

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A CRÍTICA DO NATURALISMO NA FILOSOFIA BRASILEIRA
DO SÉCULO XIX

Por

Rachel Helena da Silva Brito
1031 48010

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Rio de Janeiro
Março, 2006

A CRÍTICA DO NATURALISMO NA FILOSOFIA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX

Rachel Helena da Silva Brito
Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Mestre em Filosofia.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira (orientador)

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco
Professor de Filosofia da UFRJ

Profa. Dra. Vera Maria Portocarrero
Professora de Filosofia da UERJ

Prof. Dr. (suplente) Ricardo Jardim
Professor de Filosofia da UFRJ

Prof. Dr. Vinicius Berlenis Figueiredo
Professor de Filosofia da UFRPR

Rio de Janeiro
Março, 2006

– Ficha Catalográfica –

Brito, Rachel Helena da Silva.

A crítica do naturalismo na filosofia brasileira
do século XIX/

Rachel Helena da Silva Brito. – Rio de Janeiro:
UFRJ/IFCS, 2006.

x, 120f; 29,7 cm.

Orientador: Luiz Alberto Cerqueira

Dissertação (mestrado) - UFRJ/IFCS/Programa
de Pós-graduação em Filosofia, 2006.

Referências Bibliográficas: f. 121-125

1. Filosofia Brasileira. 2. Filosofia e Psicologia.
3. Crítica do Naturalismo.

I. Cerqueira, Luiz Alberto. II. Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós -
graduação em Filosofia. III. Título.

Esta dissertação é dedicada a duas pessoas muito importantes em minha vida: minha avó e meu orientador.

A minha avó, **Theresinha de Jesus Monteiro da Silva**, que, infelizmente, não teve tempo de vida para me ver entrar no mestrado, dedico esse trabalho como forma de agradecimento pela sua existência ímpar ao longo de minha história. Agradeço todo o apoio, moral e material e, principalmente, agradeço pelo orgulho que sempre nutriu em face da minha opção pela vida acadêmica, e que tanto me motivou nos momentos de dificuldade.

Esta dissertação também não poderia deixar de ser dedicada àquele que sempre foi o meu mentor intelectual, àquele por quem sinto, desde os tempos de graduação, uma admiração incontestada: o meu orientador, **Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira**. A ele dedico todo o meu esforço por fazer o melhor neste trabalho e por sua imensurável dedicação e competência; agradeço por sempre ter confiado no meu potencial, em especial nos momentos em que nem eu mesma confiava. O seu estímulo sem fim, a sua imensa disponibilidade foram essenciais para que eu pudesse desenvolver e concluir esta pesquisa. Mais ainda: esta dissertação é o fruto dos anos de nossa parceria intelectual, nos quais, trabalhando juntos no CEFIB – Centro de Filosofia Brasileira, por ele fundado e coordenado –, aprendi não apenas filosofia; aprendi a fazer da filosofia um modo de vida.

Agradecimentos

Meus agradecimentos especiais vão para aqueles que sempre me apoiaram durante a minha caminhada até aqui. Em primeiro lugar, toda a minha gratidão, amor e reconhecimento a minha mãe, **Maria Aparecida Monteiro da Silva**, a quem tudo devo em minha vida. A ela agradeço o apoio material, o carinho em meio aos percalços por mim enfrentados, a inabalável certeza no meu trabalho, e por último, mas não menos importante, agradeço toda a boa vontade por me ajudar a fazer a revisão desta dissertação, a quem eu eximo de toda possível falha. Não poderia deixar de agradecer também a minha tia, **Professora Doutora Magali Conceição Monteiro da Silva**, não só pelo apoio material, mas por ter sido, desde criança, o meu grande exemplo dentro do mundo acadêmico. A profunda admiração pelo seu trabalho, o seu amor pela pesquisa e pela docência, foram decisivos para que eu quisesse trilhar o mesmo caminho. Ao **Professor Doutor Domingos Alves** também agradeço o enorme apoio material e o estímulo fundamental – o primeiro, na verdade – desde que decidi entrar na faculdade de filosofia.

Gostaria também de registrar o meu agradecimento àquelas que mais do que minhas amigas desde sempre, são as irmãs que nunca tive: **Roberta da Silva Pereira** e **Renata Lúcia Pereira da Silva Braga**. A amizade e a admiração que têm por mim me ajudaram a seguir adiante. Aos meus companheiros de CEFIB, os **professores mestres César de Araújo Fragale** e **Leonardo Ferreira Almada**, agradeço por toda a força e suporte intelectual durante o mestrado.

A todos os demais professores que tive durante a graduação e o mestrado, agradeço igualmente por terem contribuído para a minha formação intelectual. Ao **Professor Doutor Guilherme Castelo Branco** o meu enorme agradecimento pelas observações e sugestões no meu exame de qualificação.

À **CAPES**, agradeço a ajuda financeira durante o mestrado, essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. E a esta casa, o **Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, todo o meu amor e gratidão pela educação aqui recebida.

Resumo

A crítica do naturalismo na filosofia brasileira do século XIX

Rachel Helena da Silva Brito

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Resumo da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

A filosofia brasileira do século XIX é uma crítica do “espírito positivo” então representado pelo positivismo e pelo naturalismo. Tobias Barreto e, especialmente, Raimundo de Farias Brito encontram-se numa posição francamente oposta à concepção que visava explicar o psíquico, a consciência, segundo o método matemático-experimental das ciências naturais. Pondo-se de acordo com Bergson, Farias Brito propôs uma psicologia transcendente, que entendemos aproximar-se da fenomenologia de Husserl, como método próprio da filosofia para dar conta dos fatos de consciência. A maneira independente como abordou a questão, bem como a universalidade e a atualidade do problema em pauta, levou-nos a concluir que a filosofia nasce e se desenvolve no Brasil em função da necessidade primordial da consciência de si como espírito.

Palavras - chave: Filosofia Brasileira, Filosofia e Psicologia, Crítica do Naturalismo.

Rio de Janeiro

Março, 2006

ABSTRACT

Brazilian philosophy and the criticism of naturalism in the 19th
century

Rachel Helena da Silva Brito

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Abstract da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Brazilian philosophy in the 19th century is a criticism of the “positive spirit”, represented by the positivism and naturalism. Tobias Barreto and, especially, Raimundo de Farias Brito are in a straightforward opposite position to the conception that explained the psychic – consciousness – according to the experimental-mathematical method of the natural sciences. Farias Brito proposed a transcendent psychology, in agreement with Bergson, which is near to the Husserl’ phenomenology, as a philosophical method itself used to explain the facts of consciousness. From such method used to treat the question, and considering universality and actuality of the problem, we are in conditions to conclude that philosophy was born and has developed in Brazil on the basis of self-consciousness as *the* principle.

Key words: Brazilian Philosophy, Philosophy and Psychology, Criticism of Naturalism.

Rio de Janeiro
Março, 2006

Prefácio

Foi ainda no tempo de minha graduação, nesta mesma casa, quando cursava a disciplina História da Filosofia no Brasil I, ministrada pelo meu orientador, que me deparei, pela primeira vez, não só com a filosofia brasileira, como, inclusive, com a compreensão – muito mais rica – de que a filosofia, ao invés de se limitar a autores ou a períodos, gira em torno a problemas. Essa visão mais ampla da Filosofia, juntamente com a verdadeira descoberta acerca da existência de filósofos brasileiros, despertou o meu interesse para a disciplina que começava a cursar. Em função desse meu interesse, acabei cursando, ao longo da graduação restante, todas as disciplinas fornecidas pelo CEFIB, e ministradas pelo Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira. Numa delas, História da Filosofia no Brasil III, tive contato, pela primeira vez, com as obras de Raimundo de Farias Brito e com a sua postura crítica perante o naturalismo. Fiquei impressionada com a altivez do seu pensamento, com a sua consonância com Edmund Husserl e, principalmente, com o fato de um filósofo tão brilhante, tão importante para a história da filosofia no Brasil ter caído no esquecimento, a ponto de boa parte dos meus colegas na época nunca sequer terem ouvido falar do seu nome, muito menos terem lido alguma obra sua, posto que todas estavam esgotadas e eram raríssimas de serem encontradas até mesmo em sebos.

Esse encontro foi fundamental em minha vida, afinal, a sua indignação quanto à redução do psíquico a uma explicação de caráter físico era algo partilhado também por mim. Nunca aceitei qualquer tipo de explicação naturalista da realidade, porque sempre considerei essa postura reducionista, empobrecedora, responsável por deixar o mundo sem cor, sem vida. Percebi também que aquilo que Farias Brito denunciava tinha resultados drásticos para a humanidade: resultava na perda de valores, na negação da liberdade, na decadência moral e cultural. Mais ainda: percebi que a sua preocupação e indignação continuavam atuais, porque o problema que ele tanto criticava no início do século XX – a

tentativa de uma naturalização da consciência – persiste até hoje. Embora com outros termos, mesmo usando um linguajar mais moderno, mais apropriado para o século XXI, insiste-se, permanentemente, nessa tentativa reducionista de explicação do psíquico ou da consciência em termos físicos.

Em meio à total atualidade da questão, e em face do desconhecimento, por quase todos os filósofos brasileiros, do tratamento ímpar, responsável e coerente dado por Farias Brito a ela, quando, logo no início do mestrado, o meu orientador propôs uma mudança na temática da minha pesquisa, já tendo em vista um possível aprofundamento no doutorado, não titubeei: “mudo, mas só se for para trabalhar com a crítica do naturalismo na filosofia brasileira!”

Proposta aceita, dei início ao meu trabalho de pesquisa, ao longo do qual pude constatar que o pensamento de Raimundo de Farias Brito não só está inserido no contexto filosófico ocidental, comprovado mediante a consonância do seu pensar com Bergson e Husserl – este último de quem nunca tivera notícia –, como pude verificar que, no próprio seio da Filosofia Brasileira havia antecedentes dessa postura antinaturalista. Ao chegar àqueles que vieram antes de Farias Brito, especialmente Tobias Barreto, tive a prova de que havia, de fato, uma postura antinaturalista intrínseca à Filosofia Brasileira do final do século XIX, início do século XX, postura essa que não havia sido meramente importada, mas antes, era o reflexo de problemas inerentes ao desenvolvimento de nossa própria cultura – o que implica considerar certos condicionalismos históricos, sem, contudo, reduzir-se a eles –, e que apontam, em última instância, para Domingos José Gonçalves de Magalhães, introdutor do romantismo no Brasil, e, mais ainda, o responsável por inserir a cultura brasileira no âmbito da modernidade filosófica, através da introdução do princípio de autoconsciência.

Foi por esses motivos que, mesmo enfrentando inúmeras dificuldades, a principal delas referente à quase nulidade bibliográfica a respeito do tema e dos autores brasileiros por mim pesquisados (com a honrosa exceção do livro *Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência de si* e do estudo introdutório à nova edição de *O mundo interior*, de Raimundo de Farias Brito, ambos de autoria do Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira), insisti, perseverando nessa pesquisa, com o objetivo de mostrar, se bem que para um público restrito, as grandes possibilidades filosóficas que um estudo mais atento de problemas inseridos no âmbito de nossa cultura podem fornecer.

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO	02
1. IDÉIA DA RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	15
1.1 Assunção do problema	17
1.1.1 Relatividade como limitação: Tobias Barreto	20
1.1.2 Crítica do “espírito positivo”: Farias Brito	32
1.1.2.1 Idéia da “revolução copernicana” na filosofia	39
1.2 Caracterização metafísica da filosofia em face do método das ciências da natureza	47
2. IDÉIA DO NATURALISMO COMO PROBLEMA EM FARIAS BRITO	55
2.1 O espírito como princípio	60
2.1.1 Significação existencialista de Farias Brito	66
2.1.2 Redução do sentido de realidade à extensão: encontro com Bergson	73
2.1.3 Naturalização da consciência: consonância com Husserl	88
2.2 Idéia de uma “ciência” do espírito: a psicologia transcendente	103
CONCLUSÃO	117
BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUÇÃO

Partimos da hipótese de que, na segunda metade do século XIX, a filosofia apresenta um caráter ambíguo e antagônico. Por um lado, ela se mostra fortemente influenciada pela exigência de rigor inerente ao método matemático-experimental das “ciências da natureza”, assimilando literalmente a idéia, defendida por Kant, de que a metafísica devia tentar imitar a física naquilo que lhe garantiu o caminho seguro e positivo do conhecimento da natureza. Nesse sentido, é inegável que as mudanças ocorridas no século XVII significaram uma profunda transformação no que diz respeito à tradição escolástica. As novas exigências do conhecimento, oriundas da idéia de que a razão não conhece senão aquilo que ela mesma concebe – mudança causada pelos físicos modernos e seu método matemático-experimental –, implicaram um novo conceito de natureza, que, baseado na matemática, permitiu ao homem apreender as leis naturais no intuito de compreendê-la e corrigi-la. Na esfera filosófica, esse novo conceito de natureza foi assimilado como o conjunto de leis universais que determinam a existência dos objetos da experiência. Foi sob essas influências que surgiu o “espírito positivo”. Por “positivo” entende-se tudo o que pode ser evidenciado pelas “ciências”, através do seu método matemático-experimental. Esse “espírito positivo” teve em Augusto Comte o seu defensor mais veemente. Ao firmar as bases do positivismo, Comte visava ampliar o uso do método científico das ciências da natureza, estendendo-o a toda a realidade, o que incluiria não só a vida social como a vida psíquica do homem. Partidário de uma visão fenomênica do mundo, na qual nossos conhecimentos são limitados a fenômenos, e onde toda e qualquer possibilidade de transcendência é eliminada – não se cogita de uma consideração da “coisa

em si” –, Comte supunha que devemos considerar todos os fenômenos como estando subsumidos a leis naturais imutáveis, o que significa dizer que toda a investigação acerca das causas, tanto as primeiras, quanto as finais, não teria razão de ser, posto que, para ele, tais causas seriam inacessíveis ao conhecimento humano. Por outro lado, a filosofia teve de reagir contra essa mesma perspectiva, digamos “naturalista”, quanto à exacerbação do valor científico dessa espécie de conhecimento da natureza, fundado em princípios físicos, no intuito de preservar uma outra idéia, também defendida por Kant, quanto ao caráter metafísico da alma, considerada no âmbito da “coisa em si”, quando se trata da ação moral. É justamente ao se reportar ao caráter *metafísico* da alma ou do psíquico que Kant considera a dimensão da liberdade, não contemplada na visão fenomênica do mundo, já que, de acordo com essa perspectiva, estamos sujeitos às “leis da natureza”, ao puro mecanismo, não havendo espaço para a vontade livre. Contrariamente, ao levar em conta o caráter independente do psíquico, podemos aceitar a liberdade como algo possível, uma vez que a alma humana atende a uma causalidade final, e não mecânica, onde, através do concurso da inteligência e da vontade, escolhemos, optamos livremente por uma coisa e não por outra, mas não por um simples hábito, ou por quaisquer convenções, mas porque assim o desejamos.

Torna-se necessário ressaltar o ser histórico da filosofia, desde os tempos mais remotos, e desde a perspectiva ético-religiosa, como uma permanente aspiração humana a uma vida regida por normas puramente racionais e que encontra o seu próprio caminho para transformar-se em disciplina no pensamento helênico, constituindo-se assim na origem mesma da “ciência moderna” como método. É nesse sentido que podemos entender a idéia de que as “ciências” são um produto da filosofia, o que, em última instância, envolve o conhecimento de si mesmo anunciado no “conhece-te a ti mesmo” socrático, já apontando na direção de uma “ciência” do espírito. De fato, a vida psíquica do homem,

expressa através de manifestações como a religiosidade e a universalidade da lei, é anterior ao próprio surgimento da filosofia.

Historicamente falando, o caráter dominante da filosofia moderna baseou-se em duas tarefas essenciais: (i) desbastar de toda a velha metafísica aquela permanente aspiração humana, estabelecendo que os nossos conhecimentos dependem do conhecimento de si, isto é, da consciência ou espírito – o que inclui contribuições as mais distintas, e até mesmo opostas em suas conclusões, como as de Bacon, Descartes, Espinosa, Locke, Berkeley, Leibniz e Hume –, e (ii) investigar o psíquico na sua especificidade, o que equivale a considerar a necessidade de um método próprio para a filosofia, daí resultando a visão do espírito ou consciência, em sua constituição ontológica, como sendo o problema filosófico – ponto de vista já reforçado ao referir-nos ao “conhece-te a ti mesmo” socrático, e que em sua expressão moderna é representado pelo *cogito* cartesiano.

Com isso, a velha metafísica foi declarada morta, o dogmatismo da razão posto em xeque, e a visão experimental estendida ao âmbito do psíquico. Essas mudanças, de caráter conceitual e metodológico, acabaram por exercer influência sobre a idéia de rigor em toda a investigação filosófica: as “ciências”, que, historicamente falando, resultam da filosofia e, nesse sentido, remontam ao ideal grego, tornaram-se elas mesmas condição da filosofia. Todavia, a tarefa demolidora da filosofia moderna, tão necessária quando se tratou de negar a tradição metafísica (a exemplo de Hume e sua crítica do princípio de causalidade), em dado momento transformou-se em problema. Com a exacerbação dessa função negativa da filosofia, e na tentativa de fundamentá-la em bases rigorosas, a idéia de uma psicologia científico-experimental ou psicofísica emergiu com toda a força. Baseada no método matemático-experimental, nutriu-se a pretensão de explicar mecânica e quantitativamente a nossa consciência, reduzindo-a a mero fenômeno da natureza, o que

configura a atitude naturalista. Contudo, a tentativa naturalista de explicação de toda a realidade pelo método das “ciências da natureza”, incluindo-se aí o “fenômeno” psíquico, caracteriza uma certa ingenuidade. Ao considerar a filosofia apenas em face da “ciência moderna”, o naturalista esqueceu-se de que esta última representa um fato histórico que remonta ao ideal grego. Se é verdade que as “ciências” tornaram-se condição da filosofia, na medida em que toda a investigação filosófica deve pressupor o seu resultado, ainda assim a experiência nunca pôde nos ensinar o que é o ser psíquico no mesmo sentido válido para a ciência experimental, isso porque os atos psíquicos não têm como ser reduzidos a uma interpretação quantitativa. Compreendê-los dessa maneira significa um enorme prejuízo no que se refere à ação moral – essencialmente livre –, porque implica a naturalização da liberdade. Somente ao final do século XIX é que autores como Bergson, Husserl e, *the last, but not the least*, Raimundo de Farias Brito se colocam numa posição francamente contrária ao naturalismo dominante, visando retomar o sentido originário de uma “ciência” do espírito.

Com efeito, Farias Brito adotou uma posição bem clara no tocante a esse antagonismo filosófico derivado de Kant. Mas como se explica, no Brasil, tal necessidade de alinhamento? Nisso consiste o objetivo desse trabalho: compreender em que sentido a filosofia brasileira do século XIX é uma crítica do “espírito positivo”, que tem a sua gênese na Revolução Científica, e cujos frutos oitocentistas são o positivismo e o naturalismo.

Farias Brito teve uma clara compreensão dos prejuízos oriundos desse “espírito positivo” inerente a todo o naturalista, daí a necessidade apontada por ele de um retorno à consciência de si. Entretanto, esse retorno à consciência de si exige um desdobramento distinto daquele proveniente do *cogito* cartesiano. Este dá origem a um sujeito epistêmico, interpretando-se a filosofia cartesiana apenas em termos de método em vista da necessidade de fundamentação do conhecimento, uma vez que o objeto de conhecimento

vem da razão. Em Farias Brito, esse seria apenas o ponto de partida para uma compreensão plena da consciência de si como espírito. O retorno à consciência de si deveria abranger a dimensão metafísica da realidade, o que inclui as esferas moral e artística. E é isso o que propõe o filósofo brasileiro quando chama a atenção para o mundo interior, para o espírito, ou melhor, para a consciência.

Nesse contexto, a leitura das obras de Bergson, especialmente o *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), foi determinante para o filósofo brasileiro, pois o fez atinar que não é suficiente questionar se o conhecimento das coisas é dependente da constituição do nosso espírito, posto que é preciso verificar se o conhecimento do eu e da consciência sofre a influência das coisas. Em outras palavras: o conhecimento da realidade, mediado pelas coisas, e, em última análise, pelo espaço, influencia o conhecimento que temos de nós mesmos na medida em que projetamos, simbolicamente, nosso eu no espaço, de modo a convertê-lo em objeto de conhecimento científico.

Farias Brito soube esclarecer, quanto à especificidade do psíquico, que há na arte um aspecto interno, subjetivo e misterioso, capaz de emocionar o seu observador, na medida em que ela nos fornece um sentido transcendente da realidade, mais amplo, porque não se refere apenas a fenômenos, mas também àquilo que só pode ser pensado. Desse modo, torna-se impraticável explicá-la dentro de uma concepção mecânica da realidade. Contudo, a psicologia científico-experimental não consegue enxergar nem compreender isso. Ao contrário, esquecida pelos psicólogos modernos, cujo desígnio, segundo Farias Brito, é o de objetivar a consciência, a psicologia científico-experimental pretende explicar em termos materiais a vida psíquica do homem, o seu mundo interior. A arte, então, adquire o papel fundamental de ser libertadora, uma vez que, através dela, temos como superar a compreensão estritamente objetiva da realidade, já que ela restaura os sentidos de duração e de intensidade dos estados de consciência.

Concomitante a Edmund Husserl, e de maneira muito parecida, Farias Brito avocou a responsabilidade de apontar criticamente os equívocos da doutrina naturalista, ao se incumbir da crítica da psicologia experimental, sobretudo no que essa psicologia se refere à objetivação ou naturalização da consciência, uma vez que, para o naturalista, tudo é encarado como natureza física. Em sendo assim, o psíquico, reduzido a uma esfera natural, concebido como uma realidade espaço-temporal submetida à corporeidade, não passaria de um epifenômeno. Isso significa que todo o ser possuiria uma natureza psicofísica, ou seja, estaria determinado por leis rígidas. Como consequência de todas as formas de naturalismo, tem-se: (i) a naturalização da consciência, quando a exigência de objetividade reduz o psíquico ao âmbito fenomênico, suprimindo toda e qualquer possibilidade de se ultrapassar os limites da experiência, e (ii) a naturalização das idéias, englobando tudo o que possui um caráter ideal, bem como toda a norma absoluta.

Não se pode deixar de chamar a atenção para o fato de que, do ponto de vista de Farias Brito, todas as correntes filosóficas que têm a sua origem no “espírito positivo”, ao considerarem apenas o conhecimento das representações das coisas, isto é, as coisas enquanto fenômenos, enquanto aparências, cujo limite se encontra na experiência, recaem no erro do psicologismo. Isso significa a redução da totalidade do real as nossas próprias representações, o que redundaria num caráter restrito e não-universal das mesmas.

Contrariamente, e segundo Farias Brito, a psicologia ou “ciência” do espírito deve constituir-se como a primeira na ordem do conhecimento científico, sem a qual não há fundamento para a atividade teórica. Por isso, a relação entre filosofia e psicologia tem a sua origem, de direito, na enunciação da necessidade do conhecimento de si: desde o “conhece-te a ti mesmo” socrático, e, de fato, até mesmo antes dos gregos, uma vez que a disciplina filosofia já é o resultado da atividade permanente do espírito. Daí que, para ele, a psicologia, entendida como “ciência” do espírito, equivale à filosofia.

O que é essa atividade permanente do espírito, senão uma dinâmica interna independente? Pondo-se de acordo com Bergson, Farias Brito entende que o estudo dos “fenômenos” psíquicos deve abstrair toda e qualquer influência externa, considerando apenas o seu sentido interno. E o que é a consciência? De acordo com o filósofo brasileiro, ela representa uma conformação dinâmica dos estados psíquicos que, por seu turno, não possuem extensão, são apenas sucessivos, donde se segue que não ocupam lugar no espaço. O psíquico caracteriza-se como vivência, e não como fenômeno limitado ao âmbito da experiência; vivência que envolve a reflexão e por isso aparece como individual em si mesma. É nesse sentido que a realidade flui como sendo e logo deixando de ser; num fluxo absoluto que não tem como ser medido.

No intuito de ultrapassar esses limites, Farias Brito propôs uma psicologia transcendente, compreendido o uso deste último termo no sentido de que o estudo do eu e da consciência, em sendo fundamento da experiência, não se reduz aos seus limites, mas tem um caráter metafísico. Visando a esse objetivo, ele propõe o método introspectivo como sendo o método próprio da filosofia, na medida em que esse método teria a capacidade de evidenciar a existência de dois tipos de causalidade no mundo: a causalidade mecânica, que se refere ao mundo externo, no qual tudo se resolve em mecanismo, dando origem à necessidade; e a causalidade psíquica, na qual se encontra a liberdade. E, como a causalidade mecânica é inerente ao mundo das aparências, ela nada mais é do que uma sombra da causalidade psíquica.

Nesse momento, torna-se necessário esclarecer que Farias Brito não foi o primeiro, no âmbito da filosofia brasileira, a chamar a si a responsabilidade de criticar a aplicação do método matemático-experimental aos “fenômenos” psíquicos. Ao contrário, sua visão crítica pressupõe a intervenção de Tobias Barreto. Preocupado em preservar a idéia da liberdade, Tobias assume posição radicalmente oposta ao “espírito positivo” –

representado no século XIX pelo positivismo de Augusto Comte –, entendido como uma exacerbação do valor científico do conhecimento próprio das ciências da natureza, bem como à concepção comteana da sociologia como “física social”. Para ele, o método experimental não dá conta da dimensão psíquica da liberdade nos atos humanos.

Tobias Barreto deixa bem claro que não pretende questionar a utilização do método das ciências da natureza em domínios que até então não pareciam comportá-lo, desde que tal utilização seja, de fato, cabível. Ao contrário, seu objetivo é o de criticar a aplicação ampla e irrestrita do método matemático-experimental em domínios nos quais ele não é capaz de fornecer uma explicação adequada, a saber: a sociologia e a psicologia.

No que consiste a sua crítica da sociologia, entendida como “física social”, a origem de todo o problema, e que o leva a negar a sua existência, refere-se ao emprego do método das ciências naturais em termos de observação e indução. Segundo Tobias, não há *uma* “ciência da natureza”, como da mesma forma não é possível a existência de *uma* “ciência da sociedade”. As ciências da natureza nada mais são do que distinções do conceito de natureza, correspondendo a várias outras distinções da realidade dos fatos. É de se notar que o conceito de natureza aqui utilizado aponta para a Revolução Científica do século XVII, possuindo um caráter parcial, posto que não engloba toda a realidade. Ele se opõe ao conceito grego de *physis*, que também inclui o aspecto transcendente da realidade, para além da imanência própria dos fenômenos naturais, envolvendo nossas crenças, nossas emoções, a liberdade nos atos humanos, o psíquico enfim. Há, pois, sempre um resto mecanicamente inexplicável quando se trata de conhecer o psíquico através do método experimental, ignorando a sua especificidade, o que se justifica em função do psíquico pertencer a uma ordem de “fenômenos” diferente e não redutível aos fenômenos da natureza.

Ao criticar a psicologia empírica, considerada como ciência de observação, Tobias aponta a sua total incapacidade de erigir quaisquer previsões, do ponto de vista científico, em sua tentativa de explicar o psíquico – é o método que está em questão. Conforme o filósofo brasileiro, essa “ciência do *eu* implica contradição. Abstraído da pessoa, e do caráter que a constitui, o *eu* é coisa nenhuma, nada significa” (BARRETO, 1990, p. 153). Para ele, a atitude da psicologia experimental de constatar e mencionar a existência de fatos internos, psíquicos, não é suficiente, é o mínimo, posto que eles constituem-se como sendo a essência da própria vida humana. É preciso investigá-los, mas não subjugados ao domínio da experiência, porque representam “fenômenos” de outra ordem. Desse modo, se os físicos, por exemplo, gozam da vantagem de ter ante os seus olhos diversas séries de coisas, as quais são o que são, e se mostram dessa ou daquela maneira porque tal é a sua natureza, sem o menor concurso da vontade humana (*ibidem*, p. 139), podendo assim certificar-se de uma determinada lei mediante experimentos, o mesmo não sucede com a psicologia. Por se tratar de fatos psíquicos, cuja característica principal é a independência da experiência, fica clara para Tobias a impossibilidade de conhecê-los objetiva e cientificamente, conforme a metodologia matemático-experimental. Contudo, ressalta Tobias, ainda que os fatos psíquicos sejam impalpáveis, isso não significa que eles não necessitam de uma metodologia investigativa própria. O que para ele é problema é justamente o método absolutamente ineficaz que vem sendo utilizado pela psicologia experimental na investigação do psíquico, na medida em que pretender encontrar, numa consciência individual, a manifestação de todos os modos de existir da espécie humana é um verdadeiro absurdo. Mais ainda: explicar os fatos psíquicos mediante o método das ciências da natureza exclui a dimensão da liberdade nos atos morais – preocupação última de Tobias –, cujo caráter transcendente não é redutível ao determinismo da natureza.

É de se notar como nele já se observa o cunho peculiar e específico do psíquico, no qual a memória das vivências tem um papel fundamental, quando, relativamente ao eu, posso “supor que pela primeira vez tento hoje entrar no fundo de minha vida íntima. Lá chego; a quem me dirijo? A consciência me afirma que, nesta hora, eu medito para escrever; que sou eu mesmo que manejo uma pena; que tenho sensações, percepções de vários objetos; que sinto-me vivendo, querendo, praticando um ato próprio... tudo isto agora, no correr de um rápido instante... É dizer já muito; mas nada importaria, se não fosse o auxílio da memória” (BARRETO, 1990, p. 139).

Tobias Barreto, ao preservar a liberdade nos atos humanos, opondo-se assim à aplicação da metodologia experimental tanto à “sociologia” quanto à “psicologia” consideradas como disciplinas que não contemplam o caráter transcendente e metafísico da realidade, já se colocava numa perspectiva apontada anteriormente por Gonçalves de Magalhães, o qual não compreende o “desdém ridículo, o estúpido sorriso com que alguns homens, que se dão por mui positivos, olham para as ciências metafísicas; como se a inteligência humana [...] pudesse suprimi-los e anulá-los da ordem das suas idéias” (MAGALHÃES, *Fatos do espírito humano*, I). De acordo com Magalhães, a necessidade de se considerar e de se investigar a esfera metafísica do real é intrínseca ao espírito humano, que obra em atividade permanente, e cuja exigência primeira consiste em refletir sobre si mesmo. Essa concepção de Magalhães também aparece em Farias Brito, dado que, para ambos, e nas palavras de Magalhães, a base e o ponto de partida de todas as “ciências” filosóficas é a psicologia (*ibidem*, II), o que nos remete de pronto à compreensão britiana acerca da equivalência entre a psicologia e a filosofia, uma vez que a psicologia nos fornece, segundo Magalhães, o elemento subjetivo, e reconhece as condições necessárias e absolutas da razão, objetos da metafísica (*ibidem*). Nesse contexto, Magalhães já fixa oposição aos partidários do “espírito positivo”, àqueles que pretendem

excluir o mecanicamente inexplicável, o mistério, cujo caráter é fundamentalmente metafísico. Conforme Magalhães, há que estudar “a natureza substancial do ser que pensa, sente e quer” (MAGALHÃES, *Fatos do espírito humano*, I) mediante a observação e a análise de suas operações espirituais, o que significa dizer: por intermédio de uma observação de cunho estritamente psicológico. Isso não exclui – Magalhães deixa bem claro – os resultados da “ciência moderna”. Porém, nos adverte o filósofo, um profundo exame psicológico dos fatos do espírito humano é, sem sombra de dúvida, muito mais difícil de ser realizado do que a simples observação externa, posto que, nesse caso, há duas ordens distintas de “ciências” (*ibidem*).

Parece-nos então evidente, pelo o que foi exposto, como se impõe na própria cultura filosófica brasileira a necessidade de estudo do problema em pauta – a crítica do naturalismo. Mais ainda, a visão dessa trajetória interna de estudos torna-se obrigatória quando se trata de ressaltar que existe não só uma certa continuidade, como inclusive a consolidação, em definitivo, da idéia de uma filosofia brasileira, compreendida como um aprofundamento de problemas que vêm sendo levantados e discutidos desde Magalhães a Farias Brito, passando por Tobias Barreto. Com isso, pretendemos salientar a existência de um pequeno, porém significativo número de autores nacionais que, no século XIX, constituem o núcleo de uma tradição filosófica emergente. Por outro lado, há que se destacar o fato de que a posição dos filósofos brasileiros não está isolada da filosofia ocidental, nem limitada a condicionalismos históricos, mas articulada com ela, o que se confirma pela atitude adotada por esses filósofos ao discutir, no âmbito de nossa cultura, uma problemática universalmente tão importante, assumindo, de maneira muito clara e firme, uma posição ímpar no tratamento da questão.

