

dade puramente qualitativa sem extensão, nem quantidade; mônada impalpável, mas ativa e pensante; átomo inextenso que é o princípio mesmo da ação, e, por conseguinte, energia viva e força criadora.

“A liberdade é, pois, um fato”, afirma categoricamente o filósofo, “e entre os fatos que se constata, nenhum é mais claro.” Também todos os argumentos formulados contra a liberdade explicam-se, segundo ele, simplesmente como efeito de um equívoco: é que se considera não a consciência, mas a sua projeção exterior, não o *eu*, mas a sua sombra no espaço homogêneo. Desfeito, porém, esse equívoco por uma interpretação legítima dos fatos, a liberdade faz-se, desde logo, patente por sua evidência mesma, não havendo assim razão para procurar justificá-la, nem para discutir as objeções com que a combatem seus opositores. Bergson, contudo, não se conforma com isto, naturalmente por compreender que a questão é de suma gravidade, e, para que não possa restar nenhuma dúvida, submete a uma análise rigorosa e profunda as provas alegadas pelos deterministas. E, começando, distingue, como é corrente, o determinismo físico e o determinismo psicológico: o primeiro, subordinando a ação às mesmas leis universais da matéria e em particular ao princípio da conservação da força; o segundo, explicando as resoluções da vontade como consequência necessária de motivos ou de estados psicológicos anteriores, isto é, como sendo determinadas por nossos sentimentos, nossas idéias, e toda a série anterior de nossos estados de consciência. Esta distinção, porém, é, no pensar do autor, mais aparente que real, porque a primeira destas formas do determinismo reduz-se à segunda, e todo o determinismo, também o físico, implica uma hipótese psíquica.

Com efeito: que se deve entender, em seu sentido real, por determinismo físico? Naturalmente que tudo é determinado fisicamente. E isto quer dizer sem dúvida que, quando agimos, obedecemos, como tudo o mais, às leis da física; o que significa que somos *necessitados*, isto é, que não somos livres, obedecendo a leis fatais e a forças insuperáveis. Mas estas forças como agem na determinação da vontade? Decerto como motivos, isto é, como sentimentos, emoções, idéias, numa palavra, como estados de consciência. Vê-se, pois, evidentemente, que não há distinção de espécie alguma entre o determinismo físico e o determinismo psicológico. É, pois, sobre este último, em particular, que se deve

concentrar todo o debate. Consideremos, em relação a ele, a atitude do filósofo.

O determinismo psicológico em sua forma mais precisa e mais recente liga-se, segundo Bergson, à psicologia da associação. Fica aí subentendida uma concepção associacionista do espírito. Faz-se do *eu* um agregado de estados exteriores que se distinguem uns dos outros, podendo assim valer uns como causas, outros como efeitos. Admite-se, então, que os estados de consciência possam ser combinados ou separados, que possam ser justapostos, que se coordenem como se ocupasse espaço, que se possam em fim sujeitar a operações de síntese ou de análise, como se se tratasse de elementos químicos. Daí a sua subordinação às mesmas leis da atração e da repulsão que regem a matéria; de onde resulta o caráter necessário de suas combinações. A ação, em todas as suas modalidades, entra na mesma cadeia: o que importa reconhecer que nenhuma deliberação é livre, uma vez que é sempre determinada pelas leis fatais da matéria. Mas quem não vê que se considera aí não o *eu*, mas simplesmente a sua projeção exterior no espaço; não a consciência, mas o seu fantasma objetivo?... É que se confunde a multiplicidade de fusão e mútua penetração com a multiplicidade de justaposição, e tira-se assim à vida psicológica a sua significação própria e os seus caracteres essenciais. Não: para alcançar o verdadeiro sentido da liberdade é preciso considerar o *eu* profundo, o *eu* na sua significação interna, o *eu* independentemente de qualquer influência proveniente do conhecimento das cousas exteriores. Neste *eu*, assim concebido, cada sentimento, cada emoção, cada concepção se confunde com o todo e forma uma só e mesma cousa com ele. “O sentimento mesmo”, diz Bergson, “é um ser que vive, que se desenvolve, que muda, por conseguinte, incessantemente; se não, não se compreenderia que nos encaminhasse pouco a pouco a uma resolução: nossa resolução seria imediatamente tomada. É certo, porém, que ele vive, porque a duração em que se desenvolve é uma duração cujos momentos se penetram.” Há, pois, vida em tudo o que se agita na alma; mas cada sentimento, cada emoção, cada paixão reflete a alma toda inteira. Assim, cada sentimento, assim cada estado de consciência, uma vez considerado em si mesmo, uma vez considerado em relação com o *eu* verdadeiro. “É, pois, uma Psicologia grosseira uma Psicologia que se deixa iludir pela linguagem, a que nos mostra a alma

como sendo determinada por uma simpatia, por um ódio ou por uma aversão, como por outras tantas forças que pesam sobre ela. Estes sentimentos, contanto que tenham atingido uma certa profundidade, representam, cada um, toda a alma, no sentido de que todo o conteúdo d'alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a ação de um qualquer destes sentimentos é, pois, reconhecer que ela se determina a si mesma.”

Examinando detalhadamente os argumentos com que reciprocamente se combatem, deterministas e partidários do livre arbítrio, Bergson observa que a questão da liberdade, em geral, sai daí intacta; porque, de parte à parte, se confunde a multiplicidade qualitativa com a multiplicidade distinta, a duração concreta que é pura sucessão sem quantidade com seu simbolismo exterior quantitativo. É assim que todos os argumentos do determinismo, no fundo, se resolvem na alegação de que a ação é sempre determinada por motivos, e se a consideramos livre é porque nos passa despercebida a influência destes motivos. Mas essa influência é sempre real, e sem ela nenhuma ação se poderia conceber. O contrário disto seria equivalente a admitir um efeito sem causa. “Vê-se assim, de um lado,” diz Bergson, “um *eu* sempre idêntico a si mesmo, e, de outro lado, sentimentos opostos que disputam a sua direção; a vitória pertencerá necessariamente ao mais forte.”

Equivale isto a reduzir toda a atividade do espírito a um puro mecanismo sem nenhuma espontaneidade. Assim, para o determinista não há liberdade, pois tudo se explica, no que se refere às nossas ações, pelo jogo mecânico dos motivos. Mas o partidário do livre arbítrio admite no conflito e intervenção brusca da vontade que resolve como uma *espécie de golpe de estado*. Fica assim salva a liberdade – explica o partidário do livre arbítrio. Não – responde o determinista, porque esse golpe de estado, por sua vez, obedece à influência de motivos. E é deste modo que a discussão gira num círculo interminável por tal modo que jamais se poderá chegar a uma conclusão definitiva. É que, de parte à parte, considera-se não o *eu*, mas a sua representação simbólica, separando-se da energia sensível a consciência dos seus sentimentos, para resolver estes em elementos externos que agem como se fossem forças estranhas. Tira-se então à pessoa toda a espécie de atividade viva. Consideram-se os sentimentos, como se pudessem agir como motivos, fazendo-se intei-

ra abstração do *eu* a que pertencem, isto é, sendo imaginados como elementos exteriores que agem de fora. Consideram-se, em suma, os estados de consciência isoladamente da alma, sem compreender que a alma, separada dos sentimentos ou dos estados sucessivos que a constituem, se resolve em pura abstração: o que no caso em questão importa dizer que se reduz a nada. Não; este mecanismo rígido não tem senão o valor de uma representação simbólica. A essa representação simbólica corresponde uma sucessão real de que nos dá testemunho a consciência. Esta explica-se como expressão de um dinamismo presente em que o passado se organiza no presente e dá livre curso à atividade do *eu*. E o *eu* é o princípio mesmo da ação e como tal é não somente atividade consciente, mas criação incessante, o que tudo significa: um poder indeterminado que não somente é capaz de agir por si mesmo, como, além disto, sempre que age eficazmente, produz alguma cousa de novo no mundo.

Vê-se pelo exposto que Bergson põe a questão da liberdade em termos inteiramente novos. E considerados à luz dos seus princípios, todos os argumentos, não somente dos deterministas, como igualmente dos partidários do livre arbítrio, ficam sem nenhum sentido e sem nenhuma aplicação. Esses argumentos referem-se não ao *eu*, mas à sua sombra projetada no espaço. Também, todos eles, uma vez separados do simbolismo grosseiro que os reveste, reduzem-se, na sua conclusão, a esta forma, no dizer de Bergson, pueril: para o determinista: – o ato, uma vez cumprido, está cumprido –; para o partidário do livre arbítrio: – o ato antes de ser cumprido não está cumprido. – Isto significa exatamente que a questão da liberdade sai daí intacta: o que quer dizer que nem o determinista nem o defensor do livre arbítrio aborda essa questão em seu sentido real. Um e outro considera a ação apenas em suas condições exteriores, e como através de um prisma que, objetivando a sua motivação, tira-lhe o seu caráter próprio, subordinando-a às mesmas condições da existência simultânea. Para estudar a liberdade é preciso considerar a ação nas suas qualidades mesmas e não na relação que porventura venha a ter com o que não é, ou com o que poderia ser. “Toda a obscuridade”, diz o filósofo, “vem de que deterministas e partidários do livre arbítrio representam-se a deliberação sob forma de oscilação no espaço, quando ela consiste em um progresso dinâmico em que o *eu* e os motivos mesmos estão num contínuo vir-a-ser, como verdadeiros seres

vivos. O *eu*, infalível em suas constatações imediatas, sente-se livre e declara-o; mas desde que busca explicar sua liberdade, não a percebe mais senão por uma espécie de refração através do espaço. Daí uma espécie de simbolismo de natureza mecanista, igualmente impróprio para defender a tese do livre arbítrio, para fazê-lo compreender e para refutá-la.”

Colocada a questão da liberdade em seus devidos termos, o que importa verificar é isto: o tempo pode representar-se adequadamente pelo espaço? A duração em nós pode ser interpretada em função da existência simultânea fora de nós? A consciência pode explicar-se por justaposição de estados sucessivos?... Conhecidas as idéias de Bergson até aqui desenvolvidas, a resposta é imediata: não; o tempo não se representa pelo espaço, a duração não é simultaneidade, a consciência não se explica por justaposição. Logo, há duas espécies essencialmente distintas de realidade: a realidade externa, a existência simultânea fora de nós, e uma realidade interna, a duração em nós, heterogeneidade puramente qualitativa sem extensão nem quantidade, fato concreto e contínuo de que é expressão viva a consciência. Na primeira destas duas formas de realidade tudo está subordinado ao mais inflexível mecanismo e tudo é assim necessário, fatal; no segundo tudo é indeterminado e a lei é a liberdade.

46 – O DETERMINISMO E A PREVISÃO DE FATOS FUTUROS

Tratando-se dos atos do homem, não há previsão possível, ou, pelo menos, não há previsão certa e infalível. Pode haver conjeturas mais ou menos verossímeis, probabilidades mais ou menos razoáveis mas nunca visão segura do futuro; o que significa, no fundo, ou que não há ciência possível na ordem moral, ou que nossos atos são indeterminados, de onde resultaria que o que constitui a essência da ação é a liberdade. Este fato devia desconcertar um tanto o determinista, porque para este o caráter próprio da ciência é prever, e desde que é ele próprio que pretende ter fundado a ciência da ação, exatamente por haver subordinado as deliberações da vontade a esse princípio do determinismo, não se compreende como possa justificar a impossibilidade de prever as ações futuras.

O caso é realmente grave; tanto mais que já se faz ordinariamente entre a previsão e a ciência uma tal ligação que se torna difícil se-

parar uma coisa da outra. L. Bresson, por exemplo, em uma obra em que pretende fazer a síntese das idéias modernas, diz assim: “A previsão é o caráter científico por excelência; o grau de perfeição de uma ciência é proporcional ao grau de previsão que ela comporta.” E neste princípio, parece-me, é consolidada uma das idéias prediletas de Augusto Comte, e Augusto Comte é, como se sabe, um dos mais altos, ou dos mais autorizados representantes da filosofia das ciências. E o próprio Bergson afirma também, categoricamente: “A ciência tem por fim principal prever e medir”. Trata-se, pois, de um princípio que adquiriu, por assim dizer, direito de cidade na ciência, e este princípio explica-se exatamente como o resultado prático do universal determinismo, porque, se tudo é determinado, sempre que se reproduzirem, em condições perfeitamente idênticas, as circunstâncias de que resultou um certo fenômeno, deverá suceder que o mesmo fenômeno se apresentará. E como a ciência se propõe precisamente a conhecer a ordem de reprodução dos fenômenos, daí resulta que tem por fim calcular essa reprodução, e não se diz outra coisa, quando se afirma que tem por caráter próprio prever. É o que não se poderia compreender se fosse impossível a previsão de fatos futuros. E estes efetivamente podem ser previstos, mas somente tratando-se de fatos exteriores; para o que basta que sejam conhecidas as condições de que deverão resultar como o efeito da causa. E para dar uma idéia decisiva da segurança com que se pode alcançar a previsão do futuro, basta indicar, por exemplo, as previsões dos astrônomos. Tratando-se, porém, da ordem subjetiva, tratando-se da vida psíquica, não: toda a previsão é impossível. É que cada vida é uma história, e na história tudo o que acontece é novo, e nada se repete. Decerto, quando conhecemos com segurança o caráter de um indivíduo, podemos prever que ele não praticará tal ou tal ato, ou que, dadas certas condições, o seu procedimento deverá ser neste ou naquele sentido. Mas isto não significa que possamos prever o futuro desse indivíduo. Também quando pre vemos que tal indivíduo em certas condições procederá deste ou daquele modo, em rigor julgamos, não do seu futuro, mas de seu passado. O passado, sim, pode ser apreciado e julgado. Isto, quer se trate da vida de um indivíduo, quer se trate da vida de uma corporação, de uma sociedade, ou de um povo; de uma biografia individual, ou da história de uma nação ou da humanidade. Mas o futuro, não; este escapa a toda a visão,

como a todo o conhecimento, e não pode ser previsto, senão por conjecturas, isto é, hipoteticamente.

O destino é incerto e isto significa exatamente que não se pode prever o futuro. E considerando-se não a natureza exterior, mas os atos do homem, o futuro pode ser representado como uma espécie de 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. Daí por diante, tudo o mais é invisível, ou, como se poderia dizer, talvez de modo mais preciso – imprevisto; o que significa, exatamente, que tratando-se da sucessão dos fatos da consciência, não há previsão possível.

É o que parece decisivo. Não obstante, o determinista pretende disto mesmo tirar partido, e formula, a seu jeito, um novo argumento contra a liberdade, nestes termos: sim, o futuro é para nós impenetrável e não podemos prever, com segurança, as nossas ações; mas isto exatamente porque ignoramos os fatos ou as circunstâncias ocultas que lhes servem de motivos determinantes. Admita-se, porém, que uma inteligência superior conheça todos os fatos e circunstâncias futuras que hão de determinar uma certa resolução da parte de uma determinada pessoa, e resultará que essa inteligência poderá prever com absoluta segurança como se terá de dar essa resolução.

Esse argumento é ilusório porque, quando se imagina uma inteligência que conheça todos os fatos e circunstâncias ocultas que hão de determinar uma ação futura, dá-se implicitamente esta ação como já realizada. Projeta-se o futuro no passado, e, como este se resolve em fatos que se localizam no espaço, significa isto que se projeta o tempo no espaço. É a mesma ilusão por força da qual somos irresistivelmente levados a confundir o *eu* com a sua sombra exterior, a duração com a simultaneidade. Também a conclusão final do determinista, reduzida à sua verdadeira significação, uma vez expressa independentemente do simbolismo exterior que a desfigura, não passa segundo Bergson da mesma afirmação pueril: – o ato, enquanto não foi cumprido, não está cumprido; depois de cumprido, está cumprido.

Para tornar isto bem claro, Bergson compara a previsão dos atos voluntários com a dos fenômenos físicos. “Não se determinam, de antemão”, diz ele, “as conjunções de astros, os eclipses de sol e de lua e

o maior número dos fenômenos astronômicos? A inteligência humana não abraça então uma porção tão grande quanto se queira da duração futura?” Bergson reconhece-o, mas observa que tais previsões não têm a menor semelhança com a de um ato voluntário. De uma para outra coisa, pelo contrário, a diferença é radical, e para o fazer tocar com o dedo, como se exprime o filósofo, imagine-se que o tempo corra duas ou mais vezes mais depressa. “Nada ficaria com isto mudado, diz ele, nos fenômenos astronômicos, ou pelo menos nas equações que permitem prevêê-los, porque nestas equações o símbolo t não designa uma duração, mas apenas uma relação entre duas durações, um certo número de unidades de tempo, ou enfim, em última análise, um certo número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidências produzir-se-iam ainda em número igual: apenas os intervalos que as separam teriam diminuído; mas estes intervalos não entram nos cálculos.” Ora, são estes intervalos que constituem o que o filósofo chama a *duração vivida*. Esta não é exterior, mas interna. A primeira resolve-se em simultaneidades e é por isto que pode ser calculada e prevista. A segunda é puramente sucessiva e exclui toda a simultaneidade, e só pode ser percebida sendo sentida. Deste modo, escapa a todo o cálculo, como a toda a previsão. “A consciência nos advertiria bem depressa”, diz o filósofo, “de uma diminuição do dia, se entre o nascer e o pôr do sol nossa duração se tornasse menor por andar mais depressa o tempo. Não mediria esta diminuição, sem dúvida, e não a perceberia talvez imediatamente sob o aspecto de uma qualidade; mas constataria, sob uma ou outra forma, uma baixa no enriquecimento do ser, uma diminuição no progresso que ele costuma realizar entre o nascer e o pôr do sol.” Quando o astrônomo prevê um futuro, tem dele a visão no presente, e isto é possível, porque, fazendo a abstração dos intervalos entre as simultaneidades sucessivas, pode vencer o tempo e reproduzir no espaço depois de um longo período um mesmo conjunto de circunstâncias. Mas isto, considerando-se o fato externo, o movimento no espaço, isto é, as simultaneidades sucessivas. Considerando-se a percepção dos intervalos entre estas simultaneidades sucessivas, ou a *duração vivida*, como a chama Bergson, ou o sentimento em geral, não há previsão possível, uma vez que não pode haver sentimento do futuro, para o que seria necessário que se pudesse sentir o que ainda não existe.

Também, segundo Bergson, quando se pergunta se uma ação futura pode ser prevista, identifica-se inconscientemente o tempo de que se faz questão nas ciências exatas e que se reduz a um número, com a duração real, cuja aparente quantidade é verdadeiramente uma qualidade e que não se poderia diminuir de um instante sem modificar a natureza dos fatos que a enchem. Esta identificação é facilitada pelo que sucede quando se trata de fatos passados. Aí, diz o filósofo, pode-se operar como sobre o tempo astronômico, porque, chegado ao termo de seu *progresso*, o fato psíquico pode ser considerado como uma cousa e pode ser representado como na visão de um momento. É uma situação análoga a do astrônomo quando abraça numa só apercepção a órbita que um planeta levará muito anos a percorrer. De onde resulta que “é bem como efeito à lembrança de um fato de consciência passado, e não ao conhecimento antecipado de um fato de consciência futuro, que se deve equiparar a previsão astronômica”. “Tratando-se, porém, de um fato de consciência futuro”, conclui Bergson, “devem-se considerar os seus antecedentes não no estado estático sob forma de cousas, mas no estado dinâmico e como progresso, pois que a influência destes antecedentes é a causa do fato, e a duração deste é esta influência mesma. É a razão por que não se poderia fazer questão de resumir a duração futura para representar d’antemão os seus fragmentos. Não se pode viver essa duração senão à medida que ela se desenrola. Numa palavra: na região dos fatos psicológicos profundos não há diferença sensível entre prever, ver e agir.”

47 – O DETERMINISMO E A LEI DE CAUSALIDADE

Resta considerar o determinismo em seu último reduto, isto é, no argumento fundado, por dedução ontológica, ou como seria talvez preferível dizer, pelo processo *a priori*, na lei de causalidade. Trata-se do conhecido princípio: – não há efeito sem causa –, ao qual se pretende dar extensão universal, devendo aplicar-se às deliberações da vontade, nas mesmas condições que a todos os fatos de ordem exterior. Isto aliás dificilmente se poderá contestar, pois esse princípio, com seu caráter universal, é de evidência intuitiva e deriva imediatamente da significação mesma dos conceitos. É assim que, quando se diz *efeito*, fica, desde logo, subentendido que a qualquer fato de que se trate como efeito, liga-se sempre alguma cousa como causa de que esse efei-

to deriva. E para isto não se concebe exceção, nem na ordem psíquica, nem na ordem moral.

O determinista aproveita-se desta universalidade incontestável do princípio causal e argumenta deste modo: nossas ações estão também sujeitas a esse princípio. Significa isto: as nossas ações tem causas; logo são determinadas; logo não somos livres, porque, quando agimos, somos obrigados a ceder fatalmente à influência das cousas que nos determinam a agir. Ou em outros termos e para repetir as próprias palavras de Bergson, melhor adaptadas à natureza particular do assunto: todo o ato é determinado por seus antecedentes psíquicos; o que significa que os fatos de consciência obedecem a leis como os fenômenos da natureza.

As fórmulas muito gerais são sempre extremamente perigosas e o sofisma introduz-se aí facilmente e muitas vezes de modo tão engenhoso e sutil que se torna extremamente difícil refutá-la. É o que se verifica aqui de modo bem característico. O determinista, considerando que a lei e causalidade não pode deixar de ser universal, sustenta que a essa lei também devem estar sujeitas as deliberações da vontade. Até aí muito bem. Mas o determinismo vai mais longe e, sustentando que as deliberações da vontade estão sujeitas a causas nas mesmas condições que os fatos exteriores, dá às causas que agem sobre a vontade o mesmo caráter e as mesmas propriedades das causas externas. Ora, estas últimas são sempre mecânicas. Por conseguinte, mecânicas devem ser também as causas que determinam a vontade. A lei da causalidade passa assim do mundo exterior para o mundo subjetivo sofrendo uma restrição radical que implica a redução do fato psíquico a fato físico. É aí que está o sofisma. Não, “se a relação causal”, como diz Bergson, “existe ainda no mundo dos fatos internos, não pode por modo algum assemelhar-se ao que chamamos causalidade na natureza”. Esta última é física, e a causalidade que determina a vontade é psíquica e não se pode confundir uma cousa com a outra. Também é o que basta fazer sentir para justificar a liberdade, porque o que significa causalidade psíquica é exatamente causalidade livre. E se entre estas duas espécies de causalidade uma redução é possível, sendo forçoso interpretar os dois fatos, físico e psíquico, um pelo outro, não é o fato psíquico que se deve explicar pelo físico; é antes este último que se deve explicar pelo primeiro. É a interpretação de que já nos foi dada a in-

dicação por Boutroux, em seu livro sobre a *Contingência das leis da natureza*, e tal é a hipótese que Bergson se mostra inclinado a aceitar.

A ilusão do determinista é manifesta. Assim escusado é insistir sobre a ilegitimidade de sua conclusão quando deduz do princípio causal a negação da liberdade. Bergson, contudo, argumenta por outra forma; e fiel aos seus processos, submete a questão a um exame direto, procurando mostrar em que consiste, em sua significação mais profunda, o princípio da causalidade. Considera esse princípio em relação à idéia de duração, idéia que é o eixo de seu sistema. Ora, o princípio de causalidade, devidamente interpretado, pode traduzir-se assim: todo o fenômeno é determinado por suas condições, e isto quer dizer que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. E fazendo-se aplicação à fenomenalidade psíquica, vem: as mesmas causas internas produzem os mesmos efeitos, o que implica que a mesma causa pode apresentar-se muitas vezes no teatro da consciência. A isto opõe-se radicalmente toda a teoria de Bergson. “Nossa concepção da duração”, diz ele, “tende a nada menos que a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos, e a impossibilidade para dois de entre eles de se assemelharem inteiramente, pois que constituem dois momentos diferentes de uma história. Enquanto o objeto exterior não traz o sinal do tempo passado, e assim, apesar da diversidade dos momentos, o físico poderá encontrar-se em presença de condições elementares idênticas, a duração é coisa real para a consciência que conserva o seu sinal, não se podendo aqui falar de condições idênticas, porque o mesmo momento não se apresenta duas vezes.” De onde resulta, segundo Bergson, que no mundo dos fatos de consciência o princípio da determinação universal perde toda a espécie de significação.

E o filósofo, insistindo por tornar isto bem preciso, examina a idéia de causa nos principais representantes do pensamento, em Descartes, em Spinoza, em Leibniz e na ciência moderna, e concluindo observa que o princípio da causalidade encerra duas concepções contraditórias da duração, duas imagens não menos incompatíveis da pré-formação do futuro no presente. “Ora representam-se todos os fenômenos, físicos ou psicológicos, como durando da mesma maneira, como durando à nossa maneira, portanto; o futuro não existirá então no presente senão sob forma de idéia, e a passagem do presente ao futuro tomará o aspec-

to de um esforço que termina sempre na realização da idéia concebida. Ora faz-se da duração a forma própria dos estados de consciência; as cousas não duram então como nós, e admite-se para as cousas uma preexistência matemática do futuro no presente. Aliás, como acentua o filósofo, cada uma destas hipóteses, tomada à parte, salvaguarda a liberdade humana; porque a primeira terminaria pondo a contingência até nos fenômenos da natureza; e a segunda, atribuindo a determinação necessária dos fenômenos físicos ao fato de que as cousas não duram como nós, convida-nos precisamente a fazer do *eu* que dura uma força livre.”⁷⁶

Bergson conclui daí que toda a concepção clara da causalidade leva à idéia da liberdade como a uma conseqüência natural. É que a verdadeira causalidade, a única pelo menos de que temos consciência, é a que impera em nós mesmos, e esta é psíquica, e só se nos apresenta como deliberação voluntária e esforço muscular. Mas, como na natureza também se operam constantemente mudanças e transformações, entendemos, por analogia, que essas mudanças e transformações devem ser explicadas do mesmo modo.

Transporta-se assim para a natureza o princípio que teve sua origem em nós mesmos. Mas, transportado para a natureza, esse princípio perde a sua significação própria e de causalidade psíquica que fora tal como a verificamos em nós, transforma-se em causalidade mecânica. Depois interpreta-se a causalidade psíquica como um caso particular desta última e é assim que se nega a liberdade. O filósofo pinta-nos em termos que são de uma energia irresistível essa metamorfose singular. “A idéia de força”, diz ele, “que exclui em realidade a de determinação necessária, contraiu, por assim dizer, o hábito de amalgamar-se à de necessidade, por conseqüência mesmo do uso que se faz do princípio da causalidade na natureza. De um lado, não conhecemos a força, senão pelo testemunho da consciência, e esta não afirma, não compreende a determinação absoluta de atos futuros; eis tudo o que a experiência nos ensina, e, se nos ligássemos à experiência, havíamos de afirmar que nos sentimos livres, que percebemos a força, com ou sem razão, como livre espontaneidade. Mas, de outra parte, esta idéia de força, transportada

76 *Les données immédiates de la conscience* – Cap. III.

para a natureza, tendo caminhado de lado a lado, com a necessidade, volta corrompida desta viagem. Volta impregnada da idéia de necessidade; e, à luz do papel que lhe fazemos representar no mundo exterior, percebemos a força como determinando de uma maneira necessária os efeitos que dela vão sair. Aqui, ainda, a ilusão da consciência vem do fato de que ela considera o *eu* não diretamente, mas por uma espécie de refração através das formas que emprestou à percepção exterior e que ela lhe restituiu, descorando-as a seu modo”.

Torna-se, pois, necessário esclarecer as cousas, restituindo à natureza exterior o que lhe pertence e restabelecendo o fato psíquico em sua pureza original. Verifica-se assim que a relação de causalidade externa é puramente matemática e não tem nenhuma semelhança com a relação da força psíquica com o ato que dela emana. Por seu lado, a relação de causalidade interna é puramente dinâmica, e não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam. Estes, podendo reproduzir-se num espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei. Não se dá o mesmo com os fatos psíquicos, pois só se apresentam à consciência uma vez e jamais reaparecerão. Em conclusão geral: “Chama-se liberdade”, diz o filósofo, “a relação do *eu* concreto com o ato que é por ele cumprido. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Analisa-se, com efeito, uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou ainda, se se insiste, a todo o transe, por análise, transforma-se inconscientemente o progresso em coisa, a duração em extensão. Por isto mesmo que se pretende decompor o tempo concreto, desenrolam-se os seus momentos no espaço homogêneo; em lugar do fato cumprindo-se põe-se fato cumprido, e como se começou por condensar de alguma sorte a atividade do *eu*, vê-se a espontaneidade resolver-se em inércia e a liberdade em necessidade”.⁷⁷

48 – SEREMOS SEMPRE LIVRES?

O ato só é livre quando emana diretamente da alma, quando é obra do *eu*, considerado este na sua significação real e concreta como organização dinâmica dos estados psicológicos sucessivos. Mas é neces-

⁷⁷ *Loc. cit.*

sário que estes estados psicológicos sejam considerados com a coloração particular que revestem numa pessoa determinada e que lhes vem, a cada um, do reflexo de todos os outros, de maneira que não é necessário associar muitos fatos de consciência para reconstituir a pessoa; ela está toda inteira em um só dentre eles contanto que se saiba escolher. E a manifestação exterior deste ato interno é, segundo o filósofo, precisamente o que se chama um ato livre, pois que somente o *eu* terá sido o seu autor, de tal modo que o ato exprime o *eu* todo inteiro. Nesse sentido, diz Bergson, a liberdade não apresenta o caráter absoluto que lhe empresta algumas vezes o espiritualismo e admite graus. “É que o *eu*, explica ele, enquanto percebe o espaço homogêneo, apresenta uma espécie de superfície, e sobre esta superfície poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes. Assim uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorpora à massa dos fatos de consciência; mas, dotada de vitalidade própria, substituir-se-á à pessoa... Uma cólera violenta levantada por alguma circunstância acidental, um vício hereditário emergindo das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão aproximadamente como uma sugestão hipnótica. Ao lado destes termos independentes, achar-se-iam séries mais complexas, cujos elementos se penetram uns aos outros, mas não chegam a se fundir, a si próprios, na massa completa do eu. Tal é este conjunto de sentimentos e idéias que nos vêm de uma idéia mal compreendida, que se dirige antes, à memória, e não ao juízo. Forma-se aí, no seio mesmo do eu fundamental, um eu parasita que continuamente fará invasão sobre o outro. Muitos vivem assim e morrem, sem ter conhecido a verdadeira liberdade.”

Realmente há muitas idéias, muitas impressões e concepções que passam pela superfície d’alma e não são absorvidas pelo eu. Estas idéias, impressões ou concepções podem levar à ação, e constantemente assim acontece. Mas as ações que daí derivam não são livres. Daí esta forma decisiva: “É da alma inteira que a decisão livre emana; e o ato livre será tanto mais livre quanto a série dinâmica a que se liga tiver maior tendência a identificar-se com o eu fundamental”. Neste sentido, os atos livres são raros e decerto não são muito numerosos os que conhecem a liberdade. E se quisermos dar uma extensão ainda maior ao pensamento

de Bergson, poderemos dizer: ser livre é dominar-se, e deste domínio poucos são capazes.

49 – ATITUDE DE BERGSON COM RELAÇÃO A QUESTÃO DA
“COUSA EM SI” E DOS FENÔMENOS

Seria talvez de interesse examinar a questão de que se ocupa Bergson no livro sobre *Matéria e memória*, como a questão de que se ocupa no livro sobre *Evolução criadora*. Mas neste caso seria necessário desenvolver toda uma metafísica da matéria, como toda uma metafísica da vida; e para isto falta-me aqui o espaço necessário. Demais não se tiraria daí grande proveito para a questão da “coisa em si” e dos fenômenos. E é esta a questão que temos particularmente em vista. E para elucidar o ponto de vista de Bergson quanto a esta questão, basta considerar a obra sobre os *Dados imediatos da consciência*. Também é nesta obra que Bergson se mostra mais senhor de suas idéias e é só aí que se pode com segurança fazer a síntese de seu pensamento.

Para examinar, porém, de modo mais preciso, a atitude de Bergson com relação à questão da “coisa em si” e dos fenômenos é preciso lembrar, antes de tudo, o ponto de vista de Kant. Este interpreta o espaço com uma forma *a priori* da sensibilidade. E Bergson aceita esta idéia. E não tem outra significação a sua concepção do espaço homogêneo. Este espaço homogêneo ou esta forma *a priori* da sensibilidade distingue-se da matéria que o enche. É o meio que as cousas atravessam e é dentro dele que as percebemos. E, se Kant apresenta e interpreta esse meio como uma forma *a priori* da sensibilidade, por isto deve entender-se simplesmente, como o aplica Bergson, “que outras inteligências, as dos animais, por exemplo, percebendo os objetos, não os distinguem tão claramente, nem uns dos outros, nem de si próprias”. “Esta intuição de um meio homogêneo”, acrescenta o filósofo, “intuição própria do homem, permite-nos exteriorizar nossos conceitos, uns em relação aos outros, revela-nos a objetividade das cousas, e assim, por sua dupla operação, de um lado, favorecendo a linguagem, e de outro lado, apresentando-nos um mundo exterior bem distinto de nós, na percepção do qual todas as inteligências comunicam, anuncia e prepara a vida social.”⁷⁸

78 *Les données immédiates de la conscience* – conclusão.

Até aí, Bergson está perfeitamente de acordo com Kant. Mas Kant cometeu o gravíssimo erro de fazer também do tempo outra forma *a priori* da sensibilidade. Isto significa que fez do tempo outro meio homogêneo análogo ao espaço. É que não conseguiu vencer a ilusão comum, segundo a qual o tempo se exterioriza no espaço, devendo resolver-se a sucessão em simultaneidade, o inestenso em extenso, o psíquico em físico. Não chegou a perceber que a duração se compõe de momentos sucessivos interiores uns aos outros, e representando-a como se pudesse ser decomposta em momentos exteriores, suscetíveis de reprodução e renovação à semelhança dos fatos simultâneos, transformou-a num todo homogêneo: o que equivale a explicar o tempo em termos do espaço. E é assim, diz Bergson, que a própria distinção que Kant estabelece entre o espaço e o tempo equivale, no fundo, a confundir o tempo com o espaço, a representação simbólica do *eu* com o *eu* mesmo.

Foi daí que resultaram todos os erros, como todas as obscuridades da crítica de Kant. Em primeiro lugar, considerando-se o tempo não em si mesmo, mas em sua projeção no espaço, imaginam-se os estados psicológicos que são o teatro próprio do tempo ou da duração, como podendo desenvolver-se num meio homogêneo. Resulta daí que se podem combinar por justaposição. Admite-se neles a multiplicidade distinta, a extensão, a quantidade; numa palavra, confunde-se o tempo com o espaço, a duração com a simultaneidade. Neste caso aplicam-se aos fenômenos psíquicos as mesmas leis que regem os fatos exteriores. Impera neles o princípio causal com o mesmo caráter mecânico e fatal que nos fenômenos da natureza. Domina-os, como a todos os movimentos do cosmos, a mesma absoluta necessidade. “Desde então”, diz Bergson, “a liberdade torna-se um fato incompreensível.” Todavia, não podendo recusar o testemunho imediato da consciência que afirma a liberdade, admite esta, mas, uma vez que é incompatível com o mundo fenomenal, onde impera o mais flexível determinismo, transporta-a para a região impenetrável da “coisa em si” ou do número: o que quer dizer que a liberdade existe, mas não pode ser conhecida. Deste modo, pode a teoria de Kant ser resumida nestes termos: há um meio homogêneo dentro do qual se nos representa o mundo. Esse meio é vácuo e, considerado independentemente das cousas que dentro dele se agitam, tem duas formas: o espaço e o tempo. Mas o espaço e o tempo, como os

concebe Kant, são formas *a priori* da sensibilidade: o que significa que são não realidade, mas simplesmente condições subjetivas da intuição, processos por meio dos quais as cousas se nos representam na mente: espelho que reflete fora de nós, como em miragem fantástica, as nossas impressões sensíveis: artifício natural pelo qual as nossas impressões se nos representam como cousas. Assim, o que conhecemos são somente as nossas impressões sensíveis: é o que Kant chama o mundo dos fenômenos, e se a estes alguma cousa corresponde fora de nós, fora do espaço e do tempo, não sabemos, nem poderemos jamais saber. Tal é o ∞ impenetrável a cuja compreensão jamais poderá elevar-se o espírito humano. As cousas como devem ser em si mesmas fora de nós, fora do espaço e do tempo, são o que Kant chama “a cousa em si” ou o número. E é para aí que ele transporta a liberdade, uma vez que, sendo esta superior ao determinismo, não pode pertencer ao mundo da experiência, ao mundo das nossas impressões sensíveis, numa palavra, ao mundo dos fenômenos, onde tudo é determinado, onde tudo é necessário, fatal: o que significa exatamente que a liberdade é aí inconcebível.

Bergson, neste ponto, separa-se radicalmente de Kant, e para dar uma idéia mais precisa desta separação, vejamos como ele próprio, em síntese, aprecia a obra do fundador do criticismo. “Kant”, diz ele, “imagina, de uma parte cousas em si, e de outra parte um tempo e um espaço homogêneos, através dos quais as cousas em si se refratam: assim nasceriam, de um lado, o *eu*, aquele que a consciência percebe, e de outro lado, objetos exteriores. O tempo e o espaço não estariam, pois, mais em nós, do que fora de nós; mas a distinção mesma do interior e do exterior seriam a obra do espaço e do tempo. Esta doutrina tem a vantagem de fornecer a nosso pensamento empírico um fundamento sólido, assegurando-nos que os fenômenos, enquanto fenômenos, são conhecidos adequadamente. Poderíamos, até, erigir esses fenômenos em absoluto, dispensado-nos de recorrer a incompreensíveis cousas em si, se a razão prática não interviesse, à maneira da reminiscência platônica, para advertir que a cousa em si existe, invisível e presente. O que domina toda esta teoria é a distinção muito clara entre a matéria do conhecimento e sua forma, entre o homogêneo e o heterogêneo, e esta distinção capital não teria sido feita se não se tivesse considerado também o tempo como um meio indiferente ao que o enche. Mas se o tempo, tal

como o percebe a consciência imediata, fosse, como o espaço, um meio homogêneo, a ciência teria ação sobre ele, como sobre o espaço. Ora, nós temos tratado de provar que a duração, enquanto duração, o movimento, enquanto movimento, escapam ao conhecimento matemático, que só retém do tempo a simultaneidade, e do movimento, a imobilidade. É o que, parece, não perceberam os kantistas, como igualmente os seus adversários: neste pretendido mundo fenomenal, feito para a ciência, todas as relações que não se podem traduzir em simultaneidade, isto é, em espaço, são cientificamente incognoscíveis. De mais, numa duração que se imaginasse homogênea, poderiam apresentar-se de novo os mesmos estados; causalidade implicaria, então, determinação necessária, e tornar-se-ia impossível a liberdade. Tal é precisamente a conclusão a que chegou a *Crítica da razão pura*. Mas em lugar de concluir daí que a duração real é heterogênea, o que explicando esta segunda dificuldade teria chamado sua atenção para a primeira, Kant preferiu colocar a liberdade fora do tempo, levantando uma barreira invencível entre o mundo dos fenômenos que entrega todo inteiro a nosso entendimento, e o das cousas em si, cuja entrada nos é interdita”.⁷⁹

As dificuldades que daí resultam são inúmeras, e Kant não poderia vencê-las sem cair nas mais estranhas contradições. Daí o contraste entre a *Crítica da Razão pura*, que nega todo o dogmatismo na ordem especulativa, e a *Crítica da Razão prática*, que restabelece o dogmatismo na ordem moral; daí a dedução da “cousa em si” como conceito negativo e a limitação de todo o conhecimento exclusivamente ao mundo dos fenômenos, sem que possam, entretanto, estes últimos, ligar-se ao que quer que seja, como se pudesse haver fenômenos de nada; daí a afirmação da liberdade como fato, e como fato da mais alta significação, uma vez que é o fundamento de toda a ordem moral, mas sem ligação de espécie alguma com o mundo dos fenômenos; o que significa: sem ligação de espécie alguma com qualquer cousa que pertença ao que pode ser objeto de nosso conhecimento. É que Kant não poderia vencer as dificuldades criadas pela crítica da razão, tal como foi por ele instituída, sem negar as suas conclusões mais radicais: o que quer dizer que essa crítica não pode deixar de ser artificial ou pelo menos fundada em pressupostos ilusórios. Todo o

79 *Dados Imediatos* – conclusão.

mal vem do fato de que Kant faz do tempo uma das formas do homogêneo, confundindo assim o tempo verdadeiro com a sua projeção exterior no espaço. Tudo, porém, se esclarece, uma vez desfeita esta ilusão, isto é, uma vez eliminada na concepção do espírito, a influência das cousas, a influência do que Bergson chama a *obsessão do espaço*, e restabelecida a atividade psicológica em sua pureza original. “Põe-se assim em presença do espaço homogêneo o *eu* tal como a consciência o percebe, um *eu* vivo cujos estados, ao mesmo tempo indistintos e instáveis, não poderiam dissociar-se sem mudar de natureza, nem fixar-se ou exprimir-se sem cair no domínio comum.” Esse *eu* consiste, como sabemos, na consolidação dinâmica dos estados psicológicos sucessivos e não se explica por justaposição, mas somente por fusão e penetração. É, pois, duração pura, duração sem extensão, *heterogeneidade puramente qualitativa, sem quantidade*; o que significa que se resolve em tempo sem espaço. Não é fenômeno, porque fenômeno é o que aparece no espaço; e pode ser conhecido e é mesmo o que melhor se conhece, pois é conhecido, diretamente, por intuição imediata. E escapa a toda a determinação necessária, uma vez que está fora do espaço: logo é livre.

