1966). É pela via do conhecimento de si que Farias Brito (1914/2003) vai ao encontro de Henri Bergson (1889/1988), e decididamente se convence da significação da introspecção — direta e indireta —, por ser o método que não se limita à pura fenomenalidade, isto é, à intuição sensível de algo exterior, fora de nós; por ser o único método conhecido que dá conta da consciência como um absoluto. É de Bergson (1889/1988) que ele assimila o argumento de que, no intuito de superarmos a atitude contemplativa, incorremos no absurdo de procurar para a realidade psíquica um equivalente mecânico, interpretando-a, à maneira



dos físicos, “pela mesma forma que a realidade exterior, pelo peso e pela medida, pela agregação e pela desagregação da matéria” (Brito, 1914/2003, p. 53); também apoiado em Bergson (1889/1988), ele afirma contra qualquer espécie de idealismo, ou hipótese de solipsismo, que não basta indagar se o conhecimento das coisas depende da constituição de nosso espírito, sendo necessário verificar se não é o conhecimento da consciência que sofre a influência externa.

Pela mesma via, descobriram-se similaridades notáveis entre a fenomenologia de Edmund Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006) — principalmente no que diz respeito à atitude e método fenomenológicos — e a metodologia de Farias Brito (1914/2003, 1912/2006), que jamais travou conhecimento da grande obra produzida pela fenomenólogo. Trata-se, primariamente, da compreensão de que o naturalismo se funda em pressupostos metodológicos que inviabilizam a compreensão do psíquico em sua especificidade, o que significa, como intencionalidade, esta propriedade fundamental da vida psíquica, este fato imediato e evidente, cuja origem remete à noção de que toda consciência é composta por uma complexão de vivências em fluxo constante. Farias Brito (1914/2003, 1912/2006), sem o saber, e por caminhos paralelos e independentes, converge com Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006), para quem o erro do naturalismo consiste, *grosso modo*, em querer fazer com que cada percepção do psíquico contenha uma objetividade natural, como é próprio da experiência física, quando, na verdade, as relações inerentes à esfera do psíquico são inteiramente distintas das existentes na esfera do mundo físico. A partir da que caracterizam a posição de Husserl, verificamos notáveis similaridades metodológicas entre Farias Brito e Husserl.

Estamos convencidos de que somente com a irrupção das ciências da natureza e da filosofia moderna foi possível discutir em profundidade a ideia de uma “ciência” do espírito como o problema originário da filosofia. Para Farias Brito (1914/2003), não há dúvida de que o homem jamais abdicou da vida teórica, nem mesmo quando a razão, apoiada na crença de um poder ilimitado, mostrou-se em seu estado mais debilitado. O caráter ontológico do conhecimento de si, segundo a precedência da forma em relação à matéria, foi o que levou Farias Brito a problematizar a ideia de “ciência” do espírito como condição de explicar a dinâmica do mundo da vida enquanto resultado da atividade permanente do espírito, da própria filosofia. É por essa razão que o propósito de investigar a ideia de filosofia como “ciência” do espírito no Brasil não se justifica senão em função do próprio percurso inerente à filosofia em sua historicidade. Esta é a nossa hipótese de trabalho para efeito de uso das expressões “filosofia no Brasil” ou “filosofia brasileira” neste artigo. E essa é também a suposição teórica a partir da qual nos propomos defender a introspecção como método filosófico de acesso à consciência de si, para além da pura fenomenalidade que caracteriza o método psicológico da psicologia experimental em geral.

3. Defesa da introspecção

É precisamente contra a “psicologia sem alma”, em sua pretensão de objetivar a consciência, ou de reduzi-la ao conceito kantiano de fenômeno, que Farias Brito (1914/2003) defende a auto-observação. Trata-se da necessidade de resgatar a possibilidade de apreensão da “alma das coisas”. Daí sua afirmação de que “muito mais instrutiva é, decerto, a psicologia dos poetas e dos romancistas (...) sendo de notar que é sempre das próprias paixões, das próprias lutas e sofrimentos, dos próprios sonhos e aspirações”, que nos dá o artista, em seus personagens, “a descrição viva e palpitante” (Brito, 1914/2003, p. 52). Farias Brito (1914/2003) refere-se a um poder “agente e real, vivo e concreto, que não somente sofre a ação dos elementos exteriores, como, ao mesmo tempo, é capaz de agir sobre eles” (p. 60). Em outras palavras: como dar o testemunho do psíquico enquanto força criadora? Parece óbvio supor que somente a auto-observação é capaz de dar conta da “energia que sente e conhece, e se manifesta, em nós mesmos, como consciência, e é capaz, pelos nossos órgãos, de sentir, pensar e agir” (Brito, 1914/2003, p. 60).



Contraopondo-se à intuição (*Anschauung*) kantiana (1781/1998), que é a visão da existência como objeto dos sentidos e do entendimento (isto é, como fenômeno), Farias Brito (1914/2003) levou em conta a intuição bergsoniana (1903/2006a), que é a visão da existência como ação consciente de si. Do ponto de vista kantiano (1781/1998), a intuição implica a justaposição e a sucessão das coisas e — o que é o mais importante — que o *eu* que conhece, a alma livre consciente de si (ou “coisa-em-si”) está fora do âmbito do conhecimento. Do ponto de vista bergsoniano (1903/2006a), a intuição não exclui o *eu* cognoscente da esfera do conhecimento; pelo contrário, ela implica o psíquico como um fluxo contínuo, não só em termos de consciência individual, mas também em termos de um sentido mais amplo da experiência, na qual intervém tanto o passado (o que não mais existe) quanto o futuro (o que ainda não existe). Se o que nos determina a agir como entes morais, e por isso mesmo como entes livres, são necessidades de que temos consciência, são fins que temos em vista realizar, conforme ressalta Farias Brito (1914/2003), tais necessidades e fins enquanto fatores da experiência não podem ser apreendidos pela intuição kantiana (1781/1998), ficando assim descartada a “alma” das coisas e do mundo. Dessa maneira, “é forçoso reconhecer”, diz o filósofo brasileiro (1914-2003), pondo-se de acordo com Bergson (1911/2006b), “que há duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, o que se explica pelo fato de que a experiência se apresenta sob dois aspectos diferentes” (Brito, 1914/2003, p. 216), mas que não são excludentes como na antítese kantiana (1781/1998) entre fenômeno e “coisa-em-si”. As duas maneiras de conhecer, segundo sua explicação, correspondem, por um lado, ao caráter imanente do objeto de conhecimento segundo o método matemático-experimental, na medida em que é relativo ao sujeito de conhecimento e dado pela razão; por outro lado, ao caráter transcendente das coisas, eventualmente existentes, como elas são visadas nas circunstâncias da vida revestidas de significação e valor. É assim que se deve compreender a perspectiva bergsoniana (1889/1988) de uma “ciência do espírito” que, segundo a leitura de Farias Brito (1914/2003), ultrapassa as limitações da doutrina kantiana (1781/1998), “desloca o eixo do problema do conhecimento e põe uma questão nova”. Não basta indagar se o “conhecimento das coisas depende da constituição do nosso espírito; é preciso verificar se o conhecimento do *eu* e da consciência, por sua vez, não sofre a influência das coisas” (Brito, 1914/2003, p. 220).