A aproximação do pensamento de Raimundo de Farias Brito, especialmente, com o de outros autores, como Edmund Husserl e Henri Bergson, torna-se necessária no

que concerne à compreensão do problema à medida que o diálogo com esses pensadores vem complementar e esclarecer ainda mais a posição da filosofia brasileira. Essa aproximação inclusive nos permite conferir à obra filosófica de Farias Brito, em particular, além de uma conotação de vanguarda no cenário filosófico ocidental, um sentido de “filosofia do espírito”, posto que, para ele, é o espírito a base de toda a realidade, o que aponta, em última instância, para o nascimento e o desenvolvimento da filosofia no Brasil oitocentista, justificado em função da necessidade primordial da consciência de si como espírito.

Tendo em vista os objetivos acima mencionados, esse trabalho será dividido em duas partes: “Idéia da Relatividade do Conhecimento como Problema Filosófico” e “Idéia do Naturalismo como Problema em Farias Brito”. A primeira parte gira em torno da relatividade dos valores, o que aponta para o sentido de relatividade em Tobias Barreto e Farias Brito. Nesse contexto, tornam-se necessários dois subcapítulos. Em 1.1 “Assunção do problema”, será esclarecido o porquê, a partir de Sílvio Romero, do surgimento da questão da relatividade como problema filosófico no Brasil. Atrelado ao primeiro subcapítulo, o tópico 1.1.1 “Relatividade como limitação: Tobias Barreto”, tomará por base a compreensão de Tobias Barreto acerca do princípio da relatividade do conhecimento na filosofia moderna. Como complemento a esse tópico, virá 1.1.2 “Crítica do ‘espírito positivo’: Farias Brito”, onde analisaremos especialmente a crítica da filosofia de Comte por Farias Brito. Em 1.1.2.1 “Idéia da ‘revolução copernicana’ na filosofia”, analisaremos a posição de Kant acerca da idéia de relatividade do conhecimento. Já em 1.2 “Caracterização metafísica da filosofia em face do método das ciências da natureza”, iremos nos ocupar com a crítica de Farias Brito à subsunção da filosofia ao método científico.

O segundo capítulo, “Idéia do Naturalismo como Problema em Farias Brito”, será dedicado à caracterização do naturalismo no pensador brasileiro, para quem o método das ciências da natureza não dá conta do psíquico, resultando num empobrecimento do sentido de realidade. Nesse último capítulo, também demonstraremos a consonância de seu pensamento com a fenomenologia de Edmund Husserl. Para tanto, ele será dividido em dois subcapítulos. Em 2.1 “O espírito como princípio”, ressaltaremos a postura britiana que considera a vida do espírito como base da realidade, já que ela é uma constatação anterior ao próprio surgimento da filosofia enquanto disciplina. Vinculado a esse subcapítulo, segue-se o tópico 2.1.1 “Significação existencialista de Farias Brito”, no qual analisaremos a necessidade, apontada pelo filósofo brasileiro, de compreender o papel que cada um representa no mundo. Na seqüência, teremos, em 2.1.2 “Redução do sentido de realidade à extensão: encontro com Bergson”, uma reflexão sobre a influência do pensamento bergsoniano na filosofia de Farias Brito, e, em 2.1.3 “Naturalização da consciência: consonância com Husserl”, o exame da posição de Husserl quanto à crítica do naturalismo, onde salientaremos a conformidade dos pensamentos britiano e husserliano. Finalmente, no segundo subcapítulo, 2.2 “Idéia de uma ‘ciência’ do espírito: a psicologia transcendente”, discutiremos a proposta de Farias Brito de um método próprio para a filosofia, entendida como “ciência” do espírito.

CAPÍTULO 1

IDÉIA DA RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

A problemática em torno à idéia de relatividade do conhecimento permeia a história da filosofia ocidental. Desde os gregos, o que impera é uma certa confusão acerca do valor do conhecimento e do sentido da experiência. Segundo Protágoras, não há uma verdade absoluta e a experiência depende do homem como medida de todas as coisas. Sócrates, por sua vez, referindo-se ao oráculo de Delfos, já afirmara que “é a divindade quem, sem dúvida, é sábia, e por meio deste oráculo quer dizer que a sabedoria humana pouco ou nada vale” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23 A-B). É na época moderna, porém, que essa confusão parece tornar-se mais evidente. Segundo Descartes, o conhecimento que temos das coisas não depende de sua preexistência, pelo contrário, “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente [...] e não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Segunda). Posteriormente, ao referir-se à relação entre sujeito e objeto de conhecimento em termos de “revolução copernicana” na filosofia moderna, Kant estabeleceu que “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxviii), observando que por esse modo de pensar fica prejudicada a metafísica, e tudo o que é referente ao sentido do absoluto, pois “não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência” (*ibidem*, Bxx).

Mas ao referir-se ao fato de que “há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta se estende para além dos limites da sensibilidade” (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxxv), Kant justifica toda a aspiração metafísica da filosofia. Dessa dúplice apresentação kantiana quanto à mudança de método na moderna maneira de pensar derivam duas interpretações opostas: uma metafísica e outra antimetafísica. A antimetafísica caracteriza-se por uma exacerbação da tarefa histórica da filosofia moderna – tão necessária nos seus primórdios –, que era a de eliminar todo e qualquer resquício da metafísica tradicional, pautada pelo dogmatismo da razão. Hume é o representante máximo desse momento, na medida em que fez a crítica do princípio de causalidade. Para ele, o conceito de causa não pode ser concebido *a priori* pela razão, pois não é possível conceber que pelo fato de uma coisa existir outra coisa deva existir necessariamente, e como seja possível introduzir *a priori* o conceito de tal conexão, uma vez que a convicção que dela temos é o resultado da força do hábito, de maneira que o valor do nosso conhecimento em termos de causa e efeito não é absoluto, sendo, pelo contrário, relativo ao nosso entendimento e tendo como limite a experiência. É dentro desse contexto que Comte compreende a referida relatividade como princípio, donde se segue a sua interpretação do valor relativo do conhecimento em oposição ao seu valor absoluto. Em contrapartida, a interpretação metafísica, compartilhada por Tobias Barreto e Farias Brito, defende a tese de que se é certo que nosso conhecimento tem como limite a experiência, tal conhecimento, entretanto, também é limitado no sentido de que sempre resta algo absolutamente inexplicável pelo método da experiência.

No Brasil, foi Sílvio Romero quem, no âmbito literário, pela primeira vez chamou a atenção para o problema da relatividade, manifestando-se contra a idéia do belo absoluto enquanto valor estético. Foi Tobias Barreto, entretanto, quem percebeu a importância filosófica do problema e procedeu à investigação acerca da relatividade do

conhecimento como princípio. Posteriormente, Farias Brito não só assumiu as teses de Tobias, que convergem para Kant, como aprofundou-se no tratamento da questão, contribuindo de modo decisivo para o seu esclarecimento.

É, pois, visando o objetivo desta dissertação – compreender em que sentido a filosofia brasileira do século XIX é uma crítica do “espírito positivo” – que o estudo sobre a relatividade do conhecimento se faz necessário. Tal estudo se justifica na medida em que a problemática envolvendo a relatividade é o “pano de fundo” da questão que nos propomos, posto que a tentativa naturalista de explicação de toda a realidade mediante a metodologia experimental coincide com a interpretação antimetafísica que se pode assinalar ao termo “relatividade”. Tanto Tobias Barreto quanto Farias Brito tiveram uma clara compreensão dos prejuízos dessa posição antimetafísica no que concerne à ação moral, daí a crítica vigorosa e a intensa reação contrária ao naturalismo.

1.1 Assunção do problema

A idéia da relatividade como problema filosófico surge no Brasil a partir de uma discussão de caráter literário, num momento de acirrada crítica do romantismo “oficial”, que passou a ser considerado conservador, religioso e metafísico, e segundo o qual o valor de beleza é entendido como absoluto. Nesse contexto, o crítico literário Sílvio Romero teve fundamental importância, por ter sido o mais enérgico combatente dessa estética romântica, para quem “uma dezena de expressões, totalmente vazias, tomadas às crenças alquímicas medievais, como *ondina, fada, gnomo, silfo...* ou a angelologia cristã, como *anjo, arcanjo, querubim, serafim...*” (ROMERO, 1878, Prólogo) deviam ser banidas, posto que se constituem como uma espécie de “*idealismo metafísico, incongruente e vazio, como os sonhos de um histérico*” (*ibidem*).

Numa época em que o cientificismo – compreendido sob a forma de propaganda do ideal científico do conhecimento das ciências da natureza – ganhara força, Sílvio Romero destaca a novidade do uso crescente da metodologia experimental, intrínseca às ciências naturais, no que concerne às ciências humanas:

Não creio que seja necessário, posto que escreva no Brasil, o apontar as quatro ou cinco idéias fundamentais, que, firmadas nas ciências positivas, transformaram a intuição crítica de nosso tempo.

A época de Darwin, Moleschott e Büchner, de Lyell, Vogt e Virchow é naturalmente a de Comte, Mill e Spencer, de Buckle, Draper e Bagehot. Estes nomes exprimem a grande transformação das ciências da natureza, invadindo a esfera das ciências do homem. Todos sabem que a religião, a linguagem e a história, o direito, a política e a literatura são agora tratadas por método bem diverso daquele porque o eram, há trinta anos. Esta nova maneira de sentir e de pensar de sábios e filósofos, num tempo como o nosso, não fica incógnita e misteriosa sem ação sobre a massa dos leitores (ROMERO, 1878, Prólogo).

A propaganda cientificista espalhou-se de tal modo que acabou gerando uma poesia (Martins Junior, Fontoura Xavier, Valentim Magalhães) e um romance (Aluísio Azevedo, Raul Pompéia, Adolfo Caminha) científicos, dos quais Romero foi um dos principais incentivadores, chegando a ponto de afirmar: “positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance” (*idem*, 1926, XXIII-XXIV). É sob a perspectiva do cientificismo que Romero declara a “morte profunda, irremediável que dilacera as entranhas da decrépita doutrina” (*idem*, 1878, Prólogo) – o romantismo. E é ainda sob essa mesma perspectiva que ele rejeita não apenas o sobrenatural, como principalmente a absolutização do valor de beleza:

Os cismadores se iludem; da natureza da poesia eles são os mais ignorantes. Ela é um fato comum, ordinário, vulgar da vida humana, que não deve ter a pretensão de exigir inviolabilidades, nem martírios para si. Como a linguagem, como a mitologia, como a religião, ela perdeu todos os ares de mistério, depois que a ciência do dia imparcial e segura penetrou, um pouco amplamente, no problema das origens. Este resultado foi devido à alta crítica histórica e filológica, depois que o sopro das ciências naturais a rejuvenesceu. A metafísica, com todo o seu histerismo, bem pouco contribuiu para ele.

A poesia é um resultado da organização humana, nada tem de absoluto, nem de sobrenatural [...] A popularização da ciência é um fenômeno dos últimos tempos, e a melhor conquista da expulsão do sobrenatural (ROMERO, 1878, Prólogo).

Apesar do caráter demolidor das críticas de Sílvio Romero ao romantismo, ele não deixou de reconhecer o seu mérito: “o romantismo foi, pois, uma mudança de método na literatura; foi a introdução do princípio da relatividade nas produções mentais [...] Foi a reforma nas ciências do espírito, a reforma dos métodos históricos, que influiu imediatamente na literatura” (*idem*, 1914, p. 42).

Ao assegurar que “tudo é *relativo* no universo e no homem” (*idem*, 1878, Prólogo), e que “a lei da relatividade em todos os fatos naturais e humanos é a base da obra” (*ibidem*), Romero não só ressalta o caráter moderno do romantismo, como insere a problemática da relatividade no contexto da modernização cultural brasileira, ainda que sob uma inspiração cientificista.

O sergipano Tobias Barreto percebeu, a partir de Sílvio Romero, a importância filosófica de tal questão, dedicando-se, a partir daí, ao seu aprofundamento, mediante a discussão do problema da relatividade não só em torno dos valores, como inclusive no que concerne ao conhecimento, com o texto *Relatividade de todo conhecimento*. Nesse caminho, Tobias foi à fonte kantiana da questão, pondo-se de acordo com o filósofo alemão não apenas no tocante à compreensão de uma “revolução copernicana” na filosofia, baseada no método matemático-experimental dos físicos modernos, como também no que se refere à possibilidade metafísica de se ultrapassar os limites da experiência. Posteriormente, o cearense Raimundo de Farias Brito, beneficiado por Tobias, não só dá continuidade ao tratamento do problema, investigando-o mais a fundo, como vai mais longe que ele, ao esclarecer que o conhecimento, enquanto uma relação entre coisas e a

consciência, só pode ser verificado na experiência, o que, de modo algum, elimina a dimensão metafísica da realidade.

1.1.1 Relatividade como limitação: Tobias Barreto

A primeira preocupação de Tobias Barreto quanto à questão da relatividade do conhecimento foi distingui-la do relativismo. Historicamente, o sentido de relativismo já aparece na antigüidade grega entre os sofistas, principalmente em Górgias e Protágoras. O movimento sofista surge na Grécia com o intuito de interpor-se entre o exclusivismo de eleatas e jônios, partindo do pressuposto de que duas doutrinas que se negam são duas doutrinas que se destroem, na medida em que se tudo o que uma doutrina afirma como verdadeiro é negado pela outra, a conclusão lógica é a de que tudo é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso. Contrapondo-se ao racionalismo de eleatas e jônios, cujo objeto de discussão girava em torno à *physis*, os sofistas, ao chamarem a atenção para o homem individual, sentiram a necessidade de um outro método. Na medida em que a sofística tinha como ponto de partida a experiência, o seu procedimento caracterizava-se como empírico-indutivo (GUTHRIE, 1971), cujo objetivo era o de adquirir o maior número possível de conhecimentos em todos os domínios da vida, para depois então extrair algumas conclusões, umas de cunho teórico, outras de cunho prático. É dentro desse contexto que Protágoras entende que conhecer é sentir. Para o sofista, se o caráter da sensação consiste em sua variabilidade ao infinito, conforme as disposições de cada ser sensível, tem-se que cada indivíduo conhece de um modo particular, ou seja, o que é verdade para um, não o é para outro. Em sendo assim, toda e qualquer pessoa tem e não tem razão, toda coisa é e não é. Dirigindo-se de um ponto de vista sensualista contra todo aquele que defende o valor absoluto do conhecimento, Protágoras sentencia: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são”. O cunho sensualista

da postura de Protágoras é ressaltado por Platão, quando este afirma que “a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação [...] as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e [...] ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao invés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras” (PLATÃO, *Teeteto*, 161 d). Também é de se notar o caráter subjetivista inerente à posição de Protágoras, decorrente da pressuposição de um sujeito psicológico, donde se segue então que toda e qualquer verdade, ao referir-se apenas às próprias sensações de um determinado indivíduo, acaba adquirindo, ao invés de um caráter relativo, um caráter absoluto, na medida em que tanto o sim quanto o não são aceitos como verdades. Tal compreensão da subjetividade – pervertida em subjetivismo – como medida, ou seja, como padrão de juízos de valor, não se manteve circunscrita à antiguidade, tendo-se estendido, como vimos, até a modernidade.

Na modernidade, a interpretação relativista da idéia de relatividade dos conhecimentos humanos, de caráter antimetafísico, pode ser claramente verificada na posição de John Stuart Mill. Pondo-se de acordo com Hume quanto a uma visão empirista da realidade, Mill acredita que os fatos psíquicos, considerados como o resultado das impressões da experiência, são estados primários, a cuja união é conferido um cunho substancial, uma vez que as relações causais nos fornecem a convicção da existência de um objeto mediante o hábito de ver sucederem-se sempre as mesmas impressões. Segundo a interpretação de Tobias Barreto da filosofia de Mill, a relatividade consiste no fato de que “só podemos conhecer nossas próprias afecções e nossos estados íntimos” (BARRETO, 1990, p. 290). Dessa forma, mesmo apontando para o caráter subjetivo do nosso conhecimento, isto é, partindo da consciência, a posição de Mill leva-o a uma compreensão

empirista do princípio da relatividade, que acaba reduzido a uma dimensão apenas epistemológica.

O que se observa é que a doutrina de Mill sobre a relatividade do conhecimento coincide com a posição de Protágoras, pois, ao rejeitar o caráter absoluto e universal da verdade, acaba também por cair numa contradição interna, posto que, se toda a verdade se reduz à certeza referente aos estados psíquicos de cada indivíduo, ou seja, às convicções, toda a verdade passa a ter um caráter absoluto e uma perfeita validade objetiva. Isso ocorre porque o sujeito pressuposto teria um caráter psicológico, diferentemente do sujeito transcendental advindo da consciência de si como razão universal:

todos os atributos que assinalamos aos objetos consistem em que eles têm o poder de excitar tal ou tal variedade de sensação em nosso espírito; que para nós as propriedades de um objeto têm esta significação e nenhuma outra; que um objeto não é para nós nada mais do que o que afeta nossos sentidos de uma maneira; que somos incapazes de ligar à palavra objeto outro sentido; que um objeto imaginário é uma concepção, tal como poderíamos formá-la de qualquer coisa que afetasse nossos sentidos de uma maneira nova; de sorte que nosso conhecimento dos objetos, e mesmo nossas ficções sobre objetos não se compõem senão das sensações que excitam, ou que imaginamos que excitaríamos em nós (MILL, 1869, p. 6 e 7).

Contra essa interpretação do princípio da relatividade, que considera o valor relativo do conhecimento apenas no que concerne à convicção (*belief*) apresentada à consciência como derivada da experiência, se opôs Tobias Barreto:

Mas isto envolve um engano. Com a relatividade do saber admite-se um elemento de *inverdade*, de imperfeita validade objetiva. Afirmar que os nossos conhecimentos são relativos só tem sentido sob o pressuposto de que as *coisas em si* não são tais, quais são para nós, e que só podemos-las conhecer tais quais elas nos aparecem (BARRETO, 1990, p. 290).

Para Tobias, a relatividade expressa o caráter de limitação dos nossos conhecimentos. Esse caráter de limitação, porém, deve ser compreendido sob dois aspectos. Por um lado, nossos conhecimentos são limitados porque só conhecemos o que a

razão humana põe nas coisas e estritamente no âmbito da experiência. Isso implica a “revolução copernicana” na filosofia, enunciada por Kant, e bem compreendida por Tobias, segundo a qual “na essência dos mesmos objetos [*de conhecimento*] há alguma coisa que os prende ao sujeito, uma originária adaptação daqueles às leis deste” (BARRETO, 1990, p. 291). Por outro lado, Tobias entende que nossos conhecimentos são limitados no sentido de que sempre há um resto que não se explica mecanicamente, segundo o método experimental das ciências da natureza.

A inverdade ou imperfeição na validade objetiva do conhecimento inerente à compreensão da relatividade por Tobias apóia-se na posição kantiana de que somente conhecemos das coisas aquilo o que a razão humana nelas põe. Em sendo assim, e dada a impossibilidade de a razão humana tudo saber, é que se pode afirmar tal imperfeição ou ignorância subjacente ao ato de conhecer como condição *ontológica* das “ciências” que produzimos, isto é, como condição mesma para o conhecimento. Sem a consciência dessa “douta ignorância”¹, aliás, sequer se constitui teoricamente um problema a investigar. Nesse sentido, a inverdade de que fala Tobias Barreto corresponde ao que em Kant é representado pela consideração da “coisa em si”, que, embora real, permanece para nós incognoscível.

Assim como em Kant impõe-se a necessidade do incognoscível, impõe-se também em Tobias Barreto a inverdade como elemento condicionante e incondicionado do

¹ Em realidade, o conceito de “douta ignorância” aparece, pela primeira vez, já entre os antigos, mais especificamente em Sócrates, quando, ao interpretar o oráculo “Ninguém é mais sábio que Sócrates”, no templo de Apolo, em Delfos, respondeu, consciente da limitação do conhecimento humano: “Só sei que nada sei”. O próprio Sócrates tratou de elucidar o sentido de tal afirmação, ao dizer que “os que assistem a qualquer das minhas conversações crêem que sou sábio naquelas questões em relação às quais convenço outro, mas na realidade é a divindade quem, sem dúvida, é sábia, e por meio do citado oráculo quer dizer que a sabedoria humana pouco ou nada vale. Evidentemente, ao falar de Sócrates, ao empregar meu nome, não faz senão apresentar-me como exemplo. É como se tivesse dito: ‘Homens, aquele dentre vós que, como Sócrates, tenha reconhecido que na verdade a sua sabedoria nada vale, é o mais sábio.’” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23 a-b). Aristóteles segue a mesma tendência já salientada por Platão, quando afirma, na *Metafísica* (982b), que os homens começaram a filosofar pela admiração, de modo que, todo aquele que se propõe um problema, necessariamente ou se admira, ou reconhece a sua ignorância frente a ele. Baseando-se nos antigos, Nicolau de Cusa emprega esse conceito na obra *A douta ignorância*, segundo a qual o homem só

ato de conhecer, gerando uma abertura para toda a investigação de caráter metafísico, no mesmo sentido em que “o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*” (BARRETO, 1990, p. 291), exigência da própria razão no âmbito da “coisa em si”. É dessa forma, pois, que o incondicionado kantiano, o incognoscível, que diz respeito à “coisa em si”, está relacionado ao elemento de inverdade proposto por Tobias Barreto enquanto ponto comum e fundamental de uma compreensão plena do princípio da relatividade do conhecimento, que envolve não apenas o sentido de limitação do ponto de vista epistemológico (teórico), como também do ponto de vista metafísico (prático).

Quando Tobias Barreto afirma que “todos os nossos conhecimentos são *limitados*” (*ibidem*), isso quer dizer: todo o conhecimento é condicionado ao que não sabemos, sendo essa “douta ignorância”, enquanto fator condicionante das perguntas, das questões e dos problemas, o incondicionado. Dessa forma, o elemento de inverdade que é o incondicionado deve ser compreendido como motivador de conhecimento, pois, ao não se admitir o não saber e a ignorância, inerentes ao sujeito que conhece, não há investigação científica, porque o espírito de pesquisa está diretamente relacionado à inverdade.

É no admitir a ignorância que se revela o movimento dialético entre saber e não-saber, essencial ao processo do conhecimento. Como princípio do saber, o método dialético, ao mesmo tempo em que nos permite atentar para a diferença, tornando evidente a limitação do conhecimento humano, também o impulsiona, pois é o mistério, é a consciência do não-saber que nos move em direção ao conhecer, partindo-se sempre da luz do que se sabe em direção às trevas do não-saber. Embora não haja verdades absolutas, o que fica, o que permanece, é a possibilidade de se ver mais, guiado pela luz interna da razão. Nesse sentido, o incondicionado é o que possibilita este movimento dialético, que

dispõe de métodos para alcançar verdades de cunho aproximativo, pois o conhecimento humano caminha do conhecido rumo ao desconhecido, onde a realidade última permanece envolta em mistério.

vem para acabar com o fim das condições, tornando possível a cognoscibilidade das coisas. Em função disso, há que se admitir que não é possível apreender plenamente a realidade das coisas mediante o método experimental das ciências da natureza, caracterizado pela explicação mecânica, porque, segundo Tobias Barreto, “há sempre um resto *mecanicamente inexplicável*” (BARRETO, 1990, p. 300), incognoscível. Entendido como o incognoscível, como elemento de inverdade, como mistério, o incondicionado é o que nos escapa ao conhecimento, independentemente da nossa vontade: é o absoluto.

Tobias Barreto, ao pensar a natureza para além do âmbito dos fenômenos, de modo a incluir, à semelhança da *physis* grega, o que escapa ao método experimental das ciências naturais, chega a um conceito metafísico de natureza, como sendo “o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, como a sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica – esse estado se designa pelo nome geral de *natureza*” (*ibidem*, p. 247). Nesse contexto, a natureza, uma vez independentemente de nossa inteligência e vontade, é condicionante e incondicionada, determinando a existência das coisas enquanto fenômenos. Esse determinismo da natureza, entretanto, pressupõe leis universais. O homem é capaz de apreendê-las racionalmente, explicando os fenômenos numa linguagem formal, matemática, segundo uma causalidade mecânica, donde se conclui que no mundo físico das “leis da natureza” não há liberdade, só mecanismo. Assim, na dimensão da natureza – na medida em que é entendida por Tobias de maneira ontológica, como o modo originário do ser –, não há moralidade, e não há moralidade porque no mundo da natureza não há limites, não há regras. Essa ausência de limites, inerente ao homem no seu estado de natureza, é a mesma apontada anteriormente por Hobbes, quando da sua afirmação:

Torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em temor respeitoso, eles se

encontram naquela condição a que se chama guerra. Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens [...] Desta guerra de todos os homens contra todos os homens, também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e de injustiça, não podem ter lugar aí. Onde não há poder comum não há lei. Onde não há lei não há injustiça [...] A justiça e a injustiça [...] são qualidades que pertencem aos homens em sociedade [...] É esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com possibilidade de escapar a ela (HOBBES, *Leviatã*, Primeira Parte, XIII).

A compreensão hobbesiana no tocante ao homem em seu estado de natureza também é partilhada por Tobias, quando nos afirma que “a moral, como o direito, é um sistema de regras. Toda regra é uma limitação; o que fica de fora, ou sai desses limites, é o *irregular*, o *imoral* por conseguinte. Mas os limites da moral, ou sejam traçados pelo indivíduo mesmo, ou pela sociedade a que ele pertence, são sempre posteriores a um estado de *ilimitação* e *irregularidade*, que no todo, ou em parte, é o primitivo estado natural. Logo, o *seguir a natureza*, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade” (BARRETO, 1990, p. 305).

Contrariamente ao mecanismo absoluto desse mundo das “leis da natureza”, Tobias introduz a noção de mundo da cultura, inteiramente relativa à inteligência e à vontade humanas, no qual há sentimentos, emoções, crenças e, sobretudo, valores, leis (e onde é fundamental o conhecimento *a priori* dessas leis), onde as coisas são passíveis de conhecimento e relativas. Nas palavras de Tobias Barreto, “a *cultura* é, pois, a antítese da *natureza*, no tanto quanto ela importa uma mudança do *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom” (*ibidem*), cujo objetivo “deve consistir precisamente em gastar, em *desbastar*, por assim dizer, o homem da natureza, *adaptando-o* à sociedade” (*ibidem*, p. 332), fugindo, então, do determinismo.

É no âmbito de uma compreensão metafísica do princípio da relatividade, entendida como limitação, e preocupado em defender a tese de que a liberdade implica a superação do determinismo da natureza, que Tobias Barreto posicionou-se radicalmente

contra a utilização do método científico nas ciências humanas. Nesse sentido, Tobias opôs-se ao “espírito positivo”, cuja maior expressão no século XIX foi o positivismo de Augusto Comte, no tanto quanto ele configurou-se como uma exacerbação do valor científico do conhecimento inerente às ciências da natureza, como inclusive à compreensão de uma sociologia enquanto “física social”. Sua rejeição tanto da proposta comteana da sociologia quanto da idéia de uma psicologia experimental baseia-se, pois, na utilização ilimitada do método científico, na medida em que esse método não dá conta da dimensão psíquica da liberdade nos atos humanos.

No que consiste a sua crítica da sociologia, entendida como “física social”, a gênese do problema está no emprego do método experimental no tocante à observação e à indução. Isso fica mais claro nas palavras do próprio Tobias, quando nos diz que “a sociedade é um conjunto de vontades, que tem cada uma o seu fim a realizar [...] e para cuja explicação não bastam os mesmos princípios por que se explicam e coordenam as forças do mundo físico” (BARRETO, 1990, p. 236). Segundo ele, da mesma forma que não há uma única “ciência da natureza”, também não é possível que haja uma única “ciência da sociedade”, posto que as ciências da natureza não só consideram distinções do conceito de natureza, como inclusive correspondem a várias outras distinções da realidade dos fatos. Não se pode deixar de observar que o conceito de natureza empregado nas ciências naturais refere-se ao conceito implementado a partir da Revolução Científica no século XVII, diferindo do conceito grego de *physis* no que diz respeito à consideração do caráter transcendente da realidade, que se estende para além do caráter imanente dos fenômenos naturais.

Nesse contexto, Tobias dedica-se a refutar um dos principais pressupostos da sociologia – o determinismo –, o qual, em última instância, nega a liberdade. No tocante à liberdade, pode-se compreendê-la a partir de dois pontos de vista: do ponto de vista

empírico, o que equivale à liberdade de poder, e do ponto de vista racional, equivalendo à liberdade de querer. A primeira é um fato de consciência, uma vez que a asserção de que o homem pode o que quer nada mais é do que uma verdade experimental, enquanto a segunda é entendida como autodeterminação, pois requer o concurso do entendimento. A noção acerca de uma liberdade empírica, o que significa que à vontade é indiferente querer e não querer, nos remete diretamente à concepção de Descartes, para quem “esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Quarta). Já a idéia de liberdade como autodeterminação, isto é, como superação deste mais baixo grau da liberdade, também é expressa por Descartes, quando este diz que “para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, [...] tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei” (*ibidem*).

Essa é a mesma posição de Kant, quando afirma que “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento [...] que [...] significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito* [...] O *objeto* do respeito é simplesmente a *lei*, [...] aquela lei que nós impomos a nós mesmos” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Primeira Seção). A liberdade como autodeterminação, gera, então, a autonomia, definida por Kant como “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (*ibidem*, Terceira Seção), o que, em última análise, implica moralidade. Entrementes, assinala Tobias, a liberdade racional ou de querer, mesmo dependendo de organização, não anula a liberdade empírica, porque não se têm provas de que tal dependência de organização seja de origem mecânica. É assim que,

mesmo opondo-se ao determinismo, Tobias chega a afirmar que as “leis da natureza” são as mesmas leis da liberdade. Todavia, isso não exprime nenhuma contradição, nem a concordância com a posição de Hume, que compreende a liberdade como um fato empírico², pois não significa a negação das “leis da natureza”, nem a redução da vida moral ao puro mecanismo. Ao contrário, a sua afirmação significa que, ainda que a liberdade humana seja um fato de ordem natural, mesmo estando vinculada às “leis da natureza”, ela não se explica em termos de mecanismo. A liberdade, entendida como um fato de consciência, responde a uma causalidade final.

É de se notar que o conceito de finalidade tem uma grande importância no mundo psicológico, diferentemente do mundo físico, donde se conclui que a causalidade da natureza e a causalidade da vontade são coisas distintas. Enquanto a primeira se exprime mediante um porquê, a segunda se exprime através de um para-quê. Assim, este para-quê representa o motivo, que, por sua vez, não elimina a liberdade. De acordo com Tobias, se a liberdade existe, ela indica a capacidade que o homem possui de concretizar algo por ele determinado, atingindo um fim ao qual se propõe. Entendida nesse sentido, a liberdade racional implica um aperfeiçoamento da liberdade empírica. Mais do que uma faculdade, a liberdade racional é uma certa “espontaneidade”, no dizer de Descartes, ou uma certa “facilidade”, no dizer de Tobias, adquirida artística e disciplinarmente. Desse modo, torna-se impossível cogitar que o homem não seja livre, posto que ser livre é o resultado de um aperfeiçoamento, sendo tanto mais livre, quanto mais alta é a finalidade da atividade humana.

² A compreensão humeana da liberdade como um fato empírico fica mais clara nas palavras do próprio autor, para quem a liberdade consiste num “*poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado” (HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, seção 8, parte I, §23).

O que se destaca na compreensão de Tobias acerca da liberdade é o caráter transcendental que lhe é conferido, à semelhança do pensamento de Kant. A noção de liberdade defendida por Tobias independe da experiência, de qualquer causa externa. Antes, se constitui no fundamento da cultura humana. É esse cunho transcendental da liberdade em Tobias que o aproxima do sentido que os conhecimentos *a priori* têm enquanto base da experiência em Kant. Também é desse modo que podemos entender que a liberdade consiste em nadar contra as correntes, opondo-se à natureza. É nesse sentido que, em toda a tentativa de explicação do psíquico segundo a metodologia experimental resta sempre algo que não se explica mecanicamente, e isso ocorre porque o psíquico pertence a uma ordem de “fenômenos” específica, não redutível aos fenômenos da natureza. Essa posição, entretanto, não implica nenhum dualismo, posto que, para Tobias, a explicação mecânica e a explicação teleológica dos fenômenos representam apenas dois momentos diversos de uma unidade. Da mesma maneira pensa Kant, quando concebe que só existem dois ramos do conhecimento, a sensibilidade, por um lado, segundo a qual as coisas nos são dadas na experiência, e o entendimento, onde tais coisas são pensadas, salientando contudo que, apesar dessas distinções, tais ramos pertencem a uma origem comum, que para nós é desconhecida (KANT, *Crítica da razão pura*, A 15; B 29).