Como se vê, todas as dificuldades levantadas pela crítica de Kant desaparecem como ao clarão de um relâmpago. Mas também todo o kantismo se desmorona. É como se se rasgasse um véu que impedia a visão direta das cousas, dando-se, por esse meio, entrada a uma luz que faz ver mais fundo e mais longe. Toda essa luz vem da legítima interpretação do tempo. – O tempo não é espaço – explica o filósofo, e é porque insiste em interpretá-lo como tal que Kant não chegou senão a resultados negativos em sua crítica.

Bergson considera, pois, como meio homogêneo somente o espaço e faz do tempo a sucessão e desenvolvimento da própria realidade. O tempo é a sucessão, a duração. É, assim, o fluxo mesmo das cousas, o progresso, o escoamento, o movimento eterno do mundo, e, deste modo, não é um dos aspectos do cenário, não é o palco, mas o desenvolvimento mesmo do drama do universo. E a consciência ou o *eu*, como forma própria e característica que é, da sucessão e por conseguinte da duração, não está fora do tempo. Pelo contrário, é no tempo mesmo que o *eu* se realiza. “Considerando-se a vida psicológica independentemente dos símbolos que a encobrem, diz Bergson, perce-

be-se que o tempo é sua substância mesma.” Ora, o tempo entra em contato com o espaço no presente. Logo aí o *eu* torna-se, por assim dizer, manifesto e visível; age como realidade; e agindo o que o caracteriza é exatamente a liberdade, a espontaneidade. Por onde se vê que para explicar a liberdade não é necessário recorrer a um incompreensível mundo das “cousas em si” ou do número, inacessível a toda a visão, como a todo o conhecimento. Isto significa, no fundo, que o *eu* entra em contato com o absoluto e pertence ao absoluto. Também sobre este ponto, Bergson não oferece a menor vacilação. “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” – afirma ele em tom decisivo. Deste modo, são as cousas mesmas e não uma simples *aparência* das cousas que conhecemos ou trabalhamos por conhecer; e o conhecimento que delas temos é sem dúvida incompleto, mas não exterior ou relativo. “É o ser mesmo – são as suas palavras, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia.” O rompimento de Bergson com os céticos e em particular com o criticismo é, pois, radical. O criticismo limita todo o nosso conhecimento ao fenômeno e faz do fenômeno apenas um sinal em nós, de cousas que em si mesmas são para nós absolutamente impenetráveis. Para Bergson, o objetivo do conhecimento são as cousas mesmas, e o que se chama fenômeno não é um fato estranho às cousas, não é uma simples impressão da sensibilidade, como imaginam os céticos e criticistas, ou, numa palavra, os partidários do fenomenismo. Pelo contrário, é modo ou operação das cousas mesmas. É um aspecto, um fragmento, uma parte da realidade, sendo que, segundo Bergson, “nossa percepção faz parte das cousas, e a sensação propriamente dita, longe de brotar espontaneamente das profundezas da consciência, para entender-se, enfraquecendo-se, no espaço, coincide com as modificações necessárias que sofre, no meio das imagens que a influenciam, esta imagem particular que cada um chama seu corpo”.⁸⁰ Separar, pois, como por um abismo, o fenômeno das cousas, ou a representação do representado, é absurdo. E daí resultam dificuldades invencíveis, como quando se pretende explicar, por exemplo, em que condições e por que modo sensações inextensivas adquirem extensão escolhendo, além

80 *Matière et mémoire* – cap. 2.

disso, para localizar-se, tais e tais pontos do espaço de preferência a todos os outros. Torna-se então impossível compreender como o inextenso se estende. Mais ainda, torna-se impossível compreender o que sejam a afecção, a extensão e a representação. “A passagem da afecção à representação ficaria envolvida num mistério impenetrável, acentua o filósofo, porque não se encontrará jamais em estados interiores, simples e inextensos, uma razão para que adotem de preferência tal ou tal ordem determinada no espaço. Enfim, a representação mesma deverá ser posta como um absoluto, e não se vê nem sua origem, nem seu destino.”⁸¹

Tudo, porém, se ilumina de uma viva luz, uma vez colocada a percepção, não em nós, mas nas cousas. Daí resulta que o que se oferece como objeto de nosso conhecimento são as cousas mesmas e não uma simples aparência sensível, sem nenhuma objetividade ou realidade, fosforescência ou fantasmagoria mental a que nada corresponderia ou poderia corresponder fora de nós, se, porventura, fossem verdadeiras as conclusões negativas dos cétricos ou dos criticistas. As representações, os fenômenos, são representações ou fenômenos das cousas, e não simplesmente impressões nossas: o que não significa que o mundo se compõe de realidades e não de fantasmas; no que, aliás, não se faz senão repetir o que é, de modo irresistível, universal, confirmado pelo senso comum ou pela fé tradicional e espontânea do espírito humano.

A “cousa em si” e os fenômenos não são senão aspectos diferentes ou modalidades do mesmo vir a ser contínuo em que se resolve a universal existência, gradações ou momento sucessivos do real. Deste modo, a questão de uma “cousa em si” e dos fenômenos, admitindo como realidades distintas da mesma como se constituíssem essa “cousa em si” e esses fenômenos, dois mundos opostos, sem nenhuma ligação nem solidariedade, um, absolutamente inacessível a todo o conhecimento, outro, constituindo o objeto único do conhecimento – seria uma questão senão absurda, pelo menos, sem sentido. Também Bergson não se ocupa expressamente desta questão, nem fala mesmo de uma “cousa em si”, senão acidentalmente, e em geral quando trata da filosofia de Kant. Contudo, considerando-se, em particular, a consciência ou o *eu*,

81 *Loc. cit.*

não seria difícil, de acordo com os princípios de Bergson, deduzir um conceito rigorosamente preciso da “cousa em si”, conceito que não só resulta como consequência inevitável do conjunto das idéias por ele desenvolvidas, como é, além disto, a chave de toda a sua construção filosófica. Sabe-se que a consciência é, segundo Bergson, o fundo da realidade. Esta é duração, e duração não se compreende nem se explica senão na consciência e pela consciência. Poder-se-ia, pois, repetir, por conta de Bergson, a fórmula altamente expressiva de Hamelin: – “A consciência é o momento mais alto da existência.” – Daí, seria fácil deduzir que a consciência é a “cousa em si”. Mas a consciência, na doutrina de Bergson, não é princípio de conhecimento, mas princípio de ação: o que significa que o que constitui a essência da consciência é a vontade e não o conhecimento. Também, “a orientação de nossa consciência para a prática”, diz Bergson, “parece ser a lei fundamental de nossa vida psicológica”. É ponto em que Hamelin ainda coincide com Bergson, porque também aquele sustenta o seguinte: “O ser, ou pelo menos, o que a nossos olhos merece o nome de ser, é sistema agente, e mais precisamente vontade. Por que o ser é conhecimento? A fim de ser ação. Toda a representação é, pois, como se diz, prática e motora.”⁸² Há já aí, sem dúvida, a influência de Bergson, pois as fórmulas deste último são quase idênticas. Eis aqui: “Toda a percepção prolonga-se em ação nascente.” “A atualidade de nossa percepção consiste em sua *atividade*, nos movimentos que a prolongam, e não em sua maior intensidade: o passado não é senão idéia, o presente é idéia-motor, ou, como se diria, segundo a fórmula de Fouillée, idéia-força. Tudo isto se resolve no reconhecimento e na proclamação do primado da vontade sobre a inteligência. O que é essencial na consciência é o que leva à ação: logo à vontade. A inteligência justifica-se apenas como instrumento da vontade: é como uma luz que encaminha a vontade na ação. De maneira que a vontade é tudo, e o conhecimento em geral não é senão um clarão de que a vontade se serve para abrir caminho através do labirinto das cousas, ou, de modo mais positivo, um instrumento de que lança mão para desbravar a realidade. “A força psíquica”, diz o filósofo, “presa na alma como os ventos no antro de Éolo, espera somente um momento de se lançar fora; a

82 *Essai sur les éléments principaux de la Représentation* – 1907 – cap. V, § 2.

vontade governando esta força, de um a outro momento, abre-lhe uma saída, proporcionando o escoamento ao efeito desejado.” Tudo depende, pois, da vontade que é, assim, em tudo o que se refere à vida psíquica, à força primordial. A conclusão salta aos olhos, e não se faz necessário insistir em mais esclarecimentos para torná-la patente: a “coisa em si” é a vontade.

Tal é realmente a concepção de Bergson sobre a “coisa em si”, ou pelo menos é só assim que se pode interpretar a “coisa em si” de conformidade com o espírito de sua filosofia. É a isto que se ligam a preponderância e a alta significação da ação no seu sistema, e bem assim o caráter antiintelectualista de suas idéias. Tudo é vontade – poder-se-ia dizer, segundo Bergson. Logo tudo se liga à ação e tudo deriva da ação. Também o que chamamos cousas ou estados das cousas não são senão “vistas de nosso espírito tomadas sobre o vir-a-ser”. “Não há cousas”, diz Bergson, “não há senão ações.”

50 – BERGSONISMO E PRAGMATISMO

O bergsonismo é uma filosofia que estabelece o primado da vontade sobre a inteligência. Isto significa que faz da vontade o fato primordial, e como o que vem da vontade é a ação, daí resulta que é uma filosofia da ação. É o que basta para fazer sentir que essa filosofia está em contato imediato com o pragmatismo, pois o pragmatismo é também, por sua vez e a seu modo, uma filosofia de ação. Mas de uma para outra destas duas filosofias da ação, que, em verdade, se ligam por certo lado, há, quanto ao caráter geral e fundamental, uma distância enorme.

O pragmatismo, pelo menos, nos termos em que o desenvolveu Wiliam James, é um empirismo radical: o que quer dizer que não admite outra fonte de conhecimento além da experiência. E como não pode haver experiência senão de fenômenos, segue-se daí que só admite conhecimento de fenômenos e exclui, deste modo, por completo, todo e qualquer conhecimento sobre qualquer coisa que se venha a chamar a “coisa em si” ou o númeno. Tudo é, pois, fenômeno, segundo essa filosofia, sem excetuar a própria vontade, princípio e base da ação. Vê-se assim que o pragmatismo é francamente fenomenista. E isto significa que se submete sem resistência às negações sistemáticas, ou, pelo menos, à dúvida dos cépticos. E se recorre ao interesse prático como meio

para vencer o cepticismo, por isto deve entender, exatamente e no mais rigoroso sentido da palavra – que se confessa impotente para vencer os argumentos por ele formulados. O bergsonismo, não: entra na análise profunda da realidade. E, tendo fé na verdade, desafia os cépticos, ou desmorona-os sem piedade, mostrando que todos os seus argumentos são sofismas, desde os argumentos da escola de Eléia, que nega o movimento, até os argumentos do determinismo moderno, que nega a liberdade. Faz, sim, da ação, o essencial na existência, e tudo subordina à ação; tanto assim que só compreende e explica o conhecimento e a própria percepção como instrumentos da ação. Mas isto, não por interesse da prática e como meio para fugir à luta contra os cépticos, justificando, praticamente, as doutrinas por estes teoricamente desmoronadas; mas, em nome da verdade, e porque tal é o resultado teórico a que chega ou pretende chegar pelo exame rigoroso dos fatos, e é só assim que julga poder explicar a realidade. Numa palavra: o pragmatismo é apenas *um método, uma atitude, uma orientação* para a vida: o bergsonismo é uma metafísica, uma filosofia do espírito e uma interpretação da realidade.

Os cépticos negam a verdade. E não podendo desfazer essa negação, que faz o pragmatismo? Muda o critério da verdade. A verdade não consiste então na perfeita correspondência entre a representação e a cousa, na *adequatio rei et mentis*, mas na maior ou menor influência que o conhecimento pode exercer na ordem prática. É verdadeiro o que é útil. O conhecimento explica-se somente como instrumento da ação. O que chamamos verdades são apenas orientações para a vida. E as teorias que são o objetivo de nossa cogitação e o resultado do trabalho secular do espírito são não sistemas de *verdades*, mas unicamente sistemas de crenças, que valem somente pela sugestão com que agitam as almas, e pela soma de *utilidades* que encerram. E é por isto que podem prevalecer contra o cepticismo. E a religião, em particular, sendo o mais alto sistema de crença, e o que maior influência exerce, é também, por isto mesmo, a mais alta verdade.

O bergsonismo explica também o conhecimento como instrumento da ação. Mas dá isto como uma verdade no velho sentido da palavra, isto é, como sendo o que corresponde à realidade. E, para assim decidir, Bergson estuda o mecanismo da ação em seus mais ocultos fundamentos, e consulta o que ele chama o fundo da consciência. Também,

o que sai daí é um conceito novo da liberdade e toda uma filosofia da ação. Daí a influência enorme de Bergson e a revolução que já se começa a operar nas altas esferas do pensamento, por ação do bergsonismo. Tudo se explica pela coragem e pela resolução com que essa doutrina enfrenta o cepticismo. Mas, no fundo, a lógica de Bergson é a mesma dos pragmatistas. Daí a aproximação ou afinidade que se nota entre Bergson e William James. É que ambas coincidem na mesma oposição comum ao conceitualismo e estabelecem o primado da ação sobre o conhecimento, ou da vontade sobre a inteligência. Mas ao passo que James mantém-se preso ao fenomenismo, fugindo assim ao duelo contra o cepticismo, Bergson desmorona o cepticismo e, elevando-se ao domínio da “coisa em si”, mostra que a “coisa em si” é não somente presente, mas visível, e é o princípio mesmo da ação, ou a vontade.

James, contudo, se bem que não passe além do fenomenismo, reconhece a supremacia da ação. Por isto deduz, quanto à significação lógica do conhecimento e quanto ao valor das idéias, conseqüências análogas às de Bergson. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o bergsonismo não é senão a metafísica do pragmatismo.

.....

Capítulo IV

VISTA RETROSPECTIVA: EVOLUÇÕES DO CONCEITO DA
VONTADE – DE SCHOPENHAUER A BERGSON

51 – SOBRE O VALOR DA HISTÓRIA NO TRABALHO
DA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

É

TEMPO de concluir esta trabalhosa análise, trabalhosa, bem certo, mas necessária, pois é aí que se acha a questão fundamental da filosofia do espírito. Vê-se também, pela luz que nos vem desta análise, quanto é valiosa a investigação histórica para elucidação dos problemas filosóficos. É que a filosofia é não resultado do esforço de um pensador isolado, mas obra comum da humanidade, produto tradicional da colaboração instintiva e natural dos maiores pensadores, em todos os países e em todas as épocas, agindo de comum acordo, e prestando-se mútuo socorro, através da sucessão das idades. Deste modo, nada é perdido, e não há pensador que não leve a sua pequena pedra para a construção do monumento comum. E se a verdade é o objetivo de todos, cada um concorre por seu esforço para desbravar o caminho, senão descobrindo a verdade, pelo menos desfazendo dúvidas e dando combate a preconceitos e erros. É como uma exploração em terra fecunda, mas de difícil acesso. O explorador, não raro, perde a direção do tesouro que se oculta na rocha. O veio de ouro fino lhe escapa. Torna-se então necessário voltar ao ponto de partida, para tomar uma orientação mais segu-

ra. É assim na obra do pensamento, onde, também, freqüentemente, para vencer as dificuldades presentes, o mais seguro é consultar o passado.

E quantas vezes realmente não vem do passado mais remoto a centelha que nos inflama a alma, deixando perceber, num fragmento de frase, num pensamento mal definido, a revelação de estranhas verdades, clarão imprevisto a iluminar as trevas da consciência, relâmpago que nos orienta, fazendo-nos voltar ao caminho perdido na escuridão da noite impenetrável?... Nada é, pois, perdido na obra do pensamento, e no passado, como no presente, o ideal é um só e o mesmo para todos, entre os que trabalham pelo desenvolvimento do espírito. É certo que as opiniões são inúmeras, e os sistemas a tal ponto se multiplicam que chega a se tornar difícil, senão impossível, já não digno realizar, porém, até mesmo imaginar como possível um acordo definitivo entre as consciências, de modo a se salvar a verdade. Isto parece tornar inevitável a vitória do ceticismo. É assim que para muitos a verdade de hoje não é já a de ontem. O passado teve as suas idéias que não são as do presente, e as do presente certamente não serão as do futuro. E Pascal costumava dizer: – verdade aquém, erro além dos Pireneus. Isto significa que as idéias mudam com as condições do pensamento. De onde seria fácil deduzir que cada povo, como cada época, tem a sua convicção e a sua verdade. Para o positivismo, por exemplo, o homem da antiguidade era naturalmente crente e teologista; o homem moderno deve ser naturalista e agnosta. O pragmatismo confunde a verdade com a utilidade: é só como lhe parece possível reagir eficazmente contra os cépticos, em face da variedade quase ilimitada dos sistemas. Mas a variedade dos sistemas explica-se pela variedade mesma de aspectos com que se nos representa a realidade, e também pela fecundidade do espírito que dispõe de recursos incalculáveis. Não há, pois, razão para desanimar pela multiplicidade de idéias, como pela variedade dos sistemas: uma e outra coisa, pelo contrário, depõe em favor da fecundidade do espírito. É que o objeto do conhecimento a todo o momento muda de fisionomia, e, deste modo, é sob inúmeras faces que se apresenta; e o espírito, por seu lado, dispõe de inúmeros aparelhos lógicos para apreendê-lo em suas contínuas mutações e sob seus diferentes aspectos. E qualquer idéia que seja de boa fé concebida e com clareza apresentada merece ser discutida; e cada

idéia indica, pelo menos, um certo ponto de vista e uma orientação particular; e cada sistema encerra a sua parcela de verdade.

É por isto que não se compreende uma filosofia bem orientada e segura, senão em ligação imediata com a história da filosofia. A história é como o laboratório próprio da ciência do espírito – espécie de lógica concreta e viva, em que o sujeito e o objeto do conhecimento se confundem. É como se a elaboração do saber se objetivasse em fatos, confundindo-se com a sucessão mesma dos pensadores e com o desenrolar dos sistemas: o que prova que há perfeita solidariedade na obra dos pensadores, não só entre todos os povos, como através de todas as épocas. E por maiores e mais radicais que nos pareçam as divergências com que se combatem as diferentes escolas, é certo que obedecem à mesma inspiração comum, e no fundo todas as correntes do espírito unificam-se no pensamento da verdade. As mesmas questões renascem, os mesmos problemas se agitam em todas as épocas, e, embora se apresentem com seus caracteres próprios e sob aspecto novo, têm sempre a mesma significação fundamental. É preciso interrogar o passado, é preciso considerar as mutações por que vão passando as idéias. A obra do pensamento vem de longe e tem raízes profundas. É como uma árvore em cuja sombra se abriga a humanidade inteira; mas também, por isto mesmo, precisa de continuamente crescer e desenvolver-se, e não o poderá fazer senão pela colaboração de todos os espíritos. É também pela consolidação de inúmeras correntes históricas. É o que dispensa qualquer análise. E uma filosofia que não tivesse nenhuma ligação com o passado, se isto fosse concebível, seria artificial e falsa, planta sem raízes no solo, ou sem meios para receber o influxo da luz: fantasmagoria inexplicável que nenhuma influência poderia exercer e que até nem poderia ser compreendida. A filosofia é uma energia em evolução, um desenvolvimento histórico. Deste modo, só se define e precisa, só pode se impor e exercer ação viva e eficaz, quando verdadeiramente consciente do seu papel e destino, e, por conseguinte, quando esclarecida pela luz da história. Também, toda a grande filosofia vem sempre como o resultado final de um desenvolvimento lógico, como a consolidação de uma tradição particular de pensadores que em geral tem suas raízes conhecidas ou ocultas no mais remoto passado.

52 – SOBRE O CASO PARTICULAR DA QUESTÃO DA “COUSA EM SI” E DOS FENÔMENOS EM RELAÇÃO COM A HISTÓRIA DO PENSAMENTO

No caso particular que nos ocupa aqui, tratando-se da questão fundamental da filosofia do espírito, seria absurdo pretender que se trata de uma questão nova. Decerto compreendida nos termos em que atualmente foi posta, essa questão é nova. Mas esse mesmo problema foi agitado em todos os tempos, embora sob ponto de vista que sem dúvida não é rigorosamente o mesmo. A *unidade do infinito* de Xenófanes, o *ser único e absoluto* de Parmênides, os *números* da escola pitagórica, as *idéias* de Platão, o *motor imóvel* de Aristóteles, o *noos* de Anaxágoras, o *homem-medida de todas as cousas* de Pitágoras etc. correspondem, com mais ou menos precisão, ao que se chama hoje a “cousa em si” ou *númeno*. E se o relativismo moderno exclui em absoluto o conhecimento da “cousa em si”, para ligá-lo exclusivamente aos fenômenos, fato que é uma das características particulares do agnosticismo e da teoria da relatividade do conhecimento, não se pode dizer que seja isto coisa inteiramente moderna, porque essa tendência era já positivamente a dos céticos gregos. Mas foi somente na filosofia moderna que essa questão foi formulada de modo rigorosamente preciso, em particular na filosofia de Kant. E foi Kant o primeiro que a apresentou nos termos em que é discutida atualmente, elevando-se à altura de um problema fundamental metafísico: fato que é o que mais eleva o filósofo de Koenigsberg, aos olhos de Schopenhauer. “O maior mérito de Kant,” diz este último, “é ter distinguido o fenômeno da “cousa em si.” Kant, entretanto, não fez senão consolidar um pensamento, que era já o fundo do ceticismo de Hume, pretendendo apresentar, da impossibilidade do conhecimento da “cousa em si”, uma prova inexpugnável, com fundamento nas conclusões negativas da *Estética transcendental*.

Esta prova é uma das grandes ilusões do kantismo. E o próprio Schopenhauer, que demonstrou sempre o maior entusiasmo por Kant e pretende ser o seu mais legítimo intérprete, aceita a distinção entre a “cousa em si” e os fenômenos, mas sustenta que a “cousa em si” é o que melhor se conhece, pois é o que se conhece de modo imediato e por visão interior. Já sabemos que para Schopenhauer a “cousa em si” é a vontade. E nisto precisamente vê Schopenhauer a marcha mais original e mais importante de sua filosofia, quer dizer, na passagem, declara-

da impossível por Kant, do fenômeno à “coisa em si”. Desta identificação da vontade com a “coisa em si” encontra-se, entretanto, o germe já no próprio Kant, na *Crítica da razão prática*, quando estabelece o primado da ação. Era a concepção fundamental do pragmatismo. E tal foi a direção predominante no pensamento contemporâneo, de Schopenhauer até Bergson, através das múltiplas variações do pragmatismo. Mas de Schopenhauer para Bergson a concepção mudou, não só quanto ao método, como quanto ao ponto de vista geral. Há sempre um pensamento fundamental comum, mas o espírito do sistema já não é o mesmo e há distinções radicais que precisam ser acentuadas. São momentos sucessivos de uma evolução que obedece a correntes várias. Querendo, de modo mais acentuado, caracterizar o fato, poderemos dizer que, nesta teoria que estabelece o primado da vontade sobre a inteligência, Schopenhauer representa o momento ontológico; o pragmatismo, o momento empírico; Bergson, o momento psicológico.

Vejamos o que se deve por isto entender.

53 – O MOMENTO ONTOLÓGICO NA EVOLUÇÃO DA TEORIA DA VONTADE: SCHOPENHAUER

Entre os que reconhecem o primado da vontade ou, como se poderia dizer por outra forma, entre os que obedecem a esta tendência geral que leva ao pragmatismo, Schopenhauer representa o momento ontológico. Deduzindo o conceito da vontade como conceito primordial, tudo o mais vem por dedução e conseqüência. É o que faz Schopenhauer. E é assim que vai desenvolvendo os seus princípios, e tudo se julga habilitado a poder afirmar sem cogitar de provas. São fórmulas que lhe são características e que reaparecem nas suas obras sob inúmeras formas e a cada momento: “A vontade que encontramos dentro de nós não resulta, antes de tudo, como o admitia até aqui a Filosofia, do conhecimento, nem é dele uma pura modificação, quer dizer, um elemento secundário derivado do cérebro e regido pelo cérebro, como conhecimento mesmo; mas o *Prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e esta força original mesma que produz e entretém o corpo animal, preenchendo todas as suas funções conscientes e inconscientes; compreender esta verdade é o primeiro passo a dar para penetrar em minha metafísica.” “A vontade é a realidade primeira, o solo primitivo; o conhecimento

vem aí sobrepor-se como uma dependência e como condição para sua mais completa manifestação. Todo homem deve à sua vontade ser o que é; em caráter lhe pertence primitivamente; porque o querer é o princípio mesmo de seu ser. O conhecimento que ele depois adquire de si mesmo e de seu caráter vem-lhe em consequência e em conformidade com a natureza de sua vontade. A consciência é determinada pelo intelecto que não é senão um simples acidente de nossa essência. A vontade é nossa essência mesma objetivada e tornada visível ao organismo. Em consequência, pode-se dizer: o intelecto é o fenômeno secundário; o organismo, o fenômeno primário, a saber, o fenômeno imediato da vontade. A vontade é metafísica; o intelecto, físico; o intelecto é, como todos os seus objetos, puro fenômeno, a vontade é uma coisa em si. Em outros termos, e para falar em linguagem metafísica e simbólica: – a vontade é a substância do homem; o intelecto é seu acidente; a vontade é a matéria, o intelecto, a forma; a vontade é o calor, o intelecto, a luz.”

Tudo isto quer dizer que a vontade é o único ser verdadeiro, e tudo o mais se deve explicar como acidente ou evolução da vontade. Schopenhauer parte, pois, como se vê, de um fato que é para ele o princípio dos princípios. É de todos os conceitos o mais geral, e tudo mais se deverá daí deduzir como sucessão e desenvolvimento. Não fazem outra coisa os que partem do conceito do ser para explicar, em consequência e por via dedutiva, os fatos particulares. Não é evidente que Schopenhauer faz simplesmente aplicação do método ontológico, método, aliás, por ele próprio tão severamente condenado?

A vontade é a “coisa em si”, a vontade é o princípio dos princípios. Mas como chegou Schopenhauer a descobrir esta grande verdade, fato que, segundo ele próprio sustenta, o coloca em posição única na história do pensamento, sendo certo que “todos os filósofos anteriores, desde o primeiro até o último, colocam o ser verdadeiro do homem no *conhecimento consciente*”? É o que o filósofo não explica. Provavelmente algum demônio lhe veio revelar este segredo ao ouvido, em noite solitária, como a Nietzsche o princípio da volta eterna. Mas, ao influxo dessa revelação, o filósofo sente-se como que transfigurado. É como se o iluminasse um clarão que o fizesse ler no fundo da realidade mais oculta, ou como se tivesse feito a aquisição de um novo sentido, com o qual lhe fosse dado penetrar no coração das cousas, de modo a

poder aí tudo decifrar, fazendo assim cessar toda a dúvida, e equilibrando, em conseqüência, a humanidade na paz e na concórdia, pela conquista da verdade. Esta vontade, entretanto, é cousa bem precária, e os obstáculos com que tem de lutar em todas as suas evoluções e processos tornar-lhe-ão bem amargas as condições de existência. Daí o seu esforço, quase sempre vão e desesperado. Daí a imperfeição radical de sua obra e a miséria do mundo. Realmente, se a vontade fosse a força primordial e o princípio dos princípios, o pessimismo seria a única filosofia legítima. Nisto Schopenhauer foi lógico.

Que a vontade seja um grande princípio, compreende-se. Decerto é fato de valor altamente significativo. Exerce influência real e indiscutível, e, em certo sentido, é uma das grandes forças humanas: é o princípio mesmo da ação. Mas nada disto justifica que seja elevada à categoria de fato primordial, devendo pela vontade tudo explicar-se, não só no homem, não só na animalidade, mas em toda a extensão da universal existência. No homem mesmo, muita cousa, quase tudo, escapa, em absoluto, a toda a ação da vontade. Queremos – é certo, e é pelo querer que somos levados à ação; mas nosso querer como nossa ação giram em círculo estreito, limitadíssimo. Se a vontade fosse o princípio dos princípios e tudo estivesse sob sua dependência e dela exclusivamente fosse obra, quem seria infeliz?... A verdade é que a ação da vontade, mesmo em nós, é extremamente precária, e tudo o que se passa em nossa vida orgânica, como ainda, na maior extensão de nossa vida emocional e moral, e até no desenvolvimento lógico de nosso pensamento, liga-se a forças desconhecidas, com as quais nossa vontade nem sequer entra em jogo. Essas forças nos dominam, essas forças nos envolvem. São como um rio que vai descendo e vos arrasta; e para a descida nesse rio não há limite senão na morte que é como a queda final no oceano.

54 – O MOMENTO EMPÍRICO: PRAGMATISMO

O pragmatismo é um empirismo radical. Assim é, pelo menos, em seu mais alto representante, em William James. E por isso deve entender-se: em primeiro lugar, que o conhecimento tem por única fonte a experiência; em segundo lugar, que só pode ter por objeto fenômenos. A “cousa em si” fica, pois, de toda a forma excluída, porquanto nem pode ser conhecida por experiência, nem faz parte do mundo dos

fenômenos. A vontade, não obstante, continua a ser também neste sistema o princípio dos princípios, e nisto consiste precisamente o seu caráter próprio. Mas essa vontade de que cogita o pragmatismo é não “cousa em si”, mas fenômeno. É fenômeno entre os demais fenômenos. E como todo o fenômeno se resolve em relações, pode dizer-se que é uma relação entre as demais relações, um elo na cadeia indefinida das cousas, um princípio de ligação entre fatos que se sucedem no fluxo perpétuo da universal existência, em particular, da existência psíquica.

Deste ponto de vista geral resulta uma modificação radical quanto ao método, em comparação com a teoria de Schopenhauer. Esta parte da vontade como o mais alto princípio e explica tudo o mais como consequência. A vontade é “cousa em si”, tudo o mais é fenômeno e fenômeno da vontade. É como se dissesse: a vontade é o ser, e todos os fatos que impressionam nossa sensibilidade, tudo o que se apresenta no espaço e no tempo, ou por qualquer modo, é objeto de nossa percepção: a pedra, a montanha, a nuvem; o que há de mais vago e indeterminado, o sentimento e a idéia, a emoção e a paixão; e o que há de mais rude e grosseiro, de mais positivo e brutal, o corpo que rola no espaço e o rochedo que permanece imóvel e resiste impassível e forte ao envolver contínuo das ondas, tudo isto se deve explicar em função da vontade e resolve-se em operação ou objetivação da vontade. É por isto que a vontade em suas operações inferiores é cega, e só mais tarde, quando atravessa os graus sucessivos da evolução orgânica, torna-se consciente de si mesma e age por liberdade. Schopenhauer muda, pois, o conceito da vontade: é mais que a vontade, por que encerra também a força. É mais que a força, porque encerra também a vontade. Deste modo, compreende tudo; é como um Proteu monstruoso que a todo o momento se renova e transfigura, desdobrando-se em formas sucessivas e inúmeras, oceano infinito que envolve tudo o que ocupa um espaço e se move, como tudo o que vive e palpita, mas de que todas as operações são apenas momentos sucessivos de uma aspiração sempre insatisfeita e de uma ânsia sem termos, e onde todos os fatos, como todas as evoluções, são apenas ondas que passam e desaparecem.

Ora, partindo-se de um princípio assim, tão mal definido e incerto, tão multiforme e indeterminado, tudo se poderá deduzir. Vê-se, como já fiz sentir, que Schopenhauer faz simplesmente aplicação, e apli-

cação arbitrária do método ontológico. O conceito mesmo de que parte é de natureza a tudo poder justificar. Este conceito é o ser e, como tal, a tudo se estende e tudo abrange. E para chegar a este conceito a vontade é o único caminho. Tal é exatamente a nota característica do sistema. E a essência de tudo o que existe e nos impressiona ficar-nos-ia, segundo Schopenhauer, para sempre ignorada se o sentimento íntimo de nossa vontade não nos pusesse em presença do ser mesmo “como um caminho subterrâneo que nos introduz *ex-abrupto* no coração da fortaleza”. Os pragmatistas não procedem assim. Não partem de um conceito ontológico, não partem do conceito do ser, mas dos fatos. Limitam-se a observar os fatos da consciência. E se fazem aí da vontade o mais alto princípio é porque entendem que tudo na vida psíquica deve estar subordinado à ação. Mas a vontade, por ser o mais alto princípio, não deixa de ser um fenômeno entre os demais fenômenos, nem perde o seu caráter de fenômeno psíquico, estando ligada, como tudo o mais, ao universal determinismo, e, deste modo, não pode ser conhecida então pela experiência e de acordo com a experiência. É a significação do empirismo radical.

55 – O MOMENTO PSICOLÓGICO: BERGSON

Já vimos que Bergson subordina o conhecimento à ação; no que obedece à mesma tendência e segue a mesma orientação do pragmatismo. Mas chega a esse resultado pela análise profunda da vida psicológica. Não se limita, pois, como Schopenhauer, a deduzir, partindo de um conceito único, nem se restringe, como James, ao mundo dos fenômenos, contentando-se simplesmente com a sistematização dos fatos de observação empírica: faz do *eu* uma realidade em contato com o absoluto: o que a seu ver se faz patente na intuição. Bergson mostra-se, assim, superior às fascinações do método ontológico, sem se conservar, todavia, preso às exigências e limitações do empirismo e do criticismo. E é assim que pretende fundar uma nova metafísica. Mas o ponto de partida para o desenvolvimento dessa metafísica, que tem por fundamento a intuição, é precisamente a noção do *eu*. E sendo o *eu* tal como ele o deduz ou concebe, princípio de ação, não simplesmente princípio de conhecimento, daí resulta que é a vontade que constitui a sua essên-

cia própria: o que também significa que é a vontade que constitui o princípio dos princípios.

Tudo isto quer dizer que Bergson reconhece e proclama, como Schopenhauer, como James, como todos os pragmatistas, o primado da vontade sobre a inteligência. É, também, a tendência dominante nesta última fase do espírito humano, a partir de Schopenhauer. Seu ponto de vista, porém, é inteiramente original e próprio quanto ao modo por que compreende e resolve a questão da “coisa em si” e dos fenômenos. Esta questão não se concebe no seu sistema ou antes resolve-se naturalmente, uma vez elucidada a verdadeira significação dos termos: fantasmagoria, devido à obscuridade e imperfeição da linguagem, e que se desfaz rapidamente em face de uma visão positiva das cousas. Partamos, para isto, da noção de todas mais profundas, da noção do *eu*. Ora, segundo Bergson, o *eu* é uma realidade em contato com o absoluto. Isto quer dizer que o *eu* não é uma simples aparência, um acidente, uma relação como já se tem afirmado, mas um ser, uma energia, uma força, ou, para falar na linguagem de Hamelin, *um sistema agente*. Esse sistema agente é “coisa em si”, não fenômeno, e as coisas com que se põe ele em contato são realidades, não fantasmas. Logo, tudo é real, logo, tudo é coisa ou modalidade das cousas. E esta distinção que se faz entre a realidade e a aparência, entre a “coisa em si” e os fenômenos, é simplesmente um artifício lógico de que se socorre a sofística na sua preocupação sistemática de negar a todo o transe toda e qualquer possibilidade de conhecer a verdade.

“Há do fenômeno para com a coisa”, diz Bergson, “não a relação da aparência com a realidade, mas simplesmente a da parte com o todo”. Esta fórmula, muito clara e precisa, é de alcance decisivo. Também, apresentando esta solução, Bergson não faz senão voltar ao ponto de vista do senso-comum, porque para este as cousas que são objeto de nossa percepção, as cousas que percebemos no espaço, nunca foram imaginadas como devendo ser tidas na conta de simples aparências. O senso-comum, pelo contrário, sempre as considerou como reais e presentes e sempre se portou, em relação a elas, como se fossem exatamente como as percebemos, achando-se de fato no lugar em que as percebemos. Mas Bergson não só aceita esse ponto de vista do senso-comum,

como, além disto, o justifica, procurando dar do fato a legítima e natural explicação. Tal é o objeto de sua teoria da percepção pura.

O fundamento dessa teoria consiste nisto: que a percepção está não no espírito, mas nas cousas. Na percepção, o espírito põe-se em relação direta com as cousas, liga-se a elas, contorna-as, e, deste modo, representa-as tais como são em sua configuração externa e com absoluta segurança de seu valor objetivo. O que percebemos é, pois, real, não tendo assim razão de ser a questão que se levanta, – se o que conhecemos corresponde ou não à realidade –, porque o que conhecemos é e só pode ser a realidade mesma. De modo que, segundo Bergson, o princípio do conhecimento não é propriamente o de Berkeley: *esse est percipi*; mas deve-se reconhecer que na percepção temos o sinal certo, ou antes a presença mesma da realidade, porque aí o espírito entra em contato imediato com as cousas.

Aqui é conveniente examinar em que consiste a distinção feita por Bergson entre a percepção e a memória. Esta distinção é importante e fornece a base para a distinção entre a alma e o corpo, ou entre o espírito e a matéria; questão a que Bergson liga particular importância e de que se ocupa no livro célebre – *Matière et memoire*. Esta distinção consiste no seguinte, que com a percepção tocamos na matéria, ao passo que com a memória deixamos definitivamente a matéria pelo espírito. “Consciência e matéria, alma e corpo”, diz Bergson, “entram em contato na percepção”. Mas esse contato dá-se somente no instantâneo, porque o tempo não pára e a cada momento toda a impressão desaparece no passado e existe somente como memória. É por isto que em toda a percepção a memória intervém de certo modo, e nossa consciência que, em sua significação real, não é senão memória, “prolonga uns nos outros, para condensá-los numa intuição única, uma pluralidade de momentos”. É e nisto que consiste a vida do espírito.