Eis como se posiciona Bergson (1889/1988), consoante Farias Brito (1914/2003):

Nos dois casos experiência significa consciência; mas no primeiro a consciência desenvolve-se para fora, e exterioriza-se em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo entra em si mesma, concentra-se, aprofunda-se. E sondando assim sua própria profundidade, não se deve compreender que penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral? Poder-se-ia contestá-lo, se a consciência se acrescentasse à matéria como um acidente; mas tal hipótese, sob qualquer aspecto que se considere, é absurda ou falsa, contraditória consigo mesma e contraditória com os fatos. Poder-se-ia contestá-lo ainda, se a consciência humana, conquanto aparentada com uma consciência mais alta e mais vasta, tivesse sido colocada de parte, e se o homem se tivesse de manter num canto da natureza como uma criança em penitência. Mas não! A matéria e a vida que enchem o mundo, estão também em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, nós as sentimos em nós; qualquer que seja a essência do que é e do que se faz, nós participamos de tudo. Penetremos então no interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto a que tivermos chegado,



mais forte será o impulso que nos levará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este impulso (pp. 220-221).

Farias Brito deixa evidente seu entusiasmo por Bergson (1889/1988) no que diz respeito ao caráter transcendente do "fenômeno" psíquico, porém dele discorda (1914/2003), com razão, quanto ao uso do mesmo termo "intuição" para ultrapassar os limites da intuição kantiana: "A intuição é, pois, de significação pouco segura, e presta-se a equívocos. Por isto prefiro a palavra introspecção. Não tem por si, esta palavra, o prestígio da novidade, mas é de significação mais clara e mais precisa" (Brito, 1914/2003, p. 408). Ora, "por introspecção entende-se, expressamente, exclusivamente, a observação interior, a observação dos estados de consciência e dos movimentos do espírito" (Brito, 1914/2003, p. 408). Com efeito, a defesa da introspecção constitui basicamente a defesa do caráter transcendente de uma ciência do espírito como sendo a sua condição de possibilidade. Porque se o que explica a ação e a experiência são necessidades e fins conscientes, à aparência de que damos conta pelos sentidos e pelo entendimento deve necessariamente corresponder algo que apareça e que não se encontra na dimensão empírica da experiência. Daí sua ênfase na luta contra o fenomenismo e, em última instância, contra o materialismo:

A palavra *fenômeno* corresponde a um conceito positivo. Falando-se de fenômenos, trata-se de fatos, de coisas ou modalidades de coisas, de corpos ou operações de corpos, de movimentos ou mudanças, cuja significação real é posta fora de dúvida. E é ainda para notar que é precisamente o caráter de *objetividade* que constitui o conteúdo próprio do conceito (...). Em lugar da realidade apresentou-se o fenômeno. Não há nenhuma substância, mas somente fenômenos — eis o princípio fundamental do fenomenismo, entendendo-se por fenômenos as aparências sensíveis (...). É o que se chama o mundo fenomênico e nisto consiste tudo o que existe e tudo o que pode ser conhecido, não havendo fora das impressões sensíveis nenhuma realidade que se possa conceber como distinta das mesmas e como tendo uma existência independente. O conceito de fenômeno torna-se, pois, um conceito negativo, e tal é a propriedade comum a todas as variações do sistema fenomenista. Faz-se do fenômeno uma *aparência*, e a essa aparência nada corresponde fora da sensação. Ou, pelo menos, se alguma coisa a ela corresponde, sobre essa coisa que vem a ser então a "coisa em si", nada se pode afirmar. Tudo é, pois, vago e incerto na concepção fundamental dessa filosofia; e em verdade o pensamento gira aí no vácuo, sem nenhum ponto de apoio em qualquer princípio a que se possa dar rigorosamente o nome de realidade (Brito, 1914/2003, pp. 304-305).

3.1 Uma nova orientação em filosofia

Nesse sentido, a ideia de filosofia como ciência do espírito implica um posicionamento diante da concepção kantiana (1781/1998) segundo a qual "o estudo de si mesmo é uma comparação metódica das observações feitas sobre nós mesmos" (Brito, 1914/2003, p. 306). Tal posicionamento consiste, *grosso modo*, na afirmação de Farias Brito (1914/2003) consoante a qual Kant, ao negar a introspecção, demonstrou, em verdade, desconhecer "por completo o sentido real e a significação verdadeira deste processo



lógico”, e de que, em consequência, foi levado a confundir “introspecção com imaginação” (p. 306). Tal confusão encontra-se na base de todos aqueles que negaram, de um modo ou de outro, a introspecção. Afinal, se há, por um lado, trabalhos apresentados como o resultado seguro da observação interior, mas que não passam, em verdade, do abuso em alto grau da imaginação; há, igualmente, filosofias da natureza, baseadas meramente em observação exterior, mas que também não passam de obras puramente imaginárias, e que constituem trabalhos destituídos da “necessária segurança na direção da observação” e, ao mesmo tempo, sem a “necessária precisão e rigor nas deduções, como nas generalizações” (Brito, 1914/2003, p. 306). Decerto, se a “coisa em si”, ou o espírito, isto é, “a substância e o ser verdadeiro de todas as coisas” só pode ser conhecida por observação interior, segue-se que a filosofia deve ser revestida de um método próprio, especial e exclusivo, diverso dos métodos das ciências da natureza. Quando Kant (1781/1998) afirma a ineficácia da introspecção, o que ele institui é a impossibilidade de o indivíduo conhecer o desenvolvimento do espírito em si mesmo e de que é pela observação exterior que devemos apreciar a vida interior. Tal concepção, sem embargo, é contraditória. Ao afirmarmos que nos julgamos pelos atos dos outros, como queria Kant, o que ocorre é que, em verdade, julgamos os outros a partir da apreciação dos seus movimentos exteriores, mas concebendo-os como em dependência de uma consciência e “como estando, em ligação necessária, com sentimentos e ideias análogas às nossas” (Brito, 1914/2003, p. 307). Com efeito, é dessa objeção que deriva a concepção de Farias Brito (1914/2003) segundo a qual não há conhecimento do espírito fora da introspecção, ainda que ela ocorra de forma indireta:

Há, pois, sempre introspecção, embora indiretamente. E sem introspecção, excluída esta absolutamente, seria impossível conhecer qualquer coisa da vida do espírito, quer em nós, quer fora de nós; porque para conhecer qualquer coisa da vida do espírito, quer em nós, quer fora de nós; porque para conhecer qualquer coisa do espírito é necessário sentir, apreender, de modo direto, imediato, interno, o que se passa no ser mesmo, ler no funda da consciência (p. 306).

Mantendo-se, sem embargo, distante da perspectiva imanentista do saber científico-experimental, Farias Brito (1914/2003, 1912/2006) ressalta o caráter transcendente de um saber psicológico, quando afirma que a introspecção se justifica na medida em que tem em vista fatos não observáveis empiricamente. Desse modo, é unicamente ao método das ciências da natureza que cabe o critério de peso e de medida. A redução de uma realidade a outra, em última instância, é o que está por trás de toda a confusão entre liberdade e necessidade, entre causalidade mecânica e psíquica. Afinal, se há, no âmbito do psíquico, a possibilidade de se pensar em leis, tal pensamento não converge, todavia, com o sentido de leis naturais e, portanto, nada justifica a analogia entre mundo exterior e subjetivo, entre o mundo da pura fenomenalidade e o mundo da “coisa em si” e da consciência e, por isso mesmo, entre liberdade e necessidade. Ora, é da causalidade psíquica que se depreende a liberdade, e a causalidade mecânica, por sua vez, não é senão “uma *sombra* da causalidade psíquica” (Brito, 1914/2003, p. 310).