Já em sua crítica da psicologia científico-experimental, considerada como ciência de observação, Tobias assinala a sua incapacidade de fazer quaisquer previsões, do ponto de vista científico, em sua tentativa de explicar o psíquico – mais uma vez, é o método que está em questão. Para o filósofo brasileiro, essa “ciência do *eu* implica contradição. Abstraído da pessoa, e do caráter que a constitui, o *eu* é coisa nenhuma, nada significa” (BARRETO, 1990, p. 153). A atitude da psicologia experimental de reconhecer e alegar a existência dos fatos psíquicos é apenas o mínimo, posto que eles são o que há de mais fundamental na vida humana, eles são, como diria Tobias, a própria vida. A

necessidade de investigá-los é premente, porém, tal investigação não deve tomar por base a sua redução aos domínios da experiência, porque representam “fenômenos” de outra ordem. Diferentemente da física, por exemplo, que pode atestar uma lei através de experimentos, pois o seu objeto de estudo se lhe apresenta de uma ou de outra maneira conforme a sua natureza, sem que haja o concurso da vontade humana, a psicologia assim não pode proceder. Ao ter como objeto de investigação os fatos psíquicos, que se constituem independentemente da experiência, à psicologia fica vedada a possibilidade de conhecê-los de acordo com a metodologia experimental. Essa impossibilidade fica clara na afirmação:

Pela primeira vez também sinto-me presa de um forte entusiasmo, ou de uma cólera estranha. É um fenômeno que passa, ficando apenas na memória alguns vestígios raros, como plumas que uma águia arrebatada deixasse cair com a sua sombra na superfície de um lago. Quero porém observar o fato mais de perto, e sujeitá-lo à força probante da experiência repetida, podê-lo-ei conseguir? Tal é o problema; e firmá-lo nestes termos [...] é declará-lo insolúvel (BARRETO, 1990, p. 143).

Para o filósofo brasileiro, o psíquico, em função de sua especificidade, necessita de uma metodologia investigativa própria, na medida em que explicá-lo através do método das ciências naturais significa excluir a dimensão da liberdade nos atos intencionais, cujo caráter transcendente não se reduz ao determinismo da natureza. Essa especificidade do psíquico já aparece ressaltada por Tobias ao referir-se às vivências, quando, relativamente ao eu, posso “supor que pela primeira vez tento hoje entrar no fundo de minha vida íntima. Lá chego; a quem me dirijo? A consciência me afirma que, nesta hora, eu medito para escrever; que sou eu mesmo que manejo uma pena; que tenho sensações, percepções de vários objetos; que sinto-me vivendo, querendo, praticando um ato próprio... tudo isto agora, no correr de um rápido instante... É dizer já muito; mas nada importaria, se não fosse o auxílio da memória” (*ibidem*). Desse modo, toda vez que o homem volta-se sobre si mesmo está invocando não apenas o testemunho da consciência,

mas também o da memória. Os psicólogos da escola experimental, ao aplicarem o método científico aos fatos do espírito humano, acabam deixando de lado justamente a memória daquilo que é vivido pelo indivíduo. Entretanto, salienta Tobias, “é a ela que pertence a maior parte da empresa psicológica” (BARRETO, 1990, p. 138-139), é a memória a característica mais fundamental do psíquico.

1.1.2 Crítica do “espírito positivo”: Farias Brito

A partir das teses de Tobias Barreto, Farias Brito aprofunda a compreensão em torno ao princípio da relatividade. Com o objetivo de esclarecer que o sentido lógico desse princípio deve ser entendido em função do seu sentido ontológico, ele dedica-se, inicialmente, a precisar o conceito de relação. Segundo o filósofo brasileiro, toda a relação é uma ligação estabelecida entre dois termos, que, ainda sendo relações, tem de nos levar a um limite real, ou seja, a uma base fixa, que não implique uma outra relação. Esse limite real de que trata Farias Brito é o ser, são as coisas, entendidas como realidades, como existindo verdadeiramente, e não apenas como relações. Entrementes, os partidários do relativismo – sem querer mudar a significação usual deste termo –, ao defenderem a tese de que tudo o que é objeto do nosso conhecimento se resolve em relações, defendiam também que uma relação sempre se dá entre relações, que, por seu turno, se dá entre relações e assim por diante. Fora do âmbito da relação, então, não haveria o que pudesse ser conhecido. Em sendo assim, como o ser é um absoluto, não se poderia cogitar de nenhum tipo de ser, posto que na compreensão relativista o absoluto não é admitido como cognoscível. Desse modo, todas as coisas são e se explicam por relações, o que envolve a existência, que configura-se como o todo. Contudo, nos aponta Farias Brito, a relação, ao ser elevada à categoria de princípio último, acaba substituindo o ser ou o absoluto, o que significa que a relação termina por negar-se.

A compreensão relativista do conceito de relação envolve os elementos constitutivos do conhecimento. A concepção universal afirma que são dois: a consciência, como sujeito, e o conjunto das coisas externas, como objeto. Todavia, os relativistas, ao assegurarem que aquilo que conhecemos tem como base as impressões sensíveis, acabaram subdividindo o objeto de conhecimento em dois: as coisas que estão fora de nós e as representações das coisas em nós, oriundas das impressões sensíveis. O que se nota é que há aí não só uma diferenciação entre a representação e as coisas, como inclusive, entre a representação e o conhecimento. Tem-se, pois, segundo essa compreensão, não dois, mas três elementos constitutivos do conhecimento. São eles: a consciência, a representação das coisas em nossa consciência e as coisas fora de nossa consciência. Todavia, estando as coisas fora da nossa consciência, elas não têm como ser condição da representação. As coisas são modalidades da consciência, e é por este motivo que elas se aplicam às representações, e não à “coisa em si”. A consequência que Farias Brito nos aponta acerca dessa concepção é que aquilo que nós conhecemos são impressões sensíveis, isto é, conhecemos apenas as representações derivadas de nossas impressões sensíveis, o que significa dizer que aquilo que conhecemos não é a realidade nela mesma, mas a sua aparência³. Com isso, a realidade nela mesma fica envolta em mistério. Caso existam realidades verdadeiras, elas não podem ser conhecidas mediante impressões sensíveis, porque, por estarem fora da representação, estão também fora do conhecimento. O que se verifica é que há, por um lado, uma realidade que existe e não se conhece, e por outro, uma representação de tal realidade, derivada das aparências sensíveis.

Para o filósofo brasileiro, a concepção de que há três elementos constitutivos do conhecimento é falsa. Segundo ele, o conhecimento é constituído apenas por dois elementos: a consciência, que conhece e está dentro de nós, e as coisas, que são conhecidas

³ Farias Brito dedica-se longamente à crítica da filosofia da aparência em *O mundo interior*, em especial nos capítulos V e VI. Nesse sentido, é de se notar que ele está de pleno acordo com Bergson e com Husserl, como

e se encontram fora de nós. A representação, dentro desse contexto, já é o próprio conhecimento, é a realidade nela mesma, presente ao nosso espírito, e não um intermediário que se coloca entre a consciência e a realidade. Cabe ressaltar que a palavra realidade é empregada por Farias Brito num sentido amplo, como sinônimo de existência. Para ele, o conhecimento é o resultado da representação da realidade a nossa consciência, caracterizado como uma segunda forma de existência das coisas, como se fosse uma espécie de projeção da realidade. No entanto, há que se admitir um princípio mais alto como condição para o nosso conhecimento, princípio este que é a consciência, que é o que nos possibilita representar as coisas. É por isso que Farias Brito nos diz que “a consciência é [...] o fato primordial da natureza, espécie de ponto de contato entre dois mundos de que um é a imagem do outro” (BRITO, *O mundo interior*, §63). O que existe, então, é a realidade e o conhecimento, entendido como uma imagem desta. Mas por trás dessa dupla manifestação da realidade temos a consciência, responsável pelo conhecimento e por compreendermos a própria realidade. Por conseguinte, verifica-se não só a existência de uma realidade exterior, que se desenrola espaço-temporalmente, como também a existência de uma realidade interior, de ordem psíquica, cuja essência encontra-se na consciência, responsável pela produção do conhecimento.

De acordo com Farias Brito, existe uma maneira de se tornar compreensível e justificável o princípio da relatividade, que consiste na asserção de que as coisas são relativas, mas só porque são conhecidas em relação a nossa consciência, na medida em que sem ela tornar-se-iam incognoscíveis. Conforme o seu ponto de vista, o que constitui a relação é o conhecimento, relação esta que é composta por dois termos: a consciência, que é quem conhece, e as coisas, que são conhecidas. Tais termos, a consciência e as coisas, são, pois, dois absolutos, sendo relativo apenas o conhecimento oriundo dessa relação.

se pode constatar em 2.1.2 e em 2.1.3.

Desse modo, tem-se que o sujeito e o objeto são dois absolutos, isto é, são realidades, são existências, e não simplesmente aparências. Pode-se dizer então que a consciência e as coisas são as formas essenciais da existência, posto que constituem toda a realidade. Nesse sentido, se o que se nos representa como fenômenos são as coisas nelas mesmas, coisas estas que percebemos e conhecemos, é justificável que o conhecimento de tais coisas seja relativo, posto que é sempre incompleto e imperfeito. Isso acontece por conta da complexidade da realidade, e porque, em sendo a existência infinita, ela não tem como ser conhecida por nós, seres finitos, em sua totalidade. Porém, o fato de nosso conhecimento ser imperfeito, não significa que aquilo que conhecemos não seja real. Ao contrário, para Farias Brito, o que a nossa consciência atesta com mais ênfase é a realidade do mundo e das coisas que conhecemos, e não há nenhum outro critério de verdade fora do seu testemunho.

Dentro desse contexto, e como exemplo de uma compreensão relativista da relatividade do conhecimento, Farias Brito faz referência a Comte. Apesar de Comte não ter se dedicado ao estudo do princípio da relatividade, o filósofo brasileiro compreende que esse princípio é o ponto de partida da sua filosofia, posto que esta caracteriza-se pela negação do conhecimento absoluto, admitindo somente o conhecimento relativo. Mais ainda, para o filósofo brasileiro, a relatividade do conhecimento constitui-se mesmo como a essência do seu método positivo. O método positivo de Comte “é aquele que exclui o conhecimento da natureza íntima das coisas, o conhecimento das causas primárias e finais, mais precisamente, o conhecimento dos seres e das coisas, e só admite o conhecimento dos fenômenos, isto é, das relações entre as coisas; em uma palavra: é o método que nega o conhecimento absoluto, e só admite o conhecimento relativo [...] só admite como válido o conhecimento científico, condenando como inútil toda e qualquer cogitação fora do campo limitado das verdades científicas; condenando, portanto, a investigação do desconhecido, o

que importa dizer: condenando a filosofia mesma” (BRITO, *Finalidade do Mundo* III, VIII, I-III). O método positivo consiste, segundo a filosofia de Comte, na aplicação da lei dos três estados pelos quais deve passar necessariamente toda a humanidade, a saber: o estado teológico, o metafísico e o positivo. Enquanto o estado teológico, entendido como a fase inicial da humanidade, implica a interpretação dos fenômenos conforme a ação de agentes sobrenaturais, o estado metafísico caracteriza-se como um estado de transição, onde os agentes sobrenaturais são substituídos por uma visão abstrata, chegando a humanidade, por fim, ao seu estado definitivo, o positivo, no qual a noção de relativo toma o lugar do absoluto. A conclusão a que chega Farias Brito é a de que a aplicação da lei dos três estados baseia-se na dedução do princípio da relatividade.

Nesse contexto, observa-se que a filosofia positiva de Comte deriva principalmente do fenomenismo de Hume, cujo objetivo era o de aplicar o método positivo usado na física de Newton ao estudo, tanto da filosofia natural, como da natureza humana, visando “dar começo, na esfera particular da ordem moral e humana, à ciência verdadeira, com fundamento na experiência e na observação” (*idem, O mundo interior*, §67). Para Hume, como o fenômeno é o que há de externo, de material, acaba sendo o que há de mais positivo. Segundo essa concepção, assim como nas “ciências” dos corpos nos limitamos àquilo que pode ser verificado através da observação e da experiência, em se tratando das ciências humanas, devemos seguir também o mesmo caminho, afastando-nos dos problemas não científicos, isto é, afastando-nos de tudo o que não possa ser verificado através da observação dos fatos. Isso significa dizer que, também nas ciências humanas, devemos limitar-nos ao âmbito fenomênico, excluindo toda e qualquer possibilidade do absoluto, excluindo tudo o que tenha um caráter metafísico. Desse modo, o positivismo, ao se utilizar de uma explicação cuja base é o fenômeno, acaba explicando mediante uma causalidade material, pois está aplicando o princípio do mecanismo à realidade enquanto

objeto de nossa percepção, o que inclui não só os fatos externos, como também os internos, de cunho psíquico. O que Farias Brito faz notar é que o fenomenismo de Hume pode ser interpretado sob duas perspectivas diferentes, uma positiva, e outra negativa. Em sua acepção positiva, a ele se liga o positivismo de Comte, que subsume a fenomenalidade ao princípio do mecanismo, o que caracteriza uma filosofia da realidade externa, que implica força e matéria. Nesse sentido, o positivismo, enquanto uma vertente positiva do fenomenismo de Hume, não passa de uma forma de renovação do materialismo. Já em sua acepção negativa, o fenomenismo de Hume configura-se como uma filosofia da aparência, cujo objeto são as aparências sensíveis, o que ainda é positivismo, mas sob a sua ótica crítica, caracterizando-se assim como uma renovação do ceticismo. De uma forma ou de outra, o fato é que a compreensão relativista do princípio da relatividade, de caráter antimetafísico, liga-se diretamente à posição de Hume.

Para Farias Brito, mesmo que no positivismo esteja deduzido o princípio da relatividade, Comte nem sempre conseguiu se manter fiel a ele. Isso é facilmente verificado na parte construtiva (prática) de seu sistema, inerente à sociologia, proposta como a “ciência final”, definitiva, mediante a qual seria realizada a totalização da experiência, caracterizando uma nova forma de organização social. No entanto, nos adverte Farias Brito, a própria tentativa de totalização da experiência já aponta na direção de um certo grau de universalidade, o que pressupõe princípios absolutos, violando o princípio da relatividade. Tal é a contradição radical oriunda da filosofia positiva de Comte, e assinalada por Farias Brito:

Se Augusto Comte se tivesse mantido sempre coerente com o princípio da relatividade, deveria ter proposto a sua filosofia, não como doutrina definitiva e destinada a dominar em absoluto, mas apenas como a única filosofia compatível com as condições atuais do espírito humano [...] Isto não excluiria o aparecimento de outros sistemas no desenvolvimento sucessivo das idades, correspondentes ao conjunto das observações relativas, sempre mais aproximadas, mas nunca identificadas ao ponto fixo inatingível para que todos marchamos: a verdade; que é o nosso ideal supremo, mas jamais poderá ser alcançado, porque é absolutamente

inacessível às nossas forças cognitivas. Não é, porém, assim que deve valer a sua filosofia: esta deve ser aceita por todos os espíritos e deve valer para todos os tempos. É uma filosofia definitiva que há de pôr termo a todas as divergências, [...] e assim se há de fixar de modo permanente, imutável. Ora, tal poder só pode pertencer à verdade. O positivismo é, pois, a verdade. Por onde se vê que o fundador da filosofia positiva pretende acabar definitivamente com o absoluto e inaugurar desta vez para sempre o regime da relatividade, mas, examinando-se a fundo o seu sistema, claramente se verifica que o que ele nos propõe, em rigor, é um novo absoluto. É a transformação que se opera no pensamento de Augusto Comte, em sua passagem do sistema das ciências para o sistema sociológico; o que importa dizer: em sua passagem do ponto de vista teórico para o ponto de vista prático (BRITO, *Finalidade do Mundo* III, VIII, VI).

Ainda que haja uma transformação na filosofia positiva de Comte quando se trata da passagem do campo teórico para o prático, ou seja, quando pretende estender ao campo social o caráter positivo das ciências da natureza, Farias Brito ressalta que o caráter de positividade se mantém. Entretanto, salienta o filósofo brasileiro, o conceito de positividade possui aí uma significação particular. De acordo com Farias Brito, na filosofia de Comte o conceito de positividade aparece com duas significações diferentes. Por um lado, no sistema das “ciências”, indica a exclusão do absoluto, e, por outro, isto é, no sistema sociológico, aponta a exclusão do sobrenatural. Por onde se vê que positividade, para Comte, não é apenas sinônimo de relatividade. Segundo Comte, positividade indica também que não há conhecimento algum fora dos limites da natureza, e isso caracteriza, em última instância, uma posição naturalista, onde o princípio da relatividade é sacrificado, uma vez que o naturalismo não exclui o caráter absoluto do conhecimento⁴. Essa posição se esclarece na medida em que atentamos para a lei dos três estados. Ao opor a interpretação positiva do mundo às interpretações teológica e metafísica, Comte estava condenando não só o cunho sobrenatural do estado teológico, como também as entidades abstratas do estado metafísico, visando, com isso, explicar toda a realidade segundo leis naturais. Nisso consiste mais uma das contradições inerentes à filosofia positiva de

Augusto Comte: supor uma idéia anteriormente condenada por ele – a idéia de natureza –, intrínseca ao estado metafísico da humanidade. A conclusão de Farias Brito é a de que “se é metafísica a doutrina que admite a idéia de *natureza*, também é metafísica a doutrina que recorre à idéia de leis naturais; por onde se vê que o positivismo, condenando, como se sabe, de modo tão absoluto, a metafísica, termina, não obstante, degenerando, por sua vez, em metafísica” (BRITO, *Finalidade do Mundo* III, VIII, VI). As contradições não param por aí: se na base do positivismo de Comte está o princípio da relatividade, compreendido, nesse sentido, como negação do absoluto, e, se as leis naturais – invariáveis, imutáveis, absolutas – são o ponto de partida de suas explicações, a que fica reduzida a sua filosofia? A uma doutrina positiva, que rejeita a metafísica não pode ser, posto que parte de um princípio abstrato, metafísico portanto, que é o das leis naturais. Também ela não pode ser considerada uma doutrina calcada no princípio da relatividade, porque a invariabilidade das leis naturais configura-se como um princípio absoluto, donde se conclui que a única coisa que resta ao positivismo é o seu caráter naturalista.

1.1.2.1 Idéia da “revolução copernicana” na filosofia

A compreensão metafísica de Tobias Barreto e de Raimundo de Farias Brito acerca do princípio da relatividade do conhecimento decorre, como já visto, da dúplici apresentação kantiana no que concerne a uma mudança na maneira de pensar que nos remete, de pronto, à relação entre sujeito e objeto de conhecimento introduzida pelo *cogito* cartesiano. Com o *cogito*, afirma-se uma atitude filosófica completamente nova, através de uma mudança interna no sujeito, que, consciente de si, se reconhece como sujeito e objeto de conhecimento, fundamentando assim não só a própria existência, como também todo o saber que se pretende universal, uma vez que o objeto de conhecimento vem da razão. É o

⁴ Essa compreensão, em última instância, está totalmente de acordo com a posição de Husserl. Vide 2.1.3. 39

que se nota na afirmação de Descartes, quando este assegura que “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente [...] e não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Segunda), o que significa que o conhecimento que temos das coisas não é dado pela experiência. Kant, ao referir-se a essa relação entre sujeito e objeto introduzida pelo *cogito*, e relativamente à idéia de uma “revolução copernicana”, estabeleceu que “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxviii), salientando, entretanto, que segundo essa maneira de pensar a metafísica, e tudo o que se refere ao absoluto, fica prejudicado, visto que “não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência” (*ibidem*, Bxx). Porém, ao fazer referência ao fato de que “há um uso prático absolutamente necessário da razão pura – o uso moral –, no qual esta se estende para além dos limites da sensibilidade” (*ibidem*, Bxxv), Kant justifica toda a aspiração metafísica da filosofia. É assim que, em termos de uma “revolução copernicana” na filosofia, Kant resolve a ambigüidade contida na proposição *Cogito, ergo sum* no tocante ao verbo latino *esse*, no que diz respeito à possibilidade de referência tanto à essência quanto à existência da mesma coisa, mediante a introdução de dois modos de se ver um mesmo objeto: como fenômeno, isto é, o objeto dos sentidos na experiência, e como “coisa em si”, ou seja, como objeto do pensamento que não se encontra na experiência, o que consolida, em definitivo, o *cogito* cartesiano, em função do qual o homem se vê como sujeito e objeto de conhecimento. “Sujeito de conhecimento”, no sentido de que “a razão [...] deve ir ao encontro da natureza [...] mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz” (*ibidem*, Bxiii) que nada admite que não seja necessariamente verdadeiro, a começar pelo conhecimento de si mesmo como sendo “um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, *op. cit.*, Meditação Segunda). “Objeto de conhecimento”, no sentido de

que a própria existência enquanto objeto dos sentidos se funda na consciência de si como espírito.

Considerando-se a distinção de uma mesma coisa como fenômeno e “coisa em si”, a idéia de que o conhecimento é relativo ao sujeito implica, como já visto em Tobias Barreto, um sentido de limitação. E como queremos provar, esse sentido de limitação deve ser compreendido a partir de dois pontos de vista: (i) do ponto de vista epistemológico – teórico – e (ii) do ponto de vista metafísico – prático. Se, sob a ótica epistemológica, nossos conhecimentos são limitados porque abrangem uma compreensão da realidade restrita à experiência, sob a ótica metafísica, nossos conhecimentos são limitados porque tal caráter restritivo do uso teórico da razão, embora rigoroso e preciso, torna mais pobre o nosso sentido de realidade, na medida em que deixa de fora tudo que não é passível de tratamento pelo método experimental. Quanto a isso, Tobias Barreto é muito claro quando se refere a um resto que não se explica mecanicamente, no que foi seguido por Farias Brito.

O que se convencionou chamar de “revolução copernicana” implicou uma mudança na maneira de pensar que conferiu o *status* de “ciência” ao nosso conhecimento da natureza. Isso se deu a partir de Copérnico, que, visando uma melhor explicação sobre o movimento dos corpos celestes e, em particular, sobre o movimento dos planetas, inverteu revolucionariamente, por assim dizer, o sistema geocêntrico de Ptolomeu. A idéia copernicana de que a Terra não é fixa, que ela se move, e que a possibilidade de uma visão objetiva dos astros a partir da Terra depende do fato de a posição do observador estar condicionada a esse movimento, configurou uma mudança de princípio no sentido de que a própria determinação do objeto de conhecimento depende das condições daquele que conhece: o observador deixa de ser mero espectador dos objetos na experiência para transformar-se em autor desses mesmos objetos. Em outras palavras: o “objeto de

conhecimento” deixa de ter um valor absoluto e passa a ter um valor relativo. Kant foi o verdadeiro intérprete dessa revolução no pensamento:

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos), se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxvii).

Dessa forma, a física só passou a ser considerada propriamente como uma “ciência” depois que os físicos adotaram essa atitude, invertendo a relação entre o sujeito e o objeto de conhecimento, a saber: o objeto passou a ser considerado como tendo a sua origem no próprio sujeito cognoscente. Essa revolução metodológica vai caracterizar, a partir de então, o saber científico. Os objetos de conhecimento da física passaram a ser regulados pela razão, ao invés de ser ela, a razão, guiada pelos objetos, possibilitando um conhecimento *a priori* nesta “ciência”. Isso quer dizer: segundo o caráter matemático do método experimental, aplicado desde o século XVII pelos físicos modernos, todo o conhecimento supõe a possibilidade *a priori* das coisas e sua verificação ou prova na experiência.

Baseado no triunfo do método matemático-experimental, Kant vislumbrou a possibilidade de, modernamente, fundamentar a metafísica, visando, em última instância, alterar o procedimento que até então prevalecera. Eis como ele transpõe a inversão copernicana para o domínio da metafísica:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malograram-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos deveriam orientar-se pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um

conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxvi).

Segundo Kant, o caráter matemático e *a priori* do método, que diz respeito ao uso da razão “pura” – não misturada com sensações, sentimentos ou emoções – deve estender-se também as nossas pretensões de ultrapassar os limites da experiência, isto é, deve estender-se à metafísica⁵. É assim que, por analogia à inversão implementada por Copérnico quanto às condições do observador, Kant passa a concentrar-se nas condições mesmas do sujeito cognoscente. Desse modo, refuta a dependência das nossas intuições com relação aos objetos de conhecimento, justificando que dessa forma não se poderia conhecê-los *a priori*. O que ele afirma é exatamente o contrário, que se o objeto for guiado pela nossa faculdade de intuição, a possibilidade de um conhecimento *a priori* torna-se possível. Porém, como as intuições não são conhecimento propriamente dito, pois são dadas na sensibilidade, ainda não houve a determinação do objeto. Tornam-se necessários os conceitos – a determinação do objeto mediante o processo de abstração. O problema continuaria se se pensasse que os conceitos são regulados pelos objetos, entretanto, sua posição é a de que os objetos são regulados pelos conceitos, pela razão.

Nosso conhecimento, então, passa a ocupar-se menos dos objetos, que do nosso modo de conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Isso significa que a experiência nos dá apenas o conteúdo do saber, mas quem determina a síntese dos dados sensíveis é o sujeito de conhecimento, mediante o *a priori* que estabelece, objetivamente, a relação entre o sujeito pensante e o fenômeno, possibilitando toda e qualquer experiência. No entanto, cabe ressaltar que o conhecimento *a priori* é aplicado aos fenômenos da

⁵ É importante ressaltar que, na época moderna, apesar de nenhum filósofo, antes de Kant, ter se dedicado exclusivamente à questão da metafísica, não se pode deixar de admitir a existência de uma preocupação de cunho metafísico em filósofos como Locke e Espinosa. Estes antecedentes se fazem notar na obra kantiana no que concerne, por exemplo, aos conceitos de “coisa em si” e fenômeno, conceitos estes derivados do pensamento de Locke, e também no que se refere à influência de Espinosa quanto à idéia de um *ens a se*.

experiência, o que implica afirmar que só conhecemos fenômenos, e que a experiência constitui-se como o limite do conhecimento humano.

Contudo, em se tratando de metafísica, cujo objetivo é ultrapassar os limites da experiência possível, Kant chama a atenção para a necessidade de uso da mesma razão pura como se dera com as ciências da natureza. Todavia, e diferentemente das ciências naturais, que podem submeter à experimentação os seus objetos, a metafísica dessa forma não pode proceder. Por quê? A resposta de Kant já é conhecida: os objetos das ciências da natureza são conhecidos como fenômenos, exclusivamente no âmbito da experiência, enquanto que para além dos limites da experiência os objetos só podem ser pensados, mas não propriamente “conhecidos”. Para Farias Brito, entretanto, não bastaria chamar a atenção para o fato de que a realidade tem um caráter distinto como fenômeno e “coisa em si”, seria necessário, além disso, ressaltar que há diferentes ordens de fatos que devem ser tratados por métodos distintos: enquanto fenômeno, a realidade refere-se a fatos externos, possuindo um caráter imanente, no sentido de que é dada pelo entendimento; já como “coisa em si”, ela diz respeito a fatos internos, psíquicos, possuindo um caráter transcendente, na medida em que ultrapassa os limites da experiência.

Ao aplicar o caráter matemático inerente ao método científico como critério de rigor e clareza na fundamentação da metafísica, Kant estabelece uma crítica da razão pura, isto é, uma crítica dos limites dessa razão, levando-se em consideração a sua utilidade, que tanto é negativa, quanto positiva. Ela é negativa, enquanto impedimento para se ultrapassar os limites da experiência, posto que nada se “conhece” para além dos fenômenos da experiência. E positiva, à medida que representa uma limitação do uso da razão teórica, permitindo então que a razão prática, referente à “coisa em si”, cuja conotação é moral – pois diz respeito à ação livre, criadora –, não seja anulada:

uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça

aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxxv).

Decorre daí a necessidade de se considerar a “coisa em si”, por um lado, como condição de possibilidade do fenômeno, e por outro, para atender à necessidade de transcendência da razão quando se trata da ação moral no mundo da vida. No primeiro sentido, Kant assim se expressa:

se os sentidos apenas representam algo como *aparece*, esse algo deve contudo também ser, em si mesmo, uma coisa e um objeto de uma intuição não sensível, isto é, do entendimento, ou seja, deve ser possível um conhecimento onde não se encontre sensibilidade alguma e que tem só uma realidade pura e simplesmente objetiva, pela qual nos são representados objetos *como são*, enquanto no uso empírico do nosso entendimento apenas são conhecidas as coisas *como aparecem* (*ibidem*, A 249).

Nesse contexto, não podemos conhecer a “coisa em si” como conhecemos fenômenos pelo método matemático-experimental, dado o seu cunho transcendente. Isso nos parece claro quando Kant afirma que a “coisa em si” corresponde a “um pensamento completamente indeterminado de algo em geral” (*ibidem*, A 253), e, mais ainda, quando afirma que a “coisa em si” pode ser chamada de “o algo *x* do qual nada sabemos nem, em geral [...] nada podemos saber” (*ibidem*, A 250).⁶ A “coisa em si” pode apenas ser pensada, e é nesse sentido que é condição de possibilidade de fenômeno, ela é real, porém, não existente – a condição mínima de realidade das coisas é poder ser pensada –, como se verifica nas palavras do próprio Kant, ao dizer que “posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível [...] embora eu não possa responder se, considerando-se todas as

⁶ Cabe ressaltar que o conceito de “coisa em si” é confuso e muitas vezes obscuro, como se verifica no próprio uso das expressões “coisa em si” e “númeno” em Kant, quando este emprega, em algumas situações, o termo “númeno” como algo distinto do conceito de “coisa em si”, e outras vezes como conceitos equivalentes, polêmica esta com a qual não iremos nos ocupar.

possibilidades, a esse conceito corresponde um objeto” (KANT, *Crítica da razão pura*, Bxxvii).

Observa-se que a idéia de relatividade como princípio, defendida na proposta kantiana de fundamentação da metafísica, deixa-nos uma abertura para além dos domínios da experiência, ou seja, também contempla o caráter metafísico da realidade através do incondicionado, que responde a uma causalidade final, garantindo, com isso, a liberdade nas ações morais. A relação entre necessidade e liberdade, ou entre uma vontade não livre, que responde a uma causalidade mecânica e uma vontade livre, que atende a uma causalidade final, é assim expressa por Kant:

Se [...] a *Crítica* não está errada, ensinando que o objeto pode ser tomado *em dois sentidos*, isto é, como fenômeno e como coisa em si [...] e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência, e se as coisas tomadas no segundo sentido não lhe estiverem sujeitas, então [...] a vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição (*ibidem*, Bxxvii - xxviii).

Torna-se patente como a compreensão da relatividade enquanto limitação foi bem percebida por Tobias, onde o elemento de inverdade representa, por um lado, o caráter limitado do conhecimento, e, por outro, a possibilidade metafísica do mistério, visando resguardar, em última instância, a liberdade. Contudo, foi Farias Brito, para quem o sentido epistemológico da relatividade só pode ser entendido em função do seu sentido ontológico, o responsável pelo aprofundamento da compreensão metafísica desse princípio. Ao levá-la às últimas conseqüências, o filósofo brasileiro propõe um novo conceito de filosofia, que, mesmo pressupondo a “ciência moderna” com o que ela tem de melhor – o rigor do seu método –, não se reduz as suas explicações, de caráter científico-natural.

1.2 Caracterização metafísica da filosofia em face do método das ciências da natureza

A exacerbação do valor científico do conhecimento das ciências da natureza, característica do chamado “espírito positivo”, teve como consequência última o próprio descrédito da filosofia. É o que verifica Farias Brito, quando nos diz que o ceticismo acerca do valor da filosofia é oriundo da “ciência moderna”, para quem “o sábio moderno é o homem do laboratório [...], o homem da ação sobre a natureza. O que não lhe presta nenhum serviço neste sentido deve ser abandonado como inútil. E a filosofia está neste caso [...]. – Para que cogitar [pergunta ele] da significação do espaço, da origem da existência, dos fundamentos da liberdade [...] Basta que cada um trate de conhecer o que é essencial à vida [...], 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 de ciência” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, I, IV). Essa objeção, contrária à filosofia, funda-se em dois motivos capitais, que estão, por sua vez, inteiramente entrelaçados: no que diz respeito ao método científico, dada a impossibilidade da filosofia de adquirir o caráter positivo das ciências da natureza, e no tocante à ineficácia prática da filosofia, quando comparada ao desenvolvimento dessas “ciências”.