A originalidade de Bergson consiste em que a distinção entre o corpo e o espírito deve se estabelecer, não em função do espaço, mas do tempo. O erro do dualismo vulgar, diz ele, consiste em colocar-se no ponto de vista do espaço, pondo de um lado a matéria com suas modificações no espaço, e de outro lado sensações inextensivas na consciência. Daí as hipóteses que não são e não podem ser senão constatações disfarçadas do fato – a idéia de um paralelismo ou a de uma harmonia pre-

estabelecida. Mas daí também a impossibilidade de constituir ou uma psicologia da memória ou uma metafísica da matéria. Opondo-se a estas hipóteses a obra própria de Bergson funda-se sobre o fato de que essa psicologia e essa metafísica são solidárias. Todas as dificuldades se atenuam aceitando-se um dualismo que partindo da percepção pura, na qual o sujeito e o objeto coincidem, acompanha o desenvolvimento sucessivo destes dois termos em suas durações respectivas. Então a matéria, à medida que se leva mais longe esta análise, “tende de mais a mais a não ser senão uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros, e por isto se *equivalem*; e o espírito, sendo já memória na percepção, afirma-se de mais a mais como um prolongamento do passado no presente, como um *progresso*, uma evolução verdadeira”.⁸³

Não há, pois, somente diferença de grau, mas de natureza entre a percepção e a memória: a primeira é o espírito em contato com a matéria, a segunda é o espírito, em si mesmo, sem nenhuma ligação com a matéria. – A percepção pura é então o mais baixo grau do espírito, é o espírito sem a memória, e faz verdadeiramente parte da matéria, tal como a entende Bergson. Há, porém, um ponto em que na teoria de Bergson a percepção e a memória coincidem. É quando se afirma que devem ser, ambas, como operações elementares do espírito, consideradas não como processos de conhecimento puro, mas simplesmente como instrumentos da ação. “É permitido conceber”, diz Bergson, “uma percepção e uma memória desinteressadas com um limite ideal; mas de fato é para a ação que a percepção e a memória são voltadas e é a ação que o corpo prepara”. É o reconhecimento do primado da vontade. Neste sentido o próprio corpo deve ser considerado como um instrumento de que o espírito se serve para agir. E o pensamento do filósofo neste sentido é decisivo. Nosso corpo é um instrumento de ação e de ação somente. “Em nenhum grau, em nenhum sentido e sob nenhum aspecto”, acentua ele, “nosso corpo serve para preparar, e ainda menos para explicar uma representação.” Daí a tese fundamental em torno da qual gira todo o livro sobre *Matéria e memória*: – O corpo, sempre orientado para a ação, tem por função essencial limitar, em vista da

83 *Matière et mémoire* – cap. IV.

ação, a vida do espírito. É em relação às representações um instrumento de seleção somente; e não poderia produzir nem ocasionar nenhum estado intelectual.

Não é, decerto, coisa fácil explicar como se deve compreender esse espírito que está fora do corpo e que não depende do corpo, que dele se serve como se fosse um elemento estranho, que o prepara como veículo para a ação, construindo, por uma espécie de instinto profundo, um organismo de que se serve como seu instrumento natural, nas mesmas condições que prepara pela inteligência aparelhos artificiais que são como um prolongamento do organismo. A função própria do espírito é então agir, e é como meios para agir que ele sucessivamente vai ajeitando esses aparelhos, tanto naturais como artificiais. Daí a fórmula – *homo faber* – que Bergson aceita de preferência à fórmula – *homo sapiens*.

Binet vê nisto uma impossibilidade. “Se olho minha biblioteca”, diz ele, “meu pensamento está em meus livros; se olho o céu, aloja-se ele na região das estrelas. É difícil criticar tais idéias, porque nunca se tem a certeza de compreendê-las.” Deste modo, por maior que seja a sua admiração por Bergson, e se bem que confesse muito ter enriquecido o seu espírito com a leitura de suas obras, é forçado a repelir sua concepção fundamental, confessando que não pode acompanhar Bergson em sua dedução. É assim que se vê obrigado a crer fielmente na existência de nervos sensitivos e continua a admitir que nossas sensações conscientes são consecutivas à excitação dos nervos sensitivos e subordinadas à sua integridade: o que quer dizer que nosso corpo é órgão também de representação e conhecimento, e não somente instrumento de ação, como pretende Bergson”.⁸⁴ Este, porém, não só acha perfeitamente compreensível a sua doutrina, como vê no novo ponto de vista que estabelece o único meio para vencer as dificuldades inerentes ao idealismo e ao realismo, como ao espiritualismo e ao materialismo. O materialismo, em particular, explica tudo pela matéria. Logo, explica também pela matéria a consciência. Pretende interpretar a consciência como se derivasse, com todas as suas funções, do simples jogo dos elementos materiais. Os fatos psíquicos elementares são então simples fos-

84 Binet – *L'âme et le corps* – liv. II, cap. IV.

forescências dos fenômenos cerebrais no ato da percepção. E a matéria, capaz de criar esses fatos elementares, seria também capaz de criar os fatos intelectuais mais elevados, sendo assim afirmada a perfeita relatividade das qualidades sensíveis: tese a que já Demócrito havia dado uma fórmula precisa e que remonta às épocas mais remotas do materialismo. “Mas o espiritualismo”, observa Bergson, “por uma estranha cegueira, seguiu nesta direção o materialismo. É assim que, acreditando enriquecer o espírito de tudo o que tirava à matéria, não hesitou em despojar esta das qualidades que reveste em nossa percepção, e que seriam outras tantas aparências subjetivas. A matéria é então transformada numa entidade misteriosa da qual não conhecemos mais que uma vã aparência, sendo por isto mesmo capaz de produzir os fenômenos do pensamento como os outros.”⁸⁵

Bergson afirma que só há um meio para combater esses preconceitos e refutar de vez o materialismo. E consiste nisto: em estabelecer que a matéria é absolutamente como parece ser. Suprime-se então da matéria toda a virtualidade, todo o poder oculto. A matéria é o que vemos, é o que se apresenta no espaço, é o conjunto dos corpos, e só pode agir como corpo. Mas neste caso não pode produzir o espírito. O espírito apresenta-se como uma realidade independente. E será necessário ligar à matéria essas qualidades que materialistas e espiritualistas, diz o filósofo, concordam em destacar do espírito, considerando-as, os primeiros, como representações do espírito, e os segundos, como o revestimento accidental da extensão.

“Tal é, conclui Bergson, a atitude do senso comum com relação à matéria, e é esta a razão por que o senso comum acredita no espírito.” Parece-lhe, assim, que a filosofia deve adotar a atitude do senso comum, corrigindo-a, todavia, num ponto, isto é, no que se refere à memória, porque esta, sendo praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, e condensando, por este modo, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, faz com que de fato a percebamos em nós, quando de direito a percebemos pela própria. Daí a importância capital do problema da memória na filosofia de Bergson. É que sem a memória não se compreende a duração e, se é a duração que constitui a essência da realidade, é de evidência imediata que sem a me-

85 Ob. cit. – cap. I.

mória não se poderia aí jamais penetrar. Ora, com a percepção “nós nos colocamos”, segundo Bergson, “verdadeiramente fora de nós; com a memória, pelo contrário, entramos em nós mesmos”. E como a memória liga-se sempre imediatamente à percepção e absorve-a, consolidando-a pela condensação dos momentos sucessivos, vem daí que é a memória que lhe confere o caráter de subjetividade. Em si mesma, porém, a percepção coincide com a matéria; e se a memória tira-lhe esse caráter tornando-a subjetiva, é preciso, segundo uma fórmula bastante enérgica de Bergson, que a memória seja em princípio um poder absolutamente independente da matéria. “Se, pois, o espírito”, conclui o filósofo, “é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos tocá-lo experimentalmente. E desde então toda a tentativa para derivar de uma operação do cérebro a pura lembrança deverá revelar à análise uma ilusão fundamental.”

A importância capital do problema da memória já havia sido pressentida antes de Bergson. Stuart Mill, por exemplo, tratando de lançar as bases de sua teoria psicológica da crença no espírito, resolve o espírito numa simples *série de sentimentos*, em analogia com a sua concepção da matéria concebida como uma *possibilidade permanente de sensações*. E com esta concepção acredita tudo poder explicar no que se refere à fenomenalidade psíquica, exceto a memória. Considerando a memória, Mill fica indeciso, vacila, e por fim é forçado a reconhecer que nada pode explicar. “A verdade,” diz ele, “é que estamos aí em face da inexplicabilidade final a que chegamos inevitavelmente, quando tocamos nos fatos últimos.”⁸⁶ Parece-lhe incompreensível que uma coisa que cessou de existir, ou que não começou ainda a existir, possa, entretanto, ser de alguma sorte presente. A dificuldade é não somente para a memória (visão do passado), mas também para qualquer espécie de pressentimento (visão do futuro). Como se compreende que seja presente na consciência o que já cessou de ser ou o que ainda não começou a ser? “O mais sábio”, diz Mill, “é aceitar o fato como inexplicável, sem fazer uma teoria de sua produção, e quando se tiver de falar a respeito, em termos que suportam uma teoria, é conveniente empregar esses termos fazendo reserva sobre sua significação”. Toda a dificuldade vem, segundo Bergson,

86 *La Philosophie de Hamilton* – cap. XII.

do fato de que se atribui à substância cerebral a propriedade de produzir representações, interpretando-se a memória, como se consistisse simplesmente em representações armazenadas no cérebro. Adotando-se esta hipótese, a memória seria realmente inexplicável. Mas o que se deve daí deduzir é não que a memória seja inexplicável, mas que a hipótese é falsa.

A esse propósito Bergson não admite dúvida. É por isto que a memória constitui para ele um problema privilegiado. A memória não pode ser explicada pela matéria. Que se deve daí deduzir? Que é inexplicável? Não; mas que deve ser explicada por outro princípio. E este princípio existe e é exatamente o espírito. A memória é, pois, no sistema de Bergson, fenômeno do espírito, exclusivamente do espírito, sem nenhuma ligação com a matéria. “Nos fenômenos da memória”, diz ele, “apreendemos o espírito sob sua forma mais palpável.” Uma Psicologia superficial vê, entretanto, nesses fenômenos, simplesmente um resultado da atividade cerebral. É que não vê nenhum inconveniente na interpretação do cérebro como um *recipiente de lembrança*: interpretação absurda que confunde idéias ou conceitos com fragmentos de matéria que pudessem ser alojados ou armazenados em alguma parte. A verdade, porém, é que o processo cerebral é, não a causa, porém antes o efeito da memória: o que impõe de modo irresistível a concepção do espírito como realidade independente. Também sem essa realidade independente seria impossível compreender a memória. Toda essa impossibilidade desaparece, uma vez interpretada a memória como fenômeno do espírito e exclusivamente do espírito. Nem se pode imaginar outra coisa. A memória é o espírito mesmo vindo do passado e agindo no presente. E tal é a essência verdadeira do ser e a única realidade incontestável. E é esta a realidade que age, e os corpos ou a matéria propriamente dita não são senão instrumentos de que esta realidade se serve para agir. “A matéria é no processo cerebral, como em tudo o mais, apenas o veículo de uma ação, não o substrato de um conhecimento” – diz Bergson. Mas esse poder que consolida o passado e se apresenta como memória não é uma pura abstração, é um poder concreto que se impõe como energia e age. Mas para agir precisa de um corpo. É desta necessidade que nasce o organismo e em particular o cérebro como aparelho de percepção. O estado cerebral, porém, correspondendo exatamente à percepção não é

nem sua causa, nem seu efeito, nem, em nenhum sentido, sua cópia: é o seu prolongamento simplesmente, “sendo a percepção nossa ação virtual, e o estado cerebral, nossa ação começada”.

Nosso corpo é, pois, simplesmente o centro de ação do nosso espírito e é por meio dele que agimos sobre os outros corpos. Estes representam ações possíveis. É como se deve interpretar o pensamento de Bergson, quando diz: “Nossa percepção desenha a ação possível de nosso corpo sobre os outros corpos. Mas nosso corpo, sendo extenso, é capaz de agir sobre si mesmo, como sobre os outros corpos. Em nossa percepção entrará, pois, alguma coisa de nosso corpo. Tratando-se, contudo, dos corpos ambientes, sabe-se que são por hipótese separados de nosso corpo por um espaço mais ou menos considerável. Este espaço mede o afastamento de suas promessas ou de suas ameaças: é a razão por que nossa percepção destes corpos não faz senão desenhar ações possíveis. Ao contrário, quanto mais decresce a distância entre estes corpos e o nosso, mais a ação possível tende a se transformar em ação real, tornando-se tanto mais urgente quanto menos considerável se faz a distância. E quando esta distância de todo se anula, isto é, quando o corpo a perceber é nosso próprio corpo, então é uma ação real, e não mais virtual, que a percepção desenha.” Bergson explica, por este modo, a dor como um esforço atual da parte lesada num organismo para fazer com que voltem as cousas a seu primitivo estado, esforço local, isolado, e por isto mesmo condenado ao insucesso, quando o organismo não é mais apto, senão para os efeitos de conjunto. “A dor,” afirma, pois, ele, “está no lugar em que se produz, como o objeto está no lugar em que é percebido. Entre a afecção sentida e a imagem percebida há esta diferença – que a afecção está em nosso corpo, e a imagem, fora de nosso corpo. E eis por que a superfície de nosso corpo, limite comum deste corpo e dos outros corpos, nos é dada ao mesmo tempo sob forma de sensações e sob forma de imagem.”⁸⁷

87 *Matière et Memoire* – cap. IV.

.....

Capítulo V

O FENOMENISMO ABSOLUTO: CARÁTER VAGO E
INDETERMINADO DE SEUS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

56 – FENÔMENO E REPRESENTAÇÃO

ANTES de entrar no exame direto da questão da “cousa em si” e dos fenômenos, convém precisar alguns termos. É isto tanto mais necessário quanto é certo que uma das principais causas da confusão que se nota entre os pensadores consiste na obscuridade dos termos de que se servem: termos que são freqüentemente de significação duvidosa, quando não arbitrária e incerta, prestando-se a sentidos diferentes e às vezes até opostos. É a isto que se prendem, por via de regra, as divergências mais radicais entre os representantes dos diferentes sistemas. E não é difícil imaginar os inconvenientes desastrosos e as dificuldades que daí resultam. Outro grave inconveniente resulta também do fato de que certos termos são empregados na linguagem filosófica em sentido inteiramente diverso do que têm na linguagem comum; fato que chega, não raro, a tomar proporções de tal ordem que, bem consideradas as cousas, devemos reconhecer que a língua que falam os filósofos não é a mesma língua que falamos: detestável processo de que muito se tem abusado e de que resultam as mais lamentáveis conseqüências. Alguns tiraram disto partido, pretendendo aparentar, pelo caráter estranho e nebuloso-

so da linguagem, a profundidade das idéias, quando em verdade não fazem senão disfarçar o vácuo do pensamento. É por isto que, no estado caótico a que ficaram reduzidas as cousas, para quem discute de boa-fé, a primeira condição deve consistir exatamente em precisar os termos. É o que vamos aqui fazer, pois é o meio mais seguro para cortar dificuldades e evitar discussões inúteis. E começaremos pelo termo *fenômeno*.

Que se deve entender por fenômeno? Para a escola fenomenista que só admite fenômenos, o fenômeno é tudo. Trata-se de uma generalização final, de um conceito último que abrange tudo, tão vasto quanto o conceito da matéria no sistema materialista, ou o do espírito no sistema idealista. É assim, por exemplo, que se deve entender o fenômeno na doutrina de Renouvier. Este é também quem nos apresenta do *fenomenismo* uma exposição mais completa. Sabe-se que Renouvier pretende, em seus ensaios de crítica, fazer a síntese das teorias de Kant e de Hume. Examinando o seu ponto de vista, teremos considerado a idéia de fenômeno em sua significação mais radical e sistemática. É o que poderia chamar-se o fenomenismo absoluto. Vejamos, pois, a que fica nessa doutrina reduzida a noção do fenômeno.

Eis aqui: toda a linguagem e toda a ciência procedem, segundo Renouvier, por composição e decomposição. Mas que compomos ou decomposmos? *Palavras, idéias, cousas?*... Neste ponto força é convir que o pensamento gira num círculo inevitável, uma vez que para os nossos processos de composição ou decomposição não há limites. Nem se pode conceber um todo que não se possa compreender como parte de um todo maior, nem uma parte que seja a parte última e que não possa ser decomposta. Mas, seja como for, devemos reconhecer que o espírito, em sua atividade cognitiva, não pode agir, senão compondo ou decompondo. Ora, decompor é distinguir, abstrair, separar, e isto significa considerar a parte; compor significa reunir, generalizar, considerar conjuntamente. A primeira operação chama-se análise, a segunda, síntese. E tais são as duas operações fundamentais da inteligência. A análise e a síntese, eis, pois, as duas alavancas do conhecimento.

Mas quais são os objetos da análise e da síntese? – pergunta Renouvier. Que cousas ou fatos compomos ou decomposmos, consideramos à parte ou conjuntamente? “Sensações, noções, volições, afecções, responde o filósofo do neocriticismo; ou, ainda, corpos, minerais,

vegetais, animais, homens, povos, astros, mundos.” A tudo isto dá-se em geral o nome de *cousas*. Que se deve, porém, entender por *cousas*? “Todas as *cousas* possíveis”, responde Renouvier, “possíveis para nós e para nosso conhecimento, têm um caráter comum, o de serem representadas”. E é só porque se nos representam que as *cousas* podem ser objeto de nosso conhecimento.

Nisto temos um princípio absoluto e deste princípio não se pode excluir nenhuma espécie de representação, sendo que de uma *cousa* de que não temos nenhuma representação não nos será permitido falar. *Cousa* e *representação* são, pois, conceitos que se confundem. Pois bem: as *cousas* consideradas como representações – eis o que Renouvier chama *atos* ou *fenômenos*. “Defino a *cousa* pela *representação*”, diz ele, “depois de ter definido a *representação* pela *cousa*; e este círculo é inevitável e as duas palavras *representação* e *cousa*, consideradas a princípio como distintas, vêm a se confundir numa terceira: *fenômeno*”.⁸⁸

Como se vê, são noções todas estas muito vagas. O fenomenismo é obscuro, é nebuloso, incerto, já nos seus conceitos iniciais. E, para examiná-lo a fundo e fazer a sua crítica definitiva, convém insistir, tratando de precisar com a necessária segurança os conceitos fundamentais que lhe servem de base. E esta determinação de conceitos é essencial em filosofia, e não é sem razão que Herbart definiu a filosofia – uma elaboração de conceitos. É somente precisando os termos que poderemos dar orientação segura à discussão. Termos precisos – eis a primeira condição da clareza. Também definir não é fácil. Mas bem definir é a primeira condição para pensar bem. E em verdade os conceitos são as fortalezas do pensamento.

57 – APARÊNCIA E REALIDADE

As *cousas*, a *representação*, os *fenômenos* têm, na escola fenomenista, uma propriedade comum: *aparecem*. E se não *aparecessem* não poderiam ser objeto do conhecimento, pois do que não aparece não se pode formar nenhum juízo, nem idéia. Mas quando se diz: *aparecem* – significa isto: representam-se à consciência; o que quer dizer que essa

88 Renouvier – *Traité de Logique générale et de Logique formale*.

idéia de aparência não é senão um conceito novo para o mesmo fato a que se dá o nome de representação. Apenas torna-se aí ainda mais manifesto o caráter negativo da teoria. A representação é uma aparência, um símbolo em nós do que se passa fora de nós, uma como sombra que a realidade projeta no espírito: o que tudo significa que o objeto de nosso conhecimento é apenas uma aparência da realidade e não a realidade mesma.

E a realidade, que vem a ser? A realidade em si mesma vem a ter a mesma significação que a “coisa em si”, e disto não se pode cogitar na escola fenomenista, máxime no fenomenismo de Renouvier que, como sabemos, não admite a “coisa em si”. Onde começa a “coisa em si” aí termina o conhecimento que só pode ter por objeto fenômenos, entendendo-se por fenômenos a *aparência* das coisas, ou a representação que delas adquirimos pelas impressões que produzem em nós. É neste sentido que devemos interpretar a conhecida fórmula de Schopenhauer – o mundo é minha representação. Fórmula que, considerando a dependência em que está a representação para com a organização fisiológica, corresponde a esta outra, ainda mais precisa e enérgica: o mundo é um fenômeno cerebral. Já passou, porém, o tempo em que essas fórmulas impressionavam. Hoje só podem ser lembradas a título de curiosidade. Em verdade nada explicam e o senso comum as repele. Decerto eu sou capaz de representar o mundo e de fato o represento. Assim cada ser pensante; assim cada consciência. Mas isto não quer dizer, por modo algum, que o mundo seja minha representação; para o que seria necessário que o mundo fosse uma dependência minha, um produto de minha consciência. Pelo contrário, todo o mundo sente e conhece de modo irresistível que o universo nos excede em proporções infinitas e que dele somos parte mínima, um quase nada em relação ao infinito.

Esse universo que nos excede em proporções infinitas e de que somos parte mínima é que se chama realidade. Mas essa realidade existe somente como fenômeno, isto é, como aparência, sendo que de uma realidade em si não há que cogitar no sistema fenomenista. “Guardemo-nos de opor à palavra *fenômeno* a palavra *realidade*”, diz Renouvier. “As escolas ideológicas imaginam que o real não aparece e que o aparente não é real.” É um erro que, segundo ele, resulta unicamente do preconceito da substância. Negada esta, que resta? Unicamente os fenôme-

nos. Os fenômenos – eis, pois, toda a realidade. E fora dos fenômenos nada mais se pode imaginar, nem conceber. Realidade, aparência, fenômenos são, pois, expressões que se equivalem. E tudo isto se resume ainda neste outro conceito: *representação*.

58 – REALIDADE E VERDADE

Não sendo admissível nenhuma realidade fora da representação e resolvendo-se toda a representação em fenômenos, resulta daí que tudo é fenômeno. E isto equivale a dizer que tudo é aparente, pois fenômeno é o que aparece, nada mais se devendo procurar descobrir, além do fenômeno ou de uma simples aparência, quando qualquer excitação exterior impressiona a nossa sensibilidade e se apresenta como fato ou como cousa. Neste caso como se deve compreender a verdade?

Segundo o ponto de vista da lógica tradicional, confirmado pelo senso comum e pelo assentimento universal do espírito, chama-se verdade a perfeita conformidade entre a representação e a cousa – *adequatio rei et mentis*. Mas se não há distinção entre a representação e a cousa, aquela definição vem a se transformar nesta outra: a verdade é a perfeita conformidade da representação consigo mesma. E isto seria um não-senso, pois não há relação que não suponha pelo menos dois termos. O fenomenismo, com a sua redução de todo o ser e realidade, à pura fenomenalidade, leva assim inevitavelmente a dificuldades insolúveis. É assim que Renouvier, como representante legítimo do mais intransigente fenomenismo, é forçado a confessar que o pensamento gira num círculo. Contudo, não desespera de apresentar um conceito positivo da verdade. Vejamos como consegue ele interpretar as cousas.

Eis aqui. A palavra realidade é sinônimo de cousa e quer dizer cousa ou representação, ou, numa só palavra, fenômeno. É então aplicável a tudo o que se manifesta, a tudo o que se pode conhecer, a qualquer título e sob qualquer modo. E em outro sentido não se pode compreender o que se chama realidade. E assim compreendida, a realidade é suscetível de maior ou menor extensão, de maior ou menor intensidade, devendo-se entender de certos fenômenos ou conjuntos de fenômenos, comparados uns com outros, conforme se fazem notar por caracteres de duração, de constância, de necessidade, de coerência mútua, ou, pelo contrário, são fugitivos, variáveis, acidentais, isolados, ou se nos afigu-

ram como tais, que têm maior ou menor realidade. Mas, qualquer que seja o grau de realidade com que se apresentem, os fenômenos estão sujeitos a relações determinadas, isto é, a leis fixas. É a constância na variedade. “E é a constatação de uma lei fixa”, diz Renouvier, “é a verificação dos elementos desta lei uns pelos outros que nos dão o único ensino possível sobre a realidade?”

E é também a isto que se liga o conceito da verdade. “As relações que podemos afirmar”, diz o filósofo fenomenista, “são qualificadas de verdadeiras ou falsas, segundo se harmonizam ou não com as leis que constatamos ou acreditamos constatar.”⁸⁹ Eis, pois, a definição da verdade segundo a filosofia do fenômeno: e a conformidade das representações com a lei, isto é, com relações constantes.

Isto no fundo não difere essencialmente da definição comum. Mas o conceito torna-se muito mais obscuro. Também há muita filosofia que não vive senão da obscuridade com que encobre a imperfeição ou absurdo de seus princípios. Faça-se a luz e logo se vê a deformidade do aleijão que se oculta na sombra. Abram-se os olhos à luz da verdade; e o monstro se desmorona pouco a pouco, à proporção que se vai desfazendo o nevoeiro em que procurou envolver-se, como se tivesse o pressentimento de que só podia ser admirado, oculto no mistério.

59 – RELAÇÃO E RELATIVIDADE: O ABSOLUTO E O RELATIVO;
O SUJEITO E O OBJETO; O ESPÍRITO E A MATÉRIA

Outro conceito também extremamente obscuro na escola fenomenista é o de relação. Tem importância igual ao de fenômeno e anda de par com o de aparência ou representação. E é para ser aceito, aproximadamente com a mesma significação, prendendo-se ao mesmo círculo de idéias e girando na mesma ordem de investigações. Basta considerar que a escola fenomenista afirma: nós só conhecemos e só podemos conhecer fenômenos; o que significa que não há outra realidade além da realidade fenomênica. E ao mesmo tempo sustenta, e é este um dos seus princípios fundamentais, que todo o conhecimento é relativo. E isto quer dizer que não pode haver nenhum conhecimento do absoluto,

89 *Logique générale et Logique formale* – 2ª parte, XVI.

o que significa em termos mais claros e precisos que só conhecemos e só podemos conhecer relações.

Como se devem então conciliar as duas fórmulas: – só conhecemos e só podemos conhecer fenômenos –; só conhecemos e só podemos conhecer relações – ? Facilmente. É que fenômenos e relações vêm a ser uma só e a mesma cousa. Ou pelo menos deve se explicar o fato considerando que todo o fenômeno se resolve em relações, ou que toda a relação se resolve em fenômenos. Mas neste caso porque tantas palavras diferentes para traduzir uma só e mesma idéia? Já não bastam representação, cousa, aparência, realidade, fenômeno: é necessário que venha este outro termo mágico – a relação – para fazer a luz na trama inextricável, ou, antes e mais precisamente, neste caos nevoento e sombrio do fenomenismo?

O que, entretanto, esse termo vem pôr, ainda mais em evidência, é o caráter negativo do sistema fenomenista. Quando se diz: – tudo é relativo –, não se emite decerto uma idéia clara. Considerando, contudo, em seu sentido mais geral, o princípio parece inofensivo, e pode mesmo justificar-se entendendo-se por isto que todas as cousas se condicionam, ou são dependentes umas das outras e são solidárias no todo. O princípio adquire então um sentido, embora envolva, de certo modo, uma contradição, porque fica subentendido que o todo, pelo menos, vem a ser absoluto. Mas o princípio presta-se a outras interpretações. Ou, antes, é de tal natureza que cada um o interpreta a seu modo. A relação torna-se uma espécie de Proteu que a todo o momento muda de aspecto, fórmula mágica que tudo explica. Alguns fazem dela o conceito último, o *genus generalissimum*, e tudo se deve compreender e interpretar como relação e em função da relação. Renouvier a qualifica *categoria das categorias*. E um seu discípulo, considerando-a como a condição primeira de todo o dado, precisamente por exprimir esse fato de que todo o dado é um condicionado, faz da relação o substitutivo da substância ou do antigo ser escolástico. Não há, pois, seres ou cousas, mas somente relações. O que se chama experiência, tudo o que se pode conhecer, “apresenta-se-nos como um sistema de relações atuais formando uma diversidade infinita na qual instituímos espontaneamente algumas grandes divisões”. “De uma parte agrupamos sob o nome de *consciência* ou *sujeito* as relações internas e inextensas; de outra parte forma-

mos com todas as relações externas e extensas um novo sistema que chamamos objeto.”⁹⁰ E o objeto e o sujeito ainda formam uma espécie de relação fundamental a que tudo se liga e de que tudo depende. Não há, pois, senão relações e fora da relação nada se pode conceber, nem imaginar.

Neste sistema, que vem a ser o homem? Certamente uma relação ou um sistema de relações. E que vem a ser o mundo? Também uma relação ou um sistema de relações. Isto é realmente fantástico. Qual é a idéia que encerram proposições como esta: o mundo é uma relação!? E que se deve compreender por esta *relação* colossal que se resolve numa variedade infinita de seres e que enche o espaço e o infinito com seus mundos e com seu eterno desenvolvimento? E que se deve compreender ao mesmo tempo por estas miseráveis *relações* que se arrastam aqui no nosso mesquinho planeta; que não sabem o que são nem a que fim vieram à vida, mas que sentem e sofrem; larvas perdidas no infinito do cosmos, que não se conhecem mas querem tudo conhecer; apavoradas com a própria fraqueza e miséria, mas engrandecidas, não obstante, pela emoção que lhes causa o espetáculo do mundo?

É uma cousa que prejudica muitas vezes em alto grau a Filosofia, este preconceito a que se podia dar o nome de fanatismo da palavra. As vezes é o horror a uma certa palavra que arregimenta um certo grupo de pensadores, como acontece no caso dos positivistas com relação à palavra metafísica. Outras vezes e o mais freqüentemente é a crença cega no poder maravilhoso de uma palavra que tudo explica. Na antiguidade diversas palavras tiveram essa fortuna. Assim o número no sistema pitagórico; assim a idéia na filosofia platônica. Na idade média tiveram o seu momento de fascinação, a princípio, a idéia, depois o nome, por fim o conceito. Nos tempos modernos, o fanatismo das palavras chegou a tomar proporções assombrosas; e não só reapareceram as velhas palavras consagradas pela antiguidade, como, além disto, foram criadas palavras novas. Em um certo tempo a palavra que parecia exercer maior sedução foi a palavra *progresso*. Depois foi a palavra *evolução*. Agora as palavras mágicas são *relação* e *fenômeno*. Duas palavras negativas, aliás, porque encerram o pressuposto de que tudo o que ve-

90 Gustave Rodrigues – *L'idée de relation*, 1904.

mos, de que tudo o que nos impressiona e é objeto de nossa percepção não é senão uma simples aparência, a que nada se liga substancialmente: o que dá em resultado a conclusão paradoxal de que o mundo não tem nenhuma significação real, é mera fantasmagoria e uma comédia fantástica.

Não se compreende relação senão admitindo termos entre os quais a relação se estabeleça, a menos que se dê à palavra *relação* uma significação diferente da que se lhe dá usualmente. Os fenomenistas, sem pretender, entretanto, mudar o sentido da palavra, sustentam que a relação se estabelece sempre entre relações. Estas são ainda relações entre relações e assim indefinidamente. E se isto termina introduzindo-nos num caos, de toda a forma não há meio para sair deste caos, porque “a relação não nos permite sair da relação...!” Ora, isto não passa de um jogo de palavras e pode ser tudo, menos ciência. Entendamo-nos. Todo o mundo sabe o que se deve entender pela palavra *relação*. É um laço que se estabelece entre dois termos. Estes termos podem ser ainda relações; mas é preciso que este processo de tudo relacionar termine num limite real, sem o que faltaria para esse sistema de relações uma base fixa e segura. Esse limite é o ser, esse limite são as cousas, consideradas não já como simples relações, mas como realidades no sentido positivo da palavra, isto é, como existências, como seres verdadeiros. Quando alguém nos fala num homem, numa montanha, num rio, numa cidade etc., ninguém imagina que se trata de uma relação, ou de um sistema de relações. Sabe-se perfeitamente que se trata de fatos reais, ou de cousas verdadeiramente existentes. O senso comum não compreende esta teoria que tudo reduz a relações; o que, entretanto, não quer dizer que desconheça a palavra *relação*. Ele fala em relações, e fala em cousas, e sabe perfeitamente distinguir uma idéia da outra. E devemos confiar pouco nestas teorias que se afastam do senso comum. O senso comum algumas vezes erra, é certo; mas as teorias que se afastam radicalmente do senso comum são sempre artificiais e falsas.

Há um modo, entretanto, de compreender o princípio da relatividade que pode justificar-se. Ou, pelo menos, assim interpretado, esse princípio compreende-se e oferece mesmo uma certa aparência de aceitabilidade: é quando se diz que as cousas são sempre relativas, porque só

podem ser conhecidas quando postas em relação com a consciência. Perfeitamente, as cousas estão de fato em relação com a consciência. Sem isto não se compreende que sejam conhecidas. Mas aí o que constitui uma relação é o conhecimento. Mas essa relação supõe dois termos entre os quais se estabelece: um é a consciência que conhece, e outro, as cousas que são conhecidas. Há, pois, de toda a forma, pelo menos dois absolutos: a consciência ou o espírito em nós, e as cousas ou a matéria fora de nós. O que há de relativo é somente o conhecimento, o laço que se estabelece entre estes dois absolutos.

As duas operações fundamentais do entendimento no ato de julgar são a afirmação e a negação e é daí que deriva as duas grandes categorias a que tudo pode ser reduzido no nosso sistema de idéias: o ser e o não ser, a existência e o nada. Pois bem: o nada é o pólo negativo; e o espírito e a matéria, ou, para falar em linguagem mais precisa e adequada, o sujeito e o objeto, ou a consciência e o movimento, como termos essenciais e necessários do conhecimento, são os dois pólos positivos da existência. Mas esses dois últimos princípios, o sujeito e o objeto, ou a consciência e o movimento, não são simples relações. São, pelo contrário, duas posições absolutas. O que quer dizer: são realidades, existências, e não simples aparências fenomenais, ou “alucinações verdadeiras”, segundo a palavra célebre de Taine.

Mas o fenomenismo não se dá por vencido e, opondo-se com tenacidade inexplicável à mais irresistível evidência, apela para esse fato que se lhe afigura decisivo – de que nosso conhecimento depende da organização cerebral e do sistema nervoso. O que se manifesta por aí como fonte do conhecimento é a sensibilidade. Ora, o que a sensibilidade nos oferece como objeto do conhecimento são simplesmente impressões sensíveis. Fora disto nada mais. E é a isto que se liga o que o fenomenismo chama representações ou fenômenos. Estes são simples relações, aparências a que nada se liga fora da sensibilidade. Nosso próprio corpo é uma aparência entre as demais aparências, uma sombra entre este movimento indefinido de sombras em que se resolve a fantasmagoria do mundo.

A aparência tem duas formas: uma exterior, outra interna. A aparência externa é a matéria; a aparência interna é o espírito. Mas nem a aparência exterior nem a interna existem senão na sensação e

pela sensação. É, pois, pela sensação, pela sensibilidade que devemos compreender e interpretar uma e outra coisa. Daí as definições que se tornaram clássicas de Stuart Mill, e que não fazem senão dar uma forma mais clara e mais precisa ao pensamento de Hume: a matéria é apenas uma possibilidade permanente de sensações; o espírito consiste simplesmente numa sucessão de sentimentos. Quer isto dizer: o espírito e a matéria não se ligam a qualquer coisa permanente e fixa a que se possa dar o nome de substância. São simples impressões sensíveis – fenômenos ou representações; o que significa: aparências; logo relações, não realidades.

60 – INFLUÊNCIA CRESCENTE DO PRINCÍPIO DA RELATIVIDADE:
A RELAÇÃO SUBSTITUINDO O ABSOLUTO

Os fenômenos são – tal é o princípio do conhecimento, diz Renouvier.⁹¹ E isto quer dizer que os fenômenos são tudo o que se conhece; logo, tudo o que existe. E se o que se chama ser é coisa distinta dos fenômenos e que se deva imaginar como estando colocada em região superior aos fenômenos, a consequência a tirar é que o ser não existe, porque fora dos fenômenos nada mais se pode conceber, sendo que os fenômenos são o único elemento do conhecimento. Também os fenomenistas levam neste ponto a um extremo tal a intransigência, que tornam impossível qualquer discussão. Parece-lhes que são de uma evidência indiscutível proposições como estas. “O ser não é um fenômeno, mas uma contradição.” “É que o ser ou o que se chama ser não cessa de ser inacessível senão com a condição de ser representado. Ora, representação não designa outra coisa senão representação. Não designa, pois, qualquer coisa fora da representação como seu objeto, nem autoriza a estabelecer a existência de uma causa exterior de que venha a ser o efeito. Se envolve alguma existência é somente a de um pensamento de que não seria senão um modo, e não a da realidade que determina. Se o ser é dado, não é, e não é seu ser. O ser é seu *parecer*, e como o *parecer* nada supõe fora de si, só o parecer, a *aparência*, é, ou melhor, só o parecer parece.” Além disto, a concepção de um ser material como coisa em si obriga-nos a atualizar as contradições que são

91 *Logique générale e Logique formale* – 2ª parte, XVI.

dadas na representação e que só podem ser resolvidas recusando-se às cousas enquanto tais os caracteres que apresentam seus fenômenos. É por isto que o materialismo, precisamente por que confunde o objeto e a representação, admite por isto mesmo o absurdo de uma coexistência de contraditórios. Conclusão: “O ser é impossível, qualquer que seja a forma sob a qual buscamos representá-lo e por isto mesmo que buscamos representá-los. Se é transcendente, é para nós indeterminável e em si inexistente. Se é imanente, liga-se ao fato psicológico que o mede. Nos dois casos o ser não é”.⁹²

Tudo isto quer dizer que não há conhecimento senão de fenômenos. E como fenômeno é relação significa que não há conhecimento senão de relações. O *ser* é um absoluto. Logo, não se pode cogitar de nenhuma espécie de ser. O absoluto destrói-se por si mesmo. Basta para isto que seja por qualquer modo definido, porque definir é relacionar. “É ainda formular uma relação”, diz Renouvier, “pretender definir o conceito do que se quereria que fosse sem relação, isto é, o conceito do absoluto.” De onde resulta que o fato, por si só, de pretender demonstrar o absoluto é cousa que envolve contradição, porque “não é dado a relações, matéria única do raciocínio, sair de si mesmas, para estabelecer qualquer cousa que não seja do mesmo gênero que elas”.⁹³

Tudo é, pois, relação, pois é só em relação que se resolve toda a existência e é só na relação e pela relação que tudo se explica. A relação é neste caso o todo. E a respeito dela, repetindo a frase do evangelista, poderemos dizer: *In ea vivimus, movemur et sumus*. Ora, este processo é magnífico. Os fenomenistas dão prova, como usurpadores, de uma habilidade inexcusável. A relação, negando todo o absoluto, põe-se, ela própria, em lugar do absoluto. O termo é vago e indeterminado e presta-se muito bem para esta ginástica incomparável. Quem não vê, porém, que a contradição fica aí palpitando no coração mesmo do sistema? Mas também para quem nega o *ser* como absurdo, para só admitir como objeto do conhecimento *relações*, não há contradição que apavore, nem absurdo que faça medo. É que o pensamento sistemático, o mais das ve-

92 Gustave Rodrigues – *L'idée de relation*, cap. II.

93 Renouvier e Prat – *La nouvelle monadologie* – 3ª parte, XCVII.

zes, cega. E aquele que se deixou fascinar por uma idéia, embora falsa, se o trabalho foi longo e a fascinação chegou a se transformar em paixão, não tem outro pensamento senão avançar, avançar sempre. Isto, entretanto, não faz senão com que cada vez mais se afunde no erro. Ou, pelo menos, com que cada vez mais se afaste da verdade, como acontece ao que erra o caminho que seguia e, quanto mais anda, mais se afasta do ponto de seu destino.