A confusão decorrente do pensamento de que o “eu” interior e o eu fenomênico duram da mesma forma, e do fato de que o eu superficial ou fenomênico é mais facilmente assimilável pelos métodos das ciências da natureza consiste no seguinte, a saber: conceber o psíquico enquanto fenômeno natural e, assim, do mesmo modo e a partir dos mesmos métodos que se concebe o mundo da natureza. Nesse sentido, ao se conceber o eu em aparência e, assim, representado em movimento contínuo, é natural que se conclua que tudo no espírito se resolva em puro mecanismo. É notável em Farias Brito (1914/2003, 1912/2006) a assimilação do argumento consoante o qual o método introspectivo, pelo qual temos acesso à duração pura, não se confunde, em hipótese alguma, com a análise, que consiste no recorte de seu objeto mediante a representação



do movimento dos corpos deslocando-se no espaço. Eis como Bergson (1903/2006a) apresenta a questão:

Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa intuição, ao passo que todo o resto é da alçada da análise. Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que ela não é. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos (...). Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta (...). Prolonga-se portanto ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples (p. 187).

Daí o argumento britânico (1914/2003, 1912/2006) de que a psicologia transcendente que ele propõe “não se aprende nos livros, mas na luta mesma da vida: é uma ciência que, por assim dizer, não se aprende, mas *vive-se*; ciência que faz parte orgânica daquele que a possui, e em que o objeto do conhecimento é consubstancial com o sujeito” (Brito, 1914/2003, p. 70). A preeminência da introspecção justifica-se, pois, no poder que tem de levar em consideração o “ser consciente, o ser que é o princípio dos fenômenos psíquicos” e que, assim, é por si “misterioso e estranho”, de tal sorte que não pode ser realmente contemplado nas mesmas condições em que são os fenômenos da realidade exterior (Brito, 1914/2003).

Para além da legitimidade inerente ao poder que as ciências naturais têm de fazer previsões de qualquer fato na ordem física, o método introspectivo apreende o espírito para o qual é impossível qualquer previsibilidade segura, e cujo fato decisivo — mediante o qual podemos concebê-lo em separado da matéria — é a liberdade. Em Bergson (1889/1988), do mesmo modo, o fato decisivo é a ideia de que todas as dificuldades referentes à liberdade, tal qual verificamos entre os deterministas, se deve unicamente à confusão entre duração e extensão, a partir da qual somos levados a interpretar uma sucessão por uma simultaneidade. Nesse sentido, é a capacidade que a introspecção tem de conceber o homem em separado da matéria o que faz da liberdade o fato mais claro do espírito humano e, assim, o que propicia a visão do espírito enquanto energia viva e criadora. Afinal, liberdade consiste na relação do “eu concreto com o ato que realiza, isto é, em uma relação indefinível, porque somos, enquanto duração, livres” (Bergson, 1889/1988, p. 150).

Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006), como Bergson (1889/1988) e Farias Brito (1914/2003, 1912/2006), jamais deixou de defender a necessidade de uma nova orientação e de um novo método em filosofia, a partir da crença de que o acesso às vivências intencionais exige o soerguimento de uma nova perspectiva. Ora, na medida em que as dificuldades quanto à significação transcendente da consciência de si constituem o resultado mais direto do predomínio do naturalismo, a tarefa que se impõe Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006) é a de se situar em relação à questão do método. O que ocorre é que, em verdade, a maneira de proceder dos naturalistas, mostra Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006), é completamente inadequada à essência da psicologia. Trata-se, como já mostrara Dilthey (1883/1949), de uma extensão ilegítima dos conceitos das ciências naturais aos domínios da vida do espírito e da história. Ora, tal maneira de proceder é realmente indispensável no âmbito das ciências naturais, uma vez que repousam sobre “a experiência externa que nos dá a natureza como exterioridade simplesmente espacial”, e



uma vez que visam à unidade da lei que inere a esta exterioridade, isto é, os encadeamentos objetivos da causalidade geral: "a experiência interna não fornece uma simples exterioridade; ela não conhece a divisão entre partes resultantes de elementos independentes" (Husserl, 1928/2001, p. 15). Antes, a tarefa própria da psicologia consiste em tornar "compreensível a unidade da vida espiritual, da ação, da realização, da criação espiritual, produzir uma intuição unificada, voltar aos encadeamentos espirituais a partir dos quais se constrói a experiência interna" (Husserl, 1928/2001, p. 16). Se a psicologia depende de uma análise científica, é impensável, entretanto, que esteja fundada em elementos puramente intuitivos, a partir dos quais seja possível formar conceitos e proceder a uma descrição sistemática dos fluxos da consciência. A tarefa própria da psicologia, pois, não consiste no ato de pôr em evidência descritiva os tipos de dados psíquicos individuais, mas em precisar a maneira por meio da qual esses dados se entrelaçam. No âmbito do psíquico, o dado individual é uma mera abstração. A formulação de um método próprio para a psicologia fenomenológica, pois, não aponta para a evidência de sentimentos, tonalidades afetivas, para pensamentos que surgem ou para uma esperança que é despertada, mas para a essência do psíquico em seus entrelaçamentos, motivações e indicações; ou seja, não para as vivências isoladas, mas para os momentos em que as vivências se inter-relacionam no encadeamento próprio do psíquico. Imbuídos de tal compreensão, Husserl (1913/1962, 1928/2001, 1935/2002, 1901/2006), Bergson (1889/1988) e Farias Brito (1914/2003, 1912/2006) enunciam que, se um conhecimento interior e absoluto da duração do *eu* apreendida pelo próprio *eu* é possível, isso não ocorre senão por meio da auto-observação, isto é, pelo único método capaz de dar conta do fato de que os estados da consciência se determinam uns aos outros nas suas relações entre si, e justamente por estarem unidos através de sua multiplicidade indiferenciada e qualitativa.

Tal é, pois, a razão pela qual se diz, justificadamente, que a ciência do espírito é um modo de conhecimento que, sem renunciar ao ideal de rigor, busca aquilo que é energia viva, a dimensão humana que, guiada pela intuição, aponta para a necessidade do governo de si mesmo. Por isso mesmo, a psicologia, a ciência do espírito, não visa senão a esse princípio vivo de ação, por meio do qual somos, enquanto homens, capazes de modificar a ordem da natureza e exercer domínio sobre nós mesmos e sobre as coisas. Tal é a ciência cujo objeto próprio é inteiramente distinto do objeto das outras ciências, com características únicas, revestida de princípios e método próprios, e capaz de aplicações particulares, sobretudo no que concerne aos dois problemas por excelência da filosofia: a (i) significação racional da existência e o (ii) papel que o homem representa no mundo. Trata-se da compreensão de que o espírito é a "base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos cétricos" (Brito, 1914/2003, p. 62). Ora, é a psicologia a ciência mais primordial. Contra os cétricos, basta afirmar que o próprio ato de negar é um ato de consciência, isto é, um fenômeno do espírito: "negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda realidade e base de todo o conhecimento" (Brito, 1914/2003, p. 62).