No que se refere ao método, sabe-se que foi a metodologia experimental a responsável pelo o que hoje se entende por “ciência moderna”, compreendida como “ciência” do particular. A base dessa compreensão encontra-se na própria essência do método, que tem na sensibilidade – que só é impressionada através de fatos particulares – o seu ponto de partida. Nesse sentido, se a “sensação só nos representa fatos particulares, daí resulta que não há conhecimento que possa ir além dos fatos particulares” (*ibidem*, I,

VI), de modo que “o espírito não pode sair fora de si mesmo, para apreender [...], em sua significação objetiva, a verdade das coisas, isto é, não pode elevar-se à compreensão da existência, como ela é em si mesma” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, I, VI). Em se tratando do conhecimento das coisas, então, o único critério existente é o fato, como se nos é apresentado na sensação. Contudo, assinala Farias Brito, como todos os fatos da existência consistem numa contínua mudança, tem-se que, na elaboração do conhecimento, o que se deve levar em conta é a realidade infinita de fenômenos, que a todo o tempo se transformam, donde se segue a impossibilidade de conhecimento da totalidade da existência, e a necessidade de especialização. Dessa especialização das “ciências” resultam duas conseqüências fundamentais: por um lado, a limitação do seu campo de atuação, o que proporcionou não só maior rigor investigativo, como também maior precisão e certeza na elaboração do conhecimento científico, e, por outro, a possibilidade de colocar os elementos e as forças da natureza a serviço da humanidade.

Diante dos prodigiosos resultados da “ciência moderna”, oriundos da sua especialização, e em face da impossibilidade da filosofia de adquirir o caráter verdadeiramente positivo das ciências da natureza, posto que ela visa o conhecimento do todo universal, a conclusão a que se chegou é a de que a filosofia é inútil. Ao argumentar contra essas objeções, Farias Brito afirma que, de fato, a filosofia não é positiva, uma vez considerada a natureza no seu sentido pobre, que nos remete à Revolução Científica do século XVII, e que diz respeito apenas ao método matemático-experimental, referindo-se ao que é dado, e excluindo o mundo da vida. Já no seu argumento contrário à objeção de que a filosofia não teria eficácia prática, Farias Brito, pondo-se de acordo com Kant, afirma que o caráter prático da filosofia se dá no âmbito moral, pois ela tem o papel de fundamentar a ação moral, visando melhor conduzir o homem na vida. De acordo com Farias Brito, “é, pois, da ciência que parte o golpe mortal contra a filosofia. [...] Costuma-

se mesmo dizer que a filosofia é como uma árvore de que resulta como fruto a ciência. [...] Mas [...] é como se o fruto, desenvolvendo-se em excesso, terminasse por matar a árvore de que foi gerado [...]. Verdade é que o fruto, de si mesmo, encerra a semente de que há de nascer a árvore nova; mas o sábio não considera isto, e, deslumbrado pelo poder da ciência, conclui que a filosofia está morta e bem morta” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, I, XI).

É sob a égide do “espírito positivo”, inspirado no desenvolvimento da “ciência moderna”, que emerge a “filosofia científica”, cujo objetivo é o de explicar a realidade utilizando-se do método científico de observação e experimentação especializadas. No entanto, nos adverte Farias Brito, a chamada “filosofia científica” é falsa, tanto como “ciência”, quanto como filosofia. A tese britiana assim se justifica:

É [...] falsa como filosofia, porque, especializando as suas indagações e limitando os seus processos de observação unicamente ao aspecto exterior da realidade, não poderá elevar-se ao conhecimento geral e universal; falsa como ciência, porque, tendendo, como é natural, ao conhecimento universal, emprega, não obstante, [...] unicamente a observação e a experimentação especializadas, desprezando o aspecto mais profundo dos fenômenos, e, deste modo, encerra uma contradição radical que envenena a coisa pela base (*ibidem*, I, XII).

Todavia, a “filosofia científica”, mesmo contendo em sua base uma contradição importante, teve inúmeros sectários, dentre os quais se destaca Comte, com o seu positivismo. Nesse contexto, e como já visto anteriormente, a principal preocupação de Comte refere-se ao combate à metafísica. Ao proclamar o estado positivo como sendo o estado definitivo para o qual a humanidade deve caminhar, em substituição dos estados anteriores, o metafísico e o teológico, Comte cometeu um grave erro, e que afeta toda a sua doutrina. Esse erro diz respeito a sua compreensão do próprio termo metafísica. Historicamente, a metafísica caracteriza-se como a “ciência” do ser enquanto ser, isto é, como a indagação acerca das primeiras causas e dos primeiros princípios, no dizer

aristotélico. Numa linguagem moderna, “a metafísica é a concepção do todo, a síntese de todo o conhecimento, a solução do problema do universo” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, II, IV). Desse modo, toda a concepção que se estende ao todo é metafísica, encontrando-se no âmbito da filosofia primeira de Aristóteles. Para Farias Brito, então, tanto é metafísica a compreensão segundo a qual o mundo deve ser explicado como uma manifestação do pensamento divino, quanto é metafísica a compreensão segundo a qual tudo é e se explica pela matéria. Ao invés de o estado teológico ser uma modalidade do estado metafísico, segundo Comte é o contrário, o estado metafísico que é uma modificação do estado teológico. A metafísica é compreendida por Comte, conforme a interpretação de Farias Brito, como “a concepção ou conjunto de concepções segundo as quais os fenômenos são representados como sendo produzidos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diferentes seres do mundo, e concebidas como capazes de produzir, por si próprias, todos os fenômenos observados, consistindo então a explicação para determinar cada fenômeno a entidade correspondente” (*ibidem*, II, V). A conclusão a que chega Farias Brito é a de que o estado metafísico ao qual Comte visava superar implica uma compreensão própria, particular acerca do termo metafísica, que nada tem a ver com a sua concepção universal. Mais ainda: Comte, ao opor a interpretação positiva do mundo às interpretações teológica e metafísica, tendo em vista explicar toda a realidade mediante leis naturais – o que supõe a idéia de natureza, inerente ao estado metafísico do espírito humano –, recai em metafísica, posto que parte de um princípio abstrato, que é o das leis naturais. Além disso, na esfera prática de sua doutrina, especialmente em seu *Système de politique positive*, Comte propõe o plano geral de uma filosofia primeira, esquecendo-se de que esta expressão é sinônima de metafísica. De acordo com Farias Brito, é certo que Comte sustenta a metafísica – ainda que essa metafísica se resolva em puro materialismo, uma vez que sua perspectiva é mecânica –,

pois “o estudo a que se dá o nome de filosofia primeira é o mesmo de que se ocupou Aristóteles e o próprio Aristóteles também o chamou filosofia primeira [...] E se veio mais tarde o título de *metafísica*, foi apenas como uma nova denominação para a mesma matéria” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, II, VIII). Para o filósofo brasileiro, apesar de toda a contradição envolvendo o positivismo de Comte, essa doutrina possui um mérito inegável: o de combater o método ontológico, inerente à metafísica tradicional⁷. Contudo, é em meio a esse mérito que se cria o equívoco, do qual o próprio Comte participa, que associa a condenação desse método à supressão da metafísica. Não obstante, ressalta Farias Brito, o Comte que condena a metafísica ao desaparecimento é o mesmo que a restaura, quando institui, sob o título de filosofia primeira, o conjunto de leis sobre as quais repousa todo o saber positivo.

Apesar de todas as críticas feitas por Farias Brito à idéia de uma “filosofia científica”, ou seja, à idéia de uma filosofia subordinada à metodologia da “ciência moderna”, o filósofo brasileiro deixa bem claro que, de modo algum, é contrário às “ciências”. Para ele, “ciências” e filosofia são, de fato, correntes distintas entre si, porém, ambas são igualmente legítimas, e, “se se separam e seguem direções que parecem opostas, é que são destinadas à satisfação de necessidades, que são de natureza diferente” (*ibidem*, I XV). Nesse momento, torna-se necessário elucidar o significado dos termos “ciência” e filosofia. Enquanto as “ciências”, modernamente falando, representam o conhecimento organizado, especializado, a filosofia caracteriza-se como o amor da verdade, como a paixão do conhecimento. Cumpre esclarecer que o termo paixão, aí empregado pelo filósofo brasileiro, é sinônimo da palavra desejo, utilizada por Aristóteles (*Metafísica*, I, 980a). Todavia, para Farias Brito, definir a filosofia como paixão parece ser o mais

⁷ O método ontológico (também conhecido como prova ontológica), característico da metafísica de origem escolástica, e atribuído historicamente a Santo Anselmo, consiste na aceitação como prova de existência de algo o argumento de não-contradição, que parte do princípio de que se a não-existência de algo pode ser pensada sem contradição, então, este algo existe necessariamente.

adequado, posto que, etimologicamente, esse termo deriva de *passio*, o que nos remete a nossa condição de estarmos submetidos à necessidade natural. É nesse sentido que o conhecimento é o responsável por melhorar as condições de vida do homem, caracterizando-se, então, como a via de superação da necessidade a que estamos submetidos. E é por tornar a vida humana boa e bela que Farias Brito compreende que a filosofia é, ao mesmo tempo, paixão pela verdade e amor do conhecimento. Sua tese se justifica na medida em que nos reportamos à etimologia da palavra filosofia, oriunda do grego *philos* e *sophos*, cujo significado é “amor da sabedoria”. Ao assegurar que o amor é sempre uma inclinação, e que “toda a inclinação é sempre a repercussão psíquica de uma necessidade natural” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, III, II), Farias Brito conclui, então, que o amor afirma-se como uma necessidade. É fato que toda a necessidade representa uma “força primordial na determinação de nossas ações” (*ibidem*), possuindo, normalmente, um sentido negativo, porque envolve mecanismo, como é o caso da necessidade natural, inerente ao determinismo da natureza. No entanto, ela também possui uma conotação positiva, que diz respeito a uma necessidade de cunho espiritual, como ocorre na liberdade, por exemplo, que implica a superação do determinismo da natureza. Diferentemente da necessidade espiritual, na necessidade natural, a posse do objeto de desejo sacia a paixão que ele despertou, de modo que tal objeto, após a sua posse, é deixado de lado. Porém, em se tratando de uma necessidade espiritual, a posse do objeto de desejo não traz saciedade. É o que ocorre com a filosofia, com o amor da verdade, que nunca é saciado.

A filosofia, entendida como o amor da verdade, implica uma necessidade espiritual, configurando-se de maneira independente quanto à existência do seu objeto de desejo. Esse amor, à medida que independe da existência de seu objeto, é princípio de criação. O amor, a paixão, são necessidades do espírito, que supõem a liberdade e, por

consequente, o agir moral. É importante salientar que a liberdade, contudo, não exclui a necessidade natural. Nesse contexto, a paixão, como força que se impõe, não enfraquece o sujeito, como acontece com a necessidade natural, mas o reforça, fortalecendo-o, uma vez que o sujeito é capaz de criar o seu objeto de desejo. É assim que a ação moral, que, por seu turno, envolve a liberdade, é criadora. A paixão, entendida como uma necessidade, como uma força espiritual, leva-nos em direção à ação, tanto do ponto de vista da natureza, quanto do ponto de vista da liberdade. Isso justifica, por exemplo, a curiosidade natural a respeito das coisas que acabou dando origem à filosofia.

É dentro desse âmbito que o filósofo brasileiro afirma que a filosofia é “a atividade mesma do espírito” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, III, V), atividade esta que pressupõe a autoconsciência, fundamento de toda a existência. Enquanto a filosofia é um conhecimento em progresso, *in fieri*, “é o espírito humano interrogando a realidade, o espírito em ação, lançando o seu olhar sobre as coisas e procurando explicá-las, investigando o desconhecido e elaborando o conhecimento” (*ibidem*), as “ciências” são um fato, são algo acabado, organizado. Compreendida sob essa perspectiva, a filosofia, para Farias Brito, é *pré-científica*, ou seja, é uma atividade anterior às “ciências”, representando mesmo o seu princípio produtor. Não se pode deixar de chamar atenção para o fato de que a idéia de uma filosofia *pré-científica* está em perfeita consonância com a idéia de filosofia como uma tarefa infinita, presente no pensamento de Edmund Husserl. Essa compreensão só torna mais evidente a historicidade das “ciências”, entendidas como um acontecimento histórico que tem a sua origem no momento grego de concepção da própria filosofia como disciplina e ideal do conhecimento de si.

A filosofia, dando origem às “ciências”, não se esgota, nem se contenta com elas, posto que as “ciências” não são capazes de exaurir a realidade. Desse modo, quanto mais alta é a montanha das “ciências”, maior é o nosso campo de visão. Entretanto, nosso

campo de visão – a experiência –, independentemente da altura da montanha das “ciências”, sempre é limitado pela linha do horizonte. E, para além da linha do horizonte, nada se sabe: é a região do mistério, do incognoscível. Ora, na medida em que as “ciências” são limitadas ao campo de visão da experiência, elas reduzem, por assim dizer, o homem e a realidade à própria experiência, excluindo do seu sentido de realidade o incognoscível. Diferentemente das “ciências”, a filosofia inclui em seu sentido de realidade o incognoscível, de maneira que é o incognoscível, é o mistério enfim que condiciona aquilo que sabemos como rigorosamente verdadeiro. Isso é evidenciado na asserção britiana:

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, *A base física do espírito*, Introdução, III, VI).

CAPÍTULO 2

IDÉIA DO NATURALISMO COMO PROBLEMA EM FARIAS BRITO

Nesse capítulo, a questão do naturalismo como problema em Farias Brito será introduzida a partir da compreensão, já assinalada no capítulo anterior, da filosofia como metafísica. É considerando, pois, a linha do horizonte, limítrofe das “ciências”, que o filósofo brasileiro atesta a existência de dois tipos de causalidade no mundo: a causalidade mecânica, que se refere ao mundo externo, no qual tudo se resolve em mecanismo, dando origem à necessidade; e a causalidade final ou psíquica, na qual se encontra a liberdade. Se, por possuímos um corpo, fazemos parte do mundo dos fenômenos, estando sujeitos ao determinismo das “leis da natureza” na medida em que dependemos dessa causalidade universal na qual estamos inseridos, por outro lado, e para além de uma existência corpórea, temos uma existência subjetiva, o que significa afirmar que não somos apenas fenomenalidade, mas somos também existências verdadeiras, isto é, somos espírito. Em sendo a causalidade mecânica inerente ao mundo fenomênico, cujo limite é a experiência, ela nada mais é, conforme a concepção de Farias Brito, do que uma sombra da causalidade psíquica, cuja dimensão, mais ampla, não só engloba o conhecimento do homem sobre a natureza, através das “ciências”, como a ultrapassa, porque inclui aquilo que o método matemático-experimental não explica, e que é o fundamento mesmo de toda a realidade, a saber: o psíquico, o espírito, o que aponta, em última instância, para o conhecimento do homem sobre a sua própria natureza.

Se a importância fundamental da filosofia, a sua função prática, é, para Farias Brito, a questão do domínio do homem sobre si mesmo, e se esse domínio assume a forma do dever-ser, no sentido de que o homem deve deixar de ser guiado pela natureza para tornar-se partidário de leis e princípios em razão de sua autodeterminação e de sua autonomia, o que abrange a dimensão metafísica da realidade, incluindo aí as esferas moral e artística, tem-se, pois, que a preocupação essencial da filosofia é o espírito, é o psíquico. Essa preocupação da filosofia para com o espírito, enunciada através do conhecimento de si como espírito, já aparece desde a antiguidade grega, mediante o “conhece-te a ti mesmo” socrático, perpassa o período medieval, com o *cogito* agostiniano – “Se me engano, existo” – (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, 26), e assenta-se na modernidade através do *cogito* cartesiano de Descartes, para quem “nada sou [...] senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Segunda). A conclusão de Farias Brito é a de que “o espírito não é somente a base de todo o edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida [...]. E negá-lo é coisa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência [...]. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou” (BRITO, *O mundo interior*, §3). E o que é o espírito para Farias Brito? De acordo com o filósofo brasileiro, o espírito é “essa energia estranha que reside em nós, que sente e se emociona, que pensa e reflete, sonha e deseja, e é também capaz de refletir a imagem do Universo” (*ibidem*).

É por considerar o espírito, cujo caráter é essencialmente transcendente, como o fundamento da realidade que Farias Brito não só assume posição radicalmente contrária ao naturalismo, na medida em que este visa explicar a totalidade da existência segundo o método experimental das ciências da natureza, como também salienta a necessidade premente de uma “ciência” própria do psíquico. Pondo-se de acordo com Bergson quanto à

impossibilidade de redução do sentido de totalidade do real à extensão, Farias Brito afirma que “os fatos psíquicos [...] se resolvem em pura duração e são assim sem nenhuma relação com o espaço. Seria, pois, absurdo pretender explicá-los pelo espaço ou como coisa que se apresenta no espaço. Tais fatos formam uma heterogeneidade puramente qualitativa, sem quantidade; e deste modo não se justapõem como as coisas exteriores, nem podem aumentar ou diminuir de extensão ou de volume” (BRITO, *O mundo interior*, §40). Essa é também a posição partilhada por Husserl, que, simultaneamente a Farias Brito, evidenciou os principais (dentre vários) equívocos da doutrina naturalista: a naturalização e/ou objetivação da consciência, isto é, a explicação do psíquico, do espírito ou da consciência objetivamente, segundo a metodologia experimental, ignorando o que no psíquico há de mais específico, que é o seu caráter transcendente; a naturalização das idéias, suprimindo tudo o que possui uma significação unicamente ideal; e a naturalização da liberdade, ou seja, a tentativa de previsão dos atos humanos, de modo a consolidar uma “ciência” na ordem moral. Esses equívocos do naturalismo, no entanto, refletem uma certa ingenuidade, que apontam uma origem em comum: a aceitação e a consideração de um sentido de natureza adotado a partir da Revolução Científica no século XVII, e que a concebe apenas como o conjunto de leis universais que determinam a existência dos objetos da experiência, cuja apreensão se dá através da metodologia matemático-experimental. Todavia, tanto para Farias Brito, quanto para Husserl, esse conceito de natureza é pobre, parcial, posto que inclui somente os fatos naturais, limitados à experiência. É necessário considerar um sentido de natureza que englobe a totalidade da existência, isto é, que inclua também a esfera metafísica da realidade, à maneira do conceito grego de *physis*, abrangendo então o que Husserl denominou de mundo da vida, mundo esse que compreende nossas crenças, a intensidade das emoções e a liberdade nos atos humanos – o psíquico. Mais ainda: tentar explicar o psíquico através da sua subsunção à metodologia experimental, reduzindo-o ao

âmbito fenomênico, ao mundo das aparências, leva-nos em direção ao psicologismo, no qual toda a realidade fica restrita as nossas próprias representações. Para Farias Brito, a experiência nunca pôde nos ensinar o que é o ser psíquico, não no mesmo sentido válido para o físico, pois os atos psíquicos não têm como ser reduzidos, como já assinalado, a uma interpretação quantitativa. Ao contrário, o psíquico caracteriza-se como vivência, e não como aparência empírica⁸; vivência que implica reflexão, e por isso mesmo aparece como individual em si mesma, configurando-se como “um fluir absoluto, ora como sendo, ora como ‘deixando de ser’” (HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 72), de modo a perder-se constantemente num passado. E é nesse fluxo contínuo de vivências que o psíquico configura-se como uma linha intencional contínua, sem começo e sem fim, caracterizado por uma “unidade [...] que em si nada tem que ver com o espaço, o tempo [...] mas que tem as suas ‘formas’ inteiramente únicas (*ibidem*), donde se segue que não pode ser medido segundo o método experimental. Se, por um lado, o psíquico não pode ser medido no mesmo sentido que o físico, por outro lado, em sendo a preocupação com o psíquico, com o espírito, a inquietação originária que permeia toda a história da filosofia, faz-se mais do que necessária uma metodologia investigativa própria do psíquico, que seja capaz de lhe conferir o *status* de uma “ciência” rigorosa. Nesse sentido, aliás, uma “ciência” do psíquico deve constituir-se como a primeira na ordem do conhecimento científico, sem a qual não há fundamento nem para a atividade teórica. Vem daí a importante relação estabelecida por Farias Brito entre filosofia

⁸ Faz-se necessário esclarecer que “aparência empírica” é sinônimo de fenômeno, que, etimologicamente falando, deriva do grego *phainô*, ou seja, *aparecer, mostrar-se*, que, por sua vez, é derivado do sânscrito *phaô*, *brilhar*, donde se segue que fenômeno é aquilo que aparece, é aquilo que se mostra. Em sendo algo que aparece, necessita de um sujeito que seja capaz de percebê-lo, isto é, necessita de uma consciência. É assim que o verbo grego *phainô* também pode ser compreendido como *visão luminosa*, expressão que só se entende em relação ao espaço, daí a conclusão de que fenômeno é o que aparece ou se nos representa no espaço como corpo. Dessa forma, a etimologia da palavra fenômeno nos remete ao mundo exterior, ao mundo material, que só se conhece por observação externa. Todavia, o termo fenômeno, ao ser aplicado a tudo o que diz respeito a corpos, passou a ser utilizado de maneira muito geral. Como consequência de tal generalidade, essa palavra, para além da sua significação original, passou a ser aplicada também a fatos psíquicos e morais.

e psicologia, cujo sentido como fundamento da realidade nos remete, de pronto, e como salientado, ao “conhece-te a ti mesmo” socrático.

É visando, pois, atender à necessidade de uma “ciência” rigorosa do espírito que Farias Brito nos propõe uma psicologia transcendente, compreendido o uso deste último termo como “o que fica em esfera superior à experiência e não pode ser atingido pela experiência” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, I), o que significa dizer que o estudo do eu e da consciência, entendido como fundamento da experiência – e aí a sua psicologia é efetivamente transcendental –, não se reduz aos métodos da experiência, mas tem um caráter metafísico, o que não deixa, de modo algum, de incluir a natureza, compreendida em seu sentido mais amplo.

Diferentemente de Kant, para quem a idéia de uma psicologia racional era impossível, dado que, além de não aceitar a possibilidade da introspecção como forma de observação eficaz, também só compreendia “ciência” como uma sistematização em termos de causalidade mecânica, Farias Brito defende o método introspectivo como a única forma de observação interior, posto que é por uma analogia conosco mesmos que temos condições de observar os demais indivíduos, ainda que indiretamente. Para o filósofo brasileiro, a importância maior do método introspectivo para a filosofia seria a sua capacidade de evidenciar não só a existência de dois tipos de causalidade no mundo, a mecânica e a psíquica, como também a de comprovar a sua tese de que a causalidade mecânica é uma sombra da causalidade psíquica, uma vez que o mundo fenomênico, exterior, portanto, caracteriza-se como o resultado do desenvolvimento incessante do espírito, da consciência, que, por sua vez, só pode ser conhecida mediante uma observação interior, ou seja, através da introspecção, o que, em última instância, aponta para a verdade originária encerrada no preceito socrático do “conhece-te a ti mesmo”.

2.1 O espírito como princípio

É notório, como já salientado na introdução desse capítulo, que Farias Brito está diretamente ligado à tradição socrática, cuja base, o “conhece-te a ti mesmo”, aponta para uma compreensão de filosofia que remonta a sua origem, ou seja, aponta para a consciência primordial de si como espírito. Nesse sentido, para o filósofo brasileiro, toda a filosofia que se fez e que se faz, direta ou indiretamente – e apesar das divergências dos sistemas filosóficos –, é permeada por uma preocupação com o espírito, por uma ânsia em explicitá-lo, e é só assim, “explicando a realidade e a vida como o resultado da atividade mesma do espírito” (BRITO, *O mundo interior*, §5) é que se torna possível a existência de uma filosofia autêntica, de modo a se “construir definitivamente este eterno sonho do espírito humano a que Leibniz dava o nome de *perennis philosophia*” (*ibidem*).

Para Farias Brito, a filosofia, entendida como uma atividade permanente do espírito, iniciou-se desde que surgiu no planeta o primeiro homem pensante, desde que o homem voltou-se sobre si mesmo, de maneira reflexiva, pela primeira vez, pois, segundo ele, pensar já é filosofar⁹, e pensar é um ato estritamente psíquico, no sentido de que mesmo antes de se enunciar, pelos gregos, a necessidade do conhecimento de si como espírito, já havia diversas evidências da vida espiritual do homem – como leis e manifestações religiosas e artísticas. É assim que “a primeira verdade, a verdade fundamental [...] de evidência irresistível” (*ibidem*, §75) para o filósofo brasileiro é a consideração do espírito como pensamento, à medida que, enquanto se está pensando, não há motivos para duvidar, nem do próprio pensamento, nem da própria existência enquanto espírito.

⁹ É importante aclarar que o termo pensar, usado por Farias Brito, possui uma significação ontológica, ou seja, refere-se à consciência de que sou uma coisa que pensa.

Em sendo o espírito “o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento” (BRITO, *O mundo interior*, §3), todas as vezes em que a humanidade se viu em meio a uma crise de valores e de cultura, conseqüência do distanciamento dessa verdade fundamental, a única forma de superação do estado de crise e dissolução sempre foi o retorno a essa concepção originária da consciência de si como espírito, como pensamento. Modernamente, o exemplo clássico de retorno à consciência de si num momento de crise é evidenciado através do *cogito* cartesiano, entendido como uma resposta à necessidade de superação do aristotelismo de caráter escolástico. Visando à fundamentação do conhecimento científico como um conhecimento atual, Descartes reafirma a mais importante das verdades, ou seja, a de que ele não é “senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Segunda), de modo que, se “deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (*ibidem*). No entanto, a compreensão britânica do espírito vai mais além da compreensão cartesiana inerente ao *cogito*. O que Farias Brito está criticando na proposição de Descartes é o caráter material do “penso, logo existo”, enunciado sob a forma condicional “se ... então”, o que nos remete à existência física do sujeito, ao invés de referir-se unicamente ao conhecimento de si como espírito, como pensamento. Para Farias Brito, a sentença “penso, logo existo” deveria ser reformulada nos seguintes termos: “eu penso logo existe meu pensamento” (BRITO, *op. cit.*, §75). Isso significa que, se eu existo, é porque tenho a capacidade de pensar, de maneira que o caráter humano da existência consiste precisamente no pensamento, cuja natureza é psíquica, é transcendente, quer dizer, não se reduz ao âmbito da experiência. Dessa forma, se o homem deixa de pensar, se ele perde a consciência de si, ele deixa de existir, posto que psiquicamente falando está morto, e isso não apenas no sentido figurado, mas de fato, já que o conhecimento que se pode ter acerca das coisas é

proveniente do conhecimento originário de si mesmo como espírito, como pensamento. Por outro lado, ainda que um homem seja fisicamente deficiente, por exemplo, se a sua capacidade de pensar permanece inalterada, sua existência em nada fica empobrecida, uma vez que não deixou de ser homem, isto é, não deixou de ser consciência, espírito. Eis porque Farias Brito entende que o espírito é o princípio dos princípios:

essa energia estranha que reside em nós, que sente e se emociona, que pensa e reflete, sonha e deseja, e é também capaz de refletir a imagem do universo [...]. De toda a forma há no espírito [...] 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: um princípio vivo de ação, capaz de modificar [...] compreende-se, a ordem da natureza, capaz de dominar-se, capaz de exercer domínio sobre as coisas: uma força criadora, que não só tem o poder de emocionar-se em face do poder soberano da natureza, como ainda de criar alguma coisa de novo, aumentando sob certo ponto de vista, e relativamente, as proporções da realidade (BRITO, *O mundo interior*, §3).

Desse modo, a conclusão a que chega o filósofo brasileiro é a de que o espírito “é também fato que resiste a toda a dúvida [...]. E negá-lo é coisa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência [...]. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou” (*ibidem*). Ao criticar o que ele denominou de “doutrinas de demolição”, representadas, especialmente, pelo naturalismo e pelo positivismo, sua atenção está voltada para o fato de que tais doutrinas acabam por negar o espírito em função da matéria, e o espírito, uma vez negado, implica a negação de toda e qualquer possibilidade do conhecimento, uma vez que o conhecimento nada mais é do que a representação da realidade ao espírito.

Nesse sentido, se o espírito é o princípio mais fundamental dentre todos, tem-se que considerar, para além de uma causalidade mecânica, que se refere à matéria, à natureza física, ao mundo fenomênico, no qual não há liberdade, uma causalidade psíquica, que se refere ao mundo transcendente do espírito, do psíquico, da consciência, onde se encontra a liberdade. Assim, ainda que se considere algum tipo de redução entre essas duas

modalidades causais, a mecânica e a psíquica, é a modalidade física, mecânica, que deve ser redutível à modalidade psíquica, e não o contrário. Isso se dá por conta do fato de que a verdadeira causalidade, ou seja, aquela que impera dentro de nós, é a causalidade psíquica.

É o que Farias Brito evidencia com a afirmação:

No mundo exterior, tudo está subordinado à mais absoluta necessidade, ao passo que no mundo subjetivo domina a liberdade. [...] Mas há também a causalidade psíquica. É desta que resulta a liberdade. Da causalidade mecânica resulta ao contrário a necessidade. Mas a causalidade mecânica [...] é [...] uma sombra da causalidade psíquica; e o mundo exterior, o mundo da natureza e dos corpos, em aparência se nos representa como um movimento contínuo, por tal modo que tudo nele se resolve em puro mecanismo [...] E no mundo humano, no mundo em que a subjetividade se faz perceptível, realmente, assim é, pois aí o movimento é consciente, e o movimento consciente é exatamente o que se chama ação. E se não podemos isto verificar no mundo exterior, é porque do mundo exterior não podemos penetrar a essência íntima, uma vez que só o podemos observar exteriormente (BRITO, *O mundo interior*, §89).

Entretanto, como a natureza – assim como ocorre com o psíquico – também é suscetível a constantes mudanças, tem-se, por analogia, a consideração de tais transformações na natureza do mesmo modo como ocorrem dentro de nós. Contudo, o princípio de causalidade psíquica, ao ser transportado para a natureza, acaba perdendo a sua significação original, transformando-se então numa causalidade mecânica. Nesse contexto, o grande erro cometido pelas doutrinas que visam explicar o físico em detrimento do psíquico consiste na interpretação da causalidade psíquica como estando subordinada à causalidade mecânica, o que resulta na negação da liberdade.

Contrariamente a essas “doutrinas de demolição”, e, em sendo o espírito – cujo caráter transcendente ultrapassa o mundo fenomênico, cujo limite é a experiência – o princípio mais alto, a necessidade, ressaltada por Farias Brito, de um retorno à consciência de si como espírito, impõe ao filósofo brasileiro a consideração do conceito de “coisa em si” implementado por Kant, posto que é na dimensão transcendente da “coisa em si” que se encontra a liberdade, e é na liberdade que se funda a ordem moral (preocupação

fundamental de Farias Brito), o que aponta, em última instância, para o psíquico, para o espírito. Isso justifica a grande importância dada por ele à questão da “coisa em si”, pois ela se configura como a chave para o conhecimento do psíquico. Segundo Farias Brito, essa questão sempre esteve mal colocada, especialmente quando se identificou a vontade como “coisa em si”, como o fizera Schopenhauer¹⁰. De acordo com o filósofo brasileiro, é na distinção entre “mundo interior” ou subjetivo e “mundo exterior”¹¹ ou objetivo que se encontra o verdadeiro critério para a diferenciação entre fenômeno e “coisa em si”. Assim, tudo o que se conhece por observação interior¹² é “coisa em si”, e o que se conhece por observação exterior é fenômeno. Todavia, e ao contrário do que pensava Schopenhauer, Farias Brito entende que aquilo que se conhece por observação interna não é apenas a vontade, mas tudo o que é derivado da energia psíquica. Nesse sentido, fazer da vontade a “coisa em si”, como era a proposta de Schopenhauer, dentre tantos outros que partilhavam da mesma idéia, é tomar a parte pelo todo, parte esta que, para Farias Brito, nem é a mais importante. Para o filósofo brasileiro, a “coisa em si” não é somente a vontade¹³, “mas o que em cada ser se manifesta como subjetividade, como sentimento e conhecimento, como emoção e paixão, como vontade e como energia psíquica; ou, para empregar a palavra

¹⁰ É importante salientar que o fato de Schopenhauer situar a liberdade no âmbito da “coisa em si” tem a sua origem no próprio Kant, posto que, para ambos, a liberdade é um absoluto, é ilimitada, estranha ao conhecimento e à razão humanas, e portanto, incognoscível. É nesse sentido que Schopenhauer entende que não podemos experimentar a liberdade, e que, pelo contrário, somos escravos do determinismo inerente à Vontade.