A relação, elevada à categoria de princípio último, torna-se o mais alto conceito, e, no deslumbramento de seu poder, e de sua ilimitada extensão, termina substituindo o próprio ser ou pondo-se em lugar do absoluto a que se opõe. Isto equivale a dizer que termina negando-se; o que importa reconhecer que se trata de um conceito que encerra dois sentidos, um dos quais é a negação do outro. Efetivamente: o que os fenomenistas chamam relação implica a negação do ser ou da substância. Entretanto, se a relação equivale a tudo, segue-se daí que é ela própria que nos é apresentada como ser ou como substância. A contradição é palpável. Isto, entretanto, não impediu que esse princípio tenha tido enorme aceitação. E ainda hoje exerce fascinação, e muitos continuam a defendê-lo com entusiasmo. Hamilton deu ao princípio da relatividade do conhecimento o nome de grande axioma. E escritores recentes, originais e sinceros, que têm sua concepção própria e obedecem a tendências radicalmente opostas ao fenomenismo, ainda sofrem a influência desse preconceito a que se poderia dar o nome de fanatismo da relatividade. Assim Hamelin, assim Bergson.

Hamelin, por exemplo, diz assim: “Não se daria uma falsa idéia da Filosofia, afirmando que ela é uma eliminação da cousa em si”. “As cousas em si não são senão abstrações, e do mesmo modo as substâncias, os *númenos*, o absoluto considerado à maneira de Hamilton. Por nossa parte, nada mais vemos aí além disto e é sem vacilação que nos confessamos fenomenistas.” Como se vê, é o mesmo pensamento de Renouvier. E Hamelin acrescenta em tom categórico: “A realidade verdadeira não é o pretendido real das escolas ditas realistas, é a relação, mais ou menos rica, de um conteúdo que com ela faz corpo, porque esse conteúdo, de seu lado, é também relação. O mundo é uma hierarquia de relações de mais a mais concretas até um último termo em que a relação acaba de determinar-se, de sorte que o absoluto é

ainda relativo”.⁹⁴ Ou os termos são aí empregados em sentido inteiramente arbitrário e sem nenhuma relação com o sentido usual e tradicional, ou as contradições se chocam. Isto, entretanto, significa somente que Hamelin não podia colocar-se acima das influências do momento em que se formou o seu espírito. Discípulo de Renouvier, ou ligado por qualquer modo a seu sistema, não lhe era dado deixar de queimar o seu incenso no altar da *Relação*, esta nova divindade, única compatível com as negações sistemáticas do fenomenismo quando recusa o *ser* por absurdo. Em suas conclusões, porém, Hamelin afirma que a consciência é o momento mais alto da existência. E isto equivale a proclamar o absoluto, pois essa existência de que a consciência é o momento mais alto não é uma simples relação, e ainda menos uma aparência, mas o *ser* mesmo, esse *ser* que o fenomenismo pretende desconhecer, mas sem o qual nenhum fenômeno se explica, nenhuma relação se estabelece e nenhuma aparência é possível.

Bergson não vai tão longe quanto Hamelin e sustenta, como já vimos, que o fenômeno está para a coisa, não como a aparência para a realidade, mas como a parte para o todo. E isto significa que os próprios fenômenos são coisas ou modalidade das coisas: logo, realidades não simples aparências. E não há negação mais formal desse *relativismo* absoluto que é a feição característica do fenomenismo. Contudo, não deixou de fazer ao relativismo fenomenal a sua concessão, e esta, se não fosse como é, apenas um modo de falar, adotado talvez pela deficiência e imperfeição da técnica, seria bem grave, pois, entendida em sentido absoluto, levaria a consequências quase iguais às de Renouvier e talvez de aparência ainda mais paradoxal. Esta concessão consiste nisto; que Bergson faz das coisas, dos objetos que nos cercam, dos corpos no espaço, simples imagens. Nosso próprio corpo é também uma imagem. Apenas essa imagem ocupa uma posição privilegiada e liga tudo o mais a si própria. Ora, imagem é aparência, imagem é relação. Logo tudo é relativo; logo tudo é aparente e fantástico, e o mundo não é senão uma sucessão indefinida de sombras que passam e desaparecem... Não estão aí todas as negações sistemáticas do mais absoluto fenomenismo? “Eu chamo matéria”, diz Bergson, “o conjunto das imagens, e percepção da

94 Hamelin – *Essai sur les éléments principaux de la représentation*.

matéria estas mesmas imagens ligadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo.” As imagens que constituem o universo, “percebidas quando abro, inapercebidas quando fecho os meus sentidos”, agem e reagem umas sobre as outras; mas não deixam de ser imagens, pois é como imagens que as percebo, e é só como imagens que podem ser percebidas. Isto significa que o mundo não existe senão na consciência. As cousas são imagens.

Quer isto dizer: não existem fora de minha consciência, são uma reação minha, a obra de minha imaginação. Estamos em puro fenomenismo. Berkeley não foi mais longe, nem Hume, nem Kant, nem Renouvier. Estas imagens são o que Berkeley chama idéias, Hume, impressões sensíveis, Kant, representações, Renouvier, fenômenos. E o mundo será realmente concebível simplesmente como um conjunto de imagens?... Não. O que se chama imagem não equivale absolutamente ao que se chama coisa. Não corresponde mesmo ao que se chama ou pelo menos deve chamar-se representação. A representação é a coisa presente ao espírito. Retire-se a coisa, fica a imagem. Essa é a lembrança que fica da representação. Para a formação da imagem entra, pois, em contribuição a memória. A imagem interpretada é a idéia. A idéia sistematizada é o conceito. Mas nada disto se poderia admitir e explicar se não existissem, como objeto real do conhecimento, as cousas.

Definir as cousas como imagens seria suprimi-las, a menos que se entenda por imagem coisa que a palavra não traduz. Se eu fecho os meus sentidos deixo de perceber as cousas, mas elas nem por isto deixam de existir, nem eu, por minha vez, fico impossibilitado de conservar a sua imagem. Deixa de conservar a imagem das cousas que viu aquele que, por qualquer circunstância, perdeu a vista?...

Esta concepção das cousas como imagens é, da parte de Bergson, apenas um modo de falar. Bergson abusa das metáforas. Há talvez, aí, apenas uma metáfora. É assim que se deve explicar o fato, pois a sua teoria da percepção pura, que é, aliás, uma das suas teorias mais claras e de mais fecundas conseqüências, está em antagonismo radical com esta concepção das cousas como imagens. A percepção nos põe fora de nós mesmos, para colocar-nos em contato imediato com as cousas. Logo, o que percebemos e o que conhecemos são as cousas mesmas, e não qualquer intermediário, representações ou imagens. É

por isto que ele não vacila em assegurar que na percepção a consciência entre em contato com o absoluto. E isto se deve interpretar no sentido de que o que percebemos é real e não simplesmente uma aparência. Há, pois, dois absolutos, será preciso deduzir, desenvolvendo os princípios de Bergson: a consciência em nós e as coisas fora de nós. E o que é relativo é somente o conhecimento, laço que se estabelece entre a consciência e as coisas.

.....

Capítulo VI

DO FENOMENISMO AO IDEALISMO:
IDEALISMO ABSOLUTO

61 – DETERMINAÇÃO PRECISA DO CONCEITO DE FENÔMENO

A

LINGÜÍSTICA é, como se sabe, de um valor incomparável nas investigações do historiador. E sua importância é também considerável nas especulações do filósofo. É que a filosofia é, como pretende Herbart, senão em sua totalidade, pelo menos sob alguns de seus aspectos, uma elaboração de conceitos. E os conceitos, tendo relação imediata com as palavras em que se objetivam, ou formando corpo com elas, desenvolvem-se nas mesmas condições que elas se desenvolvem, e em geral remontam, na sua formação lógica, às origens da linguagem. Para determinar, pois, com a máxima segurança, o que se deve entender por fenômeno, o mais seguro é partir da significação etimológica da palavra. Também sobre este ponto não há dúvidas a esclarecer. A etimologia aí é certa e segura, e, uma vez indicada, a luz se fará pronta e completa.

Fenômeno vem do grego *phainomenon*, particípio médio do verbo *phainô*, *aparecer*, *mostrar-se*, derivado, por sua vez, do sânscrito *phaô*, *brilhar*. Fenômeno quer dizer, pois, em sua significação primitiva, original: o que *aparece*, o que *se mostra*. É objeto que se percebe e como tal

implica um sujeito que o perceba. O que aparece supõe uma consciência a que apareça. Também o verbo grego traduz-se igualmente por brilhar e subentende, por conseguinte, *visão luminosa*. E se não se compreende, nem se pode conceber senão no espaço, daí resulta que a idéia do fenômeno deve ser completada deste modo: é o que aparece ou se representa no espaço. Ora, o que aparece ou se apresenta no espaço é exatamente o que se chama corpo. Logo fenômeno é o que se nos representa como corpo, o que como tal nos impressiona, o que neste sentido age ou pode agir sobre nossa sensibilidade. É, pois, o ato de que a matéria é o poder. Ou, antes, é a síntese da matéria e da forma, para falar na linguagem de Aristóteles. E o mundo fenomênico vem a ser então, precisamente, rigorosamente, o mundo da natureza exterior, a realidade visível e tangível, tudo o que ocupa um lugar e pode ser posto em movimento, numa palavra, o mundo da matéria e dos corpos.

Assim compreendida, a palavra *fenômeno* adquire significação muito clara e precisa. Torna-se a expressão de um conceito rigorosamente delimitado. E como esse conceito aplica-se a tudo o que se refere aos corpos, torna-se de uma extrema generalidade. Compreende-se, deste modo, como veio a ter o mesmo sentido de acontecimento ou sucesso. E por fim tornou-se sinônimo de fato, dizendo-se indiferentemente, por exemplo: fatos físicos ou fenômenos físicos, fatos históricos ou fenômenos históricos, fatos econômicos ou fenômenos econômicos etc. Em rigor dever-se-ia empregar a palavra fenômeno, tratando-se somente dos fatos exteriores, pois é só como fato exterior, como corpo ou operação do corpo que se compreende qualquer fenômeno, pelo menos em sua significação primitiva, original. Mas a palavra foi aplicada também aos fatos de ordem moral ou psíquica, e o uso consagrou essa aplicação. É por isto que dizemos fenômenos psíquicos, fenômenos éticos ou estéticos, nas mesmas condições que dizemos – fenômenos físicos ou naturais.

62 – O CONCEITO DE FENÔMENO NA FILOSOFIA FENOMENISTA: DIVERSAS ACEPÇÕES

A palavra *fenômeno* corresponde a um conceito positivo. Falando-se de fenômenos, trata-se de fatos, de cousas ou modalidades de cousas, de corpos ou operações de corpos, de movimentos ou mudan-

ças, cuja significação real é posta fora de dúvida. E é ainda para notar que é precisamente o caráter de objetividade que constitui o conteúdo próprio do conceito. Assim é na significação comum e usual, como na significação originária da palavra. Mas na filosofia fenomenista o fato muda de aspecto. O fenômeno perde o seu caráter próprio e torna-se um conceito negativo. Tal é o pensamento fundamental dos diferentes sistemas fenomenistas formados sob a inspiração do empirismo e do sensualismo. Foi negado a princípio, com os materialistas, o espírito; com Berkeley, a matéria; com Hume, ao mesmo tempo, a matéria e o espírito. Quer dizer: foi negada qualquer substância, foi negada toda a realidade. Em lugar da realidade apresentou-se o fenômeno. Não há nenhuma substância, mas somente fenômenos – eis o princípio fundamental do fenomenismo, entendendo-se por fenômenos as aparências sensíveis. Assim tudo o que vemos e observamos, “todas estas idéias que constituem o objeto das ciências positivas, matéria, moléculas, átomos, espaço, movimento etc., não exprimem realidades, mas apenas possibilidades, não estados exteriores, mas estados internos, não objetos de experiência atual, mas objetos de experiência possível, imagens, hipóteses, símbolos”.⁹⁵ É o que se chama o mundo fenomênico, e nisto consiste tudo o que existe e tudo o que pode ser conhecido, não havendo fora das impressões sensíveis nenhuma realidade que se possa conceber como distinta das mesmas e como tendo uma existência independente.

O conceito de fenômeno torna-se, pois, um conceito negativo, e tal é a propriedade comum a todas as variações do sistema fenomenista. Faz-se do fenômeno uma aparência, e a essa aparência nada corresponde fora da sensação. Ou, pelo menos, se alguma coisa a ela corresponde, sobre essa coisa que vem a ser então a “coisa em si”, nada se pode afirmar. – Tudo é, pois, vago e incerto na concepção fundamental dessa filosofia; e em verdade o pensamento gira aí no vácuo, sem nenhum ponto de apoio em qualquer princípio a que se possa dar rigorosamente o nome de realidade.

E quanto ao modo de interpretar essa aparência em que se resolve o fenômeno, diversas são ainda as concepções; o que aumenta a

95 Boirac – *L'idée du phénomène* – cap. III.

confusão e a obscuridade. Entre as concepções mais importantes podem destacar-se as seguintes:

I – fenômeno é uma *aparência*, e se a esta aparência alguma coisa corresponde, com qualquer significação, fora do próprio fenômeno, não se pode saber. Não se pode dizer que existe, nem que não existe. Ou melhor, não se pode por modo algum conhecer essa coisa, uma vez que não lhe são aplicáveis as formas da intuição, nem as categorias do juízo. E dentro das formas da intuição e das categorias do juízo só se podem representar os fenômenos. A “coisa em si” é, pois, um \times impenetrável e, como objeto do conhecimento, vale somente como conceito negativo, como conceito de limite, e de limite precisamente do conhecimento (Kant).

II – O fenômeno é uma aparência, uma relação ou um complexo de relações, e é só o fenômeno como tal, como aparência, como relação ou como complexo de relações que pode ser objeto de nosso conhecimento. Mas há além do fenômeno alguma coisa de ordem superior, um princípio absoluto, sem o qual o fenômeno não poderia ser concebido. Esse princípio absoluto é uma noção positiva; mas não pode ser por modo algum conhecido e seu nome deve ser, por isto mesmo, *incognoscível* (Spencer).

III – O fenômeno é uma representação. Mas o que se representa é o próprio fenômeno e não qualquer coisa a ele estranha, sendo que a natureza própria do fenômeno é representar-se. Não há, pois, nenhuma realidade superior ao fenômeno e dele distinta a que se possa dar o nome de “coisa em si” (Renouvier).

IV – O fenômeno consiste unicamente na mudança, nas diferentes modalidades com que as coisas se nos apresentam impressionando nosso organismo. Só conhecemos essas modalidades das coisas, não qualquer coisa como seja em si mesma. Nada de causas primárias de que as coisas resultem, nem de fins últimos a que se destinem. Mudanças, relações e somente relações – eis tudo o que se conhece, e fora disto nada se pode mais imaginar como objeto de ciência. É esta a doutrina que representa o trabalho final do pensamento humano em sua maturidade. É o que nos revela a experiência pelo trabalho secular da humanidade. Indagar de um princípio absoluto é divagar na região estéril das cogitações sem objeto (positivismo).

Bergson e Hegel também fazem consistir toda a realidade na mudança; mas a mudança é para ambos, não uma simples aparência, mas a realidade mesma. A existência, diz Hegel, não consiste no ser ou no nada, mas no vir-a-ser; e isto significa: no ser passando ao não-ser ou no não-ser passando ao ser; logo, na mudança, na transformação, no movimento e na vida. Bergson, por seu lado, faz consistir a essência da realidade na duração; e durar é mudar; logo o que constitui o objeto de nosso conhecimento é a sucessão indefinida dos fatos, a realidade em seu desenvolvimento contínuo, o movimento do cosmos e o trabalho da vida. São cogitações, todas estas, que vão muito além dos limites do puro fenomenismo. Nem pode a natureza, assim compreendida, entrar, em todas as suas modalidades, no conceito do fenômeno, em qualquer das acepções negativas em que tem sido tomada esta palavra, pelos diferentes representantes daquele sistema. É o que se vê claramente, logo ao primeiro golpe de vista, e não pode ser posto em dúvida. Desnecessário seria, pois, insistir.

63 – EM QUE CONSISTE O ERRO DO FENOMENISMO

Ninguém defende o erro por amor do erro, salvo algum caso estranho de depravação moral, em que o sentimento da dignidade humana teve de desaparecer por completo. O que todos querem e o que todos procuram é alcançar a verdade. Assim quando alguma falsa doutrina se desenvolve e sistematiza, há sempre uma ilusão fundamental que serviu como ponto de partida para o desenvolvimento das idéias. E o meio mais eficaz para provar, de modo irrecusável, a falsidade dessa doutrina, consiste exatamente em mostrar o falso ponto de vista que perturbou, em sua direção, a marcha natural do pensamento. É o que poderia chamar-se tornar patente a raiz da ilusão.

É o que não seria difícil levar a efeito, tratando-se da filosofia fenomenista. E é o que vou fazer sem mais rodeios. E quem tiver a clara compreensão do fato, e não estiver disposto a argumentar de má-fé decerto confessará que a ilusão que perturba aí os pensadores já não poderá ser contestada, pois foi posta a limpo. E com isto, creio, é ferida essa filosofia em sua base mais profunda e em seu coração mesmo.

Vejamos. Quais são, segundo a filosofia fenomenista, os elementos constitutivos, os elementos essenciais e necessários do conheci-

mento? Neste ponto nada há de estranhável. É aceita a concepção universalmente reconhecida, segundo a qual os elementos constitutivos do conhecimento são dois: a consciência como sujeito e o mundo ou o conjunto das cousas exteriores como objeto. A consciência, por um lado, como sujeito, e as cousas, por outro lado, como objeto – tais são os elementos essenciais e necessários do conhecimento. Mas o fenomenismo, partindo do fato de que só podemos conhecer através das impressões sensíveis e considerando que nada é permitido conceber que não tenha o seu fundamento nas impressões sensíveis, divide o objeto do conhecimento em dois princípios distintos: as cousas fora de nós e as representações que delas se formam em nós pelas impressões sensíveis. Faz-se assim distinção essencial, não somente entre a representação e as cousas, como igualmente entre a representação e o conhecimento. De modo que os elementos constitutivos do conhecimento ficam reduzidos a três: a consciência, a representação das coisas na consciência e as coisas como são em si mesmas, fora da consciência. Ora, a representação amolda-se às formas da intuição e às categorias do juízo. Essas formas e essas categorias não são, efetivamente, deduzidas e indicadas senão como condições da representação. Por isto, as representações são exatamente o que se conhece e é com elas que está o conhecimento em correlação necessária. Mas as cousas, estando fora da consciência, não podem entrar nas condições da representação. Estas são modos da consciência – e como tais aplicam-se somente às representações, não às cousas como são em si mesmas. Conseqüência: o que conhecemos são somente as nossas impressões sensíveis, as representações que resultam destas impressões sensíveis, uma simples aparência, portanto, da realidade, não a realidade mesma.

A realidade, a existência verdadeira, fica, pois, em absoluto excluída da representação e, por conseguinte, do conhecimento. Tudo fica assim envolvido num impenetrável mistério, e será sempre em vão que se esforçará o espírito por desfazer esse mistério, de modo a poder conhecer as cousas como são em sua constituição própria e em sua significação real. É deste modo que Taine, tratando dos corpos, qualifica-os como “incógnitas chamadas corpos”. Destas incógnitas chamadas corpos não se sabe senão que se movem, que estão sujeitas a contínuas transformações, que não são, enfim, senão uma sucessão de mudanças,

uma série indefinida de relações. Todas elas dependentes das impressões sensíveis: o que quer dizer, em suma, que não existem, que são simples aparências, não realidades. Realidades verdadeiras, se existem, não podem ser apreendidas nas impressões sensíveis: ficarão sempre fora da representação, e, por conseguinte, fora do conhecimento.

Há, pois, uma realidade que existe, ou pode existir, mas não se conhece, e uma representação dessa realidade, que se conhece, mas não existe, pois consiste unicamente em aparências sensíveis. Tal é no fundo a significação real do fenomenismo, como de todas as teorias relativistas em geral. Daí expressões como esta de Schopenhauer: o mundo é minha representação. Ou como esta de Taine: o que se nos representa como realidade exterior é uma alucinação verdadeira. Ou como esta outra ainda mais decisiva: o mundo é apenas um fenômeno cerebral, não existe de fato, é uma sucessão de sombras que passam e desaparecem, uma aparência exterior e uma comédia fantástica.

São fórmulas estas, no fundo, aceitas pelo sistema fenomenista em todas as suas modalidades. É que neste sistema tudo é interpretado através desse falso prisma da representação. Faz-se desta um elemento intermediário entre a consciência e as cousas. O que se conhece é somente a representação; e quanto às cousas, ficando fora da representação, não podem ser conhecidas. Há assim no conhecimento: 1^ª) a consciência que conhece; 2^ª) cousas que se não conhecem; 3^ª) representações destas cousas, como único objeto do conhecimento. Das cousas mesmas nada se sabe, portanto. E o que se conhece resolve-se sempre em representações e refere-se somente a representações, sem que se possa, por modo algum, saber se, às representações que se formam em nós, corresponde qualquer coisa fora de nós. Daí o cepticismo radical de todas as conclusões negativas do fenomenismo.

Não. Esta concepção é falsa. Há como elementos constitutivos do conhecimento não três, mas somente dois princípios: a consciência em nós e os corpos ou a natureza exterior fora de nós, o princípio que conhece e as cousas que são conhecidas. Quanto ao que se chama representação, é já o conhecimento mesmo. A representação não é um elemento intermediário entre a realidade e a consciência: é a realidade mesma presente ao espírito. É o que já fiz sentir em trabalho anterior de que julgo conveniente reproduzir aqui o essencial. Eis aqui: A existên-

cia universal não só se desenvolve numa variedade infinita de formas como, ao mesmo tempo, tem a propriedade de representar-se na consciência. Ao que se representa ou é capaz de representar-se na consciência, ou, mais precisamente, ao que existe, pode dar-se o nome de realidade, empregando esta palavra em sua significação mais ampla (como sinônimo da própria palavra existência). À representação da realidade na consciência dá-se o nome de conhecimento. O conhecimento é, pois, como um segundo modo de existência das cousas, espécie de sombra ou projeção da realidade, como se a consciência fosse um como espelho através do qual se reflete a imagem do mundo, para empregar uma frase memorável de Leibniz. De maneira que temos de um lado a existência, e de outro lado o conhecimento como representação da existência. Mas a condição essencial do conhecimento indispensável é admitir um princípio mais alto, a consciência, sem a qual seria inconcebível a representação das cousas. É o que nos leva a aprovar com entusiasmo a fórmula de Hamelin quando diz: “A consciência é o momento mais alto da existência”. A consciência é, pois, o fato primordial da natureza, espécie de ponto de contato entre dois mundos de que um é a imagem do outro. Realidade de um lado e conhecimento de outro como imagem da realidade – eis tudo o que existe, poder-se-á, pois, dizer. Mas no fundo dessa dupla manifestação será necessário reconhecer a consciência, sem a qual não se poderia compreender nem uma nem outra cousa. De maneira que, além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, impõe-se a existência de uma realidade interna, de uma atividade de ordem psíquica, cuja essência consiste exatamente nessa consciência que é o princípio mesmo produtor do conhecimento. Essa atividade também é objeto de conhecimento sendo que não só conhecemos as forças da natureza, como as forças mesmas do espírito, de onde a distinção fundamental entre as ciências naturais ou a física, compreendendo a física inorgânica (cosmologia) e a física orgânica (biologia) – e as ciências de ordem psíquica ou a metafísica.

Justa é, pois, essa teoria da percepção pura desenvolvida por Bergson, teoria de que já me ocupei no capítulo anterior, segundo a qual a consciência ou o espírito quando percebe qualquer objeto sai fora de si mesmo, para se pôr em contato imediato com as cousas. Nisto está uma das intuições mais profundas do filósofo da *Evolução criadora*. E

também é a refutação mais completa e mais decisiva às negações ou à dúvida sistemática do cepticismo. As conseqüências que daí resultam são realmente altamente significativas. E, antes de tudo, se na percepção o espírito põe-se em contato com as cousas, segue-se daí que o que se representa na consciência é não qualquer elemento intermediário, mas as cousas mesmas. E, deste modo, o que conhecemos é não simplesmente uma aparência da realidade, mas a realidade mesma, tal como existe de fato. Daí esta outra afirmação também valiosíssima de Bergson, afirmação de que também já dei notícia no capítulo anterior: “O fenômeno está para as cousas não como a aparência para a realidade, mas apenas como a parte para o todo”. O que significa que o fenômeno faz parte da realidade, e não é, por conseguinte, uma simples aparência sensível. E em verdade são as cousas mesmas que se nos representam como fenômenos, isto é, são as coisas mesmas que percebemos e conhecemos, embora seja forçoso reconhecer que esse conhecimento é sempre incompleto e imperfeito, devido à complexidade da realidade que é objeto de nossa percepção. E é só neste sentido que nosso conhecimento é relativo, e não no sentido de que, dependendo da organização sensível, não esteja em correspondência necessária com a realidade, podendo variar de indivíduo a indivíduo, como no mesmo indivíduo, conforme as circunstâncias: o que seria a negação absoluta da verdade como *adequatio rei et mentis*.

64 – INFLUÊNCIA DA ILUSÃO FENOMENISTA

O fenomemismo tem, como vimos, por fundamento uma ilusão. Mas essa ilusão exerceu e ainda continua a exercer influência, não somente nas especulações da filosofia, mas ainda nas próprias induções ou generalizações da ciência. E, para prová-lo, basta considerar o caso particular da mais objetiva das ciências, isto é, da Física. Sabe-se que a Física passa nos nossos dias por uma verdadeira revolução. Seus princípios fundamentais são abalados, nega-se o caráter objetivo de suas leis, fala-se francamente em crise da Física; o que parece bem estranho, considerando-se o valor decisivo e incontestável dos critérios da experiência e a eficácia indiscutível dos novos métodos de observação fundados na prova direta dos fatos. Veja-se a obra recente de Abel Rey sobre *A teoria da física nos físicos contemporâneos*. É em alto grau instrutiva. Vem aí a histó-

ria das transformações por que tem passado a Física nestes últimos tempos. Os sistemas multiplicam-se em condições que não deixam de parecer bem pouco justificáveis, quase com tanta prodigalidade como em Filosofia. Chega-se a duvidar da objetividade da física. Ao mecanismo tradicional sucede a energética de Rankine, Mach, Ostwald. A esta, a Física qualitativa de Duhem, o cepticismo crítico de Poincaré, e por fim o neomecanicismo dos físicos mais recentes. E deve-se ainda observar que em cada um destes sistemas há correntes várias e opiniões divergentes. E toda esta atividade dentro do período de 50 anos, mais ou menos.

Para esta revolução, na sua última fase, muito concorreram, sem dúvida, os novos descobrimentos, em particular, as descobertas relativas à radioatividade da matéria, descobrimentos todos eles devidos exatamente ao progresso sucessivo e desenvolvimento contínuo das ciências físicas mesmas. Mas os descobrimentos influíram no que diz respeito à parte positiva da ciência, quanto ao que se refere às aplicações práticas, tendentes a estabelecer o domínio do homem sobre a natureza. Mas, de par com este progresso, a Física teve de passar também por uma transformação negativa. É a parte crítica do desenvolvimento da Física, a dúvida sobre a significação objetiva dos seus princípios, o desmoronamento das teorias explicativas, a contestação do valor da Física como interpretação da realidade. Para esta direção dada aos trabalhos dos atuais reformadores da Física, a influência vem, sem dúvida, da Filosofia fenomenista. É assim que Abel Rey, depois de estudar a obra de Rankine, querendo dar em síntese uma idéia precisa de sua verdadeira significação, explica-se assim: “As inovações que se notam são somente as inovações que exigia a consciência que alcançou, para os meados do século, a Física, de sua positividade, do afastamento em que se deve manter de toda a metafísica, por mais disfarçada que se mostre. O ponto de vista empírico e fenomenista afirma-se como o ponto de vista da ciência Física, não que o físico seja céptico a respeito dos resultados que atinge, *mas porque se recusa a considerar o que quer que seja fora do que percebe*; não tem mesmo que distinguir entre aparência e realidade, ignorando estritamente o que significam estas palavras. Tem diante de si fatos; estes fatos são para ele o dado, e todo o dado. Ignora tudo o mais, e sobretudo ignora se, a respeito destes fatos, é permitido pôr uma questão meta-

física, relativa a uma natureza de que eles não seriam senão a aparência”.⁹⁶ Depois quando passa a desenvolver as conseqüências filosóficas reduz-se, em última análise, a sensações, ou mais exatamente, às representações da percepção, parecendo-lhe que o termo sensação é ainda muito vago. As relações que definem estas representações – eis, pois, o único objeto da física. Quanto às propriedades que constituem qualitativamente cada uma delas, quanto ao que seriam ou deveriam ser as sensações mesmas que constituem por suas sínteses e por suas relações estas percepções, disto não cuida a física atual.

Parece-nos que estamos a ouvir Taine a divagar sobre as incógnitas chamadas corpos, ou Berkeley desenvolvendo o seu imaterialismo radical. E Abel Rey ainda acrescenta: “É preciso notar que o positivismo e o fenomenismo do físico têm um sentido mais completo, mais preciso do que o fenomenismo e o positivismo filosófico. É o que se devia esperar de uma concepção científica. Se o filósofo precedeu o sábio, é por uma antecipação muito geral e muito vaga. O sábio deu um sentido mais concreto e mais exato à asserção do filósofo... O positivismo filosófico limita-se, com efeito, a pretender que não podemos conhecer o absoluto, porque estamos encerrados no domínio dos nossos estados de consciência, de nossas sensações, e que estas dependem da constituição de nosso espírito, tanto, senão mais, que da constituição das cousas, a supor que haja cousas independentemente do espírito. E deduz daí como conseqüência necessária que tudo o que conhecemos não é um objeto, mas uma relação de um sujeito com um objeto. A Física contemporânea aceita esta dupla proposição: impossibilidade de um conhecimento total e limitação de nosso saber a relações. Mas é preciso entender isto em sentido muito mais positivo e muito mais experimental que na acepção filosófica. O que a Física atual pretende é isto: que só por meio de relações poderemos definir o que consideramos como unidades representativas elementares. A palavra *absoluto*, quando é empregada, como nas expressões: temperatura absoluta, movimento absoluto, tempo absoluto etc. não designa, analisando-se a expressão, senão uma relação invariável, incondicional e necessária, mas sempre uma relação. De outro modo, toda a experiência estabelece uma rela-

96 Abel Rey – *La théorie de la Physique*.

ção e não pode estabelecer senão relações, porque toda a experiência é uma medida”.⁹⁷

Fenomenista sistemático, Abel Rey, sem dúvida, exagera as suas apreciações sobre os físicos contemporâneos. Dificilmente se encontra, ainda entre os mais reacionários, algum físico que não veja nos corpos mais que simples sensações, ou que negue a realidade da matéria, explicando-a exclusivamente como o resultado de uma síntese de elementos subjetivos. Isto seria negar o objeto mesmo de que a Física se ocupa. E o que seria neste caso mais racional era incluir logo a Física como parte na Psicologia. Mas é certo que os físicos contemporâneos se deixaram influenciar em alto grau pelo sistema fenomenista. Mach, por exemplo, tratando do espaço e do tempo, interpreta-os nestes termos: “O espaço e o tempo são sistemas bem coordenados de sensações. As grandezas que se encontram nas equações da mecânica não são outra cousa senão os sinais de ordem dos termos destas séries que devem ser postos em evidência em nossas representações. As equações exprimem as dependências mútuas destes sinais de ordem”. Tratando dos corpos, define: “Um corpo é um conjunto relativamente constante de sensações tácteis e visuais, ligado às mesmas sensações de espaço e de tempo”.⁹⁸ Duhem não vai tão longe. Contudo, tratando de explicar a verdadeira significação das leis experimentais, diz assim: “A observação dos fenômenos físicos não nos põe em relação com a realidade que se oculta sob as aparências sensíveis, mas com estas aparências mesmas, tomadas sob forma particular e concreta. As leis experimentais não têm, de seu lado, por objeto a realidade material; tratam destas mesmas aparências sensíveis, tomadas, é certo, sob forma abstrata e geral”. É verdade que, desenvolvendo o seu pensamento sobre o que se deve entender por uma *teoria física*, observa que explicar, *explicare*, é despojar a realidade das aparências que a envolvem como véus, a fim de ver esta realidade nua e face a face. Se uma teoria física tivesse por fim explicar as leis experimentais, o seu objetivo seria “rasgando, dilacerando os véus destas aparências sensíveis, buscar nelas e através delas o que está realmente nos corpos”. A questão seria então esta: – Qual é a natureza dos elementos que cons-

97 Ob. cit. 2ª parte – Cap. III.

98 *La Mécanique* – trad. E. Bertrand – Cap. V.

tituem a realidade material? Existe uma realidade material distinta das aparências sensíveis? De que natureza é esta realidade? – Ora, a tanto não vai uma teoria física, limitada ao método experimental: “Uma teoria física conhece somente aparências sensíveis e nada se poderá descobrir que as exceda”.⁹⁹ Aquelas questões são transcendentais e pertencem de direito à metafísica. É a razão por que, segundo Duhem, toda a Física liga-se a uma metafísica. E tal é também a razão por que se dividem os físicos contemporâneos em correntes divergentes: é que cada um aceita uma metafísica e obedece à inspiração dessa metafísica.

65 – VERDADEIRA SIGNIFICAÇÃO HISTÓRICA DO FENOMENISMO:
O IMATERIALISMO DE BERKELEY E O FENOMENISMO

A meu ver, só há três sistemas filosóficos perfeitamente caracterizados:

a) o materialismo, que faz da matéria a única realidade e considera o espírito ou o que se chama espírito como produto da matéria mesma, ou efeito sutil de uma de suas combinações mais profundas e mais complicadas;

b) o espiritualismo, que considera o espírito da realidade verdadeira e suprema, sendo a matéria, no mais rigoroso sentido da palavra, uma criação daquela realidade suprema ou devendo explicar-se como manifestação exterior do desenvolvimento mesmo do espírito;

c) e o panteísmo que, esforçando-se por fazer a síntese daquelas duas doutrinas opostas, sustenta que tudo é ao mesmo tempo matéria e espírito.

Todos os demais sistemas, dualismo, monismo, pluralismo, monadismo, realismo, idealismo, misticismo, transcendentalismo, imanentismo, e outros representados por outras palavras ainda mais obscuras e vagas, são sempre modalidades, mais ou menos bem definidas, do materialismo ou do espiritualismo, ou combinações panteísticas, mais ou menos artificiais, em que se dá preponderância, ora ao espírito, ora à matéria. Quanto ao ceticismo, não é uma concepção filosófica propriamente dita, uma vez que não se dá aí nenhuma solução ao problema da

99 Duhem – *La théorie physique* – cap. I.

existência. Representa o ceticismo, na especulação filosófica, apenas o espírito crítico. Deste modo, é sua função própria não apresentar solução sobre os chamados grandes problemas, mas unicamente manifestar-se sobre o valor das soluções propostas, combatendo erros e desfazendo ilusões. É uma função bem alta, bem se vê, mas de caráter antes negativo que positivo. Isto, sob certo ponto de vista, compreende-se bem, porque nada pode ser mais positivo e nada poderá ser mais eficaz para os progressos do espírito humano do que combater erros e desfazer ilusões. Mas o ceticismo abstém-se de levantar edifícios novos sobre a ruína dos monumentos que vai demolindo. É neste sentido que sua função é negativa. Contudo, como o destino próprio do espírito é interpretar a realidade, e é no esforço contínuo por essa interpretação da realidade que consiste sua mais alta aspiração e sua vida mesma, resulta daí que em toda a doutrina cética (se ao ceticismo se pode dar o nome de doutrina), em toda a doutrina cética, repito, ainda a mais sistemática, a dúvida ou a negação é apenas um ponto de vista, e no fundo todas as modalidades do ceticismo fazem sempre adesão tácita ou expressa a alguma daquelas três formas radicais da Filosofia. O positivismo, por exemplo, liga-se ao materialismo. O criticismo e o neocriticismo ligam-se ao espiritualismo. O idealismo absoluto, que é também, a seu modo, uma espécie de ceticismo, liga-se ao panteísmo. E assim por diante. Também todo o ceticismo é sempre relativo, e uma dúvida ou uma negação absoluta não se concebem.

Feita esta coordenação dos sistemas, vejamos agora como se deve interpretar o fenomenismo. Este deriva de Hume, e Hume, prende-se a Berkeley. E para fazer toda a luz sobre o caso, basta precisar com bastante segurança a atitude deste último. Vejamos.

Berkeley é, na história da Filosofia moderna, um dos pensadores mais originais e profundos, e também mais enérgicos. Máxime David qualifica-o de pensador intrépido. E, notando que se distingue ao mesmo tempo pela sinceridade e pela candura intelectual, acentua que a característica própria de seu gênio é a faculdade do entusiasmo posta ao serviço da mais ativa generosidade.¹⁰⁰ Pois bem: este gênio ardentemente humanitário é, como homem de pensamento, tempestuoso e revolu-

100 Máxime David – *Berkeley* – p. 13.

cionário, um incomparável reconstrutor de princípios, que não recua ante a mais temerária concepção. Mas, entregando-se às abstrações mais ousadas e elevando-se a um ponto de vista estranho, contrário à intuição natural e à ordem regular dos fatos, não deixa de ser simples e sincero, equilibrado e justo. E foi assim que, esforçando-se como filósofo por interpretar a natureza das causas, colocou-se numa atitude, até o seu tempo, única na história, fez o que ninguém, até então, imaginara que se pudesse fazer: negou a realidade da matéria, fundou a filosofia do imaterialismo.

Trata-se então de um espírito que tem a paixão do paradoxo, de um pensador que capricha por colocar-se em posição diferente da de todo o mundo, desafiando os critérios naturais da razão e afrontando o senso comum? Não. Berkeley obedece aos critérios naturais da razão e respeita o senso comum. E o que defende é o que lhe parece ser a verdade, ou, pelo menos, o que se lhe representa no foro da consciência como verdade. A direção que deu a seu pensamento obedece a um plano perfeitamente orientado. Não se trata de um espírito que divague ao acaso da imaginação. Trata-se, pelo contrário, de um espírito eminentemente positivo, cômico da obra a que se propõe, e seguro do valor dos processos de que se serve. E o que, em verdade, pretende e o que se propõe a fazer é dar combate ao ateísmo e ceticismo dominantes em sua época, defendendo “os interesses da religião que, a seu ver, se confundem com os do gênero humano”. Ora, aqueles dois sistemas apresentavam-se sob a forma do mais intransigente materialismo, ou, pelo menos, era do materialismo que tiravam os seus mais formidáveis argumentos. Pois bem; Berkeley feriu-os no coração mesmo. Negou o princípio mesmo que era para eles a fonte de toda a explicação.

O duelo era de morte e Berkeley entrou em combate, certo da vitória. É que o golpe que ia vibrar era seguro, e o materialismo havia de ficar de vez aniquilado. E foi assim que, estudando a fundo o mecanismo da percepção, depois de tudo resolver e tudo tirar a limpo nas operações mais obscuras do espírito, formulou, com uma concisão admirável, os seus argumentos, e terminando confundiu os seus adversários com esta afirmação inaudita: a matéria, esse princípio de que vos servis para tudo explicar, a única realidade que admitis, a matéria, a realidade exterior, não existe, pois não há corpos no verdadeiro sentido da palavra, mas

somente aparências sensíveis. E tudo o que existe é de natureza ideal, e *esse est percipi*.