Cumpra, pois, desbastar essa ciência mais primordial de toda confusão modernamente gerada pela confusão entre os domínios da metafísica e da ciência ou, em nível conceitual, pela confusão que a psicologia experimental gerou entre intuição e inteligência.

4. Metafísica e ciência: intuição e inteligência

Segundo Farias Brito (1912/2006), quando o "sábio" moderno, imbuído de um pobre mecanismo psicológico, combate a filosofia ou pretende lhe impor os processos das ciências da natureza é exatamente porque ignora em absoluto o "espírito e a significação verdadeira" da tarefa filosófica. Podemos dizer, portanto, que a filosofia científica se erige em prejuízo da significação particular e do destino próprio da filosofia. Será a filosofia, pois, não científica? Com efeito, se sinonimizarmos ciência e a verdade, é



legítimo pensar que todo modo de conhecimento tem a ciência por objetivo: “a ciência seria então o ideal e o termo de todos os processos mentais” (Brito, 1912/2006, p. 80). Trata-se, neste caso, de uma concepção de ciência que apresenta a mesma significação que o mundo clássico atribuía à expressão sabedoria. Em tempos de modernidade, porém, o que se entende por ciência não se depreende, de maneira alguma, da clássica noção de sabedoria, isto é, da noção que implica a totalidade do real: “a ciência não é a verdade; ou pelo menos, não é toda a verdade” (Brito, 1912/2006, p. 80). Se a ciência fosse a verdade, seria então a filosofia como é classicamente concebida, pois, em função de sua própria natureza, estaria mais próxima desse ideal. Como se concebe ciência modernamente, não há dúvida de que se trata de uma dimensão particular e técnica, visto que é a ciência “o conhecimento organizado, reduzido a sistema, destinado à prática, tendente a regularizar a indústria e organizar o trabalho; quer dizer: é o conhecimento especializado” (Brito, 1912/2006, p. 80). O sábio moderno, o homem de ciência, é o especialista que se debruça sobre uma ordem bem delimitada de fenômenos, de onde retira aplicações imediatas para a ordem prática da vida.

Daí a razão pela qual o sábio moderno é o homem do maquinismo e do laboratório, ou seja, o homem que age sobre a natureza. A filosofia, ao não prestar nenhum serviço nesse sentido, ao não habilitar o homem a agir sobre as coisas, ao não prepará-lo com instrumentos para o domínio dos elementos naturais, nada é capaz de dizer sobre aquelas coisas que o moderno considera essencial para a vida humana. O cientificismo, partindo da ideia de que as cogitações filosóficas não aumentam o poder material do homem, considera que todo o esforço filosófico é completamente destinado a resultados inócuos:

Para que cogitar, diz o sábio moderno, da significação do espaço, da origem da existência, dos fundamentos da liberdade e outras coisas análogas? Basta que cada um trate de conhecer o que é essencial à vida. O mais são banalidades — por essencial à vida deve-se entender o que é útil e prático; o que dá resultado imediato e pode ser, sem grande esforço, verificado e provado. Quer isto dizer: passou a época da filosofia; devemos agora cogitar somente da ciência (Brito, 1912/2006, p. 68).

Ora, se as ciências constituem o produto mais notável da filosofia, e se as ciências não se originam senão de problemas eminentemente filosóficos, também é verdade que as ciências não são capazes de esgotar a realidade. Naturalmente, quanto maior é a “montanha” das ciências, maior é a linha do horizonte: mas os horizontes também são limitados. Porém, é justamente por ser maior a abertura que essa montanha propicia a razão pela qual é também maior a região que se esconde por trás da linha do horizonte, isto é, a região do mistério e do incognoscível. Reduzindo-se ao campo de visão oferecido pela experiência, e sem conceber, ao mesmo tempo, a hipótese de alguma realidade incognoscível, as ciências acabam por reduzir o homem e a realidade à própria experiência. Por outro lado, a filosofia, mais que incluir em seu sentido de realidade o incognoscível, acaba por estabelecer o próprio incognoscível, o mistério, como condição de tudo aquilo que sabemos como rigorosa e efetivamente verdadeiro: trata-se da possibilidade que a filosofia tem de estender seus tentáculos para dimensões que não se circunscrevem ao âmbito meramente fenomênico da existência e da realidade, em vista das cogitações acerca da significação racional da existência e do papel representado pelo homem no mundo. Tal compreensão supõe o que Farias Brito chama de filosofia pré-científica e filosofia supercientífica:

Considerada sob esse ponto de vista, a filosofia é em certo sentido pré-científica (conhecimento *in fieri*, conhecimento em via de elaboração); e, em outro sentido, supercientífica (totalização da experiência, concepção do todo universal). É nesse último sentido



que a filosofia se chama filosofia primeira ou metafísica, e é contra esta em particular que se dirigem os golpes mais violentos da ciência. Tudo se explica como efeito de um equívoco que tem sido causa de grande confusão no pensamento contemporâneo (Brito, 1912/2006, p. 80).

É nesse mesmo sentido que, sem jamais negar o papel da ciência enquanto aquela atividade por meio da qual o homem elabora o conhecimento, Farias Brito defende a necessidade de uma nova orientação a qual suponha que as questões decisivas para uma humanidade autêntica só se equacionam no momento em que o homem, partindo dos resultados das ciências, procura dar a interpretação do verdadeiro sentido da existência. Se para uma humanidade autêntica e moderna as questões das ciências não podem ser excluídas, é verdade, por outro lado, que as questões decisivas se encontram para além dos horizontes propiciados pela ciência, como mostra na metáfora da montanha:

Cada grau a que se eleva a humanidade no desenvolvimento contínuo de seu saber positivo, é apenas um ponto de apoio, e partindo daí a tendência natural do espírito é sempre elevar-se mais alto. É como se alguém subisse a uma montanha para daí lançar uma vista sobre o mundo. Ao chegar no ponto culminante, teria de verificar que tudo está por fazer, porque o mistério cresce à proporção que os horizontes se afastam. No caso daquele que tenta explicar a natureza das coisas, a montanha é a ciência e esta vai sempre tomando maiores proporções. A filosofia é a intuição que se forma do mundo, partindo do alto da montanha da ciência. Esta, se bem que cresça indefinidamente, todavia, jamais poderá chegar ao limite das coisas, uma vez que o espaço é infinito (Brito, 1912/2006, p. 107).

Se é verdade que a filosofia não é capaz de aumentar o poder material do homem e se é verdade que a filosofia não nos confere o governo da natureza, é igualmente verdadeiro que a filosofia é a atividade por meio da qual se propicia o governo de si mesmo. De Bergson, Farias Brito retira a ideia de que as ciências naturais, em função de suas finalidades e métodos, não podem considerar aquela dimensão capaz de dar conta dessas questões e de precisar uma concepção de mundo, a saber, a dimensão metafísica da realidade, no interior da qual é sempre possível conceber uma experiência atual de autoconsciência e de governo de si:

Produzida, porém, a ciência, isto é, elaborado definitivamente o conhecimento, poder-se-á imaginar que esteja terminado o papel da filosofia? Não. A filosofia não pode se contentar com a ciência. Esta não pode esgotar a realidade. Há sempre pontos obscuros nas coisas mais claras, há sempre mistério no que se supõe conhecer com mais precisão, e a ciência, em verdade, tateia no vácuo, e considerada em relação ao infinito do mundo é como um simples ponto luminoso no meio de uma noite infinita (Brito, 1912/2006, p. 107).