¹¹ Há que se esclarecer que o uso de “mundo exterior” não corresponde à natureza física, e sim ao mundo da vida, onde “mundo” significa o fruto da criação humana, a cultura enfim, como se pode observar nas palavras de Farias Brito, para quem “só a inteligência é livre: o que significa [...] que só a inteligência pode ser considerada como energia criadora. E realmente é princípio criador e pode-se dizer que o seu destino próprio é criar. E é porque tudo é inteligência que o universo é uma criação contínua” (BRITO, *O mundo interior*, §88).

¹² Nesse ponto, é de se notar que Farias Brito distingue-se de Kant, posto que, para o brasileiro, a “coisa em si” não pode ser conhecida, mas essa incognoscibilidade refere-se apenas ao método matemático-experimental das ciências da natureza. De acordo com a concepção britânica, a “coisa em si” é o espírito, e, em sendo assim, ela pode ser conhecida de alguma forma, tanto que o mesmo propõe uma psicologia transcendente como método próprio da filosofia (como será visto no último tópico da dissertação), de modo a dar conta do espírito, do psíquico, da “coisa em si”.

¹³ Não se pode deixar de observar que Schopenhauer considera a vontade sob duas formas, uma vontade de viver, caracterizada como a realidade em si mesma frente à representação, como uma força que se impõe ao indivíduo e faz com que o viver adquira valor, e uma Vontade incognoscível e absoluta, situada no âmbito da “coisa em si”.

definitiva, a “coisa em si”, ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito” (BRITO, *O mundo interior*, §73). Farias Brito assim se justifica:

não há outra solução possível para a questão da ‘coisa em si’ e dos fenômenos. – Eu penso, logo sou – eis a verdade fundamental segundo Descartes, e a única que não pode ser contestada. Isto, entretanto, não quer dizer que se deduza do pensamento a existência, mas que o pensamento é a existência mesma afirmando-se. E realmente suprime-se todo o sentimento, toda a percepção, todo o conhecimento e que significação tem o mundo? [...] Desde que não haja nenhum ser capaz de conhecer, nenhum ser capaz de sentir e perceber o que existe, todo o Universo equivale a nada [...] o fundo e a realidade íntima de todas as coisas, é, pois [...] numa palavra, o espírito. Este é que rigorosamente constitui o que se chama existência, o ser verdadeiro. E todos os demais fatos ou coisas que consideramos como diferentes do espírito, as coisas de ordem objetiva, que se representam no espaço [...] são apenas fenômenos [...] manifestações exteriores do espírito mesmo: o que tudo quer dizer que o espírito é a ‘coisa em si’, a realidade fundamental, a essência de todas as coisas (*ibidem*).

Dessa forma, o mundo nada mais é do que uma manifestação exterior do espírito, onde se desenvolve “o drama eterno de sua existência” (*ibidem*). Em sendo o espírito o equivalente à “coisa em si”, o corpo, então, resume-se a uma modalidade acidental e externa do espírito, ou seja, é o instrumento do qual o espírito se utiliza para agir. Assim, a possibilidade de existência de uma “ciência” rigorosa do espírito, como pretende Farias Brito, tem de considerar não só o espírito propriamente dito, como também a corporeidade na qual ele está eventualmente fundado¹⁴.

Não se pode deixar de ressaltar que apesar da suposta autonomia das ciências da natureza, elas nada mais são do que o resultado da atividade permanente do espírito, este sim verdadeiramente autônomo, existindo em função de si mesmo, e não em função de fatores externos e que por isso abarca um conhecimento que também é científico. Essa é a

¹⁴ É de se notar como Farias Brito se coloca na mesma perspectiva de Gonçalves de Magalhães, para quem o corpo, ao mesmo tempo em que nos limita, é condição para nos tornarmos entes morais, pois “sem esse corpo, sem as relações sensíveis com outros espíritos, [...] não poderíamos efetuar as intuições puras de justiça, de dever, de virtude e do belo [...]. Só com esta triste condição poderíamos ser entes morais. Essa é a nossa glória, e o nosso bem” (MAGALHÃES, *Fatos do espírito humano*, capítulo XV).

mesma postura adotada por Husserl, para quem “a natureza verdadeira em seu sentido científico-natural, é obra do espírito que a explora, e pressupõe, por conseguinte, a ciência acerca do espírito” (HUSSERL, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, II, 1969, p. 169).

Chamar a atenção para a necessidade do retorno à consciência de si como espírito, como o faz Farias Brito, implica salientar o caráter positivo da filosofia moderna. Essa significação positiva da filosofia moderna acaba por ganhar inclusive um novo vigor por conta dos limites impostos pela razão, conferindo, assim, legitimidade à própria metafísica. Diferentemente das “doutrinas de demolição”, responsáveis, segundo Farias Brito, pela desordem e pelo caos em que se encontra a humanidade, o filósofo brasileiro faz sentir a necessidade de um ideal que ajude o homem a melhor se conduzir na vida, ideal este que só pode ser derivado do espírito, fonte não só da verdadeira existência como também de todo o conhecimento, posto que “unicamente o espírito é imortal” (*ibidem*, III, p. 172).

2.1.1 Significação existencialista de Farias Brito

O que levou Farias Brito a considerar o espírito como o princípio dos princípios, e a propor o retorno à consciência de si como espírito – no reconhecimento de que, para além do sentido meramente fisiológico, mecânico da vida, há o seu sentido psíquico, transcendente, o que aponta para a liberdade nas ações morais – configura-se como o seu problema básico, a sua inquietação fundamental: a preocupação com a vida moral do homem, visando compreender, por completo, a natureza humana, bem como o lugar do espírito no âmbito da realidade histórica e universal. É em função de sua preocupação moral que Farias Brito dirige-se “aos que padecem da anarquia a que se acha reduzido o mundo moderno, aos que sofrem e aos que têm sede de justiça” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, II), atestando, então, a existência de uma crise

nacional, inserida num contexto de crise da humanidade ocidental¹⁵. Essa crise da humanidade ocidental aponta em dois sentidos, ambos intimamente relacionados no âmbito da modernidade: o sentido de uma crise do indivíduo, motivada pela dor inerente à significação existencial da própria finitude em face do infinito, isto é, da vida em face da morte¹⁶, e o sentido de uma crise social, fruto mesmo da face “monstruosa” do Estado desde o *Leviatã* de Hobbes.¹⁷ Nesse sentido, pronunciou-se Fred Gillette Sturm, por ocasião do IV Congresso Nacional de Filosofia, quando foi comemorado o centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito:

Havia na mente de Farias Brito um sentido profundo dos problemas políticos e sociais da nova República brasileira, e a relação entre a crise nacional e a situação da cultura européia desde os tempos do Renascimento. A ordem velha estava em plena desintegração especialmente [...] depois da guerra com o Paraguai até os eventos de 1889 que estabeleceram a República [...] A crise pela qual passava o Brasil, naquele tempo, ele interpretou como a manifestação duma crise maior e mais profunda, isto é, a crise da cultura ocidental. A necessidade: reconstruir a ordem social. Mas, visto que a realidade social se

¹⁵ É de se notar a profunda convergência do pensamento de Farias Brito com o pensamento de Edmundo Husserl (embora o desconhecesse inteiramente), especialmente em *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, no tocante ao sentido de crise pela qual a humanidade ocidental está passando, fruto de uma concepção de realidade empobrecida, que não contempla o homem no seu mundo circundante, no seu mundo da vida, e cuja única solução é o retorno ao sentido originário da filosofia, entendida como a base estrutural da humanidade.

¹⁶ Conforme Cerqueira, a significação existencial do ser em geral se dá em face da consciência de si como o “ser-situado” (CERQUEIRA, 2002, 3.2.1.1), isto é, daquele que se encontra entre o ser e o nada, como já apontara Descartes ao afirmar que “me considero participante de alguma maneira do nada, ou do não-ser [...] na medida em que não sou eu próprio o soberano ser” (DESCARTES, *Meditações*, Meditação Quarta).

¹⁷ É importante salientar que Farias Brito, contrariamente a algumas acusações de alienação política e de distanciamento da realidade nacional – a exemplo das posições de Cruz Costa, de Sylvio Rabello e de Gilberto Freyre, para quem o filósofo brasileiro era um homem “desajustado do meio e da época [...] quase literalmente um esotérico no Brasil de seu tempo” (FREYRE, *Perfil de Euclides e outros perfis*, p. 145) –, estava inteiramente preocupado com o que se passava no país. A sua participação na vida política brasileira (Farias Brito foi candidato à representação do Ceará na Constituinte Federal de 1891 e duas vezes secretário geral do governo de um Estado do Norte), da qual se afastou após decepcionar-se profundamente com a violência de que foi vítima sob a intervenção republicana na província, é a evidência mais contundente da sua efetiva preocupação com a realidade social. Fred Gillette Sturm já chamara a atenção para essa sua preocupação, quando disse que “a sua vocação filosófica não foi resultado dum desejo de sair do campo político e prático onde encontrava mais de uma vez fracasso e desilusão, para entrar no refúgio dum gabinete de estudos e passar o tempo brincando com as sutilezas da especulação metafísica européia” (STURM, *O significado atual do pensamento britânico*, p. 87). Assim como em Farias Brito a preocupação com a vida política do país é latente, fruto da sua preocupação com a questão moral, o mesmo sucede com Husserl, especialmente no texto de sua conferência de 1935 *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, apresentada em Viena como um verdadeiro manifesto político, motivada pela situação de crise política e social que a Europa vivia no momento, a saber: a assunção dos nazistas ao poder na Alemanha em 1933, e a conseqüente proibição, por ter sangue hebreu, de Husserl manifestar-se publicamente dentro do seu país.

fundamenta em bases éticas, precisa-se dum lançamento de novas bases morais [...] Eis a sua vocação! Da perspectiva britiana, a preocupação com questões metafísicas relacionava-se diretamente à necessidade de dar solução à crise brasileira que tanto o angustiava [...] A consciência dum estado de crise em toda a existência, individual e social, está sempre presente, ao menos implicitamente, em quase toda a obra de Farias Brito (STURM, *O significado atual do pensamento britiano*, p. 87 e 92).

De acordo com o filósofo brasileiro, foram os partidários do “espírito positivo”, na sua tentativa de explicação do psíquico segundo a metodologia inerente às ciências da natureza, os grandes responsáveis pela crise de valores na qual a humanidade se encontra imersa. Essa concepção de Farias Brito é idêntica à concepção de Husserl, para quem o enorme desenvolvimento das ciências da natureza gerou uma crise dessas mesmas “ciências”, na medida em que se ignorava o mundo da vida¹⁸ – fonte primordial do sentido dos conceitos científicos –, questão decisiva para uma humanidade autêntica, isto é, para uma humanidade cuja base, que emergiu da filosofia grega, é uma vida baseada em normas puramente racionais. Em outras palavras: a crise das “ciências” é a manifestação última da crise da própria humanidade entendida como projeto racional. A ingênua tentativa de uma explicação objetiva do psíquico fracassou, e fracassou por dois motivos capitais: por ter esquecido o mais fundamental, que é o sujeito no seu mundo circundante, ou seja, por ter deixado de lado o eu que age e sofre, e porque esse esquecimento implicou a supressão da moralidade, posto que o método científico renuncia, claramente, ao mundo do dever-ser. O resultado dessa atitude foi a já referida crise das “ciências”, inserida num contexto de crise do sentido existencial da humanidade, o que deixou um vazio enorme a ser preenchido. Esse vazio diz respeito à carência de uma verdadeira racionalidade no tocante à compreensão da existência humana e do seu sentido de tarefas infinitas. Isso porque uma

¹⁸ O conceito de *Lebenswelt* ou *Lebensumwelt*, ou seja, de mundo da vida – mundo concreto, histórico-cultural, mundo dos valores, das crenças, dos costumes e dos saberes, mundo do qual emerge toda a atividade humana – está presente desde o começo na filosofia de Husserl. Esse conceito exerce uma dupla função na sua filosofia: por um lado, ele representa o fundamento das ciências da natureza, e por outro, representa o fio condutor, o ponto de partida para o retorno da fenomenologia à subjetividade que constitui o mundo.

“moral científica”, no sentido estrito de “ciência”, assim como o desejavam os partidários do “espírito positivo” é impossível, pois, por um lado, ela ficaria restrita apenas a aspectos formais, uma vez que não se pode compreender a consciência “interpretando a realidade e ditando leis a nossa conduta” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, III, IX) sem uma concepção do todo, sem considerar um sentido de realidade mais amplo, que não esteja reduzido unicamente ao âmbito fenomênico; e, por outro lado, porque, de acordo com o filósofo brasileiro, “a moral não é uma ciência, mas um governo” (*ibidem*). Farias Brito está chamando a atenção para a necessidade de “renovação e reconstrução; é que o momento é de revigoração moral” (*idem*, *O mundo interior*, §7). Para ele, não é apenas o domínio do homem sobre a natureza física, mas antes, o domínio do homem sobre a própria natureza humana. É visando o domínio do homem sobre si mesmo que Farias Brito defende a idéia de uma “ciência” rigorosa do espírito, posto que ela seria a única a nos fornecer, mediante uma visão interior, a “a compreensão do nosso destino no seio da existência universal. Sem isto é impossível deduzir a lei e fundar a ordem moral” (*idem*, *A base física do espírito*, Introdução, III, IX). Assim como em Husserl, para quem a crise da humanidade européia estava diretamente relacionada à questão acerca do estatuto de cientificidade da própria filosofia – daí a sua defesa da filosofia como “ciência” rigorosa¹⁹ –, em Farias Brito a filosofia também é entendida dessa forma, tendo então a responsabilidade última de orientar o homem na vida, habilitando-o “a fazer a dedução da lei a que devemos obedecer” (*idem*, *O mundo interior*, §17). Farias Brito está preocupado com o papel que o homem deve assumir no mundo, uma vez que o modo do ser próprio do homem assume a forma moral de um dever ser para a morte, o que gera dor e angústia

¹⁹ Para Husserl, a solução para a crise da humanidade européia, que é, em última instância, a crise de toda a humanidade ocidental – onde a Europa representa um projeto de racionalidade cujo caráter é universal – poderá ser resolvida mediante o retorno à idéia de que há uma teleologia da humanidade européia, ou seja, há uma unidade na estrutura espiritual da Europa que nos remete, originariamente, à antigüidade grega, daí o clamor pelo retorno a uma concepção de filosofia como condutora, como “mola mestra” da humanidade, o

frente à certeza de sua finitude, resultando, então, numa crise individual profunda, numa verdadeira anarquia dos espíritos, na medida em que o homem vegeta na morte e tem as suas raízes no nada. Nesse sentido, as palavras de Farias Brito evidenciam claramente as suas motivações de caráter existencialista, como ressaltara Fred Gillette Sturm:

Considerando a dolorosa contingência a que estão sujeitas todas as nossas condições existenciais, quanto há de ilusório, a quanta desgraça estamos sujeitos todos nós que vivemos, condenados irremediavelmente à morte; considerando o nada de todas as grandezas humanas, quero indagar da significação real desta natureza imensa que nos cerca; quero indagar que relação tem a minha existência com a existência universal, 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. Tudo passa, tudo se aniquila. Pois bem: eu quero saber se do que passa e se aniquila alguma coisa fica em virtude da qual se possa ter amor a que já não existe ou deixará de existir; se do que passa e se aniquila alguma coisa fica que não há de passar nem aniquilar-se; quero estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates: quero ensinar aos que padecem como é que se pode esperar com serenidade o desenlace da morte (BRITO, *Finalidade do mundo I*, Introdução, VI).

Para Farias Brito, se, por um lado, o fato inegável, a certeza da qual não se pode fugir é a de que a morte chega para todos, constituindo-se como “o termo final e a lei definitiva da vida” (*ibidem*, IV, V), por outro lado, e do ponto de vista psíquico, as condições em que a morte de qualquer indivíduo se dará são sempre misteriosas, o que evidencia que até mesmo na morte, “que por isto mesmo está em ligação imediata com a vida do espírito, existe um certo grau de liberdade” (*idem*, *O mundo interior*, §4), não havendo a menor hipótese de redução desse fato psíquico ao domínio puro e simples da experiência. Criticando os partidários da chamada “positividade brutal” quanto à impossibilidade de previsão acerca das condições em que a morte de um indivíduo vai se dar, Farias Brito assim se pronuncia:

Uma coisa certa é que, seja qual for o valor das previsões que possam fazer, e seja qual for a extensão do poder que venham a conseguir sobre a natureza, de toda a forma, a morte terá de arrastá-los um dia, talvez

que gera, de imediato, a necessidade da filosofia como uma “ciência” rigorosa do espírito, expressa mediante a sua fenomenologia transcendental.

amanhã, talvez no momento mesmo em que mais se mostram orgulhosos de si mesmos. E então é que se fará patente a ilusão do triunfo que aparentam [...] Isso, por si só, é bastante para impelir-nos à idéia, até certo ponto contraditória, de que na questão da vida o que mais importa considerar é a morte (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, V e VI).

É por isso que, para o filósofo brasileiro, a morte é o maior dos mistérios, como evidenciado na afirmação:

Como explicar a morte em face da realidade, quando nesta domina o princípio de que nada se extingue, nada se acaba? É o mistério dos mistérios. A morte é a cessação da consciência; o que significa: a cessação de toda a sensação, de todo o afeto, de toda a emoção, de toda a esperança, de todo o conhecimento, de toda a percepção. E não equivale isto a dizer: a cessação de toda a realidade? Está aí, bem se compreende, o problema dos problemas. É a questão do – *ser ou não ser* – de que cogitava Hamlet. Com a morte desaparece o indivíduo e com o indivíduo desaparece a consciência. É uma negação do particular que, em última análise, se resolve em negação do todo, porque para a consciência que termina, tudo fica reduzido a nada. A isto poder-se-á [...] responder que, embora se extinga a consciência com o indivíduo, todavia não fica com isto diminuída a existência, porque o todo permanece o mesmo [...] Sim. [...] Mas o que temos de mais forte e de mais poderoso, em nós mesmos, é o sentimento de nossa própria individualidade. E se esta individualidade desaparece com a consciência [...] neste caso que valor tem para nós a existência? Que valor tem o todo para uma consciência que deve ter como certa a sua total extinção? (*ibidem*, IV, IV).

Segundo o filósofo brasileiro, a morte nos impõe o seguinte dilema: ou “aceita-se” a possibilidade de que ela encerra uma nova vida, ou acata-se o fato de que, com a morte, tudo se vai, ficando-se entre “o nada ou a visão do infinito” (*ibidem*, IV, VII). Frente a esse dilema, e ao “terror sagrado” que a morte nos impõe, verifica-se, contudo, o “instinto”, como pensa Farias Brito, que nos faz lutar contra esse destino, insistindo na vida, resistindo, persistentemente, ao estado de decadência da civilização e ao desespero interno. É nesse sentido que, ao invés dessa consciência da morte constituir-se, para o filósofo brasileiro, como uma preocupação mórbida, ela tem a função essencial de mostrar ao homem que não basta, unicamente, buscar a satisfação de suas necessidades materiais, mas que ele deve, fundamentalmente, atentar para as suas necessidades espirituais. Com

isso, Farias Brito está apontando para a função prática e primordial da filosofia (entendida como metafísica), que é a de habilitar o homem a fazer a “dedução do ideal a que deve obedecer no combate da vida” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, III, VIII), de modo a fazer a dedução do seu dever, fundamento da conduta moral. Desse modo, o homem que reflete, baseado na razão e visando à verdade, tem o domínio, o governo de si mesmo, no sentido de que age moralmente, segundo leis e princípios, e sem prejuízo da sua liberdade, porque o homem moral age conforme leis e princípios porque assim o quer. Para Farias Brito, o motivo de todos os conflitos e agitações sociais é o erro, que, disfarçado de diversas maneiras, acaba tudo dominando, em prejuízo da verdade. Se esta última dominasse, diz o filósofo, todos os conflitos desapareceriam. Farias Brito está visando interpretar o real sentido da existência, o que equivale ao seu esforço de estabelecer a filosofia enquanto “ciência” rigorosa do espírito, cuja função mais fundamental é a de ser a “mola mestra” da humanidade, a única possibilidade de salvação em meio à decadência moral.

Em última instância, o que se verifica é que a realidade a qual Farias Brito se refere contempla o mundo da intencionalidade da consciência, isto é, o mundo psíquico com todos os seus fenômenos, como por exemplo crer, lembrar, desejar, amar, odiar, imaginar, realidade essa que não tem como ser negada, nem reduzida ao âmbito das explicações mecânicas. Essa posição, como vai ser vista logo adiante, também foi partilhada por outros filósofos contemporâneos a ele, como é o caso de Henri Bergson, que considera os dados imediatos da consciência imensuráveis, e Edmund Husserl, para quem a postura inerente ao “espírito positivo” é ingênua, pois a consciência não tem como ser objetivada.

2.1.2 Redução do sentido de realidade à extensão: encontro com Bergson

É sabido que a corrente filosófica inerente ao “espírito positivo”, dominante especialmente no século XIX, subsume a filosofia às ciências da natureza, reduzindo-a a um conjunto de generalizações e de sistematizações dessas “ciências”, de modo a constituir-se como um conhecimento unificado, ou seja, como uma síntese das “ciências” particulares. Entrementes, Farias Brito e, assim como ele, Henri Bergson, mostram-se contrários a essa idéia. Para ambos os filósofos,²⁰ há duas formas de conhecimento, uma pelas “ciências”, outra pela filosofia, e isso ocorre porque, segundo Bergson, a própria experiência se mostra sob duas formas distintas: por um lado, como fatos que se justapõem sucessivamente, na direção da multiplicidade e da especialidade, o que aponta para as “ciências”, e por outro lado, através de uma penetração recíproca, caracterizada pela sua imensurabilidade conforme a metodologia experimental, o que aponta para a filosofia. Em ambas as situações, porém, experiência, para Bergson, implica a consciência. A diferença consiste no fato de que, no primeiro caso, a consciência se desenvolve para fora, de modo a exteriorizar-se no tocante a si mesma, à proporção que percebe coisas extensas umas às outras, enquanto no segundo caso a consciência entra em si mesma, aprofundando-se. É assim que, para Bergson, distingue-se, como formas diferenciadas de conhecimento – oriundas, inclusive, de fontes distintas – a filosofia das “ciências”: estas derivando da “inteligência”, e aquela derivando da “intuição”:

A consciência, no homem, é sobretudo inteligência. Poderia, deveria, ao que parece, ter sido também intuição. Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai em sentido inverso, e se encontra assim muito naturalmente regrada pelo movimento da matéria (BERGSON, *Evolução criadora*, III, 2005, p. 289).

²⁰ A idéia de que filosofia e ciência representam formas distintas de conhecimento aparece claramente em Raimundo de Farias Brito, em especial na obra *A base física do espírito*. Sua posição pode ser verificada nessa dissertação no tópico 1.2.

Desse modo, as “ciências”, na medida em que consideram a realidade apenas externamente, ou seja, na medida em que consideram a realidade que se desenvolve no espaço, acabam dela conhecendo só a sua superfície, sem com isso alcançar a vida mesma das coisas, a sua essência. É por isso que elas estão subordinadas a limites que não têm como ultrapassar. Diferentemente das “ciências” – mas a partir delas, partindo da superfície –, a filosofia constitui-se como uma intuição que busca ir ao fundo das coisas, levando em conta a realidade mesma, levando em conta a realidade como é *sentida* em nossos espíritos, em nossas consciências. É, pois, sondando a sua própria profundidade que a consciência penetra mais fundo não só no interior da vida e da realidade, mas inclusive no interior da matéria, uma vez que, para o filósofo francês, “a inteligência é como uma função especial do espírito, essencialmente voltada para a matéria inerte” (BERGSON, *Evolução criadora*, III, 2005, p. 224), o que significa dizer que a matéria e a vida que preenchem o mundo também se encontram em nós. Para Bergson, quanto mais penetramos no interior de nós mesmos, mediante a intuição filosófica, mais forte é o impulso de volta à superfície da realidade.

De acordo com o filósofo francês, para se chegar à intuição – e ao contrário do que se verifica em Kant – não é necessário depreciar o domínio dos sentidos e da consciência. Para Kant, a intuição tem um caráter sensível, posto que é por meio dela que “o objeto nos é dado, o que é possível apenas [...] quando o espírito foi afetado por ele de certo modo” (KANT, *Crítica da razão pura*, A 19), permitindo a um indivíduo, dessa forma, representar um objeto a si mesmo. Porém, quando a intuição é pensada, retira-se dela todo e qualquer resquício das vivências do sujeito, o que vai caracterizar a intenção teórica. Diferentemente, para Bergson, a intuição tem uma conotação prática, e não teórica, cuja finalidade última é a ação, e cuja representação foi gerada pelo vivido. Denominada de “percepção pura”, a intuição, para o filósofo francês, encontra-se nas coisas, e não no

espírito, o que significa dizer que a consciência sai de si mesma para envolver as coisas, como numa espécie de projeção no espaço. É através da percepção/intuição que o espírito se relaciona diretamente com as coisas, de modo a representá-las tais como são externamente.²¹ Comparando, então, o uso do termo intuição em Kant e em Bergson, pode-se afirmar que, para o filósofo alemão, esse termo possui um sentido fraco, pobre, enquanto que para Bergson ele possui um sentido forte, cujo caráter é transcendente, na medida em que envolve elementos que não podem ser provados pelo método experimental das ciências da natureza, como, por exemplo, a intensidade dos sentimentos de um indivíduo.

Nesse sentido, e para além da perspectiva do criticismo kantiano, que considera a possibilidade do conhecimento das coisas mediante formas oriundas da constituição do espírito²², Bergson desloca o eixo do problema em torno do conhecimento, como se observa na afirmação:

a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos [...] deve influenciar estes mesmos estados, e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova, que a percepção imediata não lhe atribuíra (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, II, 1988, p. 66).

Como se pode notar, a influência do pensamento bergsoniano foi determinante para Farias Brito:

Não basta indagar se o conhecimento das coisas depende da constituição do nosso espírito; é preciso verificar se o conhecimento do *eu* e da

²¹ Nesse ponto, Farias Brito está de pleno acordo com Bergson, ao afirmar que “a consciência percebe alguma coisa e que as coisas que são percebidas existem realmente” (BRITO, *O mundo interior*, §69). Em 1.1.2, a posição britânica, que converge com a de Bergson, se esclarece ainda mais, quando apresento a dura crítica feita pelo filósofo brasileiro àqueles que partilham da idéia de que, da realidade, só conhecemos a sua aparência.

²² Kant, em sua *Crítica da razão pura*, visava justamente determinar as formas ou idéias derivadas da constituição do nosso espírito através das intuições *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e das categorias do entendimento, constituintes do objeto de conhecimento, na medida em que correspondem a formas lógicas do juízo (categorias de quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; categorias de qualidade: realidade, negação, limitação; categorias de relação: substância e acidente, causalidade e dependência, reciprocidade entre agente e paciente; categorias de modalidade: possibilidade-impossibilidade; existência-não existência, necessidade-contingência).

consciência, por sua vez, não sofre a influência das coisas (BRITO, *O mundo interior*, §39).

Isso significa que o mundo exterior também influencia o conhecimento que temos de nós mesmos, e esse é o motivo pelo qual torna-se tão difícil uma verdadeira interpretação do que é o espírito, do que é a consciência, porque “desenvolvendo-se no espaço tudo o que se refere à matéria, é também no espaço que imaginamos desenvolver-se o espírito” (*ibidem*). Decorrem daí os constantes equívocos envolvendo o espírito nas “operações da matéria” (*ibidem*), como o próprio Bergson resume no prefácio do *Ensaio*:

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam lugar no espaço, e se, abstraído das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo. Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, prefácio).

Para que o homem domine, controle a realidade na qual está inserido, é preciso dividi-la, esmiúça-la. E é exatamente dessa necessidade prática que nasceu o conceito de coisas distintas entre si, divididas no espaço²³. Nesse sentido, tornou-se uma concepção

²³ De acordo com Bergson, Kant foi o responsável, no âmbito da história da filosofia moderna, por fornecer a definição precisa em torno à noção de espaço, definição que, segundo ele, não foi efetivamente contestada por ninguém, tendo exercido uma enorme influência sobre todas as teorias que trataram desse tema. Em Kant, o espaço é compreendido como uma forma *a priori* da sensibilidade, cuja existência seria não só tão concreta quanto as nossas sensações, como inclusive independente do seu conteúdo. Para o filósofo francês, essa concepção do espaço declara o seu isolamento, quando, de fato, o separamos, de maneira que não devemos ver na extensão uma abstração como as outras. A influência da concepção kantiana do espaço é tão grande que até mesmo aqueles que se opõem a ela reconhecem “as sensações como inextensivas e estabelecem, à maneira de Kant, uma distinção radical entre a matéria da representação e a sua forma” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, II, 1988, p. 68), o que significa dizer que as sensações que nos levam a adquirir a noção de espaço são inextensas e qualitativas, sendo a extensão o resultado da sua síntese. Entretanto, ressalta Bergson, para que tal síntese ocorra, o espírito tem de intervir, donde se conclui que a formação da noção de espaço, como oriunda da coexistência de sensações inextensas só é possível considerando-a como um ato do espírito, o que, para o filósofo francês, corresponderia à intuição, que é, em última instância, muito semelhante ao que o próprio Kant denominou de “forma *a priori* da sensibilidade”. Para Bergson, o espaço “é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação, distinto do da diferenciação qualitativa e, por

comum da realidade aquela que a concebe como o conjunto das coisas. Essa concepção da realidade é o resultado da projeção de nossos pontos de vista sobre ela, que, no entanto, não nos permitem compreender a realidade mesma. Esse conhecimento da realidade mediado pelas coisas, e, em última instância, pelo espaço (daí a influência das coisas no conhecimento que temos de nós mesmos) é fruto do que Bergson denominou de sombra do eu, ou seja, é fruto da representação simbólica do eu, projetada no espaço homogêneo. Esse eu fenomênico, mundano – que ao tocar “no mundo exterior pela sua superfície [...] conserva a marca das coisas” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, III, 1988, p. 115), isto é, “conserva algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas” (*ibidem*, II, p. 88) –, acabou convertido em objeto do conhecimento científico, subsumindo-se ao método matemático-experimental das ciências da natureza. Isso se explica por dois motivos principais. Por um lado, em função da necessidade do espírito de calcular a sua fenomenalidade, daí a substituição da realidade pelo símbolo (talvez porque a própria consciência só consiga percebê-la através do símbolo). Porém, como a realidade não pode ser calculada em si mesma, o espírito a calcula mediante a sua projeção no espaço, porque essa é a única maneira possível de aplicar o número aos fatos psíquicos. Por outro lado, isso acontece justamente em razão da invasão do espaço no domínio da consciência pura. Decorre daí a projeção dos estados de consciência dentro do espaço homogêneo, de modo que tais estados transformam-se em exteriores com relação aos demais, tornando possível o seu cálculo, como se eles estivessem distribuídos espacialmente. No entanto, – e não se pode esquecer disso – o que

consequente, uma realidade sem qualidade” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, II, 1988, p. 69). É através da realidade homogênea do espaço que a inteligência é percebida, tornando-nos capazes de distinguir, de contar e de abstrair, ou seja, tornando-nos capazes de mensurá-lo. Nesse sentido, há de se notar que Bergson aceita a tese kantiana do espaço, entendido como uma forma *a priori* da sensibilidade, na medida em que admite a existência de outras inteligências, como por exemplo, a dos animais, que não são capazes de diferenciar os objetos percebidos nem de si mesmos, nem uns dos outros. Essa intuição quanto a um meio homogêneo, característica do homem, é o que nos torna capazes de exteriorizar conceitos, de modo que as coisas se nos tornem objetivas, favorecendo, por um lado, a

se calcula propriamente não são os fatos psíquicos, mas a sua representação, de ordem simbólica, no espaço.²⁴

Bergson nos adverte que esse eu superficial, projetado no espaço e indiferente à multiplicidade dos estados de consciência, apesar de formar uma só e única pessoa com o eu profundo e verdadeiro, atende de forma mais eficaz às exigências sociais e às exigências da linguagem, uma vez que “expressimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, prefácio), daí que “a tendência em virtude da qual representamos nitidamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade do seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar” (*ibidem*, II, p. 95-96), o que explicaria a preferência dada ao eu superficial pela nossa consciência. Isso significa que “a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais” (*ibidem*, prefácio). Mas, “à medida que se realizam mais completamente as condições da vida social, à medida também que se acentua mais a corrente que impele os nossos estados de consciência de dentro para fora [...] estes estados transformam-se em objetos ou em coisas; não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós. Então só os percebemos no meio homogêneo em que condensamos a sua imagem e através da palavra, que lhes empresta a sua banal coloração”

linguagem, e por outro, apresentando-nos um mundo bem diferente de nós, mundo no qual as inteligências se comunicam.