Era realmente bem extraordinário. A matéria não existe. Logo o materialismo é uma filosofia do nada. Eram as conseqüências inevitáveis dos argumentos formulados por Berkeley. E esses argumentos eram de um valor tão considerável, e as provas que apresentara, de uma evidência tão irresistível, de um encadeamento tão logicamente rigoroso e seguro, que os adversários de Berkeley estremeçeram, mas tiveram de calar-se. Houve, sim, revolta, e violenta, terrível, mas silenciosa e contida, um grito de desespero, um como rugido surdo de raiva impotente. E, em verdade, como observa Lange, os adversários do imaterialismo irritam-se contra os bispo de Cloyne, mas não podem refutá-lo.

Neste desespero de causa, que resolveram fazer? O que parece à primeira vista mais absurdo: passaram-se para o adversário, aceitaram a filosofia do imaterialismo. Mas desenvolvendo os argumentos e tirando as suas últimas conseqüências, bradaram: Sim, não existe matéria, mas também não existe espírito. As cousas exteriores são simples aparências sensíveis, e a estas aparências sensíveis nada corresponde fora de nós, mas também o que se chama eu, a pessoa e a consciência, são uma simples sucessão de sentimentos, e a esta sucessão de sentimentos nada corresponde dentro de nós. Logo não há matéria, mas também não há espírito. Tal foi a atitude de Hume.

E que há então como objeto do conhecimento? As aparências sensíveis, sensações e sentimentos, representações, nada mais; numa palavra: fenômenos, somente fenômenos. Ora, fenômeno é o que aparece exteriormente, o que se apresenta no espaço; logo, corpos, logo, matéria. Por conseguinte, reconhecer fenômenos é reconhecer a matéria. A matéria fica, pois, salva no fenomenismo. Os materialistas julgam, pois, ganha a sua causa. E efetivamente, proclamado o fenomenismo, reconhecido o caráter fenomenista de toda a realidade, a matéria vem a ser sempre o princípio que tudo explica, e, em verdade, o que desaparece é unicamente o fantasma do espírito.

Havia, porém, uma dificuldade, e esta não pequena, e consistia na explicação da consciência ou do espírito. Ou, pelo menos, na explicação do conjunto de fatos a que se dá esse nome. Poderão entrar na categoria dos fenômenos? É impossível resolver, pois não é permitido

conceber o que se chama espírito como aparência exterior, como corpo ou representação, numa palavra, como fenômeno, pois fenômeno é o que se representa no espaço e o espírito não ocupa espaço. Que fazer?... Não desanimaram os fenomenistas e entenderam que podiam interpretar a consciência como um fenômeno de categoria inferior, imagem da imagem, representação da representação, uma espécie de repercussão interna da própria fenomenalidade, sombra de outra sombra. E foi assim que nasceu esta idéia inexplicável e estranha, paradoxal, monstruosa, da consciência ou do espírito como epifenômeno.

O fenomenismo é, pois, ainda o materialismo. O materialismo, tal como poderia ainda ser aceito, depois da luta formidável contra o idealismo de Berkeley, um materialismo que nega a realidade exterior e só admite aparências ou representações, um tecido de relações sem base fixa em nenhuma substância, um materialismo suspenso no vácuo.

E é só assim que se deve e é só assim que se pode, historicamente, fazer a interpretação da filosofia do fenômeno.

66 – DESENVOLVIMENTO SOBRE O IMATERIALISMO DE BERKELEY

A filosofia de Berkeley é, como vimos, o imaterialismo. E por imaterialismo deve entender-se a doutrina que nega a existência da matéria e só admite como real o espírito. Ora bem: só existe o espírito, a energia pensante. Mas neste caso como se deve compreender isto que se chama matéria, os corpos que são objeto de nossa percepção e dos quais fazemos parte? Em primeiro lugar, a matéria em geral é uma pura abstração e como tal não existe de fato, e isto ninguém contestará. É um conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais dos corpos, e todos sabem que não existe a matéria em geral, mas somente corpos, como não existe o homem em geral, mas somente homens. Sobre este ponto não há dúvida: Berkeley é realmente irresistível. Seu raciocínio poderia ser formulado deste modo, como em gradação na qual cada vez mais se aperta um círculo de aço: o geral é o abstrato, o abstrato é o indeterminado, o indeterminado não se pode pensar, e o que não se pode pensar não existe. A conclusão é, pois, inevitável: não existe a matéria. Sim, não existe a matéria. Mas os corpos propriamente ditos, os corpos cuja existência Berkeley não contesta, se não são matéria, uma vez que não existe matéria, que são e como devem ser compreendidos? Os cor-

pos, responde o filósofo, são idéias, porque *esse est percipi*, o que existe é o que é percebido, e nós só percebemos e só podemos perceber idéias.

O fundo da filosofia de Berkeley consiste, pois, no celebrado princípio: *esse est percipi*. E realmente que só podemos conhecer o que entra na percepção é evidente. E que na percepção só podem entrar idéias parece também evidente. Logo, só conhecemos idéias, logo só existem idéias. E é a isto que se reduz no essencial toda a argumentação de Berkeley. E esta argumentação é forte, mas rápida e concisa. E apresentada assim *ex abrupto*, violentamente, precipitadamente, é um como clarão de relâmpago, que faz penetrar longe na escuridão da noite, mas deixa depois tudo em confusão e em desordem. E Berkeley teme, não obstante a censura de prolixidade, parecendo-lhe condenável, para quem é capaz da menor reflexão, alongar-se em divagações inúteis e infundáveis, quando se trata de uma cousa que se pode provar com toda a evidência em uma ou duas linhas. Contudo, examina minuciosamente o mecanismo da percepção e, estudando as diferentes espécies de sensações, mostra ou procura mostrar que todas as qualidades que atribuímos às cousas são impressões em nós e não realidades nelas. Assim reconhecem todos, desde Locke, quanto às qualidades ditas segundas da matéria. E assim sustenta Berkeley que se deve reconhecer quanto às qualidades ditas primárias.

Aos que sustentam que as cousas existem e que as idéias que delas temos são cópias ou imagens, Berkeley responde apresentando a seguinte alternativa: – Estes originais supostos, ou estas cousas externas, de que nossas idéias seriam retratos ou representação, pergunto se são percebíveis ou não. Se são percebíveis são idéias; logo está ganha a nossa causa. Se não são percebíveis, apelo para quem quer que seja: há razão em pretender que uma cor seja semelhante a alguma cousa invisível, que o duro e o mole sejam semelhantes a alguma cousa de intangível e assim quanto ao resto? – A conclusão é bem conhecida: – todos estes corpos que compõem a ordem poderosa do universo não existem fora de um espírito, e toda a sua existência consiste unicamente no fato de serem percebidos.¹⁰¹

Nisto, porém, está somente a parte negativa da filosofia de Berkeley, que consiste na negação da matéria. Mas essa filosofia tem

101 *Tratado dos princípios do conhecimento humano* (1710).

também uma parte positiva, e esta consiste precisamente na afirmação do espírito. Sobre esta última algumas linhas, muito rápidas, bastam.

É do *esse est percipi* que Berkeley deduz a negação da matéria. E é também do mesmo princípio que deduz a afirmação do espírito. E basta realmente considerar, só por si, o fato da percepção, para que se imponha a toda a evidência a realidade do espírito, porque luto se compreende percepção sem um princípio que perceba. E esse princípio é exatamente o que se chama espírito.

O espírito é, pois, o princípio que percebe. Mas que percebe o espírito? A resposta é facilíma: o espírito percebe idéias. Idéias?...Sim, isto compreende-se. Mas estas idéias que o espírito percebe, onde existem? Sem dúvida num espírito, pois não é permitido conceber idéias fora do espírito. Há, pois, espíritos que percebem as idéias, e estes existem em quantidade inumerável, e há um espírito no qual as idéias existem, e este é infinito, pois que nele tudo se encerra. E como espírito infinito, é único, e não tem começo nem fim. E é assim que Berkeley deduz a existência de Deus. Um espírito infinito e espíritos finitos: a mônada suprema, iniciada, e mônadas criadas que Leibniz veio depois a explicar como “fulgurações da própria divindade” – eis, pois, toda a existência. E o mundo exterior, o mundo da natureza e dos corpos, que vem a ser? O mundo não existe, é apenas uma aparência exterior, sucessão de imagens e representações, efeito da atividade mesma dos espíritos, relações e sistemas de relações – uma como espécie de linguagem divina, pela qual o espírito infinito se põe em comunicação com os espíritos finitos.

67 – ATITUDE DO FENOMENISMO EM FACE DO
MATERIALISMO DE BERKELEY: INSUBSTANCIALISMO RADICAL.
MÚLTIPLOS ASPECTOS DO FENOMENISMO

O fenomenismo aceita da filosofia de Bergson a parte negativa. E afirma assim com o mesmo que não existe matéria. Mas recusando a parte positiva e tirando das premissas estabelecidas por Berkeley as conseqüências extremas, afirma com Hume, Stuart Mill, Taine que também não existe espírito. Não há, pois, nenhuma substância, nem exterior, nem interna. Só conhecemos modalidades do ser, jamais o ser mesmo, sendo escusado cogitar da essência, da substância, ou da “cousa em si”

do que quer que seja. É o que resulta como consequência inevitável, fatal, do mecanismo mesmo de nossa inteligência. E deste modo tudo o que conhecemos ou podemos conhecer reduz-se a fenômenos e a relações entre fenômenos. O imaterialismo de Berkeley é, pois, ainda incompleto e deve ser substituído pelo mais radical insubstancialismo, segundo a fórmula de Stuart Mill. O universo inteiro, tanto sob seu aspecto externo quanto sob seu aspecto interno, não é senão um sistema imenso de fenômenos, um sistema imenso de relações, umas de ordem objetiva, outras de ordem subjetiva, ou, antes, todas oferecendo a um tempo e conjuntamente estas duas faces ou estes dois aspectos opostos: aparências exteriores e internas, imagens a que nenhuma realidade corresponde fora de nós, tecido indefinido de sombras, poeira de fenômenos. E o mundo dos corpos, a matéria ou o que se chama matéria é apenas a *unidade puramente abstrata* das aparências externas – *uma possibilidade permanente de sensações*; e o *eu* ou o que se chama *eu* é apenas a *unidade puramente abstrata* das aparências internas – *uma possibilidade permanente de percepções ou sentimentos*.

Mas esse *insubstancialismo radical* que reduz tudo a aparências é, por sua vez, uma aparência, porque se o fenômeno é tudo compreende-se que é ele próprio que se põe em lugar da substância. Tal foi a atitude de Renouvier. Não há nada além das aparências fenomenais, nenhuma “cousa em si” que apareça, e o que aparece é o próprio fenômeno. Isto quer dizer que o fenômeno é a realidade mesma: o que permanece através das mudanças, o sujeito a que se liga toda a atribuição, princípio sem o qual não se concebe nenhuma existência; real, como nenhuma existência lógica; numa palavra: a universal existência; logo o ser mesmo e a substância. De onde resulta que o insubstancialismo radical resolve-se no mais radical substancialismo, porque, sendo o fenômeno, em sua significação natural e precisa, o que aparece, o que se representa no espaço, vem a ser, como já vimos, o que ocupa um lugar no espaço e pode ser posto em movimento: logo os corpos; logo a matéria. O que quer dizer que o fenomenismo, em última análise, se confunde com o materialismo, pois o que reconhece como substância e, por conseguinte, como “cousa em si” é exatamente a matéria.

É daí que deriva o caráter positivo do fenomenismo. Também esta chamada filosofia positiva, que chegou a imperar com tanta força e

ainda hoje exerce influência, vem imediatamente do fenomenismo, e em particular do fenomenismo de Hume. É que o fenômeno, sendo o objeto, o exterior, o material, é também o que há de mais positivo. E explicado pelo fenômeno é explicar pelos fatos, pelo encadeamento objetivo das cousas, pela causalidade material; logo pela força. E é o que faz o positivismo que não é senão a extensão do princípio do mecanismo a toda a realidade que é objeto de nossa percepção, compreendendo não somente a natureza exterior, os lados de ordem física, como igualmente a atividade psíquica do homem, o sentimento, o conhecimento, a ação, os fatos de ordem social e moral. É assim que Levy Bruhl, apreciando a obra de Hume, observa que ele pretendia ser o Colombo de uma nova América. E esta nova América consiste precisamente no seguinte: na aplicação do método positivo empregado por Newton ao estudo da filosofia natural, no estudo da natureza humana; com o que Hume pretende pôr termo “às discussões dialéticas, intermináveis e estéreis” e dar começo, na esfera particular da ordem moral e humana, à ciência verdadeira, com fundamento na experiência e na observação. Mas, assim como na ciência dos corpos devemos limitar-nos ao que se verifica pela observação e pela experiência, renunciando às hipóteses inverificáveis, por mais sedutoras que se mostrem, assim também na ciência da natureza humana devemos afastar os problemas tradicionais que não são científicos, abstendo-nos sistematicamente de toda a hipótese que não seja “sugerida, garantida e verificada pelos fatos”. Isto significa que devemos, na ciência da natureza humana, como em toda a ciência em geral, limitar-nos unicamente ao mundo dos fenômenos, ao relativo com exclusão do absoluto, ao positivo com exclusão do metafísico – o que tudo quer dizer, no fundo: ao físico com exclusão do psíquico, ou à matéria com exclusão do espírito.

Assim compreendido, o fenomenismo confundir-se-ia, desde o começo, com o materialismo. Mas Hume repele a matéria. Por isto repele também toda e qualquer interpretação pela matéria. Aceitar a matéria seria admitir “uma cousa em si”, uma realidade independente da representação, uma substância, portanto. E isto seria fundar-se em razões metafísicas, ou, em termos mais precisos, seria ultrapassar o empirismo, dentro do qual Hume pretende manter-se em absoluto. “Não”, diz Levy Bruhl, “Hume nunca pretendeu resolver o problema das cousas em si. Nada ficaria mais longe de seu pensamento do que ligar-se a um problema deste gênero. Se

tal questão lhe for posta, ele deixará de lado realistas e idealistas, e confessar-se-á cético. Seu fenomenismo tem um sentido puramente metodológico. É da mesma ordem que o do físico. Limitando o objeto da ciência ao que é dado na experiência, ao que se pode submeter à observação, Hume não estudará, pois, senão fenômenos – sem que esta concepção positiva da ciência do homem implique, mesmo indiretamente, a solução de nenhum problema metafísico. Considerar outra cousa, além dos fenômenos, seria abandonar a idéia de uma ciência da natureza humana estabelecida sob o tipo newtoniano, e voltar à concepção tradicional dos filósofos que tem dado até o presente tão mesquinhos resultados.”¹⁰²

O fenomenismo apresenta-se, pois, já em Hume, sob diferentes aspectos, e ora interpreta o fenômeno em sentido positivo, ora em sentido negativo. No primeiro sentido, encerra em seu pensamento fundamental o positivismo de Augusto Comte, o positivismo, em sua significação dogmática, bem entendido. Quer dizer: o positivismo, quando subordina toda a universal fenomenalidade a um princípio de mecanismo. E sob este aspecto é uma filosofia da realidade exterior, uma interpretação da existência só pela força e pela matéria; logo, uma renovação do materialismo. No segundo sentido, é uma filosofia da aparência, uma filosofia que tem por objeto, não a realidade, mas unicamente sensíveis, e sob este aspecto, encerra ainda o positivismo, mas desta vez, em seu caráter crítico, como filosofia da relação e somente da relação; o que quer dizer que é um renovação do ceticismo.

É escusado lembrar que o fenomenismo de Hume é também uma filosofia da dúvida, tendo por principal objetivo indagar do valor real do conhecimento; e neste caráter encerra ao mesmo tempo o criticismo e o neocriticismo. Não se ignora, de fato, que se liga imediatamente a flutue; e o próprio Kant reconhece e confessa que foi precisamente Hume quem primeiro o despertou de seu sono dogmático.

Vê-se também, por estas múltiplas variações do fenomenismo, que o conceito de fenômeno é, neste sistema, extremamente obscuro e incerto, prestando-se, por sua obscuridade mesma, como por sua incerteza, às mais variadas interpretações. Não raro, dá lugar a interpretações

102 David Hume – *Oeuvres philosophiques* – trad. Máxime David – Prefácio de Lévy Bruhl.

divergentes e opostas. E por seu duplo aspecto de aparência exterior e interna envolve o dualismo tradicional da matéria e do espírito, sem poder vencer, nas mesmas condições que os velhos sistemas metafísicos, essa eterna autonomia do pensamento. Fenômeno não é então simplesmente o que se representa no espaço, mas tudo o que se conhece e tudo o que pode ser conhecido. E no fenômeno como aparência exterior estão compreendidos o mundo dos corpos e todos os fatos de ordem física; e no fenômeno como aparência interna estão compreendidos o mundo do pensamento e todos os fatos de ordem psíquica. O mundo fenomênico vem a ser neste caso a existência mesma e abrange todo o ser e toda a realidade. E as mesmas divergências que se apresentam quanto à interpretação do ser e da realidade apresentam-se igualmente quanto à interpretação do fenômeno. É deste modo que os sistemas radicais da filosofia reaparecem, no seio do próprio fenomenismo, com outros nomes, mas com os mesmos caracteres e com a mesma significação prática. E tudo fica como dantes. O materialismo torna-se o realismo e interpreta a idéia como modalidade da cousa, explicando a aparência interna como um caso particular da aparência exterior. O espiritualismo torna-se o idealismo, interpretação da cousa como modalidade da idéia; faz, pois, exatamente o contrário do realismo; quer dizer: explica ou procura explicar a aparência exterior como um caso particular da aparência interna. E o panteísmo, por sua vez, reaparece sob a denominação de monismo, consolidando, pela síntese das duas teorias opostas do realismo e do idealismo, num conceito único, a aparência exterior e a aparência interna, e subordinando ou esforçando-se por subordinar a uma unidade fundamental a variedade infinita da universal fenomenalidade.

68 – O IDEALISMO ABSOLUTO

Em sua significação mais precisa, em sua significação mais radical e categórica, o fenomenismo é uma *filosofia da aparência*. É, pelo menos assim, que deve ser interpretado, uma vez que não admite outra realidade como objeto do conhecimento além das aparências sensíveis. E, como filosofia da aparência, resolve-se num *insubstancialismo radical*; e, neste caráter, a sua conseqüência última ou o seu último desenvolvimento vem a ser, e não pode deixar de ser, o idealismo absoluto. Tal foi a di-

reção dos mais recentes representantes do fenomenismo – a direção de Dernacle, Brunschvicg, Louis Weber: direção a que se liga também, de certo modo, Bergson com a sua teoria das cousas-imagens. Sob este ponto de vista o fenomenismo é o mais absoluto idealismo, e sua concepção fundamental vem a ser exatamente esta: que não há nem pode haver nenhuma realidade fora da idéia e do pensamento.

Quem apresentou desta teoria uma exposição mais completa foi Louis Weber, em seu livro – *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, publicado em 1903. Aí, depois de examinar como formas incompletas e deficientes do idealismo, as diversas modalidades desta teoria a que chama idealismo empírico, idealismo crítico e idealismo monadista termina expondo o seu próprio idealismo, um idealismo absoluto a que dá o nome de idealismo lógico; o qual consiste precisamente na idéia de que não há nem pode haver nenhuma realidade fora da afirmação lógica e do pensamento discursivo.

“A realidade fundamental, qualquer que seja o tipo segundo a qual deva ser concebida”, diz o autor, “não poderia existir independentemente da afirmação que a põe. Não há, por conseguinte, nenhum modo de existência absoluta, fora de ser lógico, afirmado como tal e enunciado no discurso. Em outros termos: a existência do real, postulada pela Filosofia, é subordinada à existência de sua idéia. *A fortiori*, querer definir ou mesmo somente circunscrever a natureza do real por meio de idéias, que lhe sejam mais ou menos adequadas, que sejam mais que idéias e possuam o caráter da objetividade absoluta juntamente exigida pelo real, é uma pretensão quimérica correspondente a um pensamento vácuo de sentido.”¹⁰³

A questão – qual é a natureza do real? – Weber não responde, pois, como o agnosticismo, por uma confissão de ignorância e por uma invocação ao mistério. Não aceita também as soluções propostas pelos metafísicos que, ainda imbuídos do realismo espacial, conservam sob o nome de imagens, consciências, mônadas, a crença em existências anteriores e estranhas às categorias, símbolos abstratos dos corpos no espaço. Não substitui os átomos físicos por átomos psíquicos. Não admite também o realismo monístico, não eleva o pensamento à categoria de eu ou de cousa, a Causa universal, realidade primeira e princípio de universal produção de que resultam a multiplicidade e a diversidade das cousas...

103 *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme* – Cap. IV.

A questão – qual é a natureza das cousas? – Weber responde simplesmente por uma negação: o que quer dizer que não admite por modo algum o real, que o nega pura e simplesmente.

Realmente se o conhecimento não tem por objeto senão aparências a que nada corresponde objetivamente, a conseqüência lógica é que tudo o que se conhece é de natureza puramente ideal, ou que nada existe nem pode ser concebido fora da idéia. O idealismo lógico é, pois, lógico, e, uma vez admitidas as premissas do fenomenismo, as suas conclusões são inevitáveis. Tudo resulta como conseqüência da falsa compreensão que se tem, neste sistema, da representação, conceito a que se nega toda a significação objetiva, forma sem conteúdo, equiparada a uma simples imagem. Não. Essa doutrina é falsa. E como já fiz sentir no § 63, a representação não é uma simples imagem de alguma coisa que não existe ou que, quando exista, não se conhece, mas a coisa mesma presente ao espírito. De onde resulta que o que se conhece é a própria realidade, não uma simples aparência ou representação. E o que se chama representação não é um elemento intermediário entre o conhecimento e as cousas, mas o conhecimento mesmo.

Weber não admite sequer a *filosofia da aparência*, e sustenta que as diferentes formas desta filosofia são ainda idealismos incompletos. São filosofias que negam, de modo mais ou menos explícito, a unidade do ser; que dividem *a priori* o ser em duas partes, aparência e realidade, fenômeno e número, objeto e sujeito. “Quebrada no começo”, diz ele, “a unidade do ser não pode mais ser reconstituída, e ficará sempre entre os dois domínios um *hiatus*, um intervalo que em vão se tentará cobrir. A unidade do ser é, ao contrário, cremos, a verdade primeira e última, ao mesmo tempo que não pode ser nem excedida nem negada a qualquer grau da reflexão. Esta unidade reside na universalidade do pensamento e, para quem quer que tenha bem compreendido que o pensamento é um e idêntico a si mesmo em todas as suas manifestações, a unidade do ser cessa de ser uma hipótese de que deva pedir à ciência a verificação progressiva e torna-se o fundamento mesmo da ciência. Daí o caráter de evidência e de imediata necessidade do idealismo absoluto. A realidade é negada e ao mesmo tempo a aparência...”¹⁰⁴ Weber com-

104 *Loc. cit.*

bate em seguida a teoria das idéias-imagens, própria, segundo ele, dos idealismos incompletos. Isto faria supor que há alguma coisa, portanto, superior a idéia: rompe contra este sistema a que dá o nome de tradição do erro, sustentando que a heterogeneidade entre a idéia e seu objeto, a irreducibilidade absoluta de uma a outra coisa, são incompatíveis com o princípio da unidade do pensamento e do ser, único princípio que dá ao *Cogito* cartesiano sua plena significação. E concluindo diz assim: “O real foge ante o espírito que busca apreendê-lo. O objeto absoluto é a miragem do realismo. Do mesmo modo, o sujeito absoluto não pode ser posto. Tem-se, desde muito, descoberto a contradição inerente à idéia do sujeito absoluto, compreendendo-se que evocar a sua idéia é logo objetivá-la. Por que não perceber que o objeto absoluto implica uma contradição da mesma ordem? O que conhece, diz-se, não é conhecido; o que afirma não é afirmado. Nós diremos também: o que é conhecido não pode ser exterior à idéia, o que é afirmado não pode ser exterior à afirmação. O sujeito absoluto seria a negação absoluta do objeto. O objeto absoluto seria a negação absoluta do sujeito. Toda a idéia, por isto só que encerra a cópula idéia-objeto, e é orientada nos dois sentidos, para o sujeito e para o objeto, tão necessariamente quanto é certo, por exemplo, que uma linha tem duas direções – exprime a relação essencial ao pensamento refletido; e esta relação, por sua vez, sobre o terreno da enumeração, é uma unidade, um todo fechado: a existência lógica, o ser do pensamento discursivo. Tal é o único absoluto que nos seja dado atingir”.¹⁰⁵

Estes senhores filósofos idealistas são realmente admiráveis. Há momentos em que parece que desvairam. E ficamos em dúvida se é o amor da verdade que os impulsiona, ou antes se o que pretendem é causar assombro pelo extraordinário da concepção. O certo é que dão aparência lógica e encadeamento necessário aos mais estranhos paradoxos. Mas então não há fora da idéia nenhuma realidade? E como se compreende idéia sem uma coisa de que ela seja a representação ou a interpretação e sem um espírito no qual ela exista como produto de sua atividade mesma? Como se compreende concepção sem um princípio que conceba pensamento sem uma energia que pense? Vê-se

105 Ob. cit; *loc. cit.*

que o idealismo fora do espiritualismo é como o fenomenismo fora do materialismo: uma concepção paradoxal e estranha que, para ser desenvolvida, coloca-se, na região do impensável, contrária ao senso comum, sem relação com o espírito e sem ligação com a realidade, um amontoado de visões incompreensíveis na região do ultracontraditório; concepção que faz do pensamento uma espécie de poder mágico inconcebível e do mundo uma comédia fantástica, uma divagação extralógica e um pensamento no vácuo.

Weber, não obstante, argumenta a seu modo. Vejamos. Tratando do empirismo, considera um pedaço de ferro que levado ao fogo se torna incandescente, apresentando-se sob a cor vermelha. A luz colorida e o calor que emanam deste corpo, deste pedaço de ferro vermelho, são sensações. Por isto existem em nós, não no corpo mesmo. Mas como a função espontânea e instintiva do espírito humano é fazer a objetivação das sensações, daí resulta que o que sentimos em nós atribuímos ao que se nos representa fora de nós, e dizemos que aquele pedaço de ferro é em si mesmo colorido e quente. É esta a concepção primitiva do espírito humano. E nisto consiste o que se chama o realismo ou o naturalismo vulgar.

A Física, entretanto, demonstra que esta concepção é falsa, ou pelo menos ilusória, pois verifica que o objeto situado no espaço e que eu percebo sob a aparência de uma extensão luminosa e colorida não é, *em si mesmo*, o que eu percebo, *o que me aparece*. É um agregado de partículas em agitação contínua, um centro de movimento molecular, e as moléculas não são coloridas, porque a isto se opõe a sua extrema pequenez, sendo que a luz só pode ser transmitida pelas superfícies visíveis, sempre compostas de um número imenso de moléculas. Um esquema puramente geométrico e mecânico, um centro de vibrações diversas – conclui o filósofo – eis, pois, o que é, em si mesmo, o pedaço de ferro vermelho. O físico tem, pois, daquele pedaço de ferro uma noção diferente do vulgo. Ele afirma aí como existente um agregado de partículas invisíveis, animadas de movimentos cuja rapidez excede a tudo o que se possa imaginar. Os movimentos das partículas são calor, bem como os movimentos que elas comunicam às partículas do ar ambiente. Partem daí, além disto, vibrações de partículas ainda menores num meio mais sutil chamado éter. São estas vibrações que constituem a luz (bem como

o calor), propagando-se neste caso a vibração das partículas do éter por modo diferente do que acontece quando trata da vibração resultante do contato com corpos ponderáveis.

“Em tudo isto” diz Weber “a mancha colorida, situada a uma certa distância, desapareceu. Não se faz mais questão disto. Restam apenas certos movimentos que se executam segundo uma figura e um ritmo determinado. O ferro vermelho é unicamente um centro de movimentos cujo entrelaçamento se reproduz periodicamente através do espaço.”

A Fisiologia, por seu lado, vem também, por outra maneira e ainda com mais autoridade, refutar o realismo vulgar. A mancha colorida que eu percebo a uma certa distância está sob a dependência do funcionamento normal do meu aparelho visual. As vibrações emanadas do objeto comunicam-se aos meus nervos, e por estes transmitem-se ao cérebro, onde produzem fenômenos desconhecidos, certamente movimentos, que são a condição necessária e suficiente da sensação luminosa. Tudo depende, pois, do cérebro e do sistema nervoso e, neste sentido, é produto do cérebro e do sistema nervoso. E, não é certo que as alucinações nos fazem ver objetos que não existem? Ora, as alucinações têm sua origem exclusivamente no cérebro. E, se fazem ver cousas que não existem, não há razão para que não possamos admitir que todas as outras cousas que vemos têm a mesma significação. Todos os outros fatos que são objeto de nossa percepção explicam-se, pois, ou podem explicar-se, do mesmo modo que os fantasmas da alucinação, como resultado da atividade mesma do cérebro. De onde se infere que tudo o que se nos representa como externo ou ligado a causas externas é de origem subjetiva e mental.

Weber conclui, pois, deste modo: “O mundo exterior, tal como é afirmado imediatamente pelos sentidos, não existe fora do sujeito sensível”. E acrescenta: “tal é a primeira proposição do idealismo, proposição sobre a qual um acordo unânime se estabeleceu sobre os filósofos: a realidade sensível, cor, luz, calor, sonoridade, solidez, peso, primitivamente afirmada como realidade exterior ou *objetiva*, não é senão a realidade da consciência, ou realidade *subjetiva*”.

Weber esforça-se, em seguida, por justificar os termos deste idealismo, ou, antes deste radical insubstancialismo, pondo-os em harmonia com as linguagens do senso comum. A cousa é difícil. Mas enfim

tudo se ajeita. Seu argumento, entretanto, especificado, ou melhor, concretizado no caso particular de um pedaço de ferro vermelho, pode ser generalizado. Os corpos mudam de forma e tamanho, conforme a distância, e se a distância se faz muito grande desaparecem. Mudam também de natureza e de aspecto conforme as circunstâncias. O mesmo fato, ferindo o aparelho visual, produz a sensação de luz; ferindo o ouvido, a sensação de som; como ainda, ferindo os outros sentidos, pode produzir as sensações do gosto, do olfato, ou da resistência. Uma só coisa representa-se, pois, de inúmeros modos. O mesmo corpo pode apresentar-se, conforme certas condições, no estado sólido, líquido e gasoso, e em cada um destes estados é um fenômeno de aparência radicalmente diversa; e a se admitir um quarto estado da matéria, esse corpo pode desfazer-se totalmente pela dissociação de seus elementos últimos, desaparecendo no imperceptível. A matéria ponderável torna-se então matéria imponderável. Que significa tudo isto senão que todo esse mundo exterior nada tem de real e não é senão um tecido de aparências, uma sucessão indefinida de representações puramente subjetivas, a que nada corresponde fora da consciência, uma contradança de sombras, uma fantasmagoria perpétua?...

Será necessário refutar argumentos desta ordem? Parece-me que não. O idealismo absoluto é um paradoxo e só pode ser interpretado como paradoxo. Deste modo, dispensa qualquer análise. Consideremos, não obstante, o argumento de Louis Weber. O pedaço de ferro vermelho é para o vulgo um corpo colorido e uma fonte de calor. É para o físico um movimento molecular. Mas que é esse corpo colorido, ao mesmo tempo em que é fonte de calor? Uma representação. E que é esse movimento molecular? Também uma representação: a primeira de origem empírica; a segunda, também de origem empírica, porque o físico aperfeiçoou os seus meios de percepção por aparelhos artificiais; mas de origem empírica, somente em parte, porque essa representação é, quanto ao essencial, de inferência lógica: um produto do raciocínio. Pode-se levar mais longe a inferência e considerar a molécula mesma como um centro de movimento, um composto de átomos. Já aqui tudo é pura inferência. Menos do que inferência; estamos em puro domínio da hipótese, porque sobre o átomo não há experiência possível. E devemos ficar aí? Não. Ainda podemos ir mais longe. O átomo mesmo é um

composto de elementos mais simples, um centro de forças. “O átomo é um mundo”, diz Abel Rey, o qual, já antes havia observado, como preparação para essa fenomenal proposição, o seguinte: “A unidade simples e absoluta de que o universo físico se compõe por simples adição, o antigo átomo ou o fluido homogêneo, matriz universal de toda a existência material, são outros tantos instrumentos que já não podem figurar senão num museu de antiguidades. O átomo indecomponível, a supor que a experiência nos revele um dia diretamente uma estrutura granulosa da matéria, ou antes de certas existências físicas, não será indecomponível e último, senão para os nossos meios atuais de experimentação. Do mesmo modo, a homogeneidade de um meio universal que criasse por seus turbilhões as partículas aparentes da matéria. E de fato, antes mesmo de ter uma revelação direta da estrutura granulosa da matéria, os físicos, os químicos e sobretudo os físico-químicos modernos admitem que a unidade de granulação é apenas relativa. E já sob as necessidades das experiências e das teorias relativas à eletricidade, o antigo átomo revela-se, por sua vez, composto como a molécula, e composto de modo muito mais complexo”.¹⁰⁶

Que se deduz daí? O pedaço de ferro vermelho é uma superfície colorida e uma fonte de calor. Temos aí uma representação. É também, examinado por outra forma, um movimento molecular. Temos ainda aí uma representação. É ainda, sob outro ponto de vista, um movimento. É outra representação, embora esta última seja inferida somente pela razão, não deduzida da experiência. Destas diferentes representações podemos dizer que uma seja real, outra não? Da representação não podemos sair para compará-la com a realidade. E neste caso, das diferentes representações que formamos de um mesmo objeto, qual a que fica mais perto da realidade ou, antes, qual a que reproduz a realidade? Para resolver essa questão não temos critério. E assim a única solução possível é esta: que a realidade não existe, ou que, quando exista, não pode ser conhecida. Existe, pois, somente a representação, mas no sentido de aparência sensível. É a solução do fenomenismo, o qual, na última fase do seu desenvolvimento, termina por negar a representação mesma, uma vez que esta implica, por algum modo, a suposição da reali-

106 Abel Rey – *La théorie de la physique* – liv. V, cap. III.

dade. E é deste modo que nasce do fenomenismo o idealismo absoluto. E este tem por concepção própria a negação de toda a realidade objetiva. E é desenvolvendo este tema que proclama em tom decisivo e categórico: só a idéia é real, e fora da idéia nada existe, nem pode ser concedido.

69 – CONCLUSÃO SOBRE O IDEALISMO ABSOLUTO:
A REALIDADE DO MUNDO EXTERIOR COMO AFIRMAÇÃO
PERMANENTE DA CONSCIÊNCIA

Todas as teses do idealismo absoluto são absurdas. E a sua negação radical de toda a realidade é um paradoxo, e como tal desfaz-se rapidamente, instantaneamente, como as sombras da noite ao clarão do relâmpago, uma vez desfeito o equívoco resultante de conceitos obscuros e maldefinidos com que dão, os seus representantes, aparência lógica ao encadeamento de seus raciocínios, e posta a discussão nos seus termos naturais. Toda confusão vem, como já vimos, da falsa concepção da representação como intermediário entre o conhecimento e as cousas. Não. A representação não é nenhum elemento intermediário: é a coisa mesma presente ao espírito. Deste modo, tudo o que se representa à consciência é real; e o que conhecemos é não uma simples fantasmagoria, não a aparência da realidade, mas a realidade mesma.

Há na percepção uma como projeção da consciência no espaço. A consciência, por assim dizer, sai fora de si mesma, como se tivesse aptidão para envolver as cousas, percebendo-as, diretamente, ou, pelo menos, estendendo-se até elas, de modo a fixar a sua representação. É o que reconhece Bergson na sua teoria da percepção pura. E é esta exatamente a sua concepção mais profunda e a que fornece o argumento decisivo contra os cépticos: no que, aliás, não faz o autor dos *Dados imediatos* da consciência senão colocar-se no ponto de vista do senso comum. É o que o levou também a afirmar que na percepção a consciência se põe em contato com o absoluto. E por isto, se as palavras devem sempre exprimir alguma coisa que se entenda, é necessário compreender que a consciência percebe alguma coisa e que as cousas que são percebidas existem realmente.

Não vejo como se possa interpretar por outro modo a fórmula de Bergson, e esta, assim interpretada, escapa a toda e qualquer acusa-

ção de nebulosidade, e torna-se clara e altamente eficaz. Realmente, não se compreende conhecimento sem um sujeito e um objeto, o que implica ao mesmo tempo a existência da consciência e a das cousas. O que constitui assim o caráter próprio do conhecimento é a objetividade: o que quer dizer, exatamente, que a todo o conhecimento corresponde uma realidade. Conhecer é, pois, por isto mesmo e no mais rigoroso sentido da palavra, representar e interpretar a realidade. E se a mesma coisa se representa de inúmeros modos; se o mesmo fato produz a sensação de luz, e, sob outro aspecto, produz a sensação de som, de resistência, de gosto ou de olfato; se o mesmo corpo produz uma sensação inteiramente diversa, conforme se apresenta no estado sólido, líquido ou gasoso; se “o grande e o pequeno, o rápido, e o demorado”, segundo a fórmula de Berkeley, “são puros relativos que mudam na conformidade da constituição ou da posição dos órgãos dos sentidos”; se as cousas mudam de extensão e de figura conforme a posição e a distância, se mudam de natureza e de aspecto conforme certas e determinadas circunstâncias – não se segue daí, como pretende o idealismo, que nada exista fora da idéia, e que o mundo, em sua totalidade, não seja senão uma eterna fantasmagoria mental. Ao contrário, o que se deve daí deduzir é que a realidade é imensamente complexa, e se a representamos de inúmeros modos é porque ela mesma se nos representa sob inúmeros aspectos. A variedade dos processos representativos prova somente a riqueza incalculável da natureza exterior, e ao mesmo tempo a prodigiosa fecundidade do espírito que dispõe de processos múltiplos, e de processos, também por seu lado, extremamente complicados, para representar, na sua infinita complexidade, essa multiplicidade ilimitada de modos e esse eterno desenrolar de fenômenos em que se desenvolve e decompõe a universal existência.

Decerto nosso conhecimento é sempre imperfeito e incompleto. Mas isto mesmo explica-se pela extrema complexidade das cousas, e porque a existência, sendo infinita, não pode ser por nós conhecida em sua totalidade. Só a conhecemos em parte, e em parte limitadíssima. Não se segue, porém, daí que o que conhecemos não seja real. Que as cousas são reais, que o mundo que conhecemos e do qual fazemos parte é real, é, pelo contrário, o que de modo invariável e com absoluta segurança atesta a nossa consciência. Tal é, precisamente, a sua afirmação e

o seu testemunho mais decisivo, a menos que não se ache em suas condições normais. E este testemunho é inalterável, permanente. E nós sabemos que não há outro critério da verdade fora do testemunho normal e permanente da consciência. Se alguém, entretanto, exigir ainda provas em confirmação da realidade das cousas exteriores, não bastaria indicar a resistência que opõem aos nossos próprios movimentos, e a oposição em que se acham, muitas vezes, esmagadora, terrível, contra a nossa própria vontade? Pois não temos necessidade a todo o momento de desviá-las do nosso caminho, ou de adaptá-las aos nossos interesses? Poderemos duvidar da realidade do fruto que comemos, ou da correnteza do rio que nos arrasta? Do navio em que navegamos e que se conserva suspenso sobre as águas, ou da cidade em que habitamos, ou do planeta a que devemos a vida e de que somos tristes prisioneiros, ou do sol a cuja luz, em combinação com o movimento da Terra, se deve a sucessão do dia e da noite?... Provas da realidade da existência!... E a existência precisa de provas?... Pergunta se as cousas que nos cercam são reais ou não, àquele que tiver a cabeça esmagada por uma pedra ou o coração varado por uma bala? O que ficar reduzido a esta situação decerto não poderá responder. Mas a ruína de seu corpo e o emudecimento de sua consciência aí estarão para dar testemunho eloqüente e decisivo da realidade das cousas exteriores.