4.1 Intuição e inteligência analítica: a contribuição de Bergson

Com efeito, é originalmente de Bergson (1889/1988) a concepção segundo a qual as origens dessa confusão remetem ao estabelecimento de uma impropriedade analogia entre dois modos de conhecimento que, embora não se separem, não se confundem, a saber: (i) um modo de conhecimento que, visando a um conhecimento relativo e parcial



da realidade, dispõe de seu objeto tendo em vista a medida, e (ii) um outro modo de conhecimento o qual, objetivando um conhecimento absoluto, isto é, simpatizar com a realidade, abdica da mensuração, relação e comparação. Enquanto o primeiro modelo de conhecimento é revestido de um método o qual não prescinde do espaço e do tempo espacializado, isto é, daquilo que condiciona a mensuração e quantificação, o que caracteriza o segundo é a postura de jamais renunciar à duração real, pura e isenta, enquanto tal, de qualquer espacialidade. Assim, conquanto esses dois modos de conhecimento possam visar ao mesmo objeto — como usualmente ocorre — é indubitável que se trata de duas maneiras inteiramente distintas de conhecimento. De fato, enquanto o primeiro método reclama que se deem voltas em torno do objeto, o segundo intenciona o ingresso, sem qualquer intermédio, em seu interior. O primeiro modo de conhecimento é designado por *relativo* na medida em que não só depende do ponto de vista no qual nos inserimos, como também do recurso a símbolos os quais possibilitam nossa expressão acerca do objeto; já o segundo modo de conhecimento, aspirando a atingir o *absoluto*, não implica quaisquer pontos de vista e tampouco o recurso a símbolos para apreender o objeto em sua especificidade; o que quer dizer, naquilo que tem de único e inexprimível. O primeiro modo de conhecimento é o que se entende, modernamente, como *ciência*; o segundo modo é a *metafísica*, equiparada, por Bergson, à filosofia.

É nesse sentido, por exemplo, que, diante do movimento de um objeto se deslocando no espaço, pode o modo de conhecimento relativo apreendê-lo consoante dois modos distintos, dependendo apenas do ponto de vista, móvel ou imóvel, adotado pelo observador. Destarte, o que condiciona o modo de apreensão de um mesmo objeto o qual se desloca no espaço é “o sistema de eixos ou de pontos de referência ao qual o remeto, isto é, conforme os símbolos pelos quais o traduzo” (Bergson, 1903/2006a, p. 184). Decerto, o que segue daí é que, em qualquer um desses modos de apreensão, o conhecimento é relativo pelo fato de o observador se inserir fora do objeto. O modo de conhecimento o qual se propõe absoluto, por sua vez, requer que atribuamos “ao móvel um interior e como que estados da alma”, para que, assim, simpatizemos com esses estados e, por entremeio do poder da imaginação, possamos neles nos inserir (Bergson, 1903/2006a, p. 184). Ora, nesse modo de conhecimento não há nenhuma dependência quanto à adoção de um ou outro ponto de vista, já que se ingressa no próprio objeto, e tampouco qualquer necessidade de recursos a símbolos em vista de traduzi-lo, pois, nesse modo, o que se requer quanto à possibilidade de se possuir o objeto em original é a renúncia à tradução.

Tal demarcação fica claramente expressa no modo como, por exemplo, se distingue o conhecimento que temos de uma cidade por meio de fotografias em relação àquele que pessoalmente a conhece. Afinal, por mais que todas as fotografias de uma cidade sejam capazes de nos propiciar a visão de todos os pontos de vista possíveis, completando-se, indefinidamente, umas às outras, tal ciência não é análoga, em hipótese alguma, ao conhecimento daquele que, conhecendo pessoalmente a cidade, teve acesso ao sentido interior do original. Nesse sentido, as fotografias não passam de uma “representação tomada de certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos”, permanecendo, destarte, sempre imperfeitas em relação ao original e ao seu sentido interno. Ou seja, o conhecimento interno do objeto é claramente dissonante do conhecimento que é expresso por entremeio de símbolos, isto é, por meio de uma tradução a qual jamais restituirá o “sentido interior do original”. Daí Bergson afirmar que “o absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que é” (Bergson, 1903/2006a, p. 186).

Com a finalidade de demarcar as distinções constitutivas dos modos de conhecimento absoluto e relativo, Bergson (1903/2006a) designa por (i) *intuição* a simpatia por meio do qual nos transportamos para o interior do objeto, aspirando a coincidir de modo absoluto com aquilo que ele tem de único e, enquanto tal, de inexprimível; por (ii) *análise*, Bergson designa uma determinada operação cuja finalidade é a de transportar o objeto, até então desconhecido em sua especificidade, para elementos já conhecidos, os



quais igualem o objeto visado a outros comuns. Ora, na medida em que a análise implica uma tradução, ou seja, um desenvolvimento em símbolos — o que nada mais é senão uma representação a qual reporta a pontos de vista sucessivos, e cuja finalidade é a de relacionar o objeto atualmente estudado com os outros objetos que já pensamos conhecer — podemos depreender daí que a análise é a expressão de uma coisa em função daquilo que ela não é:

Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se portanto ao infinito (Bergson, 1903/2006a, p. 187).

Ora, é a análise o que tradicionalmente caracteriza o método das ciências positivas. Afinal, se as ciências naturais restringem-se às formas visíveis dos seres vivos, tais quais se apresentam no espaço, é evidente que o seu método próprio implica o recurso a símbolos, visto que, visando à comparação das formas em relação às outras, as ciências são levadas a reconduzir as mais complexas às mais simples, ou seja, a “estudar o funcionamento da vida naquilo que, por assim dizer, é seu símbolo visual” (Bergson, 1903/2006a, p. 188). Daí Bergson afirmar que, por natureza, as ciências positivas conhecem a realidade de modo relativo, haja vista que, ao adotarem pontos de vista sobre o objeto, e ao se expressarem sobre ele a partir do que é propiciado pela mera representação simbólica, tornam-se incapazes de apreendê-lo para além de sua tradução. Por outro lado, o que marca o método próprio da metafísica é a necessidade de apreender uma realidade em absoluto, de colocar-se nela sem a intermediação dos símbolos e pontos de vista, de apreender o objeto para além de toda a tradução ou representação simbólica, ou melhor, de ter uma intuição da realidade ao invés de fazer sua análise: “a metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos” (Bergson, 1903/2006a, p. 189).

Tal concepção exclui em absoluto a ideia positivista consoante a qual a razão de ser da filosofia consiste em se apresentar como uma síntese definitiva das ciências particulares. Assim, quando a filosofia ocasionalmente se coloca no território das ciências, no sentido de abarcar numa visão simples, isto é, em uma intuição simples, os objetos dos quais a ciência naturalmente se ocupa, isso não significa que a pretensão da filosofia consista em intensificar a ciência e elevar os seus resultados ao mais alto grau de generalidade. Contra essa ideia, Bergson afirma a separação entre os dois modos de conhecer, filosofia e ciência, justificando-a a partir da ideia de que a experiência se apresenta a nós sob dois aspectos diferentes. Com efeito, se, por um lado, a experiência se apresenta a nós sob a forma de fatos justapondo-se a fatos, os quais se repetem e se medem de modo aproximado, desdobrando-se no sentido da multiplicidade numérica e da espacialidade, por outro, a experiência também se apresenta a nós sob a forma de uma penetração recíproca que é, em verdade, pura duração, excludente, assim, de qualquer lei e medida. No primeiro caso, isto é, na análise, temos, com efeito, o movimento da consciência projetando-se para o mundo exterior, exteriorizando-se em relação a si mesma, e percebendo coisas exteriores umas relativamente a outras. Já no segundo caso, que é o modo de conhecimento propriamente intuitivo, o movimento da consciência volta-se para si mesma e, “sondando assim sua própria profundidade”, “penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral” (Bergson, 1911/2006b, p. 143). Ora, partindo do princípio de que, em ambos os casos experiência significa consciência, e de que tanto a ciência quanto a filosofia pretendem preparar nossa ação sobre as coisas, é evidente que se trata de duas visões do mesmo gênero. Contudo, é ainda mais indubitável que a precisão e o alcance desses dois modos de conhecimento são radicalmente desiguais e, por isso, ciência e filosofia são modos de conhecimento que não se confundem.