²⁴ Em função dessa distinção entre um eu profundo e um eu superficial, sendo este último o objeto de cálculo, Bergson admite a existência de dois tipos de multiplicidade: uma que se refere aos objetos materiais, e que forma, de imediato, um número (definido por Bergson como a sintetização do um e do múltiplo), chamada pelo filósofo de multiplicidade distinta, e a outra, que se refere aos fatos de consciência, denominada multiplicidade qualitativa, posto que a consciência “opera uma discriminação qualitativa sem qualquer preocupação em contar as qualidades” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, II, 1988, p. 85), donde se segue “uma multiplicidade sem quantidade” (*ibidem*), e que só é capaz de ganhar o aspecto de um número através de uma representação simbólica, relacionada ao espaço. É essa representação simbólica que, segundo Bergson, permite a modificação das condições ditas normais da percepção interior. Para o filósofo francês, “a sensação representativa, considerada em si mesma, é qualidade pura; mas, vista através da extensão, esta qualidade torna-se quantidade em certo sentido [...]. Assim a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço para com eles formarmos uma multiplicidade distinta deve influenciar estes mesmos estados, e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova, que a percepção imediata não lhe atribuíra” (*ibidem*, II, p. 66).

(BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, II, 1988, p. 95-96). Se, por um lado, Bergson considera a palavra – que, convencionalmente, sempre diz algo *a priori* –, e o seu uso através da linguagem responsáveis pelo distanciamento do nosso eu fundamental, à proporção que se perde a multiplicidade dos estados de consciência, isto é, na medida em que o colorido da vida, a diversidade e a intensidade das emoções são esmagadas pela exigência de objetividade inerente à comunicação, por outro lado, Farias Brito complementa que é pela arte, ou seja, é mediante o uso estético da linguagem que conseguimos superar a sua objetividade empobrecedora, posto que, dessa forma, e sem prejuízo do uso literal da palavra, é o sujeito que, individualmente, confere-lhe a sua significação. É assim que, para o filósofo brasileiro, a arte, em especial a literatura – cujas “criações são fenômenos psíquicos, manifestações profundas da alma mesma do homem” (BRITO, *O mundo interior*, §1) –, adquire o papel fundamental de ser libertadora, uma vez que, através dela, temos como superar a compreensão estritamente objetiva da realidade, pondo-nos em contato com o nosso verdadeiro eu, com “esse elemento oculto, misterioso, inexplicável, pelo qual a obra de arte nos impressiona docemente, fazendo sonhar e ver coisas longínquas, esse poder maravilhoso e incompreensível, com que as coisas mais simples fazem, muitas vezes, surgir, como de improviso, sentimentos estranhos que dormiam ignorados nas profundezas da alma” (*ibidem*).

Contrariamente ao eu superficial, para Bergson, o verdadeiro *eu* – a consciência –, aquele que “sente e se apaixona, o que delibera e se decide, é uma força” (BERGSON, *op. cit.*, II, p. 88) ativa e pensante, caracterizada como uma heterogeneidade qualitativa, onde não há nem extensão, nem quantidade, não ocupando, portanto, nenhum lugar no espaço, cuja existência ocorre por fusão e penetração dos estados psicológicos, que se sucedem indistintamente a todo o tempo, excluindo, com isso, a multiplicidade distinta do número, isto é, excluindo toda e qualquer possibilidade de cálculo segundo o

método matemático-experimental. Nesse sentido, não se pode deixar de esclarecer que a consideração da consciência como uma sucessão de mudanças não significa a simples passagem de um estado psicológico para outro. Para o filósofo francês, cada estado psicológico, isoladamente, permanece o que é durante todo o tempo no qual ele é produzido. Contudo, toda e qualquer representação de tal estado se modifica sempre, uma vez que, se um estado do espírito deixasse de mudar, ele também deixaria de ter a sua duração, posto que, se mudamos constantemente, todos os nossos estados psicológicos, por si só, já implicam mudança. Entretanto, apesar de toda a realidade de consciência implicar mudança, ela ainda permanece sempre igual, e isso ocorre porque ela caracteriza-se como um fluxo contínuo, fluxo este que, mesmo modificando-se, nunca é interrompido, formando um todo que é indivisível, e que continua idêntico, apesar das constantes mudanças²⁵. Isso significa que, para Bergson, o tempo, entendido como duração das vivências, é a matéria própria da vida psíquica do homem.

A duração, que só pode ser concebida em se tratando de consciência, consiste numa “multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que, apesar de tudo, não é uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no interior da qual não há qualidades distintas” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, conclusão, p. 156), na qual concebe-se a “sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola” (*ibidem*, II, p. 73). Para que se faça a análise da duração das vivências, é necessário considerar o fluxo da consciência, no qual a duração se mostra como uma forma de organização dinâmica de estados que se sucedem. Isso significa que, em última instância, nada se perde do tempo, porque o presente é o passado em ação. Evidencia-se, desse modo,

²⁵ No tópico 2.1.3 evidencia-se mais ainda a consonância entre os pensamentos de Husserl e de Bergson sobre esse tema.

a importância da memória na filosofia de Bergson, pois sem ela torna-se impossível a compreensão da duração – característica essencial da realidade –, uma vez que sem uma consciência capaz de conservar a sua memória quanto ao passado, não teríamos como penetrá-la. Contudo, e para além da memória-hábito, ou memória de repetição, que consiste em lembrar – porque assim se deseja – fazendo ressurgir à consciência fatos passados, existe a memória pura, ou seja, existe a memória que, num fluxo contínuo, independentemente da inteligência e da vontade, faz da duração das vivências a essência do eu, da consciência. No âmbito da filosofia brasileira, essa compreensão da memória, entendida como característica fundamental do psíquico, já aparece em Tobias Barreto (como ressaltado no tópico 1.1.1 da dissertação), e se elucida ainda mais quando o filósofo afirma que, relativamente ao eu, posso

supor que pela primeira vez tento hoje entrar no fundo de minha vida íntima. Lá chego; a quem me dirijo? A consciência me afirma que, nesta hora, eu medito para escrever; que sou eu mesmo que manejo uma pena; que tenho sensações, percepções de vários objetos; que sinto-me vivendo, querendo, praticando um ato próprio... tudo isto agora, no correr de um rápido instante... É dizer já muito; mas nada importaria, se não fosse o auxílio da memória (BARRETO, 1990, p. 143).

Desse modo, toda a vez que o homem volta-se sobre si mesmo está invocando o testemunho da memória, e isso fica mais evidente em Tobias quando ele assegura que é justamente à memória que “pertence a maior parte da empresa psicológica” (*ibidem*, p. 138-139). Em vista de esclarecimento do problema, é possível detectar em Marcel Proust (CERQUEIRA, 2003, p. 27-37), especialmente na primeira parte do primeiro volume da obra *A la recherche du temps perdu* um exemplo da diferença existente entre a memória-hábito, de cunho intelectual, e a memória característica da vida psíquica, onde ocorre um reviver afetivo, no qual somos tomados como que por uma reprodução, ou, melhor dizendo, como que por uma vivência atual de estados anteriores:

Levei aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de madalena. Mas no mesmo instante em que aquele gole, de envolta com as migalhas de bolo, tocou o meu paladar, estremei, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção da sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferentes as vicissitudes da vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou antes, essa essência não estava em mim; era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? [...] de súbito a lembrança me apareceu. Aquele gosto era o do pedaço de madalena que nos domingos de manhã em Combray [...] minha tia Leônia me oferecia, depois de o ter mergulhado no seu chá da Índia ou de tília, quando ia cumprimentá-la em seu quarto [...] E mal reconheci o gosto do pedaço de madalena molhado em chá que minha tia me dava [...] eis que a velha casa cinzenta, de fachada para a rua, onde estava o seu quarto, veio aplicar-se, como um cenário de teatro, ao pequeno pavilhão que dava para o jardim e que fora construído para meus pais aos fundos da mesma [...] e, com a casa, a cidade toda, desde a manhã à noite, por qualquer tempo, a praça [...] as ruas [...] as estradas [...] todas as flores do nosso jardim e as do parque do Sr. Swann, e as ninféias do Vivonne, e a boa gente da aldeia e suas pequenas moradias e as igrejas e toda Combray e seus arredores, tudo isso que toma forma e solidez saiu, cidade e jardins, da minha taça de chá. (PROUST, *A la recherche du temps perdu*, primeira parte, primeiro volume).

Se com a percepção/intuição nos colocamos em contato com a matéria, ou seja, para fora de nós, com a memória, que sempre se liga à percepção, de modo a absorvê-la, conferindo-lhe o seu caráter de subjetividade, nós nos colocamos em contato com o nosso interior, e isso ocorre justamente porque a memória independe da matéria, não se reduz, nem se explica através dela. A memória, então, deve ser compreendida mediante outro princípio, princípio este que é o espírito. Isso é o mesmo que afirmar que a memória, para Bergson, é fenômeno do espírito, não possuindo, assim, ligação alguma com a matéria. A memória é, pois, o próprio espírito, vindo do passado para agir no presente, o que se configura como a realidade incontestável do ser, responsável pela ação. Em sendo assim, a matéria não passa de um instrumento do qual essa realidade se utiliza para poder agir. Contudo, ela não se caracteriza como um poder abstrato, mas sim como um poder que se impõe como energia e por isso age. Assim, a memória precisa de um corpo para agir, e é a

partir dessa necessidade que o organismo nasce e o cérebro surge como o aparelho da percepção. Porém, o estado cerebral, ao corresponder à percepção, não é a sua causa nem o seu efeito, é apenas o seu prolongamento.

Todavia, à sombra da duração concreta, pura e real característica essencial da realidade psíquica, que se desenvolve apenas no tempo, e cuja consciência se dá através da memória, Bergson detecta a existência de uma duração aparente e superficial, fruto da consideração do tempo aos moldes do espaço, onde os fatos de consciência se alinham e se justapõem como se estivessem localizados espacialmente e pudessem formar uma multiplicidade distinta. De acordo com o filósofo francês, esse equívoco é patente na filosofia de Kant, para quem o tempo, assim como o espaço, é uma forma *a priori* da sensibilidade, um meio homogêneo. No tocante a essa confusão, o que se nota é que Kant (e depois dele tantos outros) não conseguiu ultrapassar a ilusão tão comum que considera o tempo como exteriorizado no espaço, resolvendo a sucessão em simultaneidade, o inextenso em extenso, ou seja, o psíquico em físico. Nesse sentido, Bergson assinala que Kant não conseguiu perceber que a duração é composta por momentos sucessivos e interiores com relação aos outros, passando então a representá-la como se ela pudesse ser decomposta em momentos externos, reproduzíveis aos moldes dos fatos simultâneos, o que resultou na transformação e na explicação do tempo como um meio homogêneo. A confusão kantiana entre tempo e espaço, porém, foi originada, segundo Bergson, por uma confusão anterior: ela foi originada pela confusão entre o verdadeiro eu e a sua representação simbólica no espaço. Para o filósofo francês, foi a partir desse erro essencial que derivaram todos os outros erros da crítica kantiana. Ao invés de se considerar o tempo em si, isto é, o tempo como duração pura, considerou-se a sua representação simbólica no espaço, decorrendo daí a compreensão dos estados psicológicos como o lugar no qual tempo e espaço se apresentam, como se ambos pudessem se desenvolver dentro de um

meio homogêneo. E é exatamente dessa forma que são aplicadas aos fenômenos de ordem psíquica as leis utilizadas no tocante aos fenômenos externos, físicos. Na interpretação de Bergson, Kant compreendeu que a consciência é “incapaz de se aperceber dos fatos psicológicos a não ser por justaposição, esquecendo que um meio em que os fatos se justapõem e se distinguem uns dos outros é necessariamente espaço, e não já duração. Foi assim levado a pensar que os mesmos estados são suscetíveis de se reproduzir nas profundezas da consciência, como os mesmos fenômenos físicos no espaço; foi, pelo menos, o que admitiu implicitamente quando atribuiu à relação de causalidade o mesmo sentido e o mesmo papel tanto no mundo interno como no externo²⁶. A partir daí, a liberdade tornou-se um fato incompreensível” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, conclusão, p. 159). Contudo, como Kant não tem como recusá-la, ele acaba por afirmá-la como incompatível com o mundo dos fenômenos, no qual domina o determinismo, transferindo-a para o âmbito da “coisa em si”. Para Bergson, isso é o mesmo que dizer que a liberdade não pode ser conhecida, embora exista, uma vez que a liberdade é componente essencial da ação moral.

Como se pode notar, a posição de Bergson é totalmente distinta da posição de Kant nesse ponto, e isso se evidencia na própria concepção bergsoniana do criticismo. De acordo com o filósofo francês, quando Kant separou a “coisa em si”, de um lado, de um tempo e um espaço homogêneos, de outro, acabou por separar também o eu percebido pela consciência dos objetos externos. Isso quer dizer que “o tempo e o espaço não estariam tanto em nós como fora de nós; mas a própria distinção do dentro e do fora seria obra do tempo e do espaço” (*ibidem*, conclusão, p. 160).

²⁶ De acordo com Bergson, para além de uma causalidade mecânica, há uma causalidade psíquica, essencialmente livre, essa sim considerada a verdadeira causalidade, e que se sobrepõe à causalidade mecânica. Raimundo de Farias Brito concorda totalmente com o filósofo francês, como se pode observar no tópico 2.1 dessa dissertação.

Bergson, contudo, admite uma grande vantagem na doutrina de Kant, que é a de fornecer a nossa experiência um fundamento sólido, uma vez que os fenômenos podem ser conhecidos de forma adequada, de modo a cogitá-los em termos absolutos, dispensando a “coisa em si”, o que de fato não é possível por conta da razão prática, que intervém assegurando a sua necessidade. Assim, ele chama a nossa atenção para o fato de que Kant, ao invés de concluir efetivamente que a duração é algo homogêneo, teria preferido inserir a liberdade numa dimensão fora do tempo, levantando uma barreira invencível entre o mundo dos fenômenos e o da “coisa em si”. Nesse ponto, e mesmo pondo-se de acordo com Bergson quanto à crítica da concepção kantiana do tempo, Farias Brito fornece uma importante contribuição no tocante ao problema da “coisa em si”, ao identificá-la como sendo o espírito, cujo conhecimento não é possível apenas do ponto de vista matemático-experimental, o que, de modo algum, significa que é absolutamente incognoscível.²⁷

O filósofo francês conclui então que a diferenciação entre o homogêneo e o heterogêneo, isto é, entre a matéria do conhecimento e a sua forma – cuja diferenciação não poderia ter sido implementada se Kant não tivesse considerado o tempo como um meio que é indiferente àquilo que o preenche – é o que predomina no ponto de vista do kantismo. De acordo com ele, todos esses erros podem ser esclarecidos à medida que se desfaz a ilusão em pauta, de modo a eliminar da concepção do espírito a influência das coisas, chamada pelo filósofo de “obsessão do espaço”. Se o tempo, do modo como é percebido por nossa consciência, fosse realmente um meio homogêneo, assim como o é o espaço, as “ciências” poderiam agir sobre ele do mesmo modo como agem sobre o espaço. Todavia, não é isso o que ocorre na prática, uma vez que, do tempo, só se consegue reter a sua simultaneidade, o que significa dizer que a duração é refratária à medida, escapando a toda e qualquer determinação, posto que está fora do espaço.

²⁷ Vide nota 5.

A conclusão a que se chega é que há duas realidades, a externa, existindo simultaneamente fora de nós, e a interna, que consiste na duração em nós representada mediante uma heterogeneidade qualitativa, não possuindo extensão, nem quantidade, fato que é expresso pela consciência. Na realidade externa, todas as coisas se subsumem ao mais puro mecanismo. Já na realidade interna, a lei é a liberdade. Em sendo assim, Bergson entende que a problemática em torno da liberdade torna-se uma questão ociosa, posto que a consciência é a própria liberdade, já que nela há um poder indeterminado e subjetivo, que se configura como duração ou sucessão, não possuindo nenhuma semelhança com a existência simultânea. Esse poder em questão também possui leis particulares a ele, leis que se encontram numa esfera acima das leis do determinismo, poder esse que faz da ação a sua operação característica. É nesse sentido que se pode afirmar que a ação livre é fruto da consciência. Entretanto, ressalta Bergson, “os momentos em que voltamos a ser donos de nós próprios são raros, e é por isso que raramente somos livres. A maior parte do tempo vivemos exteriormente a nós mesmos, não percebemos do nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; ‘somos agidos’ mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, conclusão, p. 159).

Para Bergson, “é, pois, uma psicologia grosseira, vítima da linguagem, a que nos mostra a alma determinada por uma simpatia, aversão ou ódio, como outras tantas forças que pesam sobre ela. Estes sentimentos, contanto que tenham atingido uma profundidade suficiente, representam, cada um, a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a

influência de qualquer um destes sentimentos é reconhecer que se determina a si mesma” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, III, 1988, p. 116).

É por esse motivo que as ações do homem não têm como ser previstas de maneira infalível, ainda que possamos fazer algumas conjeturas que venham a se concretizar no futuro. A consequência disso é que, ou não é possível que haja uma “ciência” da ordem moral, ou então que nossas ações são indeterminadas, de modo que a liberdade seria o seu princípio constituinte. Essa constatação, segundo Bergson, é bastante desconcertante para o partidário do determinismo, porque, para ele, a função das “ciências” é a de prever acontecimentos futuros. Tais acontecimentos, porém, só podem ser previstos do ponto de vista externo, ou seja, apenas quando se trata de fatos exteriores, sendo suficiente, para isso, o conhecimento das condições, que, em razão da causa, deverão ser o seu resultado. Contrariamente, ao levarmos em conta apenas os atos humanos, Farias Brito, pondo-se de acordo com Bergson, assegura que o futuro se nos representa como se fosse uma sombra, “na qual a luz que vem do passado bate e se apaga: abismo onde tudo se afunda e desaparece, monstro insaciável que tudo devora e em cujo arcano insondável não há olhar que penetre” (BRITO, *O mundo interior*, §46). A partir desse ponto, então, todo o resto é imprevisível, o que significa dizer que, no tocante aos fatos de consciência, não existe previsão possível, pois cada vida representa uma história diferente, e, em sendo história, tudo é novo, não havendo repetições. Em outras palavras: considerando-se a duração vivida, não há como se fazer nenhuma previsão, uma vez que não se pode ter sentimento a respeito do futuro, porque, para que isso ocorresse, seria necessário ter a sensação de uma coisa que ainda não existe. A exceção se faz quando conhecemos profundamente o caráter de uma pessoa, a ponto de conseguirmos prever que, em determinadas situações, tal pessoa, provavelmente, vai agir de um modo, e não de outro. No entanto, isso não significa, de maneira alguma, que possamos prever o futuro de

qualquer um, até porque quando prevemos que, em certa situação, um indivíduo vai agir de uma forma determinada, o fazemos baseados em seu passado, nunca em seu futuro.

Entretanto, Bergson assinala que os partidários do “espírito positivo”, ao tratarem “dos nossos estados de consciência [...] permitem-nos objetivá-los, introduzi-los de alguma maneira na corrente social” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, conclusão, p. 158), visando, nas palavras de Farias Brito, “localizar o que é independente do espaço e não se pode conceber como corpo [...] o que só se pode explicar e compreender como modificação puramente interna, como fato subjetivo, numa palavra: objetivar a consciência” (BRITO, *O mundo interior*, §1), o que de fato não é possível, como acabamos de demonstrar. Nesse sentido, não só Farias Brito e Bergson colocaram-se numa posição francamente contrária à objetivação da consciência, típica da postura naturalista. Edmund Husserl também contribuiu decisivamente para o esclarecimento dessa questão, como poderemos constatar a seguir.

2.1.3 Naturalização da consciência: consonância com Husserl

Como já ressaltado na introdução desse capítulo e em outros momentos dessa dissertação, o problema do naturalismo surge a partir da utilização indiscriminada do método matemático-experimental em domínios inadequados – como é o caso do psíquico –, resultado da exacerbação da função negativa e demolidora da filosofia moderna, cujo papel histórico foi o de pôr um fim a toda a metafísica tradicional²⁸, que não mais se sustentava em face das novas exigências do conhecimento. Tais exigências, por sua vez, são derivadas do novo conceito de natureza adotado a partir do século XVII, no qual ela é

²⁸ A função demolidora da filosofia moderna, tão necessária nos seus primórdios, era a de “acabar com as análises ocas das palavras, considerando-se preciso interrogar as próprias coisas, e postulando-se o regresso ao empirismo, à visão concreta, a única suscetível de conferir um sentido e uma razão às palavras” (HUSSERL, *La filosofia como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 63).

concebida como o conjunto de leis universais, responsável por determinar a existência dos objetos da experiência, o que caracteriza um conceito pobre, parcial, posto que inclui somente os fatos naturais.

Por conta dessa valorização excessiva da função demolidora da filosofia moderna, e tendo em vista a eterna aspiração da filosofia em converter-se em “ciência” rigorosa, a exemplo da eficácia alcançada pelas ciências da natureza, cujo triunfo deve-se ao método matemático-experimental, inúmeras tentativas foram feitas, inclusive na modernidade, visando concretizar esse ideal, ao qual Husserl também se manteve fiel,²⁹ apesar dos muitos obstáculos para a sua realização³⁰. Dentre as tentativas mais recentes, a mais impactante, segundo Husserl, foi a naturalista. Isso justifica-se por dois motivos: por um lado, em razão dessa doutrina ter perseguido “decididamente, desde o princípio, a idéia de uma reforma rigorosamente científica da filosofia, julgando tê-la realizado em cada época” (HUSSERL, *La filosofia como ciencia estricta*, 1969, p. 48), – e, nesse sentido, Husserl não deixa de reconhecer o mérito do naturalismo – e, por outro, em virtude do “modo equivocado desde os seus fundamentos, e desde o ponto de vista prático” (*ibidem*), configurando-se como um verdadeiro “perigo para a nossa cultura” (*ibidem*).

Husserl, então, dedica-se à crítica positiva do naturalismo, investigando os fundamentos, métodos e resultados dessa filosofia, com o objetivo último de demonstrar não só o seu caráter cético, mas, fundamentalmente, a sua total insustentabilidade e incoerência. Visando a esse objetivo, ele vai caracterizar o naturalismo como o resultado

²⁹ A posição de Husserl, que pretende conferir à filosofia um caráter de “ciência” rigorosa, se esclarece à medida que ele aponta para uma concepção de “ciência” cujo ideal de conhecimento remonta aos gregos, incluindo, assim, não só a moderna ciência da natureza – entendida como um fato histórico inerente à Revolução Científica, subsumida ao método matemático-experimental –, mas inclusive a filosofia.

³⁰ De acordo com Husserl, o fato é que a filosofia jamais conseguiu se firmar como uma “ciência” verdadeiramente rigorosa, aos moldes das ciências da natureza, e isso porque ela não tem como ser ensinada de forma objetiva. As “ciências”, ao contrário do que ocorre com a filosofia, podem ser ensinadas e aprendidas de uma mesma maneira, o que não significa que o aprendizado científico seja passivo. Esse aprendizado depende de uma espontaneidade, ou seja, implica princípios e resultados, que, por seu turno, estão relacionados às intuições racionais que os espíritos criadores possuem. Nesse sentido, se não é possível

do descobrimento da natureza enquanto uma unidade espaço-temporal, explicável por leis naturais exatas. Com o desenvolvimento, sob essa perspectiva, das ciências da natureza, o chamado “espírito positivo” – que considera como verdadeiro, útil e concreto o conhecimento oriundo unicamente das ciências naturais – propagou-se, dando origem à absolutização da natureza, isto é, ao naturalismo, como se verifica nas palavras do próprio Husserl:

Assim, o naturalista [...] só vê natureza e, acima de tudo, natureza física. Tudo o que existe é físico, e como tal pertence ao complexo unitário da natureza física, ou melhor, ainda que seja psíquico, não é mais que uma variante que depende do físico, no máximo um fenômeno concomitante paralelo secundário (HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, 1969, p. 49).³¹

De acordo com Husserl, conceber a realidade exclusivamente do ponto de vista físico, como o faz a filosofia naturalista, além de implicar o seu empobrecimento, reflete uma certa dose de ingenuidade, cuja origem consiste em considerar apenas a atitude natural, inerente às ciências da natureza, onde não há o questionamento acerca da existência das coisas, onde, ao contrário, há a plena aceitação da sua existência. Isso significa que a natureza é considerada como dada, isto é, é considerada como sendo uma realidade anterior e independente da consciência, como é apresentada na experiência sensível, antes de qualquer reflexão. A atitude natural é aquela em que habitualmente vivemos – posto que somos dotados de um corpo e possuímos uma realidade psicofísica –, onde estamos orientados espaço-temporalmente na direção de uma realidade exterior. Para

aprender filosofia da mesma maneira rigorosa como ocorre nas ciências da natureza é porque ela não possui intuições objetivas, carecendo, assim, tanto de problemas, quanto de métodos e teorias claras.

³¹ Conforme Husserl, desde a antiguidade havia a tendência de se explicar o psíquico através do físico. Como inicialmente a filosofia se desenvolveu a partir de uma cosmologia, voltada de maneira teórica à corporeidade (o que é uma condição inata ao homem, na qual todo o psíquico também pode ser explicado de forma objetiva), desde os primórdios já se nota, na atitude para com o mundo circundante, uma visão objetivista do espírito, uma tendência científico-natural de compreendê-lo, baseada na corporeidade. De acordo com Husserl, isso passou a ocorrer quando se descobriu a infinitude, primeiramente sob a forma de idealização da grandeza, da massa e dos números, e, posteriormente através da divisibilidade – cujo caráter é puramente ideal – ao infinito da natureza, do espaço e do tempo. É a partir daí que a matemática progride, norteando todas as demais “ciências”. Como exemplo claro dessa tendência, Husserl cita o materialismo de Demócrito, cujo ápice é o dualismo psicofísico da modernidade, através do qual o espírito é reduzido a uma realidade espaço-temporal submetida à corporeidade.

melhor explicar a perspectiva de Husserl, pode-se dizer que nos deparamos, permanentemente, com a realidade espaço-temporal, dentro da qual todos os homens se encontram não apenas inseridos, mas com ela estão relacionados. Evidencia-se com isso que, assim como Bergson e Farias Brito, Husserl parte do princípio de que toda a consciência implica conteúdo³², resultado da inserção do nosso *ego* psicológico³³ no mundo concebido espaço-temporalmente.

É por compreender a realidade apenas sob a perspectiva natural que a filosofia naturalista se equivoca, levando-nos em direção ao que Husserl assegura ser intrínseco a todas as formas de naturalismo, a saber: “a *naturalização da consciência*, inclusive a de todos os dados intencionais imanentes da consciência” (HUSSERL: *La filosofía como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 50). Essa idéia de naturalização da consciência³⁴ também é evidenciada por Farias Brito, ao afirmar que os psicólogos modernos, “preocupados com a idéia de dar a interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma coisa em verdade impraticável:

32 Em 2.1.2 começamos a discutir esse problema em Bergson e Farias Brito. Segundo Husserl – e tendo como inspiração a idéia de intencionalidade, derivada de Brentano –, a consciência, o ser consciente, enquanto intencional, não é algo dado por natureza, e portanto, não tem como ser compreendido como um conjunto de fatos empíricos fechados em si mesmos. Ao contrário, é em função de sua estrutura intencional, mecânica, que sempre há na consciência um “algo” cujo caráter é ideal, de modo a nunca poder ser reduzido a uma dimensão espaço-temporalmente determinada. Assim, tanto para Husserl, quanto para Brentano, afirmar que a consciência é intencional é o mesmo que afirmar que ela sempre visa algo, posto que é sempre consciência de alguma coisa. Todavia, esse “algo” visado, isto é, o seu objeto intencional, não é um momento real da consciência, mas sim um momento ideal, que, embora a constitua – já que toda consciência é sempre consciência de algo –, não faz parte dela materialmente. Verifica-se, desse modo, que a intencionalidade representa um mecanismo da consciência, onde se pressupõe a relação entre sujeito consciente de si e objeto externo ao sujeito, e é por esse motivo, pelo fato de a intencionalidade ser um mecanismo do psíquico, que se pode cogitar da hipótese da filosofia como uma “ciência” rigorosa. A intencionalidade para Husserl é, pois, condição da relação entre um sujeito de conhecimento, consciente de si, e um objeto visado pela consciência desse sujeito.

33 Husserl, assim como Bergson, considera o eu (*ego*) sob dois pontos de vista: como eu psicológico, empírico, inserido no âmbito de uma realidade espaço-temporal, e como eu puro transcendental, depurado pela *epoché* ou redução fenomenológica (ato de pôr entre parênteses a atitude natural, ou seja, a existência do mundo considerado anterior e independentemente da nossa consciência, o que significa, em última instância, colocar também entre parênteses todos os conhecimentos derivados dessa realidade exterior, quer dizer, todas as ciências mundanas, referentes ao mundo natural), cuja função estrutural é a de identificar, através das nossas consciências, as nossas vivências mediante a reflexão.

34 Em Husserl, a noção de consciência possui três sentidos: no primeiro, ela significa o entrelaçamento das vivências na unidade de seu fluxo, ou seja, é a consciência como unidade; no segundo sentido, ela é entendida como a percepção interna de todas as vivências psíquicas, o que representa o ser consciente; e no

localizar o que é independente do espaço e não se pode conceber como corpo, traduzir na linguagem dos fatos objetivos o que só se pode explicar e compreender como modificação puramente interna, como fato subjetivo, numa palavra: objetivar a consciência” (BRITO, *O mundo interior*, §1). Com isso, a espiritualidade humana é reduzida a uma explicação baseada na causalidade mecânica, na qual o espírito, de acordo com Husserl, é reduzido a uma esfera natural, corpórea, sendo concebido como uma realidade espaço-temporal submetida à corporeidade, ou seja, como sendo determinado por leis rígidas.

Mais ainda: o naturalismo implica a naturalização das idéias, isto é, a naturalização de toda a norma absoluta, com a conseqüente “negação sistemática de todo o ideal” (*ibidem*). Essa naturalização das idéias, no entanto, leva o naturalismo, conforme pensa Husserl, à auto-supressão. Como exemplo, o filósofo cita a idealidade da lógica formal, cuja característica fundamental é a de não poder ser reduzida a fenômenos, ao que é físico, e que é interpretada pelo naturalismo como um conjunto de leis naturais do pensamento, entendidas como simples “leis da natureza”, o que, para Husserl, indica um contra-senso, posto que dessa forma a validade objetiva da lógica só se justificaria mediante o método experimental, o que lhe retiraria o seu valor *a priori*. Esse contra-senso é inerente a toda a teoria cética, e se estende inclusive à parte prática do naturalismo, à ética, que se vê reduzida a uma “ciência” da ordem moral, cujo objetivo é o de prever os atos humanos conforme o método das ciências da natureza.³⁵ Para Husserl, o filósofo naturalista, ao ter por objetivo demonstrar a verdade, a beleza e a bondade cientificamente, em sua essência universal, caracteriza-se como um idealista. Porém, ao propor o método experimental como parâmetro de explicação de todas as coisas, recai no erro do objetivismo. Em última instância, o que Husserl está apontando é que o naturalista

terceiro sentido, ela implica a vivência intencional enquanto ato psíquico (esse último sentido é o mais importante para a sua fenomenologia).

pretende fundar teorias que acabam negando a sua própria atitude idealista, o que se configura como um contra-senso evidente.