70 – TRANSIÇÃO PARA A DEDUÇÃO DO CONCEITO DA “COUSA EM SI”

Das reflexões precedentes resulta como consequência geral o seguinte: a consciência ou o *eu* como energia pensante, como princípio do conhecimento e da ação, é um ser verdadeiro, uma posição absoluta na existência; e as cousas com que o *eu* se põe em contacto e que são o objeto de nossa percepção são realidades, não fantasmas. Isto quer dizer que o *eu* ou a consciência como sujeito do conhecimento e as cousas como objeto são dois modos do absoluto; o que se deve interpretar, não fazendo-se destes dois princípios alguma cousa de indeterminado, de incompreensível, como se imagina de ordinário, sempre que se faz uso da palavra *absoluto*, mas reconhecendo-se simplesmente que existem de fato, que são realidades positivas, não simples relações ou aparências. Numa palavra: que são existências verdadeiras. E como são os dois princípios mais gerais, aqueles, a que tudo o mais pode ser reduzido, pode-se

dizer, em termos mais claros e mais precisos, que são as duas formas fundamentais da existência. Consciências de um lado como princípios que percebem, como energias que conhecem, e cousas de outro lado como objetos que se percebem ou que se conhecem – eis, pois, toda a realidade.

Esses dois princípios – a consciência e as cousas – formam uma dualidade irreduzível, e é daí que deriva a dualidade, considerada também irreduzível, do espírito e da matéria. Mas não estarão a consciência e as cousas, ou o espírito e a matéria, subordinados a uma unidade fundamental, de tal modo que uma coisa se possa explicar em função da outra, ou ambas em função de um princípio mais alto e mais geral? Há um conceito realmente mais geral que encerra ao mesmo tempo o espírito e a matéria, a consciência e as cousas. É o conceito de existência. Foi o que eu mesmo já tive de reconhecer quando afirmei que a consciência e as cousas são as duas formas fundamentais da existência. Mas, destas duas formas da existência, qual a que deve ser considerada como tendo mais alta significação, como sendo mais real, e mais profunda, qual a que representa a existência verdadeira: o princípio que percebe e conhece, ou as cousas que são percebidas e conhecidas, ou, numa palavra, a consciência em nós, ou as cousas exteriores e o movimento fora de nós?

É uma questão esta que só pode ser resolvida pela compreensão clara e segura da verdadeira distinção que se deve fazer entre os fenômenos e a “coisa em si” e pela determinação precisa do conceito desta última.

Devo aqui observar que, distinguindo a consciência como sujeito e as cousas como objeto do conhecimento, emprego a palavra *cousas* no sentido restrito de cousas objetivas, não no sentido geral em que pode ser empregada, compreendendo não somente os fatos de ordem material, mas igualmente os fatos de ordem espiritual. As cousas assim compreendidas, em seu sentido mais geral, compreendem tudo. E é deste modo que podemos conceber cousas externas e cousas internas, cousas concretas e cousas abstratas, cousas reais e cousas ideais. Neste sentido, uma idéia, uma emoção, uma paixão é também uma coisa. E realmente tudo isto pode ser considerado como objeto do conhecimento, e tem, por conseguinte, de certo modo valor objetivo. Mas quando faze-

mos aqui distinção entre a consciência e as cousas, referimo-nos, quanto a estas últimas, particularmente aos fatos exteriores. É por isto que julgamos conveniente acentuar, para evitar confusão, que empregamos a palavra *cousas*, não no sentido geral, mas no sentido restrito. Trata-se, em particular, das cousas que devem ser destacadas como objetos externos do conhecimento, das cousas que se representam no espaço, que ocupam um lugar e são cepticíveis de movimento; trata-se, numa palavra, da natureza exterior e dos corpos. É também a isto que se deve dar precisamente a denominação de mundo fenomênico. É um mundo de aparência exterior. E qual vem a ser então o mundo da “cousa em si” ou da existência verdadeira? É o que passamos a examinar.

.....

Capítulo VII

SOLUÇÃO DEFINITIVA DA QUESTÃO DA “COUSA EM SI” E
DOS FENÔMENOS: O ESPÍRITO COMO “COUSA EM SI”; O
MUNDO COMO FENÔMENO DO ESPÍRITO

71 – A NATUREZA EXTERIOR

FAÇAMOS, por um momento, abstração da consciência, do eu como princípio do conhecimento, e consideremos, em seus movimentos próprios e em suas contínuas metamorfoses, a realidade exterior, o mundo da natureza e dos corpos... Que vemos? O sol, a lua, as estrelas; o espaço e as constelações; a terra que se nos afigura como fixa e imóvel, e a órbita celeste em movimento contínuo. E na terra inúmeros corpos: minerais, vegetais, animais; a mudança das estações, a sucessão indefinida do dia e da noite; a vegetação que nasce e a vegetação que morre; o oceano a quebrar-se num eterno vaivém – de encontro aos rochedos, a estremecer e a rugir como se fosse um monstro vivo; as montanhas suspendendo os seus picos abruptos, como se estivessem a disputar com as nuvens a conquista do espaço: um meio infinito e neste meio infinito uma energia infinita a desdobrar-se em inúmeras formas...

A primeira impressão que nos fica é a de uma contínua mutação. Tudo muda, tudo se transforma. Que vem a ser uma nuvem? Uma evolução de vapores. As águas dilatam-se, elevam-se no espaço, aglomeram-se e seguem a direção dos ventos. Depois condensam-se e caem sob a forma de chuva, volvendo assim ao estado primitivo. Em tudo isto há apenas ação exterior de elementos mecânicos, passagem de movimentos moleculares. O corpo da nuvem crescendo e mudando de cor e de forma a todo o instante, e deslocando-se sempre, é apenas a aparência exterior com que se nos apresenta uma massa flutuante de vapores. E a nuvem faz o seu giro no espaço e depois passa e desaparece. E tal é o fato que nos dá uma idéia mais precisa de todos os outros movimentos naturais e de toda a existência fenomenal porque, com mais ou menos lentidão ou rapidez, com mais ou menos precisão e clareza, por graus insensíveis, ou *exabrupto*, instantaneamente, violentamente, tudo se nos apresenta como alguma cousa que passa, como alguma cousa que muda e se transforma.

Deste modo, tudo participa da natureza da nuvem, e, como a nuvem, passa e desaparece. O homem passa, o animal passa, o vegetal passa, o mineral passa. E passam todos os corpos que vemos e tocamos, e passará a terra que habitamos, e passarão provavelmente o sol, a lua, as estrelas, as constelações e as nebulosas: todos os corpos da terra e todas as esferas celestes.

O homem, considerado em sua existência exterior, tem, pois, apenas o valor de uma nuvem: é como uma sombra que passa. E assim todas as obras do homem e assim todas as cousas da natureza. Que resta de todas as grandes cidades e de todos os grandes monumentos construídos pelo homem nas épocas mais remotas das civilizações passadas? Apenas uma vaga memória que por sua vez passará. Também esse psicólogo maravilhoso que tão admiravelmente sabia ler no mais fundo da alma humana, esse poeta sombrio e tempestuoso do Macbeth, já há muito colocou na boca desse personagem maldito, em um de seus momentos de mais feroz desespero, estas palavras terríveis: “Extingue-te, extingue-te, luz miserável: a vida não é senão uma sombra que marcha; assemelha-se a um comediante que se apavora e se agita sobre o teatro apenas uma hora; e depois já não se faz mais questão; é um conto narrado

por um idiota com muito ruído e com muito calor, mas que nada significa...”

72 – A FILOSOFIA DO VIR-A-SER E DA MUDANÇA:
DE HERÁCLITO A BERGSON

O espetáculo cotidiano da contínua transformação e desaparecimento das cousas não podia deixar de impressionar os primeiros filósofos e os primeiros pensadores. Ora, esse princípio das metamorfoses é sem limites. E como sem limites é também o processo de mutações e transformações, em que tudo se resolve, natural era que saísse daí mesmo um princípio de explicação aplicável a todas as cousas: uma orientação como método para interpretação da natureza e um dogma como fundamento para uma filosofia. Desta tendência encontram-se já, sem dúvida, manifestações, nos antigos filósofos indianos. Mas quem, de modo mais decisivo e completo, sistematizou, neste sentido, as idéias foi Heráclito, que se tornou, por isto, o mais antigo e o mais completo representante da filosofia do movimento e do escoamento perpétuo.

Heráclito era, como se sabe, um filósofo difícil, por vezes contraditório, e tão obscuro que chegou a merecer o qualificativo com que ficou conhecido de *tenebroso*. Mas era enérgico e audacioso, original e profundo. Foi por isto que desde logo se impôs como fundador de escola. Também é incontestável que o movimento aparente das cousas justificava o seu ponto de vista. E é assim que se explica a influência que ainda hoje exerce.

Seu princípio fundamental consiste precisamente no seguinte: que não se deve cogitar do ser, de nenhum ser como elemento fixo e permanente, porque, assim concebido, nenhum ser existe e toda a existência consiste no vir-a-ser e na mudança. Todos os corpos são transformações de outros corpos, todos os movimentos são transformação de outros movimentos; e se há algum princípio homogêneo, algum elemento primeiro que se deva admitir como veículo desse sistema contínuo de transformações, esse princípio não é, como pretendia Tales, a água, nem como pretendia Anaximenes, o ar, mas o fogo, o fogo que tudo devora. Todo o ser é o fogo transformado e pode, por sua vez, transformar-se e termina efetivamente por transformar-se em fogo. O atmosférico e a água são fogo em via de extinção ou renascimento; a terra e os sólidos

são fogo extinto, e de novo se abrasarão na hora marcada pelo destino. O fogo das regiões celestes transforma-se, por leis imutáveis, sucessivamente em vapor, água, terra, para voltar depois a seu estado anterior, ao que era em começo, condensado-se ainda, e volvendo depois para os céus, e assim *ad infinitum*. O universo é, pois, um fogo em via de transformação, um fogo eternamente vivo que periodicamente se acende e se apaga.¹⁰⁷ Ninguém se banha duas vezes no mesmo rio, porque incessantemente as águas correm, e o universo é como um rio que incessantemente corre e se transforma. Por isto nada há fixo e todo o ser consiste em vir-a-ser. O fogo condensando-se torna-se vapor; o vapor tornando-se constante faz-se água; a água, passando por uma nova condensação, faz-se terra. É o que Heráclito chama movimento de cima para baixo. Inversamente, a terra, dilatando-se, faz-se água; e desta, pela evaporação que continuamente se opera em sua superfície, vem tudo o mais. E nisto consiste o movimento de baixo para cima. Além disso, o fogo não é somente princípio vivificador, e também agente de destruição. O universo foi produzido pelo fogo e é pelo fogo que terá de dissolver-se e aniquilar-se...¹⁰⁸

É uma filosofia que limita todo o nosso conhecimento à aparência exterior da realidade, uma espécie de fenomenismo que não admite o conhecimento do ser, mas somente do vir-a-ser e da mudança. E teve em começo essa filosofia, seu poder e sua fascinação; mas somente até o momento em que apareceu Sócrates. Este, afastando-se da contemplação exterior, concentrou-se na observação de nossa própria realidade interna, e adotando como regra a seguir e como princípio do método o conhecido preceito: *nosce te ipsum*, abriu uma nova fonte de inspiração e deu começo a uma nova corrente de idéias. E é a essa nova fonte de inspiração e a essa nova corrente de idéias que se ligam o idealismo platônico e a física e a metafísica de Aristóteles. Heráclito ficou então esquecido. Mas renasce nos nossos dias. E é assim que passou a ser considerado como precursor de muitas das mais ruidosas teorias modernas, do transformismo de Lamarck e de Darwin, como de todas as formas atuais do evolucionismo. E exerceu sem dúvida poderosa in-

107 A. Weber – *Histoire de la philosophie européenne* – Int. § 8.

108 Franck – *Dictionnaire des sciences philosophiques* – art. *Héraclite*.

fluência sobre Hegel, e é a sua concepção fundamental que domina o pensamento de Bergson, como o dos principais representantes do pragmatismo.

Bergson, por exemplo, faz do tempo mesmo e da duração a essência da realidade; o que quer dizer que não há outra realidade além da mudança mesma e do escoamento perpétuo das cousas. E se é verdade que, segundo ele, a realidade mais certa, e a única que não se pode por modo algum contestar, é a nossa, quer dizer, a realidade da consciência, forçoso é reconhecer que também aí tudo se resolve em mudanças. “Eu mudo a todo o instante” – diz ele. E nisto consiste para cada um todo o ser. Nem se imagina que essas mudanças consistem simplesmente na passagem de um a outro estado. Cada estado, em si mesmo, é uma sucessão de mudanças. “Não há afeição, representação, volição que se não modifique a todo o momento; e se um estado d’alma cessasse de variar, cessaria de durar.” E isto significa que cessaria de existir. E assim tudo o mais, e assim toda a existência.

Bergson volta, pois, ao ponto de vista de Heráclito e coloca-se em posição diametralmente oposta à filosofia platônico-aristotélica. Platão reconhecia com Heráclito que na natureza exterior tudo passa, que nascer é morrer, e que no eterno vir-a-ser do mundo sensível é impossível ao espírito apreender qualquer coisa que não lhe escape. Por isto mesmo é necessário ultrapassar esta esfera superficial e obscura onde apenas se nos representa um mundo de aparências e fenômenos efêmeros, e subir a uma região mais alta, ao mundo inteligível, porque só aí é possível apreender a idéia, a idéia mutável e eterna. Aristóteles, que não aceita a teoria das idéias de Platão e só admite como fonte de conhecimento a sensação, reconhece, não obstante, que a ciência não consiste no conhecimento do que passa, mas do que é eterno e imutável. E é assim que adota como objeto do conhecimento as idéias gerais e o conceito. Estes representam o que é permanente; logo, a essência da realidade. Bergson opõe-se a ambos. Adota o ponto de vista do mais radical antiintelectualismo. E assim sustenta que nada há fixo e imutável, que tudo muda e se transforma, na natureza exterior como no espírito. “A percepção primitiva”, diz Eduard Le Roy, discípulo de Bergson, “é um *continuum sensibile?*... Nós nos movemos, por conseguinte, mergulhados neste “oceano imenso de imagens que constituem por definição o

que chamamos realidade.” E se este oceano imenso de imagens está sempre em movimento e continuamente se agita e se transforma, do mesmo modo mudamos nós mesmos. E conosco mudam as nossas idéias e os nossos pensamentos, na conformidade das necessidades da ação. E o que chamamos idéias, axiomas, categorias, formas do entendimento ou da sensibilidade, tudo isto é envolvido no vir-a-ser e se faz e desfaz, como tudo o mais, por evolução, porque “o espírito humano é plástico e pode mudar os seus mais íntimos desejos”.

“Matéria ou espírito”, observa o próprio Bergson, “a realidade sempre se nos apresenta como um perpétuo vir-a-ser. Ela faz-se e desfaz-se, e nunca se manifesta como coisa inteiramente feita. Tal é a intuição que temos quando afastamos o véu que se atravessa entre nossa consciência e nós.”

“E é também o que a inteligência e os sentidos mesmos nos mostrariam da matéria se chegassem a obter dela uma representação imediata e desinternada.” Tudo é, pois, mutuação, escoamento contínuo, e cada coisa que vemos e tocamos é apenas uma corrente que passa. “E o vir-a-ser é infinitamente variado”, diz Bergson. “Aquele que vai do amarelo ao verde não se assemelha ao que vai do verde ao azul; são movimentos qualitativos diferentes. O que vai da flor ao fruto não se assemelha ao que vai da larva à ninfa, e da ninfa ao inseto perfeito: são movimentos evolutivos diferentes. A ação de comer ou de beber não se assemelha à ação de bater-se: são movimentos extensivos diferentes. E estes três gêneros mesmos de movimento, qualitativo, evolutivo, extensivo, diferem profundamente.” Tudo isto significa unicamente que nada há nem se pode conhecer que seja fixo e imutável. Tudo ao contrário a todo o momento se move e se transforma e é só em movimento e transformação que consiste todo o ser e toda a realidade.

Ora, é a esse mundo que continuamente muda e se transforma, em particular, ao mundo exterior, com suas mutações contínuas, com sua variedade infinita de aspectos, que se dá precisamente o nome de mundo fenomênico. É o mundo dos corpos em contínuo vir-a-ser e em fluxo perpétuo, *oceano imenso de imagens*, como se diz no sistema bergsoniano, e do qual conhecemos apenas a superfície ou o aspecto exterior, pois não nos é dado penetrar no fundo da matéria: mundo de cousas sempre em evolução, mundo do vir-a-ser e da forma (esta última é ape-

nas um momento da evolução, como a qualidade é apenas um momento de vir-a-ser) sempre a transformar, sempre a se desenrolar em novas modalidades, num *escoamento* sem fim, do qual apenas conseguimos apanhar vistas instantâneas a que damos o nome de *idéias*. É um mundo de aparências, pois dos fenômenos, dos corpos propriamente ditos, conhecemos somente a forma visível e os efeitos exteriores. Não sabemos nem poderemos por modo algum saber o que sejam em sua significação real, pelo menos, com os processos próprios de observação com que nos é dado conhecê-los, ou melhor, por via empírica e por observação exterior. É, pois, justo o pensamento que se tornou comum e de aceitação geral, segundo o qual a filosofia do fenômeno é uma *filosofia da aparência*, não da realidade: o que quer dizer que essa filosofia é ainda uma das formas e talvez a mais radical do ceticismo. E Bergson desmoronou por completo essa filosofia com a sua teoria da percepção pura, mas ficou ainda a ela ligado com a sua concepção das *cousas-imagens*, sendo assim indispensável exceder o seu ponto de vista para estabelecer de modo mais seguro e completo a verdadeira noção do absoluto ou da substancialidade, o que significa, no ponto de vista que adotamos, simplesmente isto: manifestar-se pela afirmação e não pela negação da existência. Foi o que Bergson fez, mas de modo ainda incompleto, pois admitiu a existência como sendo de caráter absoluto, mas, confundindo-a com a aparência fenomenal, identificou-a como “não-ser” platônico ou com a “matéria” aristotélica. E foi deste modo que, cedendo à influência do nominalismo, pelo qual totalmente se deixou dominar, aceitou o ponto de vista do mais radical antiintellectualismo, limitando toda a nossa capacidade cognitiva exclusivamente ao vir-a-ser e à mudança, e sustentando que o conhecimento tem simplesmente por fim preparar a ação; e não se compreende, nem se justifica, senão como instrumento da ação. Era conformar-se, em última análise, com o fenomenismo. Era reagir contra o idealismo platônico e contra a metafísica de Aristóteles, contra o que Bergson chama a filosofia das formas ou da idéia, e volver a esse fluxo perpétuo e a essa eterna evolução e revolução, a essa “eterna transformação pelo fogo”, em que se resolve a filosofia de Heráclito, segundo a qual nada há fixo e imóvel, e todo o ser consiste exclusivamente no vir-a-ser e na mudança.

Não é, porém, a negação, mas precisamente a afirmação que deve constituir o ponto de partida de todo o conhecimento e a base de toda a filosofia. O vir-a-ser supõe o ser, não somente como princípio, mas igualmente como termo de sua evolução. Do contrário, tudo se teria de resolver em mera fantasmagoria, e a existência poderia definir-se deste modo uma evolução de nada: concepção que se destrói por si mesma. É necessário que o mundo fenomênico ou a matéria propriamente dita não seja uma simples aparência e encerre alguma coisa que lhe dê realidade e objetividade: verdade que se impõe, uma vez que a matéria oferece resistência; o que significa que age como força. Para que possa agir como força, é preciso que não seja simplesmente uma aparência ou uma sombra, pois uma aparência ou uma sombra não resiste, nem age. Quer dizer: é necessário que ao mundo como vir-a-ser e mudança, ou ao mundo como fenômeno, a todo esse mundo relativo que passa e desaparece, corresponda uma “coisa em si” que não passa, um absoluto imutável e eterno.

Que vem a ser essa “coisa em si”, essa existência verdadeira, de que tudo o que vemos e tocamos, tudo o que se nos representa fora de nós não é senão a manifestação exterior e a eterna fenomenalidade?

73 – DEDUÇÃO DO CONCEITO DA “COUSA EM SI”

Nesta dedução serei rápido. Depois dos esclarecimentos anteriores e da minuciosa análise até aqui feita, seria escusado alongar-me em amplas divagações. Basta precisar os termos e tirar a conclusão geral. Esta vem como consequência necessária do desdobramento mesmo das idéias. E não se faz necessário, para torná-la patente, grande esforço, porque a verdade tem, por si mesma, poder irresistível, e, quando clara e evidente, impõe-se instantaneamente.

Vejam, pois. Que se deve entender por fenômeno? Já o vimos: fenômeno é o que aparece (*phainomenon*), o que se nos representa no espaço, qualquer operação, portanto, de significação exterior, tudo o que se apresenta como tendo uma forma ou figura e pode resistir como força. É a significação primitiva, originária da palavra. E neste sentido só se pode considerar como fenômeno o que se apresenta fora de nós; logo, os corpos, logo, a matéria. E o mundo fenomênico vem a ser, assim, precisamente, rigorosamente, o mundo objetivo, exterior, a realidade ex-

terna, que toda ela pode ser reduzida, em sua infinita complexidade, a esta fórmula – *força e matéria* –, ou a esta outra talvez mais expressiva – *movimento e figura*.

Assim compreendido, é evidente que o fenômeno só pode ser estudado e conhecido por observação exterior. Trata-se de fato externo, e a este corresponde evidentemente a observação externa. O fenômeno pode mesmo ser definido nestes termos: o que vemos ou observamos fora de nós, o que se nos representa no espaço, ou numa palavra e de modo mais positivo: o que conhecemos por observação exterior. Fenômeno é então o que se conhece por observação exterior. Mas também tudo o que se conhece por observação exterior é fenômeno. E se há uma “*coisa em si*” diferente do fenômeno, embora a ele inseparavelmente ligada, esta deve ser conhecida por outro processo que não seja a observação externa, uma vez que a observação externa é referente somente aos fenômenos. Ora, fora da observação exterior, não se compreende outra espécie de observação além da observação interna. Tudo o que se conhece é conhecido, ou por observação exterior, ou por observação interna. Fica assim claramente indicado qual o meio próprio para o conhecimento da “*coisa em si*”: é a observação interior. E a distinção entre a “*coisa em si*” e os fenômenos torna-se então manifesta: os fenômenos são tudo o que se conhece por observação externa; a “*coisa em si*” é o que se conhece por observação interior.

Que a “*coisa em si*” só pode ser conhecida por observação interior é fato que Schopenhauer reconhece de modo muito claro e preciso. E nisto está a sua maior originalidade e o ponto de vista mais alto de sua filosofia. O filósofo do *Mundo como vontade e como representação* chega mesmo a estabelecer positivamente que os dados imediatos de nossa consciência compreendem uma existência subjetiva e uma existência objetiva, o que é em si e o que não é senão do ponto de vista de outro, um sentimento de nosso *eu* próprio e um sentimento de outra coisa. E estes dados apresentam-se-nos como sendo tão radicalmente distintos que nenhuma diferença pode ser comparada a esta. “Cada um”, diz ele, “se conhece imediatamente a si mesmo, e não tem de tudo o mais senão um conhecimento mediato. Eis o fato, eis também o problema.”

Em tudo isto fica apenas indicado o processo para chegar ao conhecimento da “*coisa em si*”. Este processo é a observação interior,

porque, sendo a “coisa em si” a existência subjetiva, é evidente que só pode ser conhecida por observação interior. E Schopenhauer acentua que não poderemos jamais, partindo de fora, penetrar o ser próprio e íntimo das coisas. “Para isto só um caminho nos fica aberto, partindo de dentro: será de alguma sorte uma via subterrânea, uma comunicação secreta que, por uma espécie de traição, nos introduzirá *ex abrupto* na fortaleza, contra a qual vieram malograr-se todos os ataques dirigidos de fora.” Conclui daí o filósofo que a “coisa em si” não pode entrar na consciência senão de uma maneira inteiramente imediata; o que se deve interpretar reconhecendo que *é ela mesma que tomará consciência de si própria*, devendo acrescentar-se que pretender conhecê-la objetivamente é querer realizar uma contradição.

Tudo isto quer dizer que a “coisa em si” só pode ser conhecida por observação interior; o que significa: por introspecção. E até aí muito bem, pois não há, de fato, outro meio para conhecer a “coisa em si” ou o ser próprio e íntimo das “coisas”. Tratando, porém, de entrar no exame direto da questão, para verificar em que consiste a “coisa em si”, a chave da existência fenomenal; para descobrir a significação própria de cada coisa, determinando, precisando a força interior que faz seu ser, suas ações, seu movimento; propondo-se a isto, o que importaria indicar a solução definitiva do problema, Schopenhauer chega, como sabemos, a esta conclusão bem estranha: que a “coisa em si” é a *vontade*. A vontade – eis, pois, a palavra do enigma. É o sujeito do conhecimento. Por sua identidade com o corpo constitui o indivíduo. “Desde então este corpo lhe é dado de dois modos inteiramente diferentes: de uma parte como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e como sujeito a suas leis, e de outra parte, ao mesmo tempo, como este princípio imediatamente conhecido de cada um, que se designa pela palavra *Vontade*.” A vontade – eis, pois, o ser íntimo e próprio, a existência verdadeira ou a “coisa em si” em nós. E também em todas as “coisas”, porque a estas últimas deve corresponder também uma “coisa em si”. Do contrário, só existiriam como fenômenos, como representação, e neste caso não existiriam senão “como um vão sonho, como uma forma vaporosa semelhante à dos fantasmas e não seriam dignas de atrair nossa atenção”. Há, pois, uma “coisa em si”, uma existência verdadeira, um ser íntimo e profundo nas “coisas”, do mes-

mo modo que em nós: e este deve ser e não pode deixar de ser nas “cousas”, o que é em nós mesmos, isto é, a vontade.

A “cousa em si” é, pois, a vontade. Mas por que a vontade? Se a “cousa em si” só se conhece por observação interior, deve ser também tudo o que se conhece por observação interior. Onde termina o mundo exterior, aí termina a região da fenomenalidade e começa o domínio da “cousa em si”. É precisamente na distinção entre o mundo interno e o externo, ou entre a subjetividade e a objetividade, que está a base ou o critério para a distinção entre a “cousa em si” e os fenômenos. Quer isto dizer: tudo o que se conhece por observação interior é “cousa em si” ou referente ao que se chama “cousa em si”. Como se pode então limitar a “cousa em si” à vontade? O que se conhece por observação interior não é somente a vontade; mas a vontade, o sentimento, o conhecimento, a emoção, a paixão; numa palavra: tudo que deriva da energia psíquica e se explica pela energia psíquica. Fazer, pois, da vontade a “cousa em si” é tomar uma parte pelo todo. E nós teremos de ver que essa parte nem sequer é a mais importante, nem tampouco a de significação mais alta e mais profunda. Não; a “cousa em si” não é a vontade, ou pelo menos não é a vontade somente, 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 definitiva, a “cousa em si”, ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito.

Esta idéia, exposta assim *ex abrupto*, talvez pareça à primeira vista um tanto excepcional e mesmo chocante. Mas reflita-se um momento, examine-se detidamente a “cousa”, e ver-se-á que não há outra solução possível para a questão da “cousa 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, suprima-se todo o sentimento, toda a percepção, todo o conhecimento, e que significação tem o mundo? Em vão desenvolver-se-á a substância infinita no espaço, em vão brilharão os sóis e as constelações. Desde que não haja nenhum ser capaz de conhecer, nenhum ser capaz de sentir e perceber o que existe, todo o Universo equi-

vale a nada. E isto importaria em afirmar que nada existe. É o que justifica armações como esta de Denys Cochin: “Ser não é bramar como o mar, nem brilhar como o sol, nem rolar no espaço como os astros; ser é sentir e é pensar”. O que há atrás de tudo o que vemos e percebemos, o que constitui o fundo e a realidade íntima de todas as cousas é, pois, o ser sensível e ativo, o ser consciente, ou, numa palavra, o espírito. Este é que rigorosamente constitui o que se chama existência, o ser verdadeiro. E todos os demais fatos ou cousas que consideramos como diferentes do espírito, as cousas de ordem objetiva que se representam no espaço, que ocupam um lugar e podem ser postas em movimento, são apenas fenômenos ou maneiras do ser, 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 cousas. E o mundo, o conjunto de todas as cousas, não é senão a manifestação mesma do espírito, a eterna fenomenalidade em que este se desenvolve indefinidamente através do espaço e do tempo: o espírito manifestando-se exteriormente, desdobrando-se sob uma variedade infinita de aspectos, desenvolvendo, na sucessão sem fim das idades, o drama eterno de sua existência.

Para verificar, de modo mais preciso e completo, esta solução, única possível para a questão da “coisa em si” e dos fenômenos, consideremos os fatos mais importantes, ou as diferentes categorias de cousas que são o objeto de nossa percepção: o homem, o animal e a planta, os corpos inorgânicos.

74 – A “COUSA EM SI” OU A EXISTÊNCIA VERDADEIRA NO HOMEM

Em que consiste, para cada um de nós, existir? Consistirá simplesmente no fato de ter um corpo e ocupar um lugar no espaço? Se assim fosse, em nada se distinguiria nossa existência da de qualquer outro corpo, da de uma pedra, por exemplo, por que a pedra também tem um corpo e como corpo também ocupa um lugar no espaço. Mas ninguém dirá que nossa existência se confunde com a da pedra. Por quê? Simplesmente por isto: porque a pedra não sente, porque a pedra não é capaz de pensar. Logo, o que constitui nossa existência não é o fato de possuir, como a pedra, um corpo, nem tampouco de ocupar, como a pedra, um lugar no espaço. A ser assim, tudo se explicaria, no que nos respeita, pela força e pela matéria. Mas há, certamente, em nós alguma

coisa que é superior à força, alguma coisa que a matéria não explica. É esse princípio maravilhoso que levava Pascal a dizer: “O homem é apenas um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Um vapor, uma gota d’água, basta para matá-lo. Mas quando o universo o esmagasse, o homem, ainda assim, seria mais nobre do que aquilo que o mata, porque sabe que morre, ao passo que o universo nada sabe da vantagem que tem sobre o homem”. Pascal conclui daí que toda a nossa dignidade consiste no pensamento. Mas não basta isto: seria necessário acrescentar que é o pensamento mesmo que constitui toda a nossa existência, e se somos homens é porque somos seres pensantes. E, em verdade, para todo o homem cessar de pensar é cessar de existir. E o homem, efetivamente, cessa de existir desde que se torna incapaz de sentir e de pensar. Cortai a qualquer um os braços e as pernas, mutilai-o por todas as formas, deixai-o reduzido apenas ao tronco e à cabeça. Enquanto a vida não se lhe tornar impossível e ele for capaz de sentir, pensar e querer, não deixará de ser homem. Seu corpo poderá ficar reduzido a um resto disforme. Mas ele nem por isto ficará diminuído como homem: o que significa que não ficará diminuído em sua existência verdadeira, isto é, em sua existência como espírito. E isto prova que o homem, como espírito, é indivisível. E assim todo o ser, assim toda a realidade.

Ninguém, porém, dirá que o homem continua a existir no cadáver, se bem que o corpo esteja ainda completo. Por quê? Porque aí já não existe o princípio pensante. O cadáver, não há dúvida, infunde-nos respeito, talvez mais do que o próprio ser vivo, mas isto unicamente pelo mistério que encerra, ou porque representa a última fase de um drama de que veio a ser exatamente o desenlace trágico, fatal. Mas todos sabem que resta no cadáver apenas uma matéria informe que breve se desfará em poeira. E admitindo-se que consigamos fazer com que persista, dando-lhe, por algum artifício qualquer, a resistência da pedra, ainda assim o cadáver jamais será um homem: será apenas uma estátua – matéria morta, agregado heterogêneo de elementos estranhos uns aos outros, sem coesão interna, sem calor e sem vida.

O pensamento, a energia psíquica, ou, numa palavra, o espírito – eis, pois, a “coisa em si” ou o ser verdadeiro do homem; e o corpo ou o organismo humano não é senão a modalidade acidental ou a apa-

rência exterior dessa energia mesma; ou ainda, como pretende Bergson, um simples instrumento de que o espírito se serve para agir.

75 – A “COUSA EM SI” NO ANIMAL E NA PLANTA

Eu penso – eis para mim a primeira verdade, a verdade fundamental. E esta verdade é de evidência irresistível e não pode ser posta em dúvida, porque, quando duvido, estou pensando, e posso assim duvidar de tudo, menos de meu pensamento. Não se deve, porém, dizer como Descartes: eu penso, logo existo – *cogito, ergo sum*. Deve-se ao contrário dizer: eu penso logo existe meu pensamento. E, se existo, é porque sou capaz de pensar, e minha existência não consiste em outra coisa, senão em meu pensamento. E se me tornar incapaz de pensar, perdendo totalmente a consciência, cessarei de existir. E se conheço alguma coisa de mim mesmo e do mundo é somente pelo que sinto em minha consciência.

Eu sou uma consciência, eu sou um ser pensante, eu sou um espírito – eis, pois, para mim, em que consiste toda a minha existência. E isto sei por que sinto; logo por uma espécie de visão interna, por observação interior, ou melhor, por introspecção direta: O que só é possível tratando-se de minha própria consciência. Há, porém, outros homens, seres idênticos a mim, e também animais dotados de conformação análoga à minha, dispondo dos mesmos sentidos, vivendo como eu vivo, passando por fases análogas de desenvolvimento, crescendo, sofrendo e morrendo. Como, porém, poderei penetrar a essência íntima dos outros homens e também a dos animais?

Quanto aos outros homens é certo que com eles me comunico de inúmeros modos, que penso e transmito-lhes o meu pensamento, que a eles me associo nas minhas obras, nas minhas aspirações, nos meus trabalhos. E sei assim que são como eu consciências, que são como eu seres pensantes e que é como seres pensantes que de fato existem, sendo que, se cessarem de pensar, cessarão de existir. Isto, porém, conheço somente porque, observando os seus movimentos, vejo que só se podem explicar como estando em correspondência necessária com sentimentos e idéias análogas às minhas. É o que eu chamo introspecção indireta. E significa isso que, tratando-se dos outros homens, só os posso apreciar e observar através do que se passa na minha própria

consciência. E é só assim que posso conhecê-los, porque a consciência é, para cada um, *um absoluto*, um todo fechado e impenetrável. Nem há comunicação possível entre duas consciências, a não ser por meios externos: penetrar uma consciência na outra é impossível. “Entre um ser consciente e outro”, diz Joussain, “há um abismo”. Toda a consciência, considerada individualmente, é irreduzível e, como a mônada de Leibniz, não tem janelas.

E eu não poderei, por modo algum, sair fora de minha consciência para penetrar numa consciência estranha, nem consciência alguma poderia jamais penetrar diretamente no que se passa no fundo de minha própria consciência. Isto, entretanto, é impossível, por via indireta, inferindo-se dos movimentos exteriores do indivíduo o que se passa em sua consciência. E esta inferência é legítima e segura e tem uma expressão positiva e quase material na linguagem, sinal certo e permanente da comunicação perpétua entre as consciências. A introspecção indireta, portanto, não só vem completar a introspecção direta, tornando possível o conhecimento do que se passa em consciências estranhas à nossa, como além disto lhe dá mais força e valor, pois por ela verifica cada um em outros indivíduos os mesmos fatos que se passam em si mesmo, e dá assim confirmação objetiva à realidade de sua própria consciência.

De toda a forma, a “coisa em si”, o ser verdadeiro, o ser íntimo e profundo do homem é o ser consciente, a energia, a pessoa. Justifica-se assim a forma “em si”, derivada do pronome pessoal. E quando se diz “coisa em si” deve entender-se a coisa como ser pensante, a coisa em si mesma, no seu sentir íntimo, ou a coisa como pessoa.

A introspecção indireta não leva somente ao conhecimento da atividade interna que anima os outros homens: leva também ao conhecimento de que os animais de ordem inferior ao homem são igualmente dotados de uma energia interna. É o que sabemos, do mesmo modo, por inferência, partindo de seus movimentos externos. E isto significa que o sabemos por introspecção indireta. É assim que são dotados de órgãos análogos aos nossos, que sentem como nós sentimos, que são atraídos pelo que lhes é agradável, que evitam tudo o que lhes pode causar qualquer dor ou sofrimento. Decerto estão, em tudo isto, em condições muito inferiores ao homem, e não é sem razão que Bergson descobre entre o homem e o animal diferença, não somente de grau,

mas de natureza. E para provar essa diferença basta considerar que o animal não conhece a palavra, o que significa que não conhece o pensamento abstrato, e deste modo não se move como o homem por idéias, mas somente por sentimentos. E, se há neles conhecimento, é como uma espécie de visão imediata, mas desta visão não podem elevar-se à abstração e ao conceito.

Seja, porém, como for, o que constitui para eles a existência é unicamente essa atividade interna de que são dotados, em virtude da qual forma cada animal um todo orgânico, que não somente sente e tem, a seu modo, a percepção das cousas, como ao mesmo tempo é capaz de agir. Essa atividade interna que se manifesta no animal é da mesma natureza da nossa e é aí que está a “cousa em si” ou o ser verdadeiro do animal. Por onde se vê que o animal, em si mesmo, é também, embora em condições sem dúvida inferiores ao homem, uma modalidade do espírito.

Quanto à planta é difícil responder. Não há, em relação à planta, nenhuma espécie de introspecção. É certo que tem também uma atividade interna, que cresce por intussuscepção, que forma um organismo. Mas não realiza nenhum movimento do qual se possa inferir que seja capaz de sentimentos e idéias. E só podemos neste caso conhecê-la por observação exterior, nas mesmas condições que os corpos inorgânicos. Há, contudo, uma certa diferença, e esta, bem considerada, é importantíssima. E consiste nessa energia mesma de que é dotada a planta, energia interna, em virtude da qual a planta cresce por intussuscepção e cresce dentro de limites mais ou menos precisos, tendo um período certo de desenvolvimento e tendo uma forma determinada. É aí que está a significação real e a existência verdadeira, ou, para empregar a fórmula usual, “a coisa em si” da planta. Mas se “a coisa em si” é o espírito, dever-se-á então inferir daí que a planta seja dotada de pensamento? Até aí não podemos chegar e em verdade não sabemos se a planta pensa, e, desde que só a podemos conhecer por observação exterior, também só a podemos conhecer como fenômeno. E se há então na planta uma “coisa em si”, esta só pode ser compreendida imaginando-se a planta como sendo composta de elementos simples ou mônadas. Estas são centros de percepção e só elas é que podem ser consideradas como “coisa em si”, e a planta não é como corpo senão a aparência exterior desta pluralidade de mônadas ou consciências elementares. Tal é o caso dos corpos inorgânicos.

Há, entretanto, fatos que nos habilitam a conjecturar o contrário. Em primeiro lugar, a planta é um organismo, um sistema natural, e como tal forma um todo completo, um indivíduo: o que significa que está subordinada a uma unidade orgânica. E nisto distingue-se essencialmente dos corpos inorgânicos. Depois, é certo que a planta passa por modificações internas e estas se tornam sensíveis exteriormente. É assim que a planta se mostra bela e viçosa, quando as condições naturais lhe são favoráveis; e perde todo o seu viço e beleza, e até definha e morre, no caso contrário. Além disto, é fato de observação que na planta a raiz procura a água e a haste inclina-se para a luz. Como se explica isto? Dever-se-á admitir que haja em tudo apenas o efeito irresistível de uma atração puramente mecânica? Não é aceitável. E parece mais racional afirmar que a planta obedece aí a um instinto profundo, o que significa que há na planta um começo de emoção, sendo certo que experimenta, em algum grau, o medo e o desejo, o prazer e alegria. A planta procura então, por instinto, o que é necessário à sua existência e evita o que lhe faz mal. E quem sabe se não é realmente assim, e se não há já na planta um começo de volúpia no ato da fecundação, quando o pólen se põe em contato com a flor? O princípio da analogia, princípio que domina todos os fatos da natureza, autoriza-nos a concluir pela afirmativa.