Decerto, o método analítico inerente às ciências positivas se funda na inteligência, pois, sendo a matéria inerte o domínio das ciências naturais, o que caracteriza esse método de conhecimento é o fato de, a partir da observação sensível, obter materiais cuja elaboração pertence aos domínios da faculdade de abstrair e de generalizar, isto é, ao juízo e ao raciocínio. Sendo a matéria inerte seu domínio metodológico, ademais, segue-se que as ciências positivas estão adstritas a conceber as coisas em um tempo pulverizado, “no qual um instante sem duração sucede a um instante que tampouco dura” (Bergson, 1911/2006b, p. 146). O método analítico, decerto, é levado, em função de sua própria essência, a conceber o movimento como uma série de posições, a mudança como uma série de qualidades e o devir em geral como uma série de estados, o que exclui, com efeito, a duração. Afinal, o que requer o método das ciências positivas, em vista da análise, é a visão de seu objeto imóvel para que, a partir daí, possa reconstruir o movimento com imobilidades justapostas. Nesse sentido, o método de análise implica a visão do estável, atribuindo à mudança um caráter meramente acessório e póstumo.

É no interior do método intuitivo que a mudança se apresenta como essencial, na medida em que, visando a simpatizar com a realidade, a intuição parte do próprio movimento inerente às coisas, concebendo-o em sinonímia com a realidade — cuja essência é duração pura — e compreendendo, por fim, a imobilidade como um mero momento abstrato e instantâneo que o espírito humano abstrai da mobilidade. Enquanto o método analítico apreende a descontinuidade de momentos os quais se substituem em um tempo dividido, a intuição percebe a fluidez contínua da duração real, isto é, do tempo que transcorre de modo indivisível. Nesse sentido, a intuição, pretendendo apreender a realidade em absoluto, exclui a postura, inerente ao método analítico, de proceder a um recorte no meio do devir, e de relegar, assim, a visão do conjunto. O próprio Farias Brito assume tal noção, afirmando que:

Há outra espécie de conhecimento além do conhecimento científico: o conhecimento filosófico; há outro meio de conhecimento além da inteligência: a intuição. A inteligência, limitada de uma parte ao mundo dos fenômenos e julgando-se de outra parte com atribuição sobre todo ele, dá-se ao mesmo tempo muito e muito pouco: em seu domínio próprio que é a matéria, ela toca no absoluto, como a intuição no seu que é a vida: fora de seu domínio ela agita-se no vácuo. A antiga oposição do fenômeno e do ser é vencida, resolvendo-se em continuidade: seja pelo pensamento, seja pela intuição, nós vivemos no absoluto, mais ou menos profundamente, conforme dele somos dignos (Brito, 1914/2003, p. 219).

Decerto, ainda que não possamos simpatizar, seja intelectual ou espiritualmente, com nenhuma outra realidade, é irrefragável que simpatizamos com nós mesmos. Nesse sentido, como aponta Bergson, a intuição de que falamos versa antes de tudo sobre a duração interior. Ora, se as ciências naturais possuem por método próprio a análise, isto é, o recorte de seu objeto, é evidente que, quando se propõem analisar a consciência, o que resta é a necessidade de conceber estados de consciência em separado e justapostos uns em relação aos outros, em vista da representação simbólica necessária à análise. É, portanto, a intuição o método próprio o qual torna factível a apreensão de uma sucessão que se distingue da justaposição, “um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito” (Bergson, 1911/2006b p. 147). O método intuitivo, pois, substitui a visão analítica de estados contíguos a estados, que engendram palavras justapostas a palavras, apontando, em seu lugar, para a continuidade indivisível inerente à realidade e, enquanto tal, constitutiva do próprio fluxo da vida interior.



4.2 Os enganos da psicofísica: a contribuição de Husserl

Certamente, assim como aparecemos para nós mesmos enquanto participantes efetivos do mundo fenomênico, as coisas físicas e psíquicas, como as pessoas, aparecem em referência física e psíquica a nosso *eu* fenomênico. Trata-se de uma percepção radicalmente distinta da que temos da "referência do conteúdo da consciência, em nosso sentido de vivência, à consciência no sentido da unidade dos conteúdos de consciência (ou da consistência fenomenológico do *eu* empírico)" (Husserl, 1901/2006, p. 478). No fluxo da vida interior, a relação não diz respeito a duas coisas aparentes, mas é uma relação que se estabelece entre uma vivência em isolado e a complexão das vivências. Com efeito, a compreensão da consciência "interna" como "percepção interna", isto é, a compreensão da consciência que a define em função das vivências atualmente presente, implica a evidência como fato intrínseco à percepção interna. Nesse sentido, a evidência inerente à percepção interna indica um sentido de percepção interna como *percepção adequada*, visto que, neste modo, só atribui aos seus objetos o que está representado intuitivamente e realmente dado na vivência das percepções. Só a percepção interna pode ser adequada, portanto, porque só ela pode se dirigir a "vivências dadas simultaneamente com ela mesma, pertencentes com ela a uma mesma consciência; e isso considerado exatamente, só é aplicável a vivências em sentido fenomenológico puro" (Husserl, 1901/2006, p. 481). O *eu* puro, da aprecepção pura, o mesmo cuja possibilidade de acesso fora negado por Kant (1781/1998), corresponde ao que Brentano concebia por fenômeno psíquico, em sua distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos com vistas a distinguir a esfera de investigação da psicologia em relação à das ciências naturais. E é exatamente do conceito brentaniano (1874/1973) de fenômenos psíquicos que depreendemos "uma classe de vivências rigorosamente delimitadas e que abarca tudo o que caracteriza em sentido estrito a existência psíquica, consciente" (Husserl, 1901/2006, p. 490). Sem estas vivências, nada legitimaria a realidade de um ser psíquico, da mesma maneira que uma consciência não se constitui apenas de conteúdos mentais como os que advêm pelas sensações. Uma consciência, decerto, não pode ser incapaz de interpretar objetivamente os conteúdos mentais, isto é, não pode ser incapaz de representá-los e referir-se em atos aos objetos dos quais retira seus juízos e suas razões de alegrar-se ou entristecer-se por eles, de amá-los ou odiá-los, de apreciá-los ou repugná-los (Husserl, 1901/2006, p. 490).