No cerne do problema do naturalismo, e em sua dependência direta encontra-se a questão do psicologismo, considerada, tanto por Farias Brito, quanto por Husserl, como uma forma de relativismo³⁶, e que pode ser resumida como a tentativa de subordinar à psicologia empírica, científico-experimental, a teoria do conhecimento e a lógica. Dentro desse contexto, a crítica do psicologismo inclui três aspectos essenciais: a oposição aos empiristas, a exemplo de Stuart Mill; ao apriorismo transcendental kantiano e aos psicólogos da escola experimental, como Wundt e Fechner. A crítica a esses três aspectos do psicologismo é resumida pelo próprio Husserl nos seguintes termos:

Toda a teoria que considera as leis lógicas puras como leis empírico-psicológicas à maneira dos empiristas, ou que – à maneira dos aprioristas – as reduz de modo mais ou menos mítico a certas ‘formas primordiais’ ou ‘funções’ do entendimento (humano), à ‘consciência em geral’ (como ‘razão genérica’ humana), à ‘constituição psicofísica’ do homem, ao *intellectus ipse*, que como faculdade inata (no gênero humano) precede ao pensamento real e a toda experiência, etc., é *eo ipso* relativista; e mais o é na forma do relativismo específico (HUSSERL, *Investigaciones lógicas I*, §38).

No que se refere à crítica dos empiristas³⁷, Husserl assegura que, se por um lado, as leis empíricas, dependentes de uma *matéria de fato*, são alcançadas mediante uma generalização indutiva, por outro lado, as leis lógicas vão se caracterizar como sendo totalmente independentes de qualquer matéria factual. Tomando como exemplo as leis da física, estabelecidas experimentalmente, elas sempre se fundam na indução, através das

³⁵ A crítica feita por Husserl à naturalização das idéias tem como “pano de fundo” as leis da associação enunciadas por Hume, que podem ser resumidas mediante a asserção de que percebemos os fatos por associação, isto é, por um certo mecanismo natural.

³⁶ Segundo Husserl, Protágoras, ao tomar o homem como “medida de todas as coisas”, toma-o como espécie, e não como indivíduo, de maneira que, para o criador da fenomenologia o relativismo sofístico caracteriza-se como “específico” (também denominado antropomorfismo). Nesse sentido, pode-se tomar como medida algumas especificações da espécie humana, como, por exemplo, uma comunidade, uma raça ou até mesmo uma determinada época histórica – daí o historicismo.

relações entre fatos singulares, de modo que jamais poderão reivindicar para si um caráter de necessidade, muito menos uma validade *a priori*, como ocorre com as leis lógicas. Contrariamente a estas, as leis da física sempre conservam um caráter que é contingente, relativo aos fatos a partir dos quais elas foram estabelecidas, donde se segue que são meramente prováveis³⁸. Desse modo, as leis lógicas nunca poderão ser fundamentadas de forma indutiva, baseando-se em experiências particulares. Como exemplo, citamos o princípio de não-contradição, que, não sendo relativo a certos fatos, possui uma validade absolutamente universal e independente dos fatos considerados.

Já no que concerne à crítica do apriorismo transcendental kantiano³⁹, Husserl contrapõe o caráter necessário e *a priori* de toda a lei lógica ao caráter contingente e *a posteriori* da lei empírica, experimental. Para ele, não é possível conhecer nenhuma lei natural *a priori*, muito menos fundá-la de uma maneira absolutamente certa, e isso ocorre porque a única forma de justificar uma lei desse tipo é através da indução, derivada de fatos empíricos singulares. Porém, a indução não é capaz de validar uma lei totalmente, mas apenas provavelmente, o que significa que as leis lógicas então deveriam, sob essa perspectiva, ser classificadas como sendo prováveis. Mas, para Husserl, o que se passa no tocante às leis “puramente lógicas” é o oposto, ou seja, o que as caracteriza é que elas são válidas *a priori*.

³⁷ John Stuart Mill é o principal representante do que se convencionou chamar de “lógica empírica”, que consiste na suposição de que os objetos resultam de generalizações empíricas efetuadas sobre o real através do uso de uma abstração nominal.

³⁸ A chamada passagem de fenômeno a lei, cuja origem remete a Hume, consiste na passagem de certas regularidades observadas para uma fórmula capaz de sintetizar tais regularidades, de modo a ser possível a sua previsão no futuro. Porém, para que tal passagem se efetive, há que se lançar mão do “fundamento da indução”, entendido como o postulado que confere uniformidade à natureza, donde se segue que se pressupõe aquilo que se desejava demonstrar.

³⁹ Segundo Kant, ainda que as leis naturais, científicas, expressem relações constantes entre fenômenos, para que sejam efetivamente admitidas necessitam possuir as características de universalidade e de necessidade, determinadas pelo seu sistema de conceitos do entendimento. No entanto, Husserl opõe-se a essa concepção, posto que, para ele, tanto a universalidade quanto a necessidade não podem ser fundadas num sistema transcendental de conceitos, tal como Kant o fez.

O outro aspecto do psicologismo criticado por Husserl e por Farias Brito diz respeito à psicologia experimental. Segundo Husserl, a psicologia experimental e a psicofísica seriam exemplos do que seria uma filosofia exata, aos moldes da mecânica exata. Nesse sentido, foi graças a essa psicologia que outras disciplinas, como a lógica, a ética e a estética ganharam fundamentação científica, podendo ser consideradas “ciências” experimentais. Uma das objeções que Husserl faz a essa psicologia, entendida como uma “ciência” de fatos, resume-se na asserção de que ela não é capaz de fundar disciplinas filosóficas que têm por objeto princípios puros de normas, como é o caso da lógica, por exemplo. Em sendo assim, Husserl questiona como podem ser justificadas e retificadas as experiências por meio de experiências, de modo a não serem invalidadas ou confirmadas subjetivamente, para em seguida concluir que a gnoseologia naturalista e psicológica não foi capaz de encontrar nenhuma resposta científica que seja clara nesse sentido. Com isso, ele verifica o absurdo que é a imposição do modelo das ciências da natureza às “ciências” do espírito, pois as primeiras são um acontecimento histórico da humanidade, configurando-se como uma atividade humana, de modo que a explicitação de um fenômeno histórico como a Revolução Científica não pode, definitivamente, basear-se no modelo de explicação dessas próprias “ciências”, porque isso geraria um círculo vicioso. Mais ainda: tendo em vista que a gnoseologia visa estudar as questões referentes às relações entre a consciência – o que implica a existência de um sujeito de conhecimento, consciente de si – e o ser – que é o ser de qualquer objeto, de qualquer coisa, enquanto objeto de conhecimento –, este último deve ser entendido como sendo *correlato* da consciência, isto é, como sendo relativo aos diversos modos como nós visamos um objeto, podendo, então, ser percebido, representado por imagens, identificado, suposto, etc. De acordo com Husserl, o grande erro da gnoseologia psicologista consiste na confusão que

ela faz entre a consciência pura e a consciência empírica⁴⁰, cuja conseqüência trágica é a sua naturalização. Ao evitar toda e qualquer análise pura e direta do psíquico, atendo-se apenas às fixações indiretas dos fatos psicológicos, os quais, sem uma análise da consciência, acabam sendo explicados exteriormente, essa psicologia acaba limitando os próprios problemas que se coloca, bem como as soluções que pode fornecer. O motivo apontado por Husserl que leva tudo o que é psicológico a perder-se em análises ocasionais, refere-se ao sentido e aos métodos da tarefa a ser realizada, o que inclui a imensa diferenciação dos modos de consciência. É pelo fato de se considerar completa⁴¹ que a psicologia científica se transforma, efetivamente, em não científica, em especial nos casos em que visa penetrar no sentido do psíquico contido nas leis psicofísicas, isto é, quando ela pretende chegar a uma interpretação psicológica. Se, por um lado, o método experimental se mostra indispensável quando o objetivo é o de fixar as conexões subjetivas dos fatos, por outro, isso pressupõe aquilo que nenhuma experiência pode realizar, que é a análise da própria consciência. Essas análises, feitas sob a perspectiva do método experimental, são de uma grande ingenuidade fenomenológica, pois se colocam em contraste com a pretensa exatidão a que essa psicologia experimental aspira, e pode ser verificada cada vez que as

⁴⁰ Como já referido na nota 26, a consciência empírica, para Husserl, implica o entrelaçamento das vivências na unidade de seu fluxo. Já a consciência pura configura-se como a percepção interna das vivências psíquicas próprias.

⁴¹ A partir da redução da psicologia como “ciência” do espírito a um modelo de explicação matemático-experimental, no qual o espírito é entendido objetivamente, fica evidente a deficiência dessa psicologia no que diz respeito a determinados fatos do espírito humano, para os quais ela não encontra respostas. Nesses casos, a justificativa adotada é a de que a psicologia experimental é uma “ciência” muito recente e ainda está em seus primórdios, e que os “fenômenos” psíquicos são muito complexos. Todavia, Farias Brito, e, assim como ele, Edmund Husserl, não descartam a importância, e até mesmo a contribuição, ainda que restrita, dessa psicologia, em especial no campo da didática. Isso fica claro nas palavras de William James, quando afirma que “se a psicologia analítica tem a desvantagem de querer reduzir a ciência da vida interior a uma espécie de atomismo mental [...] apresenta ao menos as vantagens didáticas das fórmulas claras, simples e consumadas” (JAMES, *The principles of psychology*, Epílogo), como também fica claro nas palavras de Husserl, ao dizer que “o trabalho da psicologia moderna não foi inútil; foram elaboradas muitas normas empíricas que também possuem um valor prático” (HUSSERL, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, II, 1969, p. 168). Segundo James, ainda é necessário “fazer estas descrições que as psicologias científicas abandonam desdenhosamente à literatura” (JAMES, *op. cit.*, Prefácio). Para ele, esse aspecto puramente descritivo é fundamental para que se possa entrar, de fato, na consciência. Tendo por base William James, o filósofo brasileiro conclui que a psicologia científico-experimental é frágil e provisória, havendo a necessidade urgente de uma nova psicologia. A posição de Husserl é idêntica à de Farias Brito,

comprovações experimentais se referem a fenômenos sensíveis e subjetivos, de modo a não esclarecer nada do que se refere à consciência. Desse modo, questiona o filósofo, a psicologia deve voltar-se sobre que tipo de experiência?

Conforme pensam os defensores da psicologia experimental, a experiência primária se encontra no próprio sujeito, em suas próprias percepções anteriores, que, de modo algum, seriam introspectivas. Até certo ponto, Husserl reconhece que essa perspectiva, efetivamente, se mostra vantajosa, porém, ela também evidencia um erro de princípio, que consiste em colocar as análises realizadas na compreensão das experiências alheias, bem como as análises com base nas vivências no mesmo plano que a análise da experiência das ciências da natureza. A consequência é que se acredita ter uma “ciência” experimental do psíquico no mesmo sentido em que a “ciência” física da natureza é a “ciência” experimental do físico, ignorando-se assim o caráter específico de algumas análises da consciência, que deveriam ser feitas previamente para que as experiências ingênuas possam ser convertidas em experiências “científicas”. Husserl então questiona como foi possível que a psicologia tivesse deixado escapar o essencial, isto é, a consciência, de modo a não enxergar que, no que se refere a ela, os pressupostos do método experimental não têm como ser aplicados, pois o procedimento da psicologia se “diferencia fundamentalmente do da física, na medida em que a física elimina, justamente por princípio, o fenomênico para buscar a natureza que se apresenta nela, enquanto que a psicologia pretende ser, não obstante, ciência dos fenômenos⁴² mesmos” (HUSSERL, *La*

quando o primeiro afirma que “cada vez se torna mais palpável, em geral, a necessidade de reformar toda a psicologia moderna” (HUSSERL, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, II, 1969, p. 168).

42 Conforme pensa Husserl, em se tratando do psíquico, cuja estrutura fundamental é a intencionalidade, a relação com o objeto não pode ser concebida como sendo apenas uma representação subjetiva. O dado, nesse contexto, pressupõe a consciência de si, bem como a existência de um objeto relativo a essa consciência, isto é, um dado pressupõe a relação entre sujeito e objeto, o que significa dizer que ele não é um dado empírico, dado simplesmente pela natureza (essa noção, posterior à Revolução Científica, é idêntica à compreensão bergsoniana de dado imediato da consciência, diretamente acessível pela intuição). É assim que, para Husserl, o fenômeno consiste no aparecer do próprio objeto, ou melhor, o fenômeno refere-se à própria vivência intencional em que o objeto aparece, onde o objeto intencional pode corresponder a uma multiplicidade de fenômenos distintos. A conclusão a que se chega é a de que, no âmbito psíquico, não existe

filosofia como ciencia estricta, Filosofia Naturalista, 1969, p. 67-68). Para o filósofo em questão, o motivo que fez com que fosse deixado de lado o essencial, ou seja, a consciência, refere-se à atitude natural da psicologia, que visava, a todo o custo, imitar as ciências da natureza, considerando dessa forma o método experimental como sendo o mais importante. De acordo com Husserl, ao se adotar o método experimental para se tratar de questões de consciência, esqueceu-se de investigar através de que método os “conceitos que se referem essencialmente aos juízos psicológicos podem ser levados do estado de confusão ao de validade objetiva” (*ibidem*, Filosofia Naturalista, p. 68).

Na mesma perspectiva de Husserl, Farias Brito assegura que todo artista é, necessariamente, psicólogo, e que “a arte é, por si própria, um poderoso instrumento de análise psicológica” (BRITO, *O mundo interior*, §1). Nesse sentido, o filósofo brasileiro nos afirma que muitas manifestações artísticas, como por exemplo a literatura e as artes plásticas, são mais significativas, e nos permitem uma percepção da realidade mais ampla do que aquela que a psicologia experimental pretende nos fornecer. Assim, ainda que uma obra de arte tenha um sentido puramente objetivo, que diz respeito à construção mesma do objeto, ela não se limita a essa significação, tendo um sentido interno, subjetivo e misterioso, que é capaz de emocionar o seu observador. A arte, então, é a “energia criadora do ideal” (*ibidem*, §4), é a manifestação mais humana do espírito, justamente por carregar essa idealidade, obedecendo a um “instinto superior” do espírito. Essa visão mais ampla da realidade fornecida pela arte torna-se essencial à medida que a psicologia científica, em

nenhuma diferença entre fenômeno e ser (como, por exemplo, propõe a distinção kantiana segundo a qual o ser se manifesta em fenômenos). Isso significa que não existe mais do que uma natureza, que é aquela que se manifesta nos fenômenos das coisas. Sendo assim, tudo aquilo que, no sentido amplo da psicologia, é chamado de “fenômeno” psíquico, é considerado, em si mesmo, fenômeno, e não natureza. Atribuir uma natureza aos fenômenos é, pois, um verdadeiro absurdo, é, para Husserl, como investigar as propriedades causais e os nexos dos números, por exemplo. Nisso consiste o absurdo de naturalizar algo cuja essência exclui o ser como natureza. No que se refere às coisas, as suas propriedades ou modificações podem ser determinadas de forma objetivamente válida, podendo também ser confirmadas ou corrigidas em novas experiências. Porém, no que se refere a um fato psíquico, o que ocorre é exatamente o oposto, isto é, um fenômeno pode aparecer e desaparecer, sem conservar, portanto, um ser permanente, idêntico, que, no sentido das ciências da natureza, possa ser objetivamente determinável.

face da sua imperfeição, não consegue explicar o elemento misterioso e estranho inerente ao sujeito cognoscente, isto é, o espírito, a consciência.

Como ficou evidenciado, tanto Farias Brito quanto Husserl estão criticando, em última instância, o empobrecimento do sentido de realidade que a aplicação do método matemático-experimental impõe. Ambos pensam que a natureza e o espírito, o físico e o psíquico fazem parte de uma única realidade, e, apesar da suposta autonomia conferida à natureza pelas “ciências” dela decorrentes, ela é consequência da atividade incessante do espírito, esse sim verdadeiramente autônomo, existindo em função de si mesmo, e não em função de fatores externos e que por isso abarca um conhecimento que é também “científico”.

Para eles, é necessário considerar um sentido de realidade mais amplo, que englobe a totalidade do real, que inclua também a esfera metafísica da existência, à maneira do conceito grego de *physis*, abrangendo então o que Husserl denominou mundo da vida (*Lebenswelt*), mundo esse que compreende nossas idéias, crenças, sentimentos, a intensidade das emoções e a liberdade nos atos humanos – o psíquico enfim. Conforme pensa Husserl, na medida em que os cientistas da escola experimental pretendem fundamentar a sua psicologia com base no modelo de explicação das ciências naturais, deixando de lado o mundo da vida, o próprio cientista como “sujeito atuante” deixa de ser tema de reflexão, como se nota na afirmação:

Ao haver se esquecido, na temática científica, do mundo circundante, do fator meramente subjetivo, esquece-se do sujeito mesmo atuante, e o homem de ciência não se converte em tema de reflexão (HUSSERL, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, II, 1969, p. 167).

O dualismo psicofísico gerado por essa concepção pobre da realidade provocou, à época moderna, uma profunda crise nas ciências naturais. A ingenuidade gritante desse saber objetivista consiste em chamar “o mundo objetivo como sendo o

universo de todo o existente” (HUSSERL, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, II, 1969, p. 166), sem levar em conta a subjetividade que é inerente à criação da própria “ciência”. Do mesmo modo, as ciências humanas entraram em crise ao serem subsumidas, mediante uma psicologia experimental, a uma explicação objetiva do espírito. Essa psicologia acabou fracassando em função do seu objetivismo, que exclui, segundo Husserl, o eu que age e sofre. Como conseqüência, Farias Brito e Husserl detectam a existência de uma verdadeira crise da humanidade, fruto da carência de uma verdadeira racionalidade no que diz respeito à compreensão da existência humana e do seu sentido de tarefas infinitas. Dessa maneira, “só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si” (*ibidem*, II, p. 170).

Uma verdadeira psicologia como “ciência” do espírito, como a “ciência” que estuda a “força criadora” (BRITO, *O mundo interior*, §3), o “princípio vivo de ação” (*ibidem*), deve ocupar-se por investigar o psíquico como sendo vivência, e não aparência, vivência essa que é contemplação na reflexão, e por isso aparece como individual em si mesma, configurando-se como “um fluir absoluto, ora como sendo, ora como ‘deixando de ser’, voltando a cair continuamente de modo visível em um ter sido” (HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 72). O termo “vivência”⁴³ exprime um *fato* de consciência, porque a vivência se caracteriza como recordação, e, desse modo, como algo que é experimentado de maneira diferente. As vivências da consciência podem repetir-se ao longo da vida através de recordações que estão reunidas

⁴³ *Erlebnis*, termo da língua alemã, é derivado do verbo *erleben*, onde *leben* significa viver e o *er* significa uma espécie de reforço, que, em última instância, quer dizer: estou vivendo *exatamente isso* nesse momento – a vivência. Para Husserl, as vivências, contudo, podem ser classificadas sob dois pontos de vista: como vivências em geral, ou seja como sendo o fluxo do vivido na consciência, e como vivências intencionais, como uma vivência de si mesmo participando de uma experiência vivida. Sob esse último aspecto, o filósofo nos adverte que nem toda vivência intencional implica intencionalidade, isto é, “nem todo ingrediente da unidade concreta de uma vivência intencional tem ele mesmo o caráter fundamental da intencionalidade, ou seja, a propriedade de ser ‘consciência de algo’. Isto concerne, por exemplo, a todos os *dados da sensação*, que desempenham um papel tão grande nas intuições perceptivas das coisas” (HUSSERL, *Ideas I*, §36).

em uma consciência que é capaz de se aperceber de que as recordações mesmas são evocadas de novo, ou melhor, retidas. Para Husserl, “nesta conexão, e exclusivamente nela, como o idêntico de tais repetições, o ser *a priori* psíquico pode ser ‘experimentado’ como ente e identificado” (HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 73). Todo o psíquico assim experimentado está compreendido num vasto complexo, em uma unidade “monádica” da consciência, configurando-se como um fluir de fenômenos, ilimitado por ambos os lados, como uma linha intencional contínua, como uma unidade de tempo imanente, sem começo nem fim, e que também não pode ser medida.

É a partir dessa consideração do psíquico que se estabelece uma íntima conexão entre filosofia e psicologia enquanto “ciência” do psíquico ou do espírito. De acordo com Farias Brito, a psicologia, entendida como “ciência” do espírito, é a mais antiga das “ciências”, e se faz presente desde que o homem voltou-se sobre si mesmo, de maneira reflexiva, pela primeira vez: “pensar, só por si, é já fazer teoria psíquica, e agir, só por si, é já fazer dessa teoria aplicações práticas” (BRITO, *O mundo interior*, §3). Desse modo, pode-se dizer sem medo que grandes filósofos da antigüidade já faziam psicologia dentro das suas atitudes teóricas, uma vez que a própria filosofia como atividade teórica que é, tendo em vista a compreensão da totalidade do real, supõe, fundamentalmente, a reflexão, o voltar-se sobre si mesmo do sujeito, o que se constitui como uma atividade psicológica. A psicologia, ao ocupar-se da realidade do ser consciente de si, está diretamente relacionada com a filosofia, porque o autoconhecimento modifica a condição do ser, o que significa, em última instância, a possibilidade do domínio de si mesmo. É assim que, para Farias Brito, a filosofia equivale à psicologia (entendida como “ciência” do espírito). Essa afirmação, tão contundente à primeira vista, pode nos levar a crer que o filósofo brasileiro está fazendo uma enorme confusão entre filosofia e psicologia. Todavia, não há confusão alguma, posto que ele não está se referindo à psicologia experimental. Ao

contrário, Farias Brito está se referindo à psicologia como “ciência” do espírito, ou seja, como a primeira “ciência” a se constituir, sem a qual não há atividade teórica, reflexiva. É desse modo, pois, que a psicologia relaciona-se com a filosofia, em especial com o princípio de autoconsciência, numa relação de interdependência, uma vez que a filosofia enquanto disciplina é o resultado, por assim dizer, dessa atividade mesma do espírito, onde não há uma sem a outra, onde ambas não se separam, mas também não se confundem. Segundo Husserl, o psíquico também deve ser o primeiro objeto de investigação, tanto da psicologia, quanto da fenomenologia (entendida como uma filosofia primeira, como o autêntico fundamento da filosofia), porque todo ele tem o caráter de uma *consciência de*, que, por sua vez, possui uma enorme variedade de formas. No entanto, ainda que a fenomenologia e a psicologia estejam intimamente ligadas, para Husserl elas se mostram diferentes em suas atitudes. Enquanto a primeira se ocupa da consciência pura, isto é, em sua atitude fenomenológica, a segunda se ocupa da consciência empírica, em sua atitude na experiência, ou seja, inserida na natureza.

Em sendo a psicologia, para Farias Brito, a primeira “ciência” a se constituir, cujo objeto essencial é o psíquico, e, dada a insuficiência do método matemático-experimental em sua tentativa de explicação dos fatos do espírito humano, o filósofo brasileiro salienta a necessidade mais do que urgente de uma metodologia própria, efetivamente adequada para explicar o psíquico. É assim que ele propõe a sua psicologia transcendente, cujo método introspectivo seria o responsável por dar conta de toda a realidade espiritual do homem. Nesse mesmo sentido, Husserl também não se contenta em apenas criticar a psicologia experimental. Ao contrário, ele propõe a sua fenomenologia transcendental como um método específico de explicação dos fatos de consciência. No próximo tópico, analisaremos a psicologia transcendente, tal qual é enunciada por Farias

Brito, limitando-nos a apontar, de forma muito geral, alguns possíveis pontos de contato entre o método proposto por Husserl e o proposto pelo filósofo brasileiro.

2.2 A idéia de uma “ciência” do espírito: a psicologia transcendente

Fulminada a psicologia experimental, Farias Brito visa entrar no domínio mesmo da consciência, dando início à psicologia entendida como verdadeira “ciência” do espírito. Para tal, o filósofo brasileiro ressalta que “um método especial se faz então necessário” (BRITO, *O mundo interior*, §2). Nesse sentido, sua metodologia terá por base duas premissas de caráter psíquico, a saber: a consciência como a fonte primordial de todo o conhecimento, e a consideração da introspecção como o método mais adequado no tocante ao conhecimento da consciência. Mesmo reconhecendo que esse termo não possui o “prestígio da novidade” (*ibidem*, §89), Farias Brito, ainda assim, deixa bem claro que prefere a palavra introspecção à intuição. Para ele, o termo introspecção nos fornece uma significação mais precisa, como se nota nas suas próprias palavras:

Por intuição entende-se também o conhecimento derivado imediatamente dos sentidos. É a visão direta, imediata das coisas. E como essa visão, partindo da consciência, toma duas direções opostas, para o interior e para o exterior da consciência, resulta daí que a intuição abrange, não somente o espírito, mas igualmente a matéria. E nós, temos de fato, intuição, não somente das operações da consciência, mas também das mudanças corpóreas. A intuição é, pois, de significação pouco segura, e presta-se a equívocos. Por isto prefiro a palavra *introspecção* (*ibidem*).

Mesmo adotando a introspecção como método próprio da filosofia, Farias Brito não deixa de reconhecer que esse método sofreu inúmeras críticas. Dentro desse contexto, é sabido que o método introspectivo, caracterizado como o método mais geral de análise da consciência, parte do pressuposto de que as vivências em si mesmas constituem um saber da consciência. Isso significa que, sob essa perspectiva, todos os fatos de consciência são

fatos conscientes, ou, em outras palavras: quando a consciência se volta para a vivência, essa vivência se dá, de forma imediata, com seu sentido. Para os partidários da psicologia introspectiva, a vivência também era compreendida como interioridade, estando em oposição à exterioridade, o que gerava grandes dificuldades teóricas, posto que um dos principais aspectos do desenvolvimento da fisiologia consiste na identificação da fronteira interior-exterior, o que só seria possível se as regiões a serem demarcadas, ou seja, o psíquico e o físico, fossem de natureza semelhante, o que, efetivamente, não ocorre. Em contrapartida, a vivência possui um caráter individual, irreproduzível, portanto, na medida em que é uma vivência de um indivíduo historicamente situado. Esse, aliás, é o grande trunfo daqueles que defendiam tal método, pois a apreensão da vivência se dá de maneira imediata. Contudo, mesmo o que parecia, à primeira vista, uma grande vantagem, isto é, a apreensão do caráter de individualidade da vivência, impunha outros problemas, como o da universalidade e da transmissibilidade das vivências. Quanto a mais esse problema, o argumento introspeccionista era o de que havia uma natureza humana, responsável por garantir, em última instância, o caráter de universalidade dos resultados obtidos através da introspecção. Nesse sentido – e essa é a posição de Farias Brito –, as formas literárias seriam as grandes aliadas na preservação da interioridade humana, quando comparadas à linguagem científica e à cotidiana.⁴⁴ Mais um argumento contrário à introspecção: a heterogeneidade das vivências impossibilita a elaboração de leis no que diz respeito ao psíquico.

Apesar de todos os argumentos contrários, e de todas as dificuldades que o método introspectivo encerra, Farias Brito o entendia como o método filosófico por excelência, daí o seu objetivo de demonstrar a improcedência de tais críticas, de modo a comprovar que todas chegam, de alguma maneira, a Kant e a sua negação de uma

⁴⁴ Ver 2.1.2.

psicologia racional. Segundo Farias Brito, “Kant, sustentando que o estudo de si mesmo é uma comparação metódica das observações feitas sobre nós mesmos, acrescenta que essa comparação apenas fornece ao observador a matéria de um jornal autobiográfico” (BRITO, *O mundo interior*, §89). Ao fazer a crítica do “eu penso”, Kant afirmava que “a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência” (KANT, *Crítica da razão pura*, A 342). Assim, qualquer elemento empírico do pensamento que se misturasse aos fundamentos dessa “ciência” da alma acabaria por caracterizá-la como uma psicologia empírica, em prejuízo de uma psicologia racional:

Naquilo que chamamos alma, tudo está em contínuo fluxo e nada há de fixo excetuando talvez [...] o eu [...] Esse *eu* deveria ser uma intuição que, sendo pressuposta pelo pensamento em geral (antes de toda a experiência), fornecesse, como intuição *a priori*, proposições sintéticas para que devesse ser possível estabelecer um conhecimento racional puro da natureza de um ser pensante em geral. Porém, este eu é tão pouco intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas a simples forma da consciência, que pode acompanhar as duas espécies de representações e elevá-las, assim, ao nível de conhecimentos, com a condição de ainda ser dada na intuição qualquer outra coisa que forneça matéria para a representação de um objeto. Cai por terra, assim, toda a psicologia racional como uma ciência que ultrapassa todas as forças da razão humana e nada nos resta senão estudar a nossa alma, seguindo o fio condutor da experiência e mantermo-nos dentro dos limites das questões que não vão para além do terreno onde a experiência interna possível pode dar-lhe o seu conteúdo (*ibidem*, A 382).

Husserl também se mostrou contrário às análises de consciência mediante o método introspectivo, pelo menos do modo como esse método se apresentava⁴⁵. A sua

⁴⁵ No tocante à psicologia científico-experimental, não desconhecemos a posição de Jean Piaget, expressa especialmente na obra *Sabedoria e ilusões da filosofia*, na qual o filósofo, ao diferenciar a psicologia científica do que ele chamou de uma psicologia filosófica (a exemplo de Bergson, Husserl e Merleau-Ponty, dentre outros), afirma que a distinção fundamental entre ambas consiste no método investigativo empregado, posição com a qual obviamente concordamos. Nesse sentido, e apesar das críticas que faz ao uso da introspecção na psicologia filosófica, ele não deixa de reconhecer o seu mérito, nem o mérito, sob certos aspectos (e como já ressaltara Farias Brito e Husserl) da psicologia experimental, como se nota em suas

proposta de uma psicologia eidética, inclusive, foi considerada por boa parte dos psicólogos como uma tentativa de recondução ao método introspectivo, como apontou Merleau-Ponty.⁴⁶ Em verdade, o objetivo de Husserl era o de superar o conflito entre a filosofia, que consiste na exigência de uma interioridade puramente racional, e a psicologia, entendida como a “ciência” que visa determinar exteriormente a conduta do homem. Para resolver essa problemática, é necessário fazer o que Husserl denominou “intuição das essências”, ou seja, é necessário um conhecimento de caráter não conceitual, mas que se sustente como filosófico, de modo a não se afastar do fato psíquico, revelando, através deste, a sua irreducibilidade. Ao proceder dessa forma, a consciência torna-se capaz de captar significações universalmente verdadeiras, sem que com isso haja a necessidade de remeter-se para fora do âmbito da experiência, uma vez que suas vivências podem ser evidenciadas física e socialmente. É, pois, função da “intuição eidética” apreender as vivências em sua significação. O que se constitui como sendo uma “visão de essência” não é, para Husserl, a utilização de uma faculdade supra-sensível e estranha à experiência. Ao contrário, para ele, a visão de essência baseia-se na possibilidade de distinguir, na experiência, a vivência daquilo que se vive mediante o fato. É assim que, enquanto experiência, essa visão implica a captação da essência através da experiência vivida, configurando-se como uma forma concreta de conhecimento. Toda a vez que, ao visarmos um objeto, uma estrutura inteligível se impuser ao nosso pensamento na experiência

próprias palavras, ao dizer que “combinada com o estudo das condutas, a introspecção dá três espécies de esclarecimentos indispensáveis, sem falar, é claro, da experiência do vivido, fora do qual as condutas são incompreensíveis. Em primeiro lugar, o exame da tomada de consciência do sujeito em relação à sua conduta real apresenta em geral um grande interesse: na criança, por exemplo, a comparação entre sua tomada de consciência do sentido de um termo e o emprego que dele faz efetivamente. Em segundo, os erros sistemáticos da introspecção são em si próprios muito significativos. Em terceiro, e sobretudo, os métodos de introspecção provocada utilizados sistematicamente por Binet e pela escola de Wurzburg, sem produzirem o que deles esperavam seus autores, tiveram, não obstante, uma importância decisiva, mostrando a falta da explicação associacionista do julgamento e o papel secundário da imagem concebida, antes dessas verificações, como um elemento do pensamento” (PIAGET, *Sabedoria e ilusões da filosofia*, IV, p. 132-133). A posição de Piaget, contudo, de modo algum contradiz a compreensão britânica da introspecção, posto que, para o filósofo brasileiro, somam-se a ela todos os demais métodos de análise possíveis, o que significa dizer que é na combinação da introspecção com outras formas de análise da consciência que se encontra a chave para o conhecimento do psíquico.

concreta de um fato que é contingente, poderemos ter a certeza de que alcançamos um conhecimento cuja validade é universal. Dessa maneira, a apreensão das essências implica um poder de reflexão, que pode ser resumido como a capacidade de encontrar um sentido para toda a vivência, não só a de um indivíduo, como também a de outros. Essa consciência reflexiva pode atingir uma evidência última no tocante a si mesma, donde se segue que aquilo que aparece e aquilo que existe não se diferenciam. A consciência e as coisas externas, sob essa perspectiva, não podem ser comparadas. Exteriorizar a consciência implicaria, em última instância, na eliminação de toda a sua certeza.