76 – A “COUSA EM SI” NOS CORPOS INORGÂNICOS

Os corpos inorgânicos só podem ser conhecidos por observação exterior. E isto quer dizer que só podem ser conhecidos como fenômenos; o que significa: na sua aparência exterior, na sua conformação objetiva no espaço e na sua realidade externa. Seria, pois, absurdo pensar em “coisa em si”, tratando-se destes corpos. Realmente, como poderei verificar em que consiste a “coisa em si” de uma nuvem, de um pedaço de rochedo, de uma ilha, de uma montanha?... Como poderei verificar em que consiste a “coisa em si” do *Corcovado*, por exemplo? Para isto seria necessário que eu me metesse dentro do *Corcovado*, para sentir com ele, o que ele é. E isto todo o mundo compreende que me seria materialmente impossível. Além disto, o *Corcovado*, como montanha, não é senão um agregado de elementos heterogêneos, e se bem que forme um corpo compacto não tem nenhuma solidariedade interna e nenhuma unidade orgânica. Decomposto este corpo, cada fragmento será

um corpo à parte sem nenhuma relação com o todo. E cada um destes fragmentos, por sua vez, só pode ser conhecido exteriormente, como aparência objetiva, como fenômeno. E para alcançar a “cousa em si” será necessário decompor o corpo total em seus elementos simples. E então ver-se-á que o *Corcovado* é apenas a aparência exterior de uma pluralidade de consciências elementares, cada uma isolada e sem ligação necessária com qualquer das outras, ou formando ajuntamentos parciais como organismos cuja significação real nos escapa, mas sem subordinação, no todo, a uma consciência dominante, de modo a fazer do *Corcovado*, em seu conjunto, um organismo, ou um sistema natural. Numa palavra: o *Corcovado*, como qualquer outro corpo inorgânico, só pode ser compreendido ou imaginado como “cousa em si” sendo decomposto em mônadas. E então resolve-se em tantas “cousas em si” quantas são as mônadas, consideradas isoladamente, ou em seus ajuntamentos orgânicos. O que prova que a “cousa em si” é sempre de natureza espiritual. E isto mostra a profundidade da concepção de Leibniz (monadismo).

77 – EXISTE A MATÉRIA?

A matéria, no sistema materialista, é uma espécie de divindade, fonte inesgotável de todas as forças, Proteu, monstruoso que a todo o momento muda de aspecto, desenvolvendo-se numa variedade infinita dos corpos. É o todo indestrutível e eterno. E é esse todo que constitui “a força primordial e o elemento único do universo”. E como tal não tem limites, nem na direção do infinitamente grande, o que significa que é uma energia que enche o espaço ilimitado, nem na direção do infinitamente pequeno, o que significa que não há limites para a divisão da matéria. Todavia, como é necessário parar em algum ponto, forçoso é chegar a um princípio irreduzível nesta última direção. E foi assim que o materialismo chegou à concepção do átomo como elemento indivisível na composição da matéria (o átomo é em relação aos corpos a mesma coisa que o ponto em relação à extensão), e todos os fatos passaram então a ser explicados como resultados dos movimentos atômicos na extensão infinita do espaço, sem excetuar os fatos de ordem psíquica. Estes últimos foram interpretados, como consequência de combinações mais sutis ou mais complicadas da matéria mesma, por ação particular de certos átomos especiais ou como simples repercussão do conflito

mesmo das forças, no jogo perpétuo dos movimentos atômicos do cosmos. Isto quer dizer que toda a existência, compreendendo a existência psíquica, foi reduzida à pura fenomenalidade exterior: o que significa que foi negada, em absoluto, toda a subjetividade, e, por conseguinte, todo o espírito, não se devendo admitir outra realidade além da realidade material.

Esta filosofia é um monstro lógico, pois, negando toda a subjetividade, como todo o espírito, torna inexplicável o conhecimento, representação da realidade no espírito, e, não obstante, pretende ser uma interpretação da realidade e a forma definitiva do conhecimento. Isto, entretanto, não impediu que o materialismo viesse a ter, de um certo tempo a esta parte, um predomínio extraordinário: fato que tem sua explicação natural na influência poderosa que exerceram a Física e a Química. Estas ciências atingiram um alto grau de perfeição com a aplicação do método experimental e deram ao mesmo tempo lugar aos mais fecundos resultados práticos. É natural, pois, que exercessem influência sobre os pensadores. E como são precisamente as ciências da matéria, essa influência só podia ser no sentido da concepção materialista do mundo. Mas, com as descobertas mais recentes da Física e da Química, a desordem começa a se estabelecer entre os próprios materialistas. E o materialismo, perdendo o apoio do fatos, começa a vacilar, ferido em seus fundamentos. São a Física e a Química mesmas, ou, numa palavra, as ciências da matéria, que se confessam impotentes para fornecer a interpretação da realidade. As teorias físicas não vão além das aparências fenomenais e nada explicam sobre a significação transcendente das cousas. É o que todos começam a reconhecer. São apenas uma dedução e um desenvolvimento lógico de fórmulas cômodas (Poincaré). São teorias arbitrárias, sistemas de classificação dos fenômenos naturais (Duhem). São sistematizações como meios para economia do pensamento (Mach). São aspectos do fenomenismo experimental, encadeamentos de hipóteses figurativas (neomecanicismo). Como se vê, o conceito mesmo da matéria já não entra aí em via de conta e torna-se coisa secundária. Não é somente isto. Chega-se a pôr em dúvida a realidade da matéria. E é do seio dos próprios físicos e químicos que vemos ser levantada a questão: *Existe a matéria?...*

Tal foi a questão levantada por Houllevigue, professor da Universidade de Aix-Marseille, em um dos capítulos de seu livro – *L'Évolution des sciences* (1908). E entrando no exame da questão passa em revista as diferentes concepções da matéria e, submetendo-as à análise, mostra que todas elas falham diante da prova dos fatos. O que constitui a essência da matéria é a impenetrabilidade – eis uma das concepções mais comuns. E por isto deve entender-se, no sentido clássico da palavra, que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. E é o que se repete com toda a segurança, como se fosse uma verdade evidente ou constatada experimentalmente. Houllevigue afirma, entretanto, que nada é menos certo. “O oxigênio e o azoto”, diz ele, “estão confundidos no ar que respiramos, a água e o álcool, no vinho que bebemos... Inversamente pode-se realizar um espaço privado de toda a matéria, gozando, não obstante, de uma impenetrabilidade quase absoluta”. Tal é o caso de um poderoso eletroímã em que os dois pólos de ferro distam alguns centímetros um do outro. Não há meio, não há força que atravesse esse espaço intermediário, se bem que não exista aí nenhuma matéria. Todas as outras concepções, sendo examinadas detidamente, darão resultado análogo. Por último, fez-se o acordo entre as diferentes ciências matemáticas, físicas e químicas, no sentido de se atribuírem à matéria estas três propriedades: a massa, o peso e a inércia. Formula-se então o princípio: toda a matéria tem uma massa, é pesada e inerte. Consideremos em sua significação real este princípio.

Quanto ao peso: diz-se que a matéria é pesada. Mas um corpo, como observa Houllevigue, cessaria de ter peso se o colocássemos no centro da Terra, como também não pesaria se o colocássemos a uma distância conveniente entre a Terra e a lua ou entre a Terra e o sol. Cessaria então de ser matéria? “Que é o peso?” – pergunta Houllevigue. E respondendo confessa que o ignoramos absolutamente. É certo, entretanto, que o peso não reside nos corpos pesados, mas fora deles, devendo explicar-se como resultado da pressão exercida sobre os corpos pelo meio imaterial, a que se dá o nome de éter.

Quanto à inércia: a crença na inércia da matéria resulta, segundo Houllevigue, de uma observação superficial das cousas. E depois de examinar os principais fatos que dão esta ilusão, observando em seus movimentos profundos as partículas mais íntimas da matéria, afirma que nada

há inerte. E, concluindo, diz: “Tudo o que sabemos da natureza confirma-nos nesta opinião de que os últimos elementos da matéria estão numa agitação perpétua e espontânea; uma lâmpada, um corpo quente (e todos os corpos são mais ou menos quentes) emitem em torno de si ondas que formam a luz ou o calor irradiante. Como poderiam fazer essa emissão se seus elementos estivessem num repouso sem fim? Se cremos que a matéria é morta, é que a olhamos de muito longe, ou com olhos muito grosseiros; é o que sucederia a alguém que visse, por exemplo, a dez quilômetros de distância, um anfiteatro e o público que nele se move; o conjunto lhe ofereceria a aparência de uma massa imóvel”.

Quanto à massa: a massa é o elemento constitutivo do corpo. Mede-se pelo peso e está na proporção da resistência que o corpo oferece. Persiste, qualquer que seja o lugar para onde se transporte o corpo e muda de forma e de aspecto, mas não pode ser destruída. É, pois, o núcleo central da matéria. E todas as demais propriedades, a extensão, a resistência, a impenetrabilidade etc., são qualidades da matéria: a massa é a matéria mesma. E é assim que os físicos definem: a massa é quantidade de matéria que o corpo encerra. Parece que, sob o ponto de vista da massa que a constitui, será sempre impossível negar a realidade e a objetividade da matéria. Não acontece, entretanto, assim. Sabe-se que a matéria é divisível. Sabe-se mais que para a divisibilidade da matéria não há limites. Levando-se essa divisibilidade a um grau extremo, a massa termina por desfazer-se em poeira. E não será isto equivalente a dizer que se dissolve? Não, porque chega-se ao átomo como elemento último e este resiste. Realmente o átomo é concebido como uma unidade irreduzível e indestrutível.

Mas o átomo, como não se ignora, é apenas uma hipótese, uma pura abstração, um expediente lógico para facilitar a interpretação dos fenômenos. Além disto, admitindo-se que seja real, é sabido que a crença em sua irreduzibilidade, como em sua indestrutibilidade, é cousa que já se desfez por completo. Com as descobertas mais recentes, em particular com as descobertas de Röntgen, Becquerel e Curi, e com as novas teorias físicas, os pontos de vista mudaram radicalmente. Admitiu-se uma atividade intra-atômica. Fez-se de átomo um centro de forças. “Os físicos”, explica Houllevigue, “levaram séculos para descobrir os átomos, elementos últimos e indivisíveis da matéria; chegaram a

contá-los, a pesá-los, sabendo que, no ar que nos cerca, cada milímetro cúbico encerra dez milhões de bilhões que se agitam em todos os sentidos com velocidades aproximadas de quinhentos metros por segundo” (é o que realmente devia ter sido bem difícil de verificar). Tudo isto, entretanto, não passa de mera fantasia. Hoje sabe-se que o átomo foi substituído por outro elemento mais sutil, incomparavelmente mais rápido e sem dúvida mais poderoso. Quer dizer: pôs-se o átomo de lado, e entrou em cena o elétron...

Houllevigue explica, assim, que o átomo deve ser compreendido não como um bloco indestrutível, mas como uma espécie de sistema planetário formado por um agrupamento central, ou núcleo, e carregado de eletricidade positiva, em torno do qual gravitam, em órbitas fechadas, elétrons negativos. E esta idéia é hoje comum entre os físicos. Foi o que levou Abel Rey a bradar: o átomo é um mundo. Mas este mundo compõe-se apenas de elétrons ou corpúsculos, e estes, como afirma positivamente Houllevigue, nada têm de material, são apenas cargas elétricas em movimento no éter.

Tudo isto significa, no fundo, que o que se chama matéria vem, em última análise, de um elemento imaterial, o éter, elemento de um poder e de uma extensão infinita, que nenhum sentido percebe, mas que invencíveis exigências lógicas nos forcem a admitir, porque de outra forma tudo seria inexplicável. É um elemento intangível, impalpável, uma espécie de matéria sem massa: o que equivale a dizer: matéria *imaterial* (a fórmula contraditória é imposta por necessidade imperiosa da linguagem que não tem outra expressão para o caso). Toda a matéria vem, pois, do imponderável. Sua existência como massa é apenas um momento nas evoluções sucessivas do éter. E, como o éter é imperceptível, resulta daí que tudo vem do imperceptível e tudo termina por desaparecer no imperceptível. E não será isto a mesma coisa que dizer: tudo vem do nada e tudo desaparece no nada?

A matéria desfaz-se e ainda em seu elemento mais resistente, a massa, vem do imaterial e perde-se no imaterial. Se existe, não sabemos, pois, o que seja. E não é impossível que seja apenas uma aparência e uma ilusão. Houllevigue não a nega precisamente, mas não a compreende fora das aparências sensíveis. Isto quer dizer que faz adesão franca ao mais radical fenomenismo. É deste modo que confessa triste-

mente: “Nada pretendemos conhecer sobre a realidade do mundo exterior; não conhecemos senão nossas próprias sensações, adquiridas pela observação e pela experiência. Também buscamos simplesmente formar uma imagem cerebral que esteja de acordo com estas sensações. Nossas pretensões não vão mais longe”.

78 – O ESPÍRITO COMO “COUSA EM SI”:
A MATÉRIA COMO FENÔMENO DO ESPÍRITO

Todo o conhecimento objetivo, quer dizer, referente a objetos, a realidades, a existências verdadeiras, é sempre de caráter representativo, porque é exatamente pela representação que o espírito se põe em contato com as cousas.

Ora, representação é intuição, intuição exterior, bem entendido; o que se deve interpretar considerando o seguinte: que na representação alguma coisa que está fora de nós entra em contato com a nossa consciência e fere a nossa sensibilidade. E, assim compreendida, toda a representação é sempre individual ou particular, porque só as cousas individuais ou particulares se podem fazer presentes ao espírito. E de fato não há representação senão de fatos particulares, de uma ou mais cousas, de um ou mais indivíduos, presentes separadamente, ou em ligação mais ou menos necessária uns com outros, formando sistemas, organismos ou agregados particulares de elementos naturais. Deste modo, tudo o que conhecemos diretamente, verdadeiramente, são sempre cousas individuais ou particulares: o que significa, no fundo, que só as cousas particulares ou individuais existem realmente.

As idéias gerais, específicas ou genéricas, ou, mais precisamente, os fatos a elas correspondentes, não tem, pois, existência real, mas somente existência lógica. Quer isto dizer mais claramente: estas idéias não são referentes a realidades objetivas; são apenas expedientes, processos lógicos de que o espírito se serve para facilitar o conhecimento das cousas. E isto resulta da fraqueza mesma do espírito e tem sua razão de ser no seguinte: que sendo as cousas que se nos representam, em quantidade inumerável, infinita, não nos é possível conhecê-las na sua totalidade, por não caber nas forças humanas abraçar o infinito. Daí a necessidade que temos de fazer classificações e sistematizações. E é só por meio de classificações e sistematizações que nos poderemos orien-

tar, estabelecendo a ordem no caos das representações particulares. É assim que se formam as idéias gerais ou os conceitos, fórmulas ou categorias lógicas, formadas pelas abstrações das propriedades mais gerais, comuns a certos grupos de representações – esquemas representativos, ou representações artificiais, por meio das quais unificamos em uma representação única uma variedade infinita de cousas.

A matéria está rigorosamente neste último caso: é uma idéia geral ou um conceito, uma representação artificial. Mais do que isto: é o *genus generalissimum* referente a toda a existência fenomenal. E deste modo não tem absolutamente existência real, mas somente existência lógica. Nada, pois, como individualidade, corresponde objetivamente ao que se chama matéria. A matéria não é nem Deus nem o diabo. Nada em si mesma, essa *materia mendacium verax*, como diz Schopenhauer, é apenas “um ingrediente do objeto conhecido pela intuição, simples idéia abstrata que não é dada à parte em nenhuma experiência”, e, como simples conceito que é, não existe senão no nosso espírito. Mas é abstração de propriedades pertencentes a cousas que existem realmente. Não existe certamente a matéria em geral, a montanha em geral, o organismo em geral. Mas existem homens, existem montanhas, existem organismos. Do mesmo modo existem corpos, e a matéria não é senão a idéia geral ou o conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais pertencentes a todos os corpos. Neste sentido, pode dizer-se que o conceito, embora seja uma pura abstração, e por conseguinte corresponda não a uma existência real, mas apenas a uma existência lógica, em todo o caso objetiva-se em cada cousa particular do gênero ou da espécie a que pertence. E nisto está o que poderia chamar-se a lei geral do conceito. A matéria é o conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais comuns a todos os corpos, e como tal não podia deixar de obedecer à lei geral do conceito. E é assim que, por sua vez, se representa em cada corpo, numa simples molécula, como na maior das esferas celestes. Quando se fala, pois, de matéria, sabemos bem de que se trata. Trata-se sempre de corpos ou de qualquer cousa que se nos representa como corpo. E podemos então definir: matéria é tudo o que ocupa um lugar no espaço e pode ser posto em movimento; tudo o que se nos representa como corpo; um espaço limitado por alguma cousa capaz de oferecer resistência. Desde então, tratando-se de interpretar a matéria, em verda-

de, o que se deve interpretar são os corpos. Ora, que vem a ser o corpo? Tal é precisamente a questão que se deve ter em vista quando se cogita de resolver o problema da significação real da matéria.

O corpo é a representação objetiva, a pura fenomenalidade, o que se nos representa no espaço. E como tal só pode ser conhecido por observação exterior. E isto significa, precisamente, exatamente, que só pode ser conhecido como fenômeno, jamais como “cousa em si”. E assim é, porque não há em relação ao corpo propriamente dito nenhuma introspecção, nem direta, nem indireta. E realmente como penetrar no corpo para sentir o que ele é, ou como atribuir seus movimentos a uma atividade interna, quando sabemos que só se move por impulso exterior? Nem uma nem outra cousa é possível. Nem podemos penetrar no interior da matéria, nem tampouco atribuir os movimentos do corpo a uma atividade interna, porque, sempre que um corpo se move, é impellido por algum corpo anterior em movimento, quer dizer: obedece à ação de uma força estranha. E não é nisto, exatamente, que consiste o que se chama a inércia da matéria? Tudo pois prova, de modo irresistível, que não podemos conhecer dos corpos senão o aspecto exterior, e, pelos processos comuns, pela intuição natural é evidente que jamais poderemos verificar de que natureza é a energia que os enche. Se os decomposmos em fragmentos, cada um destes, por sua vez, é um corpo, e como tal só pode ser conhecido exteriormente. E assim, até a decomposição da molécula em átomos, ou do átomo em elétrons ou corpúsculos de qualquer espécie: o que tudo quer dizer que da matéria conhecemos somente a superfície, sem poder jamais penetrar na sua essência, ou na significação de sua substância própria ou de sua existência verdadeira.

Há, contudo, nos corpos alguma cousa de sua substância ou energia interna que podemos conhecer. Sabe-se que uma das propriedades da matéria ou do corpo é a resistência. Matéria ou corpo é tudo o que ocupando um espaço oferece resistência. E é só porque os corpos oferecem resistência que são reais. É, pois, a resistência que constitui a propriedade mais real e, por assim dizer, a energia dos corpos. E, quando se analisam os corpos, o que se encontra no fundo de tudo é, em última análise, a força. A força – eis, pois, a energia interna que enche os corpos. Isto levou alguns a afirmar que a força é a “cousa em si” dos corpos. Os corpos

são então fenômenos. Mas a força é “cousa em si”. Tal foi o ponto de vista de Erhardt.¹⁰⁹

A força é, pois, a “cousa em si”, a energia interna dos corpos. Ora, muito bem: mas que vem a ser a força em si mesma e como devemos interpretá-la? Sabemos: força é o que produz movimento. E nada mais poderemos adiantar. Ora, todo o movimento é sempre produzido por outro movimento anterior; este, por outro; ainda por outro; e assim sucessivamente. De maneira que não compreendemos força senão como movimento: o que quer dizer que só conhecemos a força em seus efeitos exteriores, ou, por outra, como movimento. E isto significa que só conhecemos a força em sua aparência material, como movimento ou como corpo deslocando-se no espaço: o que quer dizer precisamente que só conhecemos a força como fenômeno, jamais como “cousa em si”. Há, porém, uma força que conhecemos por outra forma, que conhecemos, por assim dizer, diretamente e face a face, ou, mais precisamente, que conhecemos em sua significação interna. É a que reside em nós. E esta é de natureza intelectual, pois o que nos determina a agir são necessidades de que temos consciência, são fins que temos em vista realizar; logo, idéias. E a força que reside em nós e pela qual nos movemos é, de fato, o pensamento. Ora, se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças. E como tudo é harmônico e tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que toda a força é uma idéia ou um pensamento. Como tudo se move no mundo, daí resulta que há um pensamento envolvendo a totalidade das cousas.

O estudo do conceito da matéria em sua significação geral leva, pois, ao mesmo resultado que a análise dos corpos pela sua decomposição em mônadas ou consciências elementares. Uma cousa confirma a outra. Vê-se que não há existência que não seja de ordem espiritual. O pensamento deixa de ser uma energia limitada a certas e determinadas organizações e torna-se o princípio universal, a energia suprema. Podemos assim dizer que o pensamento é a força em nós, mas ao mesmo tempo devemos acrescentar que a força é um pensamento fora de nós.

109 *Metaphysik – I. Erkenntnisstheorie.*

Desde então só o espírito existe realmente, e o mundo exterior, a força e suas manifestações objetivas, os corpos, o movimento, todos estes fatos em que se resolve, o que se chama a universal existência, os sóis e seus sistemas de mundos, as vias lácteas, as constelações, tudo isto que se chama matéria, não é senão a aparência externa, a manifestação e o desenvolvimento, ou a eterna fenomenalidade do espírito, uma como sombra que o espírito projeta no vácuo.

79 – A ALMA E O CORPO

Os psicólogos modernos, em particular os psicólogos da escola experimental, fazem desta questão da alma uma questão de pura fisiologia, e é assim pelo exame átomo-fisiológico e pela análise histológica do cérebro e do sistema nervoso que procuram descobrir a alma. Servem-se para isto de toda a sorte de instrumento e de máquinas delicadíssimas. E como decompondo o organismo e submetendo-o à prova das mais engenhosas investigações, nenhuma atividade interna, de caráter subjetivo, se faz visível à luz dos aparelhos, concluem daí que não existe alma, e é, deste modo, pela atividade mesma do corpo que pretendem explicar a energia psíquica. E foi daí que se originou o pensamento de uma Psicologia sem alma. Eu seguirei outro rumo. E neste ponto parece-me muito mais eficaz o processo de Spinoza, embora não sejam também aceitáveis as suas conclusões. Spinoza, como é sabido, serve-se exclusivamente do método dedutivo. Parte de um certo número de conceitos fundamentais que são estabelecidos *a priori*, e tudo o mais é por ele desenvolvido por simples dedução ao jeito dos geômetras. Ora, entre esses conceitos fundamentais que são ponto de partida para o seu sistema de deduções estão a extensão e o pensamento ou a matéria e o espírito como atributos distintos, mas inseparáveis da substância. E estes dois atributos, da mesma maneira que existem na substância em geral existem também em cada um de seus modos particulares. É assim que a cada corpo como modo da extensão é inerente uma idéia como modo do pensamento. Pois bem, o corpo como modo da extensão é o objeto; a idéia como modo do pensamento é a alma. E não se compreende nenhuma alma sem corpo, nem tampouco nenhum corpo sem alma. – Spinoza julga-se assim autorizado a definir em termos muito precisos; a alma é a idéia do corpo, o corpo é o objeto da alma.

Tudo isto pode ser muito lógico e há realmente coerência no desenvolvimento destas deduções. Mas as conclusões são vagas e dificilmente se compreendem. Eu adoto outro método, parecendo-me que, para descobrir a alma, o único meio eficaz consiste em interrogar a consciência. Esta é propriamente a energia interna, a existência subjetiva, e como tal é o símbolo vivo da existência verdadeira. Procurar fora da consciência a alma, é negá-la e em verdade a alma só pode ser estudada procurando-se ler no fundo da consciência. Interrogue, pois, cada um, a própria consciência. Que se encontra aí escrito? Vejamos. A consciência é um laboratório de idéias. E a alma devendo ser a consciência mesma, o lado interno, a face subjetiva da existência – uma vez que a consciência se resolve em idéias, deve ser necessariamente de natureza ideal. Eu digo, portanto, que a alma é uma idéia. E neste ponto meu pensamento coincide com o de Spinoza. Mas no meu ponto de vista a idéia tem uma significação diferente. Para ver isto, porém, de modo mais claro e preciso, ponhamos a questão em face da realidade concreta.

Esta é de duas espécies: inorgânica e orgânica. Ora, a existência incontestavelmente real, o ser verdadeiramente existente é o ser vivo. Neste há uma energia interna, presente e ativa em todas as partes do corpo, e é esta energia que dá vida e calor, movimento e ação ao organismo. É o que constitui o princípio mesmo que anima o organismo; tanto assim que, uma vez suprimida por qualquer modo, essa energia, o organismo, será, desde logo, matéria morta. E é só aí que se poderá encontrar o que se chama alma. Esta existe, de fato, e, manifestando-se nos organismos superiores como consciência, atinge no homem, com o desenvolvimento da consciência, as mais altas manifestações do pensamento e da razão. E é assim que o homem vem a se destacar no seio da existência como um ser à parte, com sua preocupação dos interesses morais e estéticos, com suas aspirações de liberdade, com seus sistemas de leis e de governo e com seu esforço contínuo pela compreensão de si mesmo e do mundo. A alma é, pois, o ser verdadeiro do homem, como de todo o organismo, e se bem que seja uma energia puramente interna, inacessível a todo e qualquer processo de observação exterior, todavia é sempre ativa e em tudo se mostra presente na vida do organismo, fazendo-se de certo modo visível, senão em si mesma, pelo menos em suas operações, como nos movimentos exteriores que determina.

Na matéria inorgânica nada há em que se possa por qualquer modo observar ou conhecer nenhuma energia interna ou subjetiva, e menos ainda qualquer cousa a que se possa dar o nome de consciência. Poder-se-á, não obstante, levantar aí a questão da alma?

Os corpos inorgânicos são provavelmente fragmentos de organismos, cadáveres petrificados. E não é talvez sem razão que se chama a matéria inorgânica, matéria morta, em distinção da matéria organizada que se chama matéria viva. Muitos corpos são reconhecidamente isto mesmo, como a pele de certos animais, os ossos e os dentes de outros, o pêlo, as unhas etc., de outros. E servimo-nos assim freqüentemente de restos de cadáveres, como de fragmentos ou produtos de organismos animais ou vegetais se faz uso comum na indústria. Seja, porém, qual for a procedência destes corpos, se não têm vida não têm alma, e só podem ser, por conseguinte, estudados em sua significação exterior, isto é, como fenômenos; a menos que adotemos o ponto de vista de Leibniz e façamos a sua decomposição em elementos simples ou mônadas. Estas como centros de percepção são almas, e então cada corpo tem tantas almas quantas são as mônadas ou as consciências elementares em que se resolve.

Há, não obstante, uma certa categoria de corpos inorgânicos, em que a questão da alma pode ser considerada de outro modo. São os corpos que foram trabalhados pelo homem. E aqui é de alto interesse examinar o fato, porque essa nova concepção da alma considerada em relação à matéria inorgânica é de molde a fazer muita luz sobre a verdadeira significação da alma nos próprios organismos.

Entre os corpos que foram trabalhados pelo homem convém distinguir os aparelhos e máquinas destinados a servir como instrumentos de ação e as obras propriamente de significação artística. Os aparelhos e máquinas são, por assim dizer, prolongamentos artificiais de nosso próprio organismo. Aos instrumentos naturais de que dispomos, acrescentamos instrumentos artificiais que aumentam o nosso poder e a nossa capacidade. E se alguma alma dá movimento e ação a esses instrumentos é a nossa alma mesma. E não há para eles, como instrumentos ou máquinas, outra alma além da nossa. Neste sentido podemos dizer que a alma que dá movimento consciente a uma locomotiva é a alma mesma do homem. O mesmo se poderá dizer de um navio que se con-

serva suspenso sobre as águas e faz a travessia do mundo, como de um aeroplano a que se dá direção consciente no espaço. E assim, tratando-se de qualquer outra espécie de aparelho ou máquina.

No caso de uma obra de arte, a coisa é diversa. Consideremos uma obra de arte qualquer, uma estátua, por exemplo, uma estátua de bronze ou de mármore. Poder-se-á levantar seriamente a questão – a estátua tem alma? Sim, esta questão pode ser seriamente levantada. E eu não só a levanto como positivamente me resolvo pela afirmativa e respondo: a estátua tem alma. E qual vem a ser então a alma da estátua? Ninguém o contestará: a alma da estátua é senão o princípio que lhe deu vida, porque, de fato, ninguém dirá que a estátua tem vida, com certeza, o princípio que lhe deu existência. E isto todo o mundo aceitará, porque a estátua existe realmente. Ora, qual foi o princípio que deu existência à estátua? Ninguém o contestará também: foi a idéia do artista que a concebeu. A alma da estátua é, pois, o pensamento ou a concepção do artista, que se objetivou no mármore ou no bronze. E aqui verifica-se a tese que estabelecia em começo: a alma é uma idéia.

Vejamos agora se esta tese é confirmada, tratando-se da alma dos organismos.

O organismo é também uma projeção artística. Tem uma forma determinada, cresce em proporções definidas, e a vida em geral forma uma gradação ascendente de formas regulares e harmônicas, e estas desenvolvem-se segundo leis precisas e fixas: o que tudo prova, de modo irresistível, que a vida não pode deixar de ser a objetivação de um pensamento invariável e certo, e além disto infalível. Schopenhauer explicou todas as formas da vida, como igualmente todas as formas da matéria inorgânica, como simples objetivações de uma vontade em si mesma inconsciente. Mas como podem nascer da inconsciência a ordem e esta regularidade admiráveis? Não. A vida é a objetivação de um pensamento de artista, uma obra de arte, admirável, obra incomparável, uma espécie de poema vivo, eterno. E cada organismo, por si só, é um poema no poema, um pequeno quadro no grande quadro.

Há assim uma alma no todo e uma alma em cada parte, o que quer dizer, cada organismo, por si só, é a objetivação de uma idéia e tem, por conseguinte, a sua alma particular.

Vê-se deste modo que a alma é, no organismo, como na estátua, uma idéia. Mas na estátua a alma é uma idéia humana, uma abstração, uma idéia morta, quer dizer: uma idéia que não transmite a vida. É por isto que a estátua, embora tenha adquirido uma forma que poderá talvez ser eterna, contudo não tem vida. A idéia que anima o organismo é, pelo contrário, uma idéia viva. A alma da estátua é uma idéia que lhe vem de fora, que se liga ao mármore ou ao bronze por adaptação externa, por simples combinação exterior, e a estátua está subordinada a uma forma, mas jamais poderá constituir um todo orgânico. A alma do organismo é uma idéia que lhe vem de dentro, que se liga a ele por adaptação interna, que forma com ele uma unidade e um todo indivisível, se bem que o organismo seja composto de elementos heterogêneos. É uma energia interior que se adapta a um certo conjunto de condições naturais, que faz a seleção dos elementos necessários a seu desenvolvimento, que compõe por si mesma o corpo, para dele se servir como seu instrumento, e que ainda o pode aumentar pelo acréscimo de instrumentos artificiais de que igualmente se serve, como se fossem um prolongamento do organismo: o que prova que não há limites para o desenvolvimento da idéia. Ora, uma idéia assim, uma idéia viva que se resolve em energia e força, em inteligência e trabalho, não pode ser uma idéia humana. Como se deve então compreender? Dever-se-á dizer que é uma idéia super-humana? Mas por que não empregar logo a palavra própria, a palavra tradicional, e a única que firma, de modo preciso e completo, a distinção entre uma idéia viva e uma idéia morta? Não. Uma idéia que transmite a vida deve ser uma idéia que encerra um sopro do eterno, deve ser, numa palavra, uma idéia divina. Eis aí, pois, a solução desse monstruoso problema da distinção entre o corpo e a alma – problema que tem sido, através de todos os tempos, o terror e o desespero dos filósofos: a alma do ser vivo, de todo o organismo, como de todo o sistema natural, é uma idéia divina, em analogia com a concepção ou idéia humana que dá origem às produções artísticas. E nisto claramente se vê a distinção entre o pensamento de Deus e o do homem. É que no homem, por assim dizer, o pensamento é morto, pois nada produz objetivamente real, e apenas reflete passivamente a imagem das cousas. Em Deus, pelo contrário, o pensamento é vivo. O que significa: é princípio de criação, de tal modo que em Deus, pensar é criar. Também o que tor-

na necessária a idéia de Deus é exatamente o fato de que o mundo é uma criação contínua, e não se compreende criação sem um criador. É a mesma necessidade que levava Anaxágoras à concepção de uma inteligência suprema (*noos*), como condição da ordem do mundo. É o mesmo pensamento que levava Aristóteles, da observação dos movimentos do cosmos, à concepção de um primeiro motor imóvel que, por seu lado, se resolvia em inteligência divina, na qual se deveria achar a explicação última de todas as cousas; razão pela qual a Metafísica, segundo Aristóteles, no seu mais alto sentido, vem a confundir-se com a Teologia. Poder-se-á, pois, reduzir toda a Teologia a este único argumento: o mundo é criação contínua; logo Deus existe. Também diz-se indiferentemente: Deus ou o Criador. E a relação que há de Deus para o homem, como para todas as cousas, é exatamente a do Criador para a criatura.

Dir-se-á, porém, mas o homem não será também criador a seu modo? Sim, nós somos também, em certo sentido, criadores. É o que devemos reconhecer, uma vez que somos capazes de pensar, pois pensar é arquitetar idéias, logo, criar. Mas, pensando, nós apenas criamos abstrações e fantasmas; Deus, pensando, cria consciências e corpos, forças e movimentos, cria todos os fatos da natureza. O cosmos, portanto, com todos os seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constelações, tudo isto é Deus pensando. Deus pensa e a substância cósmica, em todas as suas modalidades, só por ação do pensamento divino, logo se desenrola no espaço. As forças naturais são então os processos mesmos de que Deus se serve para pensar, as categorias do supremo intelecto. E eu digo, em conclusão, e nisto consiste a minha concepção fundamental: o mundo é uma atividade intelectual, pois é Deus pensando, e nós, homens, como elementos que somos do mecanismo do mundo, fazemos também parte do pensamento de Deus, e somos, por conseguinte, no mais rigoroso sentido da palavra, idéias divinas.

.....

Capítulo VIII

PRIMADO DA INTELIGÊNCIA:
CARÁTER NEGATIVO DO CONCEITO DA VONTADE

80 – FANATISMO DA VONTADE: A VONTADE E O MATERIALISMO MORAL

N

ÃO compreendo como se chegou a fazer da vontade a verdade última e o mais alto princípio. Foi, entretanto, o que se fez. Fez-se mais: fez-se da vontade o princípio mesmo do ser, a raiz de toda a existência. Afirmou-se positivamente que é pela vontade que tudo se deve explicar, não somente no homem, mas também na natureza. É uma estranha anomalia que não se poderá compreender, ao que penso, senão como uma monstruosa aberração do pensamento contemporâneo. Este, também, é visível que mostra, em muitos de seus principais representantes, particular predileção pelo paradoxo: o que tem provavelmente sua explicação neste fato – que só o paradoxo poderia talvez encher o vácuo que se fez no espírito humano com a dissolução das crenças tradicionais. A vontade é, porém, rigorosamente, positivamente, um conceito negativo. É o que veremos, com toda a evidência, mais tarde. E que chegasse a adquirir tal preponderância sobre os fatos de ordem psíquica, sem excetuar a inteligência, é cousa que efetivamente não se explica, senão por aberração. O fato, entretanto, é real, e na última fase

do desenvolvimento da Filosofia moderna é certo que foi estrondosamente estabelecido o primado da vontade na consciência.

É possível que tenha isto sua razão de ser no ponto de vista prático, material, que veio a prevalecer no último período da civilização com suas preocupações de domínio e poder e com sua fascinação pelo êxito e seu entusiasmo pela soberania da força. A força foi, em verdade, por fim, na *débâcle* das crenças e no desmoronamento dos ideais, o único princípio que se impôs ao respeito dos homens. E tudo se procurou resolver e tudo se procurou interpretar pela força.

Mas a força, considerada em suas manifestações exteriores, não poderia satisfazer as exigências naturais da razão: era necessário que se procurasse interpretá-la, debaixo de um certo ponto de vista interno, que se lhe desse também um sentido psíquico e uma função subjetiva. E o meio para isto mais eficaz era aproximá-la de uma das energias mesmas do espírito, por maneira que essa energia pudesse ser considerada, em nós, como idêntica à força, ao mesmo tempo que a força fosse considerada, fora de nós, como idêntica a ela. Ora, de todas as energias do espírito, a que oferece mais analogia com a força é exatamente a vontade.

A vontade foi, pois, a idéia preferida. E isto é natural e tem natural explicação. É que os homens práticos são os homens do momento e os homens práticos dizem-se precisamente homens de vontade. Fazer da vontade o mais alto princípio era colocá-los acima de todos e de tudo, na mais alta esfera, portanto, concebível, não somente na natureza, mas também na humanidade. Era fazer do homem de vontade o super-homem. E foi o que fez Nietzsche. Daí a dedução do princípio – *vontade de poder – como fonte única* de inspiração, a que se devem ligar os homens superiores, ou homens de vontade. É a proclamação da soberania e da onipotência do *eu*. E numa época de egoísmo e corrupção, em que não se obedece a outra regra a não ser esta: vencer, vencer sempre; dominar, dominar sempre – não se poderia imaginar soberania mais alta. Esse culto e esse fanatismo da vontade são, pois, um fruto legítimo da época.

Vontade é egoísmo. É o abandono, desprezo, ou mesmo repulsa de tudo o que não possa reverter em nosso proveito direto, imediato; a subordinação de tudo, ao esforço, da parte de cada um, por dar a maior amplitude a seu próprio eu; logo, a luta de cada um contra todos, a anar-

quia, a guerra universal: é o desejo que tortura, a paixão que delira, a crueldade que cega, o interesse cego e brutal, a ambição sem limites... Ora, numa época como a que atravessamos, em que a crítica demolidora tudo desmoronou e destruiu; numa época assim, feito o vácuo nas consciências pelo desaparecimento de todo o ideal, a luta da vida resolve-se em luta pela comida; o que significa que o homem desce ao grau da pura animalidade. É, pois, natural que a vontade seja proclamada o mais alto princípio e a verdade suprema. Não se compreende que possa alguém jamais agir, a não ser por interesse. E a abnegação, o sacrifício torna-se um monstro ético, e só se pode explicar por efeito de alguma enfermidade, ou, mais particularmente, como resultado mórbido de alguma grave perturbação mental. A política, tal como se pratica presentemente, reflete bem esse estado de cousas: é a perfídia, a traição, o latrocínio, o esforço de cada um por fazer de todos os outros elementos de seu bem-estar, condições de sua própria individualidade. Daí a corrupção, a mentira, a deslealdade, não devendo cada um ter em vista em todos os outros senão o proveito que deles poderá tirar. De onde a conclusão de que devem ser aproveitados, enquanto nos são úteis; eliminados quando, por qualquer modo, possamos imaginar que virão talvez a prejudicar-nos em nossas ambições. As agremiações que se fazem são sempre determinadas por um interesse comum, e formam-se somente para dar guerra e combate às outras agremiações formadas em nome ou em vista de interesses opostos. O princípio fundamental das agremiações sociais, condição e fundamento do êxito, único ideal dos homens de vontade, deve, por conseguinte, ser este: – o homem, aproveitado e auxiliado enquanto dele nos podemos servir como instrumento para o nosso domínio e poder, deve ser guerreado, perseguido, e, sempre que for possível, suprimido, logo que se apresente como um competidor aos nossos interesses: princípio inconcebível, monstruoso, que repugna formular, mas que, em verdade, é a síntese da política moderna; materialismo moral, ou antes canibalismo feroz, em virtude do qual as corporações sociais parecem mais ajuntamento de feras do que conagração de homens.