Em tal compreensão é subjacente a noção de consciência como ato psíquico, e mais precisamente no sentido de vivência intencional, no mesmo sentido em que os escolásticos concebem todo o fenômeno psíquico como a existência intencional ou mental de um objeto, e no mesmo sentido em que os modernos chamam de "referência a um conteúdo", direção a um objeto ou *objetividade imanente*. É essencial, ademais, que tal compreensão suponha "as diversas modalidades específicas essenciais de referência intencional, ou, mais brevemente, da intenção (que constitui o caráter descritivo do gênero 'ato')" (Husserl, 1901/2006, p. 491). As vivências são complexas, as intenções são múltiplas, e a referência intencional, isto é, o traço distintivo das vivências, é o que caracteriza os "fenômenos psíquicos" ou "atos de consciência". De posse de tal compreensão, Brentano definira os fenômenos psíquicos como aqueles que contêm intencionalmente um objeto, uma vez que nem toda vivência é intencional, como, por exemplo, as sensações e suas complexões. De tal enunciado se segue a definição consoante a qual os fenômenos psíquicos ou são representações ou descansam em representações. Segundo Brentano (1874/1973), como refere Husserl (1901/2006), "nada pode ser julgado, tampouco apetecido, nada esperado nem temido se não é representado" (p. 491). A definição de fenômenos psíquicos como "atos intencionais" é o que determina a vida psíquica, pois dá conta de uma consciência que tem consciência de qualquer coisa; é a intencionalidade, segundo Husserl (1901/2006), o que se tem em vista na "ciência do espírito", pois é o que se apresenta descritivamente como a característica essencial e mais geral da vida psíquica, e o que mais diretamente se ressalta na evidência da experiência interna. É nesse sentido que tem o psíquico uma natureza distinta, correspondente à demarcação escolástica de intencionalidade a partir



da distinção entre os "objetos verdadeiramente reais que são em-si e para-si e os objetos simplesmente intencionais que são visados no ato de visar, e dos quais é feita a experiência no ato da experiência e os juízos no ato de julgamento" (Husserl, 1928/2001, p. 36). Tal compreensão implica que a vida psíquica enquanto consciência traz consigo a particularidade de sempre reportar a uma objetividade. Mas é em face da ideia de uma psicologia descritiva à maneira das ciências naturais, e da necessidade de se buscar um princípio descritivo de separação entre o psíquico e o físico que depreendemos a intencionalidade como a essência do que é especificamente psíquico e a propriedade fundamental da vida psíquica. Como demonstra Husserl (1901/2006), a compreensão do psíquico não pode prescindir da convicção de que a consciência não se apreende pela inteligência exatamente porque sua multiplicidade de modos possíveis não se deixa apreender por nenhuma espécie de recorte, como é próprio no caso da análise.

É nesse sentido que, em Bergson (1889/1988, 1903/2006), se deve conferir à metafísica um objeto por excelência, que é o espírito, e um método especial, que não é senão a intuição. Evidentemente, tais atributos a tornam, em função de sua própria essência, inteiramente distinta da ciência. Ora, se a ciência, radicada na inteligência, parte da observação sensível para, em seguida, submeter esse material ao juízo e ao raciocínio em vista da formulação de conceitos e ideias abstratas e gerais, a intuição, por sua vez, descarta toda e qualquer imagem com o intuito de restituir o sentimento original que o indivíduo pode ter do escoamento de si mesmo. A intuição torna-se o método próprio de apreensão da consciência em sua especificidade, isto é, de uma ciência do espírito, na medida em que intuição significa consciência, e mais precisamente consciência imediata, isto é, "visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência" (Bergson, 1903/2006, p. 188).

O equívoco da psicofísica, como sabemos, consiste na supressão de um *eu* cuja apreensão é derivada de uma intuição simples em prol da afirmação de sensações, sentimentos, representações que devem ser estudadas em separado. No lugar de um *eu* contínuo, indivisível, marcado por uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, em que os estados não se justapõem, mas se interpenetram entre si, isto é, duração pura sem nenhuma intrusão da ideia de espaço, a psicofísica restringe-se à visão de cada estado de consciência representado por unidades homogêneas as quais, ocupando lugares distintos no espaço, não se penetram. Destarte, se um conhecimento interior e absoluto da duração do *eu* apreendida pelo próprio *eu* é possível, isso não ocorre senão por meio da intuição. Com efeito, a pretensão de aplicar ao âmbito do psíquico os métodos das ciências naturais deve-se à intenção de, por intermédio de um esforço da imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, ou seja, dividir artificialmente a consciência em pedaços que se justapõem com o fim de mensurá-los. O que se segue daí, decerto, é que essa operação analítica fica adstrita à mera lembrança congelada da duração, "sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração" (Bergson, 1903/2006, p. 196). Por outro lado, todo o estado psicológico, pelo simples fato de pertencer a uma pessoa, encerra todo o conjunto indivisível de sua personalidade. É, ademais, inerente à ideia de sentimento, independentemente de sua simplicidade, encerrar virtualmente em si o passado e o presente do ser que o experimenta, o que exclui a legitimidade de separar-se o estado psicológico do ser que o experimenta, concebendo-o enquanto um mero "estado" a ser examinado em separado, como pretende o método analítico dos psicofísicos.

Nesse sentido, é indubitável que todos os equívocos os quais deram origem à psicofísica apontam, em última instância, para a confusão entre o papel da análise e da intuição, isto é, para a sinonimização, em nível de método, entre filosofia e ciência, entre intuição e inteligência, tal qual verificamos desde as origens da filosofia moderna. É, outrossim, incontestável que o exame do método configura, por si só, uma preocupação não só subsistente, como também motivadora da problematização acerca da definição de homem, isto é, da essência da consciência.