Há de se ressaltar que essa psicologia reflexiva não é uma psicologia “introspectiva” no sentido de que não se trata de mera observação de fatos interiores revelados a um sujeito justamente porque se encontram dentro dele. Para Husserl, a reflexão requer um esforço de compreensão, que deduz a significação da experiência. Se, de fato, a observação interior reduz-se ao sujeito individual, empírico, contrariamente, a reflexão proposta por Husserl diz respeito ao sujeito transcendental, cujo caráter é neutro no tocante tanto ao eu quanto ao outro empíricos.

Farias Brito reconhece, em face de todas as dificuldades que o método introspectivo impõe, que, “sobre este assunto, necessário é reconhecer que tudo está por fazer” (BRITO, *O mundo interior*, §2). Nesse contexto, Fred Gillette Sturm entende que, em Farias Brito, o método introspectivo se dividiria em etapas, as quais possibilitariam (ao menos em tese) ao filósofo brasileiro superar as objeções já assinaladas⁴⁷ quanto ao método em questão. Na primeira etapa, a experiência da consciência individual seria tomada na sua totalidade, onde, através do método introspectivo, revelar-se-iam duas

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Introdução, p. 16.

⁴⁷ De acordo com o próprio Fred Gillette, Farias Brito apenas propôs o método introspectivo, sem, contudo, usá-lo. Nas palavras de Gillette, “a declaração dum *Weltanschauung* que se basearia neste método e que se acha ao fim d’ *O mundo interior* é do mesmo tipo duma outra declaração que se acha no último volume da primeira série [*O mundo como atividade intelectual*]. Consiste naquilo que ele gostaria de estabelecer, e

esferas da consciência: a consciência nela mesma e aquilo que está na consciência. Nas palavras de Sturm:

Quero dizer que em qualquer ato consciente há um centro subjetivo que é consciente, e aquilo de que é consciente, ou que ‘entra’ (por assim dizer) na consciência. Dizer que ‘vejo a cor azul’ implica que há alguém (eu, o sujeito) que está vendo, e há aquilo (esta cor azul) que está sendo visto. A intenção daquele que diz ‘vejo a cor azul’ não é de dizer ‘Eu, o sujeito epistemológico’, mas ‘Eu, este sujeito existencial’; nem de dizer ‘Vejo a cor azul que se identifica comigo’, mas ‘vejo a cor azul que não faz parte de mim (mesmo se existe só na memória ou na imaginação), mas que faz parte, agora mesmo, do meu mundo de consciência’ (STURM, *O significado atual do pensamento britânico*, p. 102).

O que está sendo ressaltado, nessa primeira etapa do método, são os aspectos subjetivos (interiores) e objetivos (exteriores) da consciência. O espírito consciente de si, ao refletir sobre sua experiência, aceita ambos os aspectos como fatores participantes do seu mundo, de modo que um não pode ser reduzido ao outro. Porém, o que se poderia questionar, segundo a compreensão britânica, seria qual dos dois aspectos teria preponderância sobre o outro ao se tratar de um ato consciente.⁴⁸

Já a segunda etapa do método introspectivo consistiria no desligamento temporário desse aspecto subjetivo do mundo das experiências individuais, visando analisar o seu aspecto puramente objetivo. Para Fred Gillette Sturm, em se tratando do aspecto objetivo, não haveria nada de permanente; nem mesmo os conceitos matemáticos permaneceriam quando observados do ponto de vista da experiência consciente. É nessa etapa que ocorreriam, segundo ele, as influências, por um lado, dos fenomenistas, que consideram apenas “um mundo exterior de fluxo interminável; e assim as influências das escolas racionalistas e idealistas: tem que ser um mundo absoluto de seres permanentes, ou materiais ou ideais, para justificar a aparência do aspecto objetivo” (STURM, *O significado*

pretendia estabelecer, mas que nunca estabeleceu. Não é uma conclusão, é antecipação!” (STURM, *O significado atual do pensamento britânico*, p. 104).

⁴⁸ Como ressaltado já na introdução desse capítulo, se podemos cogitar a respeito de alguma preponderância entre o físico e o psíquico, seria o psíquico que se sobreporia ao físico, e não o contrário.

atual do pensamento britânico, p. 102). Sturm nos diz todavia que tais influências não se apresentariam, efetivamente, na análise.

A terceira etapa do método introspectivo consistiria no que Farias Brito denominou “introspecção direta” do mundo interior individual, na qual ocorreria o desligamento agora do aspecto objetivo, de modo a tornar possível a análise apenas do aspecto subjetivo. É nesse ponto em que nos poríamos em contato com a verdadeira essência do espírito humano, que é o mundo psíquico *desse* homem. Nesse momento, o corpo não passaria de uma modalidade accidental do espírito de um determinado homem, o que significa, em última instância, uma releitura da consagrada asserção cartesiana, expressa por Farias Brito sob a sentença “eu penso logo existe meu pensamento” (BRITO, *O mundo interior*, §75), de modo que, se deixasse de pensar, deixaria de existir.⁴⁹ É pela introspecção direta que penetramos no âmago da realidade, de modo a “ver o que se passa no arcano mais profundo do ser, onde nenhuma luz exterior penetra: uma como luz interior que penetra nas trevas” (*ibidem*, §89).

No entanto, nos adverte o próprio Farias Brito, se houvesse apenas a introspecção direta, “se não houvesse outra observação psíquica, além desta, o resultado seria o solipsismo, e a psicologia seria então, para cada um, apenas o registro de suas emoções e sentimentos, a história particular de sua vida íntima. E haveria assim tantas psicologias quantos indivíduos sensíveis e pensantes: o que equivale a dizer que a psicologia seria impossível como ciência” (*ibidem*). Contudo, o filósofo brasileiro considera, além de uma introspecção direta, uma introspecção indireta, ou seja, há também a consideração dos fenômenos de consciência não somente em sua significação interna, mas inclusive em suas manifestações exteriores, pois, através da observação interna, não há como se observar os fatos psíquicos que se passam em outras consciências. De acordo

⁴⁹ Ver 2.1.

com o filósofo, “observamos [...] todas as operações psíquicas possíveis, não em si mesmas, mas nos movimentos exteriores que a elas se ligam e que são dela dependentes. Quer dizer: estudamos a alma dos outros, observando os movimentos exteriores que realizam, em correspondência com sentimentos e idéias análogas às nossas. Tal é o processo de observação a que dou o nome de introspecção indireta. Trata-se aí de fatos exteriores; mas esses fatos são observados tendo-se em vista os nossos estados de alma e como através do espelho de nossa própria consciência. A observação é sempre introspectiva, embora indiretamente” (BRITO, *O mundo interior*, §89). Nessa quarta etapa do método introspectivo, Farias Brito assegura não só a existência de uma “ciência” do espírito, que faz uso da introspecção direta, mas de um conjunto de “ciências” do espírito, subdivididas em duas partes. Na primeira se destaca a história, considerada pelo filósofo como um “laboratório imenso em que se faz o processo da vida mesma do espírito; e é aí seguramente que se deve encontrar a fonte mais fecunda de informações para as ciências psíquicas e para a filosofia do espírito” (*ibidem*, §14). Já a segunda gira em torno ao estudo da estética, posto que, para Farias Brito, a arte caracteriza-se como a manifestação mais humana e mais espiritual do homem. No tocante à linguagem, o filósofo a compreende como pertencendo a ambas as partes do conjunto das “ciências” do espírito, uma vez que, para além de sua estrutura exterior, ela contém as idéias dos pensamentos, e expressa a realidade espiritual do homem, em especial quando se trata da utilização da linguagem com fins literários.

O fato é que, contrariando Kant, e todos aqueles que se opunham ao método introspectivo, Farias Brito nos assegura que “não nos julgamos pelos atos dos outros; pelo contrário julgamos os outros, apreciando os seus movimentos exteriores, como estando sob a dependência de uma consciência e como estando, em ligação necessária, com sentimentos e idéias análogas às nossas” (*ibidem*, §89). Ainda no tocante à introspecção

indireta, é de se notar como Farias Brito está em consonância com Husserl quanto ao problema do outro. É claro que a argumentação utilizada por Husserl para tratar desse assunto é mais complexa do que aquela utilizada pelo filósofo brasileiro. De toda a forma, pode-se afirmar que ambos os filósofos estão tratando daquilo que Husserl denominou endopatia, ou seja, da “visão indireta do psíquico, que se caracteriza em si como contemplação do interior em um segundo complexo monádico” (HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Filosofia Naturalista, 1969, p. 73). Nos dois filósofos, é a intersubjetividade, relacionada com a endopatia, a responsável por nos permitir pensar a totalidade do real. Assim, é a síntese da coexistência monadológica de todos os *eus* em recíproca autopercepção que nos possibilita inferir uma síntese do mundo, e que é comum para todos. Assim, um eu, considerado uma mônada originária, tem como válido um horizonte de outras mônadas, onde se constitui como mônada singular de um nós, isto é, como um universo de equivalentes mônadas existentes, que implicam uma recíproca, segundo um sentido ontológico. Desse modo, pode-se dizer que existe, de fato, uma pluralidade de seres que são “em si e para si”, e que, para um indivíduo, só se dão no modo do outro.

Voltando a tratar das etapas do método introspectivo, Fred Gillette Sturm detecta que a quinta e última representaria a própria psicologia transcendente. Para Gillette Sturm, inclusive, é justamente nesse ponto que ele assegura ver “uma similaridade entre esta etapa na metodologia britânica e a fenomenologia transcendental de Husserl” (STURM, *O significado atual do pensamento britânico*, p. 104).

No que se refere à introspecção, o próprio Farias Brito nos esclarece que ela apenas contribui com o “dado imediato ou o elemento empírico com que se elaboram os conceitos iniciais. E a partir daí, jogamos, na elaboração do conhecimento, com todos os elementos de prova e com todos os recursos do raciocínio: com a indução e a dedução,

com a generalização e a abstração, com a análise e a síntese, etc” (BRITO, *O mundo interior*, §89). De acordo com o filósofo, cada uma dessas duas modalidades da introspecção, a direta e a indireta, oferece-nos, segundo as circunstâncias, aspectos distintos, fornecendo-nos diversas formas de observação. Para ele, há que se fazer uso de outras formas de investigação, tanto objetiva, quanto subjetiva, o que significa dizer que todos os métodos devem ser utilizados quando se trata da elaboração do conhecimento psíquico. Dessa forma, se tudo, ou quase tudo se encontra no âmbito do desconhecido, quando se trata da vida interior, o grande risco que se corre é o de se fundamentar o seu mecanismo sem que se tenha a visão do seu funcionamento, resultando num mecanismo abstrato de explicação do psíquico. É nesse sentido que Farias Brito se propõe a questão da relação entre a subjetividade e a objetividade, referindo-se, nesse ponto, a sua psicologia transcendente, última etapa do método introspectivo, caracterizada por englobar todos os procedimentos metódicos até aqui referidos, como se observa em suas palavras:

No segundo caso é ainda psicologia, isto é, indaga ainda da significação e natureza do espírito; mas considerando este não somente em sua função puramente humana, mas em sua significação mais geral, confunde-se com a metafísica e não só trata de descobrir a relação que há ou deve haver entre o espírito e o todo universal, como ao mesmo tempo procura interpretar o próprio todo universal. É verdade que toda psicologia é, já de si, e, em certo sentido, transcendente. O consciente já é transcendente. Ou pelo menos deve-se reconhecer que a consciência, desde que se apresenta [...] tem qualquer coisa de transcendente.. Mas em todo o caso, tratando-se dos fenômenos psíquicos [...] não só os fatos são limitados pela organização, como obedecem a normas regulares, e são facilmente acessíveis à observação. Torna-se assim possível fazer descrições empíricas; e trabalhos notáveis foram já neste sentido realizados [...] Tratando-se, ao contrário, da psicologia transcendente, a introspecção por si só, direta ou indireta, e ainda auxiliada pelos outros processos em uso na psicologia não basta, e é necessário recorrer a outras fontes de indagação e a todos os recursos da lógica e do raciocínio (*ibidem*, §5).

Embora – como se pôde observar – Farias Brito não despreze os dados psíquicos que podem ser captados pela observação empírica, a análise da consciência valida-se mediante a consideração de que há algo mais além do fato meramente

apreensível. É dentro desse contexto que o filósofo vai compreender o termo transcendente de maneira muito particular⁵⁰, posto que, para ele, transcendente não tem nada nem de superior, nem de estranho ao conhecimento humano:

É assim que faço questão sistemática de evitar toda a nebulosidade, como todo o misticismo. E até devo observar que, sob o ponto de vista da forma e do método, a minha única preocupação é falar claro. Tratando-se, pois, do que chamo psicologia transcendente, ninguém suponha que eu, por ventura, pretenda ultrapassar a esfera da experiência comum, para entrar, como em visão de profeta ou fantasia de visionário, na região fantástica do sonho e da quimera (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, II).

Segundo Farias Brito, a psicologia transcendente⁵¹ caracteriza-se como uma forma de estudo dos fenômenos psíquicos sob um ângulo particular de enfoque, onde a noção de infinito é a referência última para que tal investigação possa corresponder àquilo que se configura como o próprio destino do pensamento, como a sua eterna aspiração: tudo conhecer, visando justificar a sua existência. Nesse sentido, a noção de infinito empregada é a mesma utilizada no cálculo infinitesimal na matemática, porém, utilizada de forma diametralmente oposta, porque o objetivo de Farias Brito não é o de mensurar o psíquico, mas o de compreendê-lo. Assim, essa noção, utilizada na psicologia transcendente, caracteriza-se como o objetivo fundamental do pensamento, vinculado diretamente à lógica das ações teóricas. De acordo com Farias Brito, o uso da noção de infinito na sua psicologia transcendente é o que lhe permite superar a filosofia limitada à experimentação, dando conta da totalidade da existência. Torna-se fundamental esclarecer que o emprego

⁵⁰ Tradicionalmente, tudo o que é transcendente caracteriza-se como fora do domínio da experiência, não podendo ser explicado pela “ciência” porque está numa dimensão além da dimensão fenomênica alcançada pelo conhecimento humano. Ao conceito de transcendente opõe-se, pois, o conceito de imanente, referindo-se apenas ao que está contido dentro dos limites da experiência, e subsumindo-se ao método matemático-experimental, no qual os objetos de conhecimento vêm da razão.

⁵¹ Aqui há de se notar que o uso do termo transcendente, em Farias Brito, em nada se contrapõe ao termo transcendental usado na fenomenologia de Husserl. Tanto a psicologia transcendente, quanto a fenomenologia transcendental visam exercer a função de uma filosofia primeira, de uma metafísica, cujo objetivo último é o de alcançar as fontes, ou seja, o de escavar a consciência para descobrir o que ocorre em sua profundidade. Essa consonância fica muito clara quando observamos o que diz Farias Brito: “tal é a

da noção de infinito, comparativamente à matemática, não torna legítima a aplicação de conceitos matemáticos à ordem psíquica, uma vez que esses conceitos, por referirem-se apenas ao espaço, abstraindo toda a realidade, são absolutos, imóveis e imutáveis. Isso, de forma alguma, pode ser aplicado com relação aos “fenômenos” psíquicos, porque estes têm como princípio o movimento e a mudança. Apesar da confiabilidade inerente aos princípios matemáticos, e da sua grande utilização, eles, muitas vezes, não se mostram suficientes para explicar os problemas de outras “ciências”. Esse é o caso da física, onde o quantitativo matemático não se mostra capaz de fornecer respostas adequadas a essa “ciência”, bem como é o caso da química e da biologia, principalmente no caso dessa última, que lida com o movimento e com o desenvolvimento, mas que, ainda assim, está subsumida ao determinismo da natureza.

No caso dos “fenômenos” psíquicos, que se relacionam diretamente com a consciência, o uso dos métodos da matemática torna-se impraticável na medida em que se entra no domínio da liberdade, que escapa a toda a necessidade, obedecendo a uma causalidade final, e não a uma causalidade mecânica. A aplicação de um método infinitesimal é concebível sim, porém, apenas no que se refere a uma analogia com a matemática, nunca como identidade. Enquanto a noção de infinito aplicada à matemática refere-se à quantidade, sendo absolutamente imóvel e imutável, e constituindo-se apenas como um instrumento auxiliar para mensurar grandezas, o infinito que se refere à ordem psíquica, ao contrário, é, além de dinâmico, um princípio que norteia toda a existência e o conhecimento humano, posto que engloba toda a realidade. Como pensa Farias Brito, “trata-se, pois, de um conceito que, em vez de ser como o infinito matemático, um simples instrumento de método, é, pelo contrário, a força motora do pensamento e o fim mesmo de

significação do trabalho a que [...] me proponho [...] uma tentativa de solução dos problemas da filosofia primeira pela psicologia” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, II).

toda a evolução e de todo o trabalho do espírito” (BRITO, *A base física do espírito*, Introdução, IV, XIII).

No entanto, Farias Brito também considera o infinito – aqui se referindo ao cálculo infinitesimal – inatingível. Em sendo assim, como o pensamento pode cumprir o seu destino de tudo conhecer partindo de procedimentos metodológicos? O próprio Farias Brito se encarrega da resposta, ao afirmar que a idéia de Deus, considerado este último como um pensamento vivo, é uma necessidade operatória justamente porque o mundo caracteriza-se como uma criação contínua. Essa posição, mais uma vez, coincide com a de Husserl, para quem a idéia de Deus é um conceito-limite (vide *Ideas I*, §79), resultado da atividade constituinte, da contínua criação do mundo pela consciência. De acordo com Husserl, Deus, enquanto um conceito que aponta na direção do infinito, fala através de nossas decisões, que, mediante a sua finita mundanidade, estão a apontar para o infinito, critério último de toda a moralidade.

É fato que a proposta de uma psicologia transcendente, por parte de Farias Brito, é obra incompleta. Com ela, visava passar do conhecimento do eu para o conhecimento que a realidade universal tem de si mesma. Todavia, isso nunca aconteceu. Ciente de tal impossibilidade, e em seu último trabalho escrito, que não chegou a terminar, Farias Brito resume toda a sua filosofia:

Há na esfera do conhecimento [...] uma região considerada hoje interdita [...] do mistério, para nós, que, estando sob a dependência de todas as coisas, vegetamos na morte e temos nossas raízes no nada [...] É a região da transcendência dinâmica [...] É a região do ser imprescritível, do princípio superior a todos os princípios [...] da vida sem dependência da morte [...] Até aí certamente jamais poderá elevar-se nenhuma consciência humana. Bem o compreendo. Não obstante, é para aí que me sinto arrastado [...] por uma atração irresistível [...] De certo não se poderá conceber maior cegueira, pois é evidente que me arrisco a conjeturas que são infinitamente superiores a todas as forças do meu espírito. Mas não posso, neste ponto, conter-me [...] O infinito me fascina e me penetra [...] Se uma voz me falasse do alto, dando-me a chave de toda a verdade, tudo estaria resolvido [...] Mas essa voz não me fala. E a treva continua impenetrável, não somente fora, como ainda dentro de

mim mesmo (BRITO, *Ensaio sobre o conhecimento e a realidade*, § 1 e 3).

Conclusão

Detectamos, nas origens mesmas da filosofia, expressas sob o preceito socrático “conhece-te a ti mesmo”, a eterna aspiração humana a uma vida regida por normas racionais, e verificamos que, ao longo de toda a história da filosofia, principalmente nos momentos de crise, o retorno a esse antigo ideal sempre foi decisivo para superá-los, como nos mostra a necessidade da consciência de si tanto em Agostinho como em Descartes.

Farias Brito percebeu, em pleno século XIX, no auge do desenvolvimento das ciências da natureza, mais um desses momentos de crise da humanidade, provocada pela exacerbação do conhecimento inerente às ciências naturais, que, extrapolando os seus domínios, invadia, progressivamente, a esfera das ciências humanas, em especial a da filosofia e a da psicologia.

Verificamos que o naturalismo e o positivismo do século XIX são oriundos de uma interpretação literal do pensamento kantiano no tocante à necessidade de fundamentação da metafísica, quando esse filósofo sugeriu, a título de conferir à metafísica o estatuto de cientificidade, que se seguisse os mesmos caminhos trilhados pelas ciências da natureza quanto à questão do rigor metodológico, o que caracterizava uma postura antimetafísica diante da realidade, que consistia na eliminação de todo o seu caráter transcendente e de todo o valor absoluto. Constatamos, por outro lado, que o próprio pensamento kantiano nos fornecia uma outra interpretação, de caráter metafísico, que, mesmo eliminando o que havia de místico no âmbito da metafísica, não implicava a supressão do cunho metafísico do real, posição com a qual concordamos totalmente, e que se manifestou, na filosofia brasileira, mediante as idéias de autores como Tobias Barreto e Raimundo de Farias Brito.

Ao defender o cunho transcendente da realidade, Tobias colocou-se lado a lado com Kant quanto à compreensão do princípio da relatividade do conhecimento, visando resguardar, com isso, a dimensão da liberdade. Nesse sentido, adotou uma posição francamente contrária não só à sociologia, entendida como “física social”, como também à explicação do psíquico sob a égide do método científico. Sua posição já refletia, como vimos, dois pontos importantes: o primeiro refere-se à antecipação, por parte de Gonçalves de Magalhães, da crítica do “espírito positivo”, quando da sua indignação acerca das explicações do psíquico em termos físicos, e o segundo diz respeito à defesa de Tobias Barreto do caráter específico e irredutível do psíquico, ao considerar a memória a sua expressão mais contundente.

Beneficiado pela leitura de Tobias quanto a uma compreensão metafísica do princípio da relatividade, Farias Brito dedicou-se, com todas as suas forças, à crítica desse mesmo “espírito positivo”, em especial do positivismo de Comte e à naturalização da consciência imposta pela aplicação do método experimental aos fatos psíquicos. Nesse caminho, apregoou a premência de uma orientação nova, enunciada por ele através da sua compreensão da filosofia como metafísica, como uma filosofia *supercientífica*, cujo desígnio, em última instância, é o de resolver os problemas do universo, de modo a fornecer regras para melhor conduzir o homem na vida.

Havia a necessidade, então, de reafirmar o espírito, o psíquico ou a consciência como a base não só de todo o conhecimento, como fizera Descartes, mas antes, como a base de toda a realidade, como o princípio dos princípios. Havia, em última análise, a necessidade de um retorno à consciência de si como espírito, pois somente a partir daí a humanidade teria condições de superar a crise de degradação moral.

Visando a esse objetivo, o filósofo brasileiro descobriu em Bergson um aliado importante, cuja indignação e inconformismo quanto à redução dos fatos do espírito

humano a uma explicação extensiva, espacial, estava em perfeita consonância com a sua pretensão de uma filosofia que contemplasse a totalidade do real, a sua dimensão transcendente, ou melhor, que contemplasse aquilo que o método experimental e a psicologia oitocentista não contemplaram efetivamente: o psíquico.

Farias Brito mostrou-se inteiramente inserido no contexto filosófico ocidental, como constatou Fred Gillette Sturm, ao identificar em seu pensamento, além de motivações de caráter existencialista, dada a sua grande preocupação com a crise pela qual a humanidade passava, traços metodológicos inerentes, por exemplo, à fenomenologia transcendental de Husserl. Naturalizar a consciência, objetivando-a, é algo que o filósofo brasileiro, juntamente com o alemão, não aceitava de modo algum. Ao contrário, o psíquico, para ele, não se reduz ao físico, nem se explica através do método experimental. O psíquico é vivência, cuja característica de individualidade indica que não pode ser medido exclusivamente pelos métodos da experiência existentes.

Porém, o filósofo brasileiro não parou por aí. Ele defendeu um método próprio da filosofia capaz de dar conta da especificidade do psíquico, da consciência, cujo caráter intencional possibilita, efetivamente, nutrir a idéia de uma “ciência” rigorosa do espírito, assim como Husserl. Foi com esse intuito que ele propôs a sua psicologia transcendente como método próprio da filosofia, capaz de explicar, de maneira eficaz, o psíquico. Mesmo adotando a introspecção como método, Farias Brito, já levando em conta os problemas detectados por outros filósofos, considera a intersubjetividade, como também o fizera Husserl, de modo a superar os seus obstáculos. Apesar de não ter chegado a aplicar, como verificou Sturm, o método introspectivo, Farias Brito não deixou de considerar todos os demais processos de análise existentes, incluindo as descrições feitas pela psicologia experimental.

Sua proposta, com a psicologia transcendente, caracterizada como uma maneira de estudar os fenômenos psíquicos sob um ângulo particular, representado pela noção de infinito – que, mais uma vez, coincide com Husserl quanto a sua idéia de Deus –, é a referência para que tal investigação possa corresponder àquilo que se configura como o próprio destino do pensamento, como a sua eterna aspiração, que é a de tudo conhecer, justificando a sua existência.

Farias Brito sabia que essa era uma pretensão muito alta, e que muito provavelmente jamais seria alcançada. No entanto, a sua firmeza de propósito, a sua profunda honestidade intelectual e a atualidade do problema levantado, não nos permitem ignorar, de modo algum, a sua filosofia. Antes, procuramos provar com esse estudo que não só há uma idéia de continuidade no tocante à filosofia brasileira do século XIX – como se pôde notar mediante as idéias de Magalhães, Tobias e Farias Brito –, como também se pôde observar que essa continuidade indica uma preocupação inerente, própria da nossa cultura, que é a preocupação com a consciência de si, com o espírito. Visando resguardar esse sentido da consciência de si como espírito, acreditamos ter conseguido provar que a filosofia brasileira do século XIX, de fato, é uma crítica do “espírito positivo”. Mais ainda: acreditamos ter conseguido provar que um estudo mais apurado de problemas filosóficos inseridos em nossa cultura pode nos levar a dizer palavras próprias e até mesmo – por que não? – palavras novas, cujos significados sejam, ao mesmo tempo, universais e particulares.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTÍN, San [Aurelius Augustinus]. **La ciudad de Dios**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de José Moran. 2ª ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16-17. Edición bilingüe.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edición trilingüe por Valentin García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

BACON, Francis. **Novum Organum; Nova Atlântida**. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

BARRETO, Tobias. **Estudos de filosofia**. Introd. e notas de Paulo Mercadante e Antônio Paim; biobibliografia de Luiz Antônio Barreto. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: INL/Record, 1990.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e ciências humanas**. Org. e trad. de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru: Edusc, 2004.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRITO, Raimundo de Farias. **O mundo interior** (Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito). Introdução de Luiz Alberto Cerqueira. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. **O mundo interior** (Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito). Introdução de Barreto Filho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

_____. **Finalidade do mundo** (Estudos de filosofia e teleologia naturalista), em três partes correspondentes a 03 volumes. Primeira parte: A filosofia como atividade permanente do espírito. Fortaleza: Tipografia Universal, 1895 (1894); Segunda parte: A filosofia moderna. Ceará (Fortaleza): Tipografia Universal, 1899; Terceira parte: O mundo como atividade intelectual, Livro I: Evolução e relatividade (um segundo livro, previsto sob o título Força e pensamento ou solução do problema da existência pela concepção do mundo como atividade intelectual, jamais foi publicado). Pará (Belém): Livraria Universal, 1905a; 2ª ed. de **Finalidade do mundo**, Rio de Janeiro: INL, 1957.

_____. **A base física do espírito** (História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1912; 2ª ed., Rio de Janeiro: INL, 1953.

_____. Ensaio sobre o conhecimento e a realidade. In: **O mundo interior**. (Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito). Introdução de Luiz Alberto Cerqueira. 3ª ed. Apêndice. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A Modernização no Brasil como Problema Filosófico. **Impulso – Revista de Ciências Sociais e Humanas**. Piracicaba: UNIMEP, vol. 12, nº 29, 125-136, 2001.

_____. Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito. *In*: BRITO, Raimundo de Farias. **O Mundo Interior** (Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito). 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. Gonçalves de Magalhães e a Idéia de Filosofia Brasileira. *In*: MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Factos do espírito humano**, 7-41. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001b.

_____. Gonçalves de Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira. *In*: MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Fatos do espírito humano**, 1-43. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: ABL, 2004. (filosofia brasileira).

_____. **Filosofia brasileira - Ontogênese da consciência de si**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. A projeção do aristotelismo português no Brasil. *In*: CERQUEIRA, Luiz Alberto (org.). **Aristotelismo Antiaristotelismo Ensino de Filosofia**, 217-234. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

COMTE, Auguste. **O espírito positivo**. Introd., seleção e notas de Maria Luiza Borralho. Porto: Rés Editora, s.d.

_____. **Curso de Filosofia Positiva**. Trad. de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. **Catecismo positivista**. Trad. e notas de Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. **Système de politique positive**. Auguste Comte condensé par Chistian Cherfils. Paris: M. Giard & E. Brière, 1912.

CUSA, Nicolau. **A douta ignorância**. Trad., prefácio, introdução e notas do Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. *In*: *Obras Escolhidas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

_____. **Oeuvres**. C. Adam e P. Tannery (edit.). Paris: Vrin/CNRS, 1964-1976.

FINDLAY, J. N. **Kant and the transcendental object**. New York: Clarendon Press, 1981.

FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. *In*: **Perfil de Euclides e outros perfis**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.

GILLES, Thomas Ranson. Edmund Husserl. *In*: **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: Edusp, 1975.

GOLDMANN, Lucien. **Introducción a la filosofía de Kant**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

- GUTHRIE, W. K. C. **The sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- HALL, R. A. **A revolução na ciência – 1500-1750**. Lisboa: edições 70, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- _____. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introd. e trad. de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. *In*: **La filosofía como ciencia estricta**. Trad. de Elsa Tabernig, com estudo introdutório de Eugenio Pucciarelli. Buenos Aires: Nova, 1969.
- _____. **Recherches logiques**. Trad. de Hubert Élie, com a colaboração de Lothar Kelkel e René Schérer. 4 vols. Paris: Puf, 1959-1963.
- _____. **Investigaciones lógicas I**. Versión de Manuel Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- _____. **La filosofía como ciencia estricta**. Trad. de Elsa Tabernig, com estudo introdutório de Eugenio Pucciarelli. Buenos Aires: Nova, 1969.
- _____. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad., introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1994.
- _____. **Meditações Cartesianas** (Introdução à Fenomenologia). Trad. de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- _____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Trad. de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- JAMES, William. **The principles of psychology**. New York: H, Holt and Company, 1931.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos; trad., introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Critique of pure reason**. Trad. de Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1988.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

KERFERD, G. B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. (Coleção debates).

_____. **A tensão essencial**. Lisboa: edições 70, 1989.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. **Novos Ensaios acerca do Entendimento Humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

MERLEAU-PONTY, M. **La fenomenología y las ciencias del hombre**. Trad. de Irma González e R. Pierola. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.

MILL, J. S. **La philosophie de Hamilton**. Traduit de l'anglais par E. Cazelles. Paris: G. Baillière, 1869.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. v. I, II, III e IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PAES, Carmen Lucia Guimarães. **A noção de consciência no pensamento de Farias Brito**. 127 p. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.

PAISANA, João. **Husserl e a Ideia de Europa**. Porto: Edições Contraponto, 1997.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

_____. **Teeteto; Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

PIAGET, Jean. **Sabedoria e ilusões da filosofia**. Trad. de Zilda Abujamra Daeir. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.

PROUST, Marcel. **A la recherche du temps perdu**. Edition établie et présentée par Pierre Clarac et Andre Ferre. Preface d'Andre Maurois. Paris: Gallimard, 1954.

ROMERO, Sílvio. A poesia de hoje. *In: Cantos do fim do século*. Rio de Janeiro: Tipografia Fluminense, 1878.

_____. **Minhas contradições**. Salvador: Livraria Catilina, 1914.

_____. Explicações indispensáveis. *In: Tobias Barreto, Vários escritos*. Prefácio. Estado de Sergipe, 1926.

ROVIGHI, Sofia Vanni. A crítica da ciência na França e Henri Bergson. *In: _____*. **História da Filosofia Contemporânea**. Trad. de Ana Pareschi Capovilla. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SARTRE, Jean Paul. **A imaginação**. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad., apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STURM, Fred Gillette. O significado atual do pensamento britânico. **Anais do IVº Congresso Nacional de Filosofia**, 85-106. São Paulo-Fortaleza: IBF/MEC, 1962.