Considerações Finais

O problema da consciência e da edificação de uma "ciência do espírito" está muito longe de se esgotar, seja no âmbito filosófico seja na esfera das ciências. O que intentamos demonstrar, neste início do século XXI, é que o problema da consciência, e mais particularmente da consciência de si ou da autoconsciência, se confunde com a própria história da filosofia, da mesma forma que a busca pela harmonia e/ou tensão entre filosofia e ciência talvez constitua o grande pano de fundo da modernidade, em cujo espírito ainda estamos imersos. Como sabemos, é o estabelecimento de uma relação dialética entre a perspectiva teórica e a perspectiva sensorial no âmbito do cientificismo moderno o que justificou a limitação do conhecimento estrito no fenômeno e a subsequente restrição da psicologia ao âmbito da esfera psicofísica. A história comprova que, de tempos em tempos, ressurgem, com o mesmo vigor, a perspectiva metodológica a qual pretende reduzir filosofia à ciência, tanto quanto liberdade a determinismo. Se por um lado não compartilhamos de tal orientação, também não aceitamos a tese de que, em tempos de modernidade, é possível qualquer atividade propriamente filosófica sem levar em consideração os resultados da ciência. Não podemos desconsiderar que a Revolução Científica talvez constitua a maior conquista da humanidade. No Brasil, como mostramos, Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito chamaram para si, cada qual à sua maneira, a tarefa de harmonizar filosofia e ciência. Henri Bergson e Edmund Husserl têm o mesmo mérito, sobretudo se levarmos em consideração que grande parte de suas motivações e resoluções filosóficas se originaram daquelas perplexidades notadamente científicas com as quais jamais deixaram de dialogar. Sem dúvida, tal é a razão pela qual os aproximamos da perspectiva de Farias Brito quanto à ideia de que, em tempos de modernidade, não há concepção filosófica razoável que esteja em clara dissonância com o conhecimento rigorosamente verificado e confirmado. Entretanto, o fato para o qual realmente quisemos chamar a atenção é que a indispensável harmonização da filosofia com os resultados das ciências não implica a supressão dos problemas para os quais a consonância ou dissonância em relação aos resultados das ciências encontra claros limites. Por isso mesmo, a exigência de conciliação entre filosofia e ciência não implica a descaracterização da significação transcendente da consciência de si e tampouco a supressão da duração, liberdade e multiplicidade heterogênea como os princípios mais constitutivos da consciência. Em tempos de modernidade, sabemos, a ciência tornou-se condição da filosofia; em outro sentido, porém, a mesma filosofia, partindo dos resultados das ciências, procura dar conta das questões que são decisivas para uma humanidade autêntica, qual seja, a significação racional da existência e o papel representado pelo homem no mundo. É neste sentido que consideramos, com Farias Brito (1912/2006), que a filosofia tem duas dimensões, simultâneas, mas distintas: sob um ponto de vista, a filosofia é pré-científica, isto é, conhecimento *in fieri*, em via de elaboração; quando, porém, visa à totalização da experiência, à concepção do todo universal, a filosofia é super-científica. Caracterizada nesse último sentido, como buscamos justificar, a filosofia é metafísica ou filosofia primeira, e seu traço essencial é depreendido da possibilidade que tem de estender seus "tentáculos" para dimensões que não se circunscrevem ao âmbito meramente fenomênico da existência e da realidade: os domínios do mistério e do incognoscível. Pensamos, assim, ter demonstrado claramente que, distinguindo-se das ciências sem excluí-las, a filosofia, pela inclusão do incognoscível em seu sentido de realidade, estabelece o próprio incognoscível, o mistério, como condição de tudo aquilo que sabemos como rigorosa e efetivamente verdadeiro. Em outras palavras, o advento das ciências naturais não se confunde com a presunção "naturalista" de acordo com a qual o saber filosófico sobre a consciência está adstrito aos mesmos limites materiais que o método experimental estabelece. A ideia de que a matéria encerra toda a realidade é um acréscimo tão metafísico quanto a tese de que a realidade engloba o espírito. Ora, trata-se claramente de uma suposição metafísica o juízo de que não há realidade para além dos alcances do método experimental, o que decerto não constitui um demérito para aquele poder que fez das evidências empíricas a



grande protagonista do saber moderno. Com efeito, a despeito de toda correlação causal possível entre atividade cerebral e fatos psíquicos, a vida propriamente interna e essencial dos indivíduos, em sua riqueza, está para além dos alcances de nossas indagações empíricas e materiais. Contra as objeções naturalistas de que o psíquico não tem significação se o concebermos como uma entidade desgovernada, sempre podemos dizer que a defesa da significação transcendente da consciência de si não exclui a suposição de que o psíquico segue certas leis as quais governam os movimentos da consciência. O que ocorre é que, diferentemente das leis naturais, as leis que regulam os movimentos da consciência não podem jamais ser alcançadas, nem por meio da introspecção indireta, isto é, por este recurso metodológico empregado por algumas tentativas positivas de contemplar o psíquico em sua especificidade. Decerto, o homem, mediante suas palavras e ações, mediante a produção artística, sempre causa assombro com algum recanto do "coração" até então desconhecido, o que denota nossa evidente ignorância quanto a certas ordens e leis particulares, isto é, não compartilhadas, que habitam e governam os domínios do espírito.

Referências

- Agostinho. (2001). *Confissões* (A. Espírito Santo, J. Beato & M. C. Pimentel, Trad.). Lisboa: INCM. (Original de 397).
- Barreto, T. (1966). A ciência da alma ainda e sempre contestada. Em Instituto Nacional do Livro (Org.). *Obras completas de Tobias Barreto: Estudos de Filosofia* (pp. 80-108). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. (Original publicado em 1871).
- Bergson, H. (1988). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (J. Gama, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1889).
- Bergson, H. (2006a). A intuição filosófica (B. Prado Neto, Trad.). Em H. Bergson. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências* (pp. 125-148). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1903).
- Bergson, H. (2006b). Introdução à metafísica (B. Prado Neto, Trad.). Em H. Bergson. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências* (pp. 183-234). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1911).
- Brentano, F. (1973). *Psychology from an empirical standpoint* (A. C. Rancurello, D. B. Terrell & L. McAlister, Trad.). London: Routledge and Kegan Paul. (Original publicado em 1874).
- Brito, R. F. (1957). *Finalidade do mundo: a filosofia como atividade permanente do espírito*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. (Original publicado em 1895).
- Brito, R. F. (2003). *O mundo interior: ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Original publicado em 1914).
- Brito, R. F. (2006). *A base física do espírito: história sumária do problema como preparação para o estudo da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal. (Original publicado em 1912).
- Cerqueira, L. A. (2002). *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis, RJ: Vozes.



- Cerqueira, L. A. (2003). Farias Brito como expressão da identidade filosófica brasileira. Em R. F. Brito. *O mundo interior: ensaio Sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Cerqueira, L. A. (2006). Fontes tomistas da ideia de liberdade no Brasil. *Ágora filosófica*, 6, 81-104.
- Descartes, R. (1994). *Meditações metafísicas* (J. Guinsburg & B. Prado Júnior, Trad.) São Paulo: Bertrand Brasil. (Original publicado em 1641).
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu* (E. Ímas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado em 1883).
- Hume, D. (1975). *Enquiries concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press. (Original publicado em 1748).
- Hume, D. (1989). *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press. (Original publicado em 1739).
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta* (E. Tabernig, Trad.). Buenos Aires: Editorial Nova. (Original publicado em 1913).
- Husserl, E. (2001). *Psychologie phénoménologique* (P. Cabestan, N. Depraz & A. Mazzù, Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. (Original publicado em 1928).
- Husserl, E. (2002). *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (U. Zilles, Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS. (Original publicado em 1935).
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* (P. Abe, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado em 1901).
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original Publicado em 1781).
- Magalhães, D. J. G. (2004). *Fatos do espírito humano*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1858).
- Vieira, A. (2003). *Sermão da sexagésima*. São Paulo: Hedra. (Original publicado em 1655).

Nota sobre os autores

Leonardo Ferreira Almada é Professor Efetivo Adjunto I da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Realiza seu Pós-Doutorado pelo Instituto de Biociências da Univ. Estadual Paulista (UNESP). É Doutor e Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ, sob a supervisão do Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira. É membro permanente do CEFIB (Centro de Filosofia Brasileira do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Endereço para Contato: Rua Manoel dos Santos, 90, apartamento 03. Bairro: Santa Maria. CEP: 38408-022. Uberlândia, Minas Gerais, Brasil. E-mail: leonardo.f.almada@gmail.com

Luiz Alberto Cerqueira é Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mantém o Seminário Internacional Farias Brito (em regime atual) e é o coordenador do CEFIB (Centro de Filosofia Brasileira do Programa de Pós-Graduação em



Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Tem Pós-Doutorado pela Universidade de Coimbra e é Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa. Endereço para Contato: Avenida Nossa Senhora de Copacabana, 95, apartamento 902. Bairro: Copacabana. CEP: 22020-002. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: cerqueira@ifcs.ufrj.br

Data de recebimento: 27/11/2009

Data de aceite: 15/10/2010