Respeito pela miséria humana, compaixão pelos que sofrem, quem cogita isto?... Os que sofrem são os vencidos da vida, os fracos, os homens sem vontade, os nulos. E dos nulos não cogitam os grandes homens do momento... Nem lhes sobra tempo para isto, cheios como es-

tão do orgulho da soberania da vontade e absorvidos pelo problema da maior expansão da vida; o que significa para eles: dominar, dominar sempre; vencer e esmagar tudo o que se nos apresenta na frente em oposição à nossa vontade.

Pobres grandes homens!... sua ilusão de grandeza dura apenas um momento. A vontade é de todas as nossas faculdades a que tem relação mais direta com a individualidade. Parece mesmo que o seu destino próprio é precisamente este; velar pela conservação e progresso do indivíduo. As demais faculdades, em particular a inteligência, tendem a promover a expansão do *eu* para o mundo; a vontade, pelo contrário, tende a concentrar o mundo no *eu*. É aquele em quem a vontade toma proporções exageradas esquece que a expansão de sua individualidade está subordinada a limites insuperáveis, esquece, sobretudo, que o principal destes limites é o respeito devido às outras individualidades, e torna-se cruel, desumano, brutal. A ambição, crescendo desmedidamente, termina por sacrificar, em benefício da vontade, as outras energias mentais. Daí o desequilíbrio no conjunto, e como consequência desse desequilíbrio, o crime, a depravação, a bestialidade.

Os que são impulsionados pela *vontade de poder* obedecem a inspirações menos grosseiras. De fato, o que pretendem é dominar sobre as multidões. Mas, por isto mesmo que pretendem dominar sobre as multidões, estão em contato com elas, e esse contato os mantém em equilíbrio mais ou menos instável, impedindo que a hipertrofia da vontade os desorganize de todo. É certo, entretanto, que para dominar recorrem, não raro, até ao crime e a toda a sorte de perfídias, e falam constantemente, quando procuram abrir caminho para a realização de suas ambições, no bem-comum, no interesse geral, na defesa da pátria e da humanidade, em uma palavra, na maior expansão da vida, mas em verdade o que procuram é receber homenagens das multidões. Inflama-os unicamente a idolatria do próprio *eu*: querem ser aplaudidos, exaltados, vitorizados; querem ser reconhecidos e apregoados grandes homens. E a expansão que tem em vista é unicamente a da própria individualidade. São vítimas de uma cruel ilusão; porque o indivíduo é apenas uma forma que passa, um expediente de que o espírito se serve para chegar a seus fins, um momento na evolução da vida, uma fase, um acidente no desenvolvimento do espírito. E os que fazem da própria indi-

vidualidade o único ideal de sua existência acreditam ligar-se ao que é mais positivo e trabalhar pelo que é mais certo e seguro, pelo predomínio de sua própria individualidade, pela supremacia de seu *eu* individual; mas, de fato, ligam-se a uma sombra e trabalham por um fantasma criado pelo desequilíbrio mental a que os reduz a hipertrofia desse mesmo *eu* individual, fantasma que breve se afundará no nada dissipando-se por efeito do desenvolvimento mesmo da vida, como nuvem que se desfaz ao sopro da ventania: simples laço que se desata por ação fatal de seus próprios elementos, para dar passagem a uma corrente indefinida que passa.

Nosso destino próprio deve ser não individual, mas geral. O indivíduo é apenas um processo para o desenvolvimento do espírito. E a vontade, tendo por teatro próprio a vida do indivíduo, liga-se, simplesmente, a uma aparência, a um acidente, não à existência verdadeira. E como desconhece o laço pelo qual se liga o indivíduo, como forma que passa à existência que não passa, subordina o essencial ao acidental, o todo à parte. E, deste modo, elevada à categoria de princípio último, não podia deixar de introduzir a desordem na marcha do pensamento, tornando-se elemento não de organização, mas de dissolução; não de vida, mas de morte.

É a isto que se prende, com todas as suas conseqüências funestas, e com todos os seus efeitos desastrosos, e também com todo o seu caráter paradoxal e monstruoso, o materialismo moral. E este é legítimo, porque, se a matéria é a verdade suprema e a única substância do mundo, devem necessariamente ser transportados para a ordem moral os princípios essenciais do materialismo. Ora, o que constitui a matéria no homem é exatamente o indivíduo, o corpo organizado, com seus apetites, com suas inclinações, com suas necessidades naturais, e, sobretudo, com sua vontade e com suas ambições. Este homem, feito exclusivamente de matéria, só pode ter aspirações materiais, e a mais alta aspiração material é o gozo. Gozar – eis, pois, o fim da vida. Desde então o sacrifício, a abnegação tornam-se cousas inconcebíveis. E dominar sobre todos e sobre tudo como condição essencial do gozo torna-se o fim próprio, a lei suprema do homem. Mas como cada um, por efeito inevitável dessa lei, põe-se em conflito necessário com todos os outros, resulta daí que a regra do homem deve ser não um por todos e todos por um, mas cada um contra to-

dos. De onde a luta e a guerra. E como nesta a vitória é inconcebível, por não poder cada um sair vitorioso contra todos os outros, resolve-se a questão por uma convenção entre as diferentes partes em luta. E é por esta que se estabelece à sociedade. Mas é uma convenção entre indivíduos que se odeiam, que se hostilizam, que tramam, cada um por seu lado, a exploração de todos os outros. Daí as transações de toda a sorte, as perfídias e traições, o abuso, a mentira, a deslealdade, este sistema monstruoso de explorações em que se resolve, sob muitos de seus aspectos, a comédia da vida pública. É o que poderia chamar-se o aspecto subterrâneo da política. Isto sem falar no crime propriamente dito, nos indivíduos que se colocam, positivamente e de toda a forma, fora da lei, nos que chegam mesmo a fazer associações para o crime e tornam-se assim ainda mais perigosos que as feras...

Tais são as conseqüências extremas do materialismo moral.

Os filósofos, elevando-se à concepção da vontade ou da força como o mais alto princípio, obedecem, sem dúvida, a inspirações de outra ordem. Razões de ordem teórica é que os impulsionam; e estão certamente, todos eles, muito longe de aprovar as conseqüências práticas que, partindo de seus princípios, poderão levar ao materialismo moral. Haeckel, por exemplo, faz adesão força, mas a da razão. Esta impõe leis. E é por ação destas leis. Isto, entretanto, não quer dizer que aceite ou aprove o materialismo moral. Haeckel, pelo contrário, o repele em absoluto, e ninguém mais severamente o condena. E é para evitar com ele todo o contato que recusa o nome mesmo de *materialismo*, adotando para seu sistema a denominação de *monismo*: denominação que, aliás, nada exprime, porque adotar uma concepção monística do mundo é afirmar que no universo tudo é um e nada pode ser mais vago e banal. Com isto nada se poderá explicar. A fórmula é mesmo contraditória, pois resolve-se tudo na unidade de uma só e única substância, por maneira que nada há, nem, em rigor, se deve conceber, fora dessa unidade fundamental, e pretende-se, não obstante, dar de tudo a necessária explicação, o que envolve contradição, porquanto explicar é distinguir e classificar, e distinguir e classificar são processos que supõem a variedade e multiplicidade das cousas.

Servindo-se, porém, desta palavra, Haeckel tem principalmente em vista acentuar sua repulsa contra o materialismo moral. E esta repulsa

é comum a todos os outros pensadores, não só aos que obedecem a inspirações análogas às de Haeckel, como ainda aos que se colocam em atitude a ele hostil. Todos os filósofos são, pois, para honra da filosofia, contrários ao materialismo moral. Este é, de fato, praticado, mas não há um só filósofo que o não condene. Mas os que fazem apologia da força ou da matéria, ou ainda da vontade, embora acreditem que não têm com ele nenhuma ligação, todavia fornecem elementos de defesa aos que o praticam, e no fundo fazem a sua justificação, pois, a serem aceitos os seus princípios, a consequência extrema e definitiva deveria ser exatamente o materialismo moral. O materialismo moral vem a ser, por conseguinte, de modo eloqüente e decisivo, o que poderia chamar-se uma demonstração por absurdo, da improcedência e inaceitabilidade radical do materialismo, como dessa filosofia, hoje tão ruidosamente apregoada, que estabelece o primado da vontade. Isto, sob qualquer das formas com que se tem apresentado. A vontade não é o mais alto princípio. E a soberania que se deve reconhecer não é a da força, mas a da razão. Esta impõe leis. E é por ação destas leis impostas pela razão que o equilíbrio se faz entre as vontades opostas nas diferentes corporações sociais, fazendo-se da paz e da ordem, do conagraçamento pelo amor e da diminuição do sofrimento pela caridade a forma mais alta do bem, e da vida social a condição natural e o destino próprio do homem.

81 – PREPONDERÂNCIA DO CONCEITO DA VONTADE NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Quem primeiro estabeleceu positivamente o primado da vontade na consciência foi Schopenhauer. E este reconhece a gravidade de tal solução, tanto assim que, tomando esta atitude, reconhece e confessa, ele próprio, como já vimos, que se coloca em posição única na história do pensamento. E assim é de fato, porque sempre se entendeu pelo ser verdadeiro do homem, o conhecimento consciente, a inteligência, jamais a vontade. É esta uma verdade conhecida desde os filósofos indianos e claramente, positivamente formulado desde Anaxágoras; verdade que se resolve no seguinte: o espírito, o ser verdadeiro do homem é a inteligência, o *noos*, a energia pensante. E tal é a crença comum e a fé tradicional do gênero humano. E quando eu digo – mau espírito –, ninguém entenderá por isto que pretendo falar de minha vontade, de minhas emoções,

de minhas inclinações e desejos. Todos compreendem perfeitamente que falo de minha consciência, de minha inteligência, da energia pensante que reside em mim, do princípio que em mim julga e conhece.

Schopenhauer, entretanto, chama a isto velho erro fundamental, enorme *proton pseudos*, fundamental *ysteron proteron*. que deve ser banido do domínio filosófico. E faz da vontade a “cousa em si”, o núcleo, o coração de toda a existência. Conhecem-se os argumentos em que se funda para estabelecer esta conclusão e seria escusado reproduzi-los aqui. Schopenhauer reconhece que é a inteligência que conhece, e assim, considerada em relação à inteligência, a vontade é cega. Mas é o cego vigoroso que leva sobre suas espáduas o paralítico que vê claro. Isto significa que a soberania que se proclama é a da força, não a da vontade. Também toda a argumentação desenvolvida pelo filósofo do *mundo como vontade e como representação* deriva daí. A vontade é a energia que age, e a inteligência é apenas um instrumento de que esta energia se serve para agir. Ou como diz o próprio Schopenhauer: o intelecto fornece a música, mas é a vontade quem faz a dança. E se é certo que o intelecto fornece motivos à ação, também é certo que não entra “no laboratório secreto onde se preparam as resoluções”: o que tudo quer dizer que é a vontade que constitui nossa essência mais íntima, nosso ser verdadeiro, e tudo, pois, deve estar a ela rigorosamente subordinado, na vida do corpo, como na vida do pensamento; e todas as nossas ações e paixões, como todas as nossas concepções e idéias, devem ser compreendidas como fenômenos da vontade. E nosso corpo, nosso organismo com todos os seus elementos e sob todo e qualquer aspecto que se considere, não é senão uma objetivação da vontade. E é como objetivação da vontade que se devem igualmente interpretar todos os outros fatos e todos os outros fenômenos da natureza. De maneira que os corpos exteriores, todos os elementos do cosmos e todas as forças da natureza são objetivações da vontade. E como em toda esta vasta extensão da natureza exterior reina a consciência, daí resulta que a vontade em si mesma é inconsciente, e só se torna consciente na esfera limitadíssima da vida ou da matéria organizada. Por onde se vê que esse conceito da vontade tal, como o deduz e compreende Schopenhauer, é um conceito bastardo, a contrafação do conceito mesmo da força. E a fórmula: – tudo é vontade ou objetivação da vontade –, tem, no fundo, rigorosamente a mesma significação que esta outra: – tudo é força ou objetivação da força.

Os pensadores que se seguem a Schopenhauer aceitam, quase sem exceção, o primado da vontade, ou, pelo menos, dão à vontade uma significação particular e única, por tal modo que é dela que tudo depende e é a ela que tudo se liga na vida psicológica. Sollier, por exemplo, observa, aliás com estranheza, que de uns vinte anos a esta parte não se faz questão senão da vontade, da educação e da reeducação da vontade. “Filósofos, moralistas, pedagogos, terapeutas”, diz ele, “não tem senão esta palavra na boca. A crença não é senão um ato de vontade, a educação moral resume-se na formação da vontade, as enfermidades morais que se acompanham de perturbações psíquicas e também físicas, as psiconevroses e as nevroses não são enfermidades da vontade. E o pragmatismo americano que designamos na França pelo nome de filosofia da ação não é no fundo senão uma filosofia da vontade, pois chega a pretender que a verdade é o que triunfa, sustentando ao mesmo tempo que o que triunfa é o que cremos, e o que cremos é o queremos”.¹¹⁰ Sollier vê nisto um abuso.

Mas, abuso ou não, o que vem a propósito consignar é que sua observação é verdadeira. Não se sabe bem se o fato é devido à influência de Schopenhauer, ou antes se obedecem todos a tendências anteriores a que teve de ceder o próprio Schopenhauer.

Mas, o certo é que a vontade se impôs como o mais alto princípio, sendo colocado o conhecimento em relação à vontade em posição secundária, e interpretando-se a inteligência apenas como uma faculdade auxiliar da vontade, ou como um simples instrumento de que a vontade se serve para agir. Todos, porém, se colocam em posição diametralmente oposta a Schopenhauer, quanto ao modo por que deve ser compreendida a vontade. Esta é restabelecida em sua significação natural, como fato puramente psíquico que é; e não só é deduzida empiricamente, por análise psicológica, e não admitida *a priori* como base para um vasto sistema de construção ontológica, como era o ponto de vista de Schopenhauer, mas ao mesmo tempo só se compreende como estado de consciência e como momento da vida psicológica mesma. Fica, pois, em absoluto excluída a idéia de uma vontade inconsciente. Vontade inconsciente é um conceito absurdo, contraditório. Foi o que se tornou claro em todos os espíritos. Assim em Renouvier na França, e anteriormente a

110 Sollier – *Le doute*.

este, em Cieszhowski, na Polônia, com mais segurança e vigor, ao que nos informa Lutoslawski. Assim em Wundt, em Bergson, em Edouard Le Roy; assim nos pragmatistas.

Joussain, discípulo de Bergson, reproduz, quase em termos idênticos aos de Schopenhauer, o pensamento fundamental deste último. “O que há de passivo em mim”, diz ele, “eu chamo representação; o que há de ativo, vontade. Eu sou, pois, vontade e representação.” Mas trata-se aqui da vontade, tal como se verifica em nós. E como a vontade em nós implica consciência, segue-se daí que não se trata da vontade inconsciente de Schopenhauer, mas da vontade propriamente dita, da vontade como fato psíquico. Esta não se compreende sem consciência. É por isto que Joussain acrescenta: “Representação e vontade são dois fatos ambos inseparáveis da consciência”. Mas destes dois fatos o que mais particularmente nos interessa, o que constitui nossa essência mais íntima, é a vontade. “Representação e vontade”, insiste ele, “são as duas formas de minha existência. Mas só a vontade identifica-se inteiramente com o sentimento que eu tenho de meu ser. A representação destaca-se de mim. Uma é o *eu*, outra, o *não eu*. Cada uma das fases de meu querer aparece-me como um estado de meu ser mesmo. Cada um dos estados de minha representação aparece-me como uma realidade distinta de mim, com a qual entro provisoriamente em contato. Meu próprio corpo assim se me revela; é para o ser consciente que sou, um meio de conhecimento e um instrumento de ação, de sorte que mui facilmente poderei a mim mesmo conceber-me com um corpo diferente do meu, enquanto não posso imaginar-me como um ser consciente de outro que não eu mesmo. A vontade é o ser mesmo enquanto agente... A vontade constitui, pois, a essência de nosso ser, enquanto a representação é o seu acidente.”¹¹¹

Vê-se por aí que Joussain aceita, como Schopenhauer, o primado da vontade, mas afasta-se radicalmente do filósofo do *Mundo como vontade e como representação*, quanto ao modo de compreender a vontade. Esta para ele é sempre consciente. E nisto não faz senão acompanhar a orientação dos mais recentes representantes da filosofia da vontade.

Lutoslawski considera a inconsciência e a vontade idéias que se excluem. Por isto afirma, tratando de Schopenhauer, que este, elevando a

111 André Joussain – *Esquisse d'une philosophie de la nature – Première partie* – Cap. I.

vontade à posição de conceito primordial, qualifica-a ao mesmo tempo como inconsciente; e isto nos autoriza a dizer que faz e desfaz ao mesmo tempo, porque vontade inconsciente é um conceito que se anula por si mesmo. A vontade realmente deve ser considerada como o mais alto conceito, mas com seu caráter próprio, quer dizer, como fato psíquico. E neste sentido sustenta Lutoslawski que é na direção do estudo do indivíduo e do que o distingue de seus semelhantes que se mostra orientado, desde o começo do século XX, o interesse da Filosofia e da Psicologia. E este interesse cresce e leva-nos diretamente a admitir a existência de forças individuais, ou de vontades. “Pode dizer-se”, acentua ele, “que a evolução da Filosofia levou os pensadores à descoberta da vontade, e que a vontade representará um papel de mais a mais preponderante em toda a explicação futura do universo. O sujeito que pensa e quer é ao mesmo tempo para nós o objeto que melhor se conhece e aquele segundo o qual podemos conceber qualquer outra existência. A matéria não é senão um reflexo de outros seres numa consciência que recebe suas impressões, e as idéias não são senão meios criados pelo próprio sujeito pensante, a fim de conhecer o que está fora. A longa evolução do materialismo a princípio, do idealismo em seguida, assim como do panteísmo, ora idealista, ora materialista, – a que é preciso acrescentar o positivismo, que não é senão um idealismo encurtado (*retreci*), não foi senão uma preparação para a exaltação do espiritualismo. Este explica o mundo exterior por analogia com o sujeito que pensa e quer, e, chegado a seu pleno desenvolvimento e maturidade, faz da vontade o centro de toda a explicação do universo.”¹¹²

82 – A FILOSOFIA DO IMPERIALISMO: ERNEST SEILLIÈRE

Podem ser ainda apresentados como modalidades da filosofia da vontade o sistema de Nietzsche (filosofia do super-homem, vontade de poder), e o sistema de Ernest Seillière (filosofia do imperialismo, vontade de domínio). Uma coisa parece ligar-se imediatamente à outra. É certo, pelo menos, a julgar pelas linhas gerais de sua teoria, que Seillière sofre poderosamente a influência do autor do *Assim falava Zaratustra*. E, se dá maior amplitude a suas idéias e segue uma orientação menos paradoxal que a de Nietzsche, é certo, não obstante, que obedece, com

112 Lutoslawski – *Volonté et liberté* (1913).

ele, à mesma corrente comum que leva ao pragmatismo ou ao antiintelectualismo, e reconhece positivamente o primado da vontade.

De Nietzsche já me ocupei em trabalho anterior (*Evolução e relatividade*, cap. IV) e não há o que acrescentar aqui. Quanto a Seillière, é mais um crítico do que um filósofo. Mas é um crítico que sabe tirar de sua crítica conclusões filosóficas; ou, antes, é um filósofo que faz da crítica seu método próprio, pois faz das obras que analisa a documentação para o desenvolvimento de seus próprios princípios. É, porém, cedo ainda para apreciá-lo devidamente. Ainda não tive sequer de examinar diretamente as suas obras principais.¹¹³

Tais são, a respeito da vontade, as idéias que vieram a prevalecer entre os pensadores contemporâneos. Como se vê, a vontade é a “cousa em si”, a essência íntima e o ser verdadeiro do homem. E na natureza tal deve ser também, pela analogia que se nota entre todos os fatos do univer-

113 A respeito de Seillière, é do seguinte modo que se manifesta Gabriel Monot – eminente historiador e filósofo da história – como o qualifica L. Esteve, na *Revue Historique* de janeiro de 1902:

“Quereríamos, deveríamos consagrar um estudo desenvolvido ao conjunto das obras de Seillière sobre o imperialismo (quatro volumes etc.), porque constituem certamente o ensaio mais importante que tem sido desde muito tentado para construir uma filosofia das grandes correntes do pensamento no século XIX.

Para Seillière a fonte principal das ações humanas é a tendência do ser à expansão para o exterior – desejo do poder (Hobbes), vontade de poder (Nietzsche), imperialismo. Emancipado da mística e da disciplina cristã, como do racionalismo clássico dos séculos XVII e XVIII, o século XX foi arrastado a um misticismo e a um imperialismo irracionais, cujas principais manifestações foram o romantismo e o socialismo.

Seillière julgou, não sem razão, que era bom mostrar (reunindo, em um pequeno volume que intitula: *Introdução à filosofia do imperialismo*, uma série de estudos históricos, sociais e morais aparecidos em *Les Debats e l'Opinion*) tudo o que este ponto de vista geral tinha de fecundo e de verdadeiramente orgânico, as aplicações variadas que comportava...

Estes artigos, produzidos um pouco ao acaso dos livros recentes, tomam, reunidos, um interesse novo pelo pensamento fundamental que os penetra.

Que estude Inocêncio III, os Jesuítas, a questão da escravidão, Gobineau, o imperialismo místico na Inglaterra e na Alemanha, ou Fénelon e Me. Guyon, ou os antecedentes do romantismo alemão e francês nos séculos XVII e XVIII, ou a política de Vigny, ou as formas variadas do pensamento socialista, Seillière reúne sempre provas em apoio do seu sistema, iluminando-o de todos os aspectos da vida e do pensamento moderno. Muito letrado, como o mostrou em seu livro tão fino sobre Barbey d'Aureville, muito artista, ao mesmo tempo que filósofo e moralista, Seillière é um dos espíritos mais distintos e mais originais de nosso tempo, parecendo-nos que ainda não foi posto em seu devido lugar.”

so, o papel da vontade. Quer dizer: a vontade deve ser a “coisa em si” e a essência íntima de todos os fenômenos, o fato primordial da natureza.

Justifica-se este modo de pensar sobre a vontade?

É o que passamos a examinar.

83 – A VONTADE COMO CONCEITO NEGATIVO

A “coisa em si”, sendo o que se conhece por observação interior, não é somente a vontade, mas a vontade, a inteligência, o sentimento, a emoção, a paixão etc.; numa palavra: todo o conjunto da vida psicológica, a energia psíquica em sua maior amplitude e na totalidade de suas manifestações. Ou ainda, e para empregar a palavra mais adequada: A “coisa em si” ou a essência íntima de todo o ser, o ser próprio e a existência verdadeira de todas as coisas é o espírito. E se entre as diferentes energias em que se revolve o espírito alguma há que deva ter a preponderância, deve ser não a vontade, mas a inteligência. Esta, de fato, é a ação própria, a manifestação positiva e, no fundo, a vida mesma do espírito. A vontade, ao contrário, é, como já disse, e agora passo a demonstrar, positivamente, rigorosamente, um conceito negativo.

E realmente: que se deve entender por vontade? Não façamos, como Schopenhauer, da vontade um conceito ontológico, uma convenção arbitrária pela qual tudo se possa explicar. Apelemos para a linguagem tradicional e para o senso comum, e sobretudo tratemos de interrogar a nossa própria consciência. Tal é também o critério último da verdade. Vejamos: quando eu digo: *quero*, que significa isto? Mais positivamente: quando afirmo ou sinto que tenho vontade de adquirir tal objeto, examine-se detidamente o fato e responda-se: que se passa em mim? Em primeiro lugar, há a falta desse objeto; depois, o sentimento de que ele me é necessário ou de que me poderá ser útil neste ou naquele sentido. Eu desejo tal coisa. Que quer isto dizer? Que esta coisa me falta e que eu ficaria satisfeito se ela me viesse a pertencer. Querer é, pois, sentir. E sentir, deve se ter bem presente, uma falha, uma privação, a ausência de um determinado objeto. Seja-me dado possuir ou gozar esse objeto, e a vontade cessa. É que a posse ou o gozo traz como consequência a saciedade; o que é natural, pois com a posse termina a necessidade e com a necessidade, a vontade e o desejo. A vontade é, pois,

na sua significação mais rigorosa, natural e precisa, simplesmente isto: a consciência de uma necessidade.

E assim definida a vontade, torna-se visível para todos, logo ao primeiro golpe de vista, sem esforço e só por efeito da evidência mesma do fato, o caráter negativo deste conceito.

84 – A VONTADE COMO PODER: NOTAS E ESCLARECIMENTOS

Faz-se, entretanto, da vontade um poder. Diz-se mesmo: é o princípio constitutivo do *eu*, o fundo permanente da personalidade. E de um indivíduo que não sabe querer, diz-se também ordinariamente que não é um homem. De maneira que cada um vale somente na medida da intensidade de sua vontade, ou na proporção da força de seu querer. E é pela vontade que o homem se afirma, e é pela vontade que se impõe.

Como se explica então que uma privação, uma falta, a falta de um certo objeto, que, por isto mesmo que não o possuímos, impõe-se como necessidade, uma negação, portanto, possa agir em nós como força, confundindo-se com o princípio mesmo da ação, constituindo o que, em nós, é mais íntimo e profundo, a força própria de que somos dotados, pela qual devemos acrescentar, pela qual somente existimos e agimos?

Isto parece realmente, à primeira vista, difícil de explicar. Mas considere-se bem: qual é o papel da necessidade na vida? Não é aí precisamente que está a força primordial na determinação de todas as nossas ações? Se o homem de nada precisasse, não teria vontade, nem desejos. Mas como está preso a um organismo e este organismo é uma cadeia de dependências, por isto é a todo o momento atormentado por inclinações e desejos que muitas vezes se contradizem. Daí as oscilações da vontade e as incertezas da ação: o que, em alto grau, concorre para aumentar as amarguras da vida. De toda a forma, o que constitui a vontade é a necessidade mesma. E de fato a vontade não é senão a necessidade de uma vez tornada consciente.

É a isto que se liga o pessimismo radical de Schopenhauer, porque, desde que se faz da vontade o princípio mais alto e a essência mesma do homem, não há meio para fugir ao pessimismo. Vontade é privação e desejo; logo, esforço; logo, sofrimento. E se tudo é vontade,

tudo se resolve em sofrimento, e deste modo a verdade de todas mais patente é a de nossa imperfeição radical e da miséria do mundo. É, pois, um mal irreparável a vida. E o melhor seria não ser. E Schopenhauer observa que tudo é doloroso e trágico nas operações e no esforço contínuo da vontade; mas a natureza, além disto, como para tornar ainda mais amargas as condições da existência, por disposição espontânea e pela ordem mesma das cousas, faz com que tudo seja ao mesmo tempo ridículo. “A vida de cada um de nós,” diz ele, “se a abraçarmos em seu conjunto, num só golpe de vista, considerando-a em seus caracteres mais salientes, é uma verdadeira tragédia; mas, quando é preciso esgotá-la, passo a passo, no detalhe, toma toda a aparência de verdadeira comédia. Cada dia traz seu trabalho, seu cuidado; cada instante, seu novo engano, cada semana, seu desejo, seu temor; cada hora, seus contratempos, porque o acaso aí está sempre de sentinela para fazer alguma malícia: puras cenas cômicas tudo isto. Mas os desejos sempre exaltados, a pena sempre sofrida em vão, as esperanças quebradas por um destino implacável, os erros cruéis que compõem a vida inteira, o sofrimento que vai crescendo, e, no extremo de tudo, a morte, eis o bastante para fazer de toda a vida uma tragédia. Dir-se-ia que a fatalidade quer, em nossa existência, completar a tortura pelo sarcasmo. É assim que nos submete a todas as dores da tragédia, mas, para não nos deixar sequer a dignidade do personagem trágico, reduz-nos, nos detalhes da vida, ao papel de palhaço.”

Que a vontade seja um poder e que esse poder se exerça como força e seja o princípio mesmo da ação, é certo. E nisto nada há de estranho. Temos aí apenas um caso particular e o mais característico desse fato geral que já tivemos de assinalar em trabalho anterior – que a necessidade é a força motora da vida.¹¹⁴ Vontade é necessidade, e a necessidade é o centro e a fonte primordial de todas as causas que nos determinam a agir. Mas que a vontade seja a substância mesma do mundo e o elemento constitutivo do *eu* e da personalidade, é falso. Isto seria fazer da vontade um ser, uma substância oculta e misteriosa, uma espécie de divindade a que tudo está subordinado e que tudo domina: abstração objetivada que não se justifica em face da experiência, entidade fantástica

114 *A verdade como regra das ações.*

a que o nada corresponde objetivamente. Não, a vontade não é um ser, não é uma substância; mas apenas um estado d'alma: é consciência dando testemunho de que uma certa cousa que nos falta concorreria para nosso bem-estar. Nasce daí o impulso para procurar essa cousa, para agir no sentido de obtê-la. E é deste modo que a vontade age como força. Indicando-nos uma certa cousa a obter, ou um certo feito a realizar, fornece-nos motivos para agir, dá *fins* aos nossos atos, e serve por isto mesmo como impulso para a ação.

Mas, neste caso, dir-se-á: não há nenhuma diferença entre a vontade e o apetite. Vontade é inclinação, tendência do ser consciente para o que lhe falta, para o que lhe é necessário ou conveniente; tendência determinada pela necessidade, impulso nascido das exigências mesmas do organismo; logo, inevitável, fatal. E neste caso como explicar a liberdade? Diz-se ordinariamente que a vontade é livre. Faz-se mesmo da liberdade um dos caracteres próprios e a essência mesma da vontade. E é realmente quando tratam da vontade que os psicólogos em geral examinam ou discutem a questão da liberdade. E o que se indaga é sempre isto: se a vontade é ou não livre. Há, aí, incontestavelmente, um equívoco. A liberdade não está na vontade, mas na ação. Ninguém é livre no querer, e a liberdade consiste precisamente no poder que temos de agir contra o que queremos, quer dizer, contra os nossos desejos, contra os nossos apetites, contra as nossas inclinações e tendências naturais. De maneira que ser livre não é, como ordinariamente se supõe, *viver à vontade*, mas, ao contrário, viver trazendo sempre a vontade sob o jugo da razão. Ser livre não é submeter-se à vontade, mas subjugar-la.

Vontade é realmente apetite; quer dizer: propensão, inclinação para uma certa cousa. Essa inclinação ou propensão é determinada, já se sabe, pela necessidade, pelas disposições particulares do organismo, por um conjunto extremamente complexo de circunstâncias, em que entram elementos de ordem natural e orgânica, e elementos de ordem psíquica, moral etc., o que torna também extremamente incerto o resultado. De onde as variações e mutações contínuas das nossas inclinações e tendências e o caráter vago e indeterminado dos nossos apetites. Mas na vontade o apetite torna-se claro e preciso. O objeto que desejamos faz-se, por assim dizer, presente à razão e é apreciado e julgado. Torna-se, pois, necessário distinguir duas espécies de apetite: o apetite *sensitivo* e o apetite

racional. O primeiro é a inclinação conhecida somente pelos sentidos; o segundo, a inclinação indicada ou ambicionada igualmente pelos sentidos, mas conhecida também pela razão. É esta última espécie de apetite que constitui precisamente o que se chama *vontade*. A vontade não deixa de ser propensão, inclinação, apetite. Mas, como intervém a razão, aparece um poder novo que, apreciando e julgando a coisa a que se dirige o apetite ou que forma o objetivo da vontade nem sempre aprova a ação que deveria seguir-se, e a ela não raro tenazmente se opõe. Estabelece-se assim o conflito entre a vontade e a razão. E é no poder que temos de colocar-nos acima da vontade, de agir contra ela, de dominar-nos, que consiste a liberdade. A este poder chama-se também vontade. Mas é uma extensão ilegítima que se dá a esta palavra, e é a isto que se liga a confusão que reina a propósito da questão da liberdade. Esse poder que nos governa e dirige, esse poder que subjuga a vontade, é um poder moral, independente de todas as nossas inclinações e tendências, superior à necessidade, superior ao apetite. É um poder soberano, absoluto, livre. Não pode, pois, ser equiparado à vontade. Seria melhor chamá-lo o *caráter*. E este pode levar ao bem ou ao mal. Daí a distinção já estabelecida por Kant entre o caráter nobre (*indoles erecta*), em que prevalece a razão, e o mau-caráter, o caráter ignóbil (*indoles abjecta*), em que são os apetites inferiores e a sensualidade que dominam.

85 – A VONTADE COMO SINAL DE IMPERFEIÇÃO

A vontade, sendo a consciência de uma necessidade, indica sempre falta, carência; e, seja essa falta real ou ilusória, para que seja satisfeita, demanda esforço. E o mais das vezes a vontade é contrariada, e o nosso dever mais alto é subjugar-la sempre: o que faz da vida, não só na ordem física como também na ordem moral, um esforço contínuo e um eterno combate. Sem dúvida, devemos satisfazer nossos desejos, agir de conformidade com as nossas inclinações e tendências. É isto, para o ser vivo, condição de existência, e esmagar totalmente a vontade seria aniquilar o homem e destruir a vida. Mas, satisfazendo a vontade, devemos guiar-nos sempre pela luz da razão, porque a vontade é cega, e as coisas mais monstruosas e estranhas podem ser, como sabemos, objeto do desejo. De maneira que a vontade está sempre de vigia para nos indicar o que lhe parece necessário ao nosso bem-estar, mas é a razão

que deve resolver indicando o que realmente se deverá fazer. Deve-se, pois, satisfazer a vontade, mas trazendo-a sempre debaixo do jugo da razão. Tal é a lei fundamental que se impõe como base da ordem moral e princípio de todo o governo. Isto quer na esfera da consciência individual (ética), quer na esfera da consciência coletiva (política). Assim deve ser. E é porque assim não é, sendo certo que se pratica exatamente o contrário, chegando-se mesmo a proclamar a soberania da vontade, que o materialismo moral se torna possível, e a sociedade degenera em conflito de vontades opostas, quando deve ser a cooperação de todas as consciências para o engrandecimento moral do homem, dando-se a cada um a posse de si mesmo e realizando-se esse ideal, supremo, para muitos considerado inatingível, do reino da liberdade ou do império da razão.

O que se faz patente por tudo isto é que a vida é um esforço contínuo, uma luta sem tréguas: logo, sofrimento, dor. E o que constitui realmente a essência mais íntima da vida é o trabalho, o esforço. Um esforço contínuo, sem fim, sem repouso – eis o que significa viver. E no homem que tem disto a viva compreensão, fazendo-se clara em seu espírito a consciência desse mal irreparável da vida, o sofrimento aumenta por essa consciência mesma. Daí a revolta, o desespero e a interminável lamentação desse prisioneiro da vontade, insubmisso visionário do ideal e eterno forçado da miséria. É que o homem é uma cadeia de dependências, e para viver precisa de adaptar-se a essas dependências, ajeitando-se a elas, submetendo-se a elas; para o que precisa satisfazer inúmeras necessidades, adquirindo cousas que lhe faltam, repelindo outras que lhe são prejudiciais e ofensivas. E a cada necessidade satisfeita sucedem sempre necessidades novas: o que faz da vida um tormento contínuo e uma morte sucessiva, sendo justo afirmar que viver é morrer lentamente. E por fim vem efetivamente a morte, ainda como satisfação de uma última necessidade, a do repouso para tanta luta. E alguns a desejam, alguns a querem ardentemente, e outros a ela se entregam com paixão e desespero no delírio do sofrimento.

Somos, pois, no mais rigoroso sentido da palavra, uma dependência de necessidades inúmeras. E o que, em nós, dá testemunho imediato da necessidade é exatamente o querer, a vontade. A vontade é, pois, o sinal certo, positivo de nossa imperfeição radical. Queremos

tudo, e isto quer dizer que nos falta tudo. E é esta a razão porque duvidamos, às vezes, de nossa própria existência. E, em certo sentido, não existimos de fato, pois o ser é, em nós, não uma realidade, mas apenas uma aspiração: o que se prova, considerando que somos uma energia em evolução, quer dizer, um ser a desenvolver-se, a fazer-se, portanto. É bem sabido que o que está a se fazer não está feito ainda. O homem é, assim, apenas um esforço pelo ser, não ainda o ser mesmo, precisando de tudo, estático sob a dependência de tudo: frágil caniço, incapaz, sem dúvida, de oferecer qualquer resistência às correntes insuperáveis do cosmos, mas que, entretanto, resiste, como se tivesse força e poder para sustentar o peso do universo.

Somos incompletos, imperfeitos, e é por isto mesmo e só por isto que temos vontade. E a nossa vontade não é senão a repercussão psíquica deste complexo de necessidades em que se resolve toda a nossa existência. Um ser perfeito seria completo em si mesmo. Teria tudo em tudo. Nada lhe faltaria e de nada poderia precisar. Não teria, por conseguinte, vontade. Deus, devendo ser concebido como a perfeição absoluta, não tem, pois, vontade: é o ser uno e completo, do qual tudo sai e no qual tudo entra; o ser e todo o ser, o pensamento e todo o pensamento; imóvel e eterno: energia em tudo presente e na qual existir é pensar, e pensar é criar.

Nós somos também, a nosso modo, criadores. Mas criamos pelo pensamento. E, como nosso pensamento é morto, apenas reflete a imagem da realidade; por isto apenas criamos idéias mortas ou fantasmas. Deus cria idéias vivas ou a realidade mesma. No homem toda a produção, antes de existir como produção, existiu como idéia. Assim, um edifício ou monumento, antes de existir como edifício ou monumento, existiu como idéia no pensamento do arquiteto. Em nossas obras, em nossas criações, portanto, primeiro vem a concepção, depois, a execução. E como o trabalho da execução é difícil e demorado, devido exatamente à imperfeição de nosso conhecimento, resulta daí que da concepção para a execução vai uma grande distância. E acontece, além disto, que a maior parte das nossas concepções não chegam a ser executadas. Em Deus não. A idéia é já realidade, a concepção é já execução, porque em Deus o conhecimento é completo, absoluto, infinito. É como se compreende a fórmula: Deus é o pensamento do pensamento,

a idéia da idéia. Não pode, pois, haver no pensamento divino nenhuma distinção entre a concepção e a execução, e nenhuma vacilação no agir. Deus conhece tudo: logo sabe dar a cada idéia aplicação imediata. De maneira que em Deus pensar é agir. E compreende-se assim como se possa interpretar o mundo como atividade intelectual. É que o mundo é a atividade mesma do pensamento divino; é que o mundo é Deus pensando.

Se há alguma cousa que possa dar uma idéia da atividade divina é a nossa imaginação. Nossa imaginação é criadora; imaginando, criamos o quê? Todos sabem: fantasmagorias. Imagine-se agora uma energia que tenha o mesmo poder de nossa imaginação, mas que, imaginando, produza não fantasmagorias, e sim realidades, e teremos uma idéia aproximada do pensamento divino. Em Deus há todo o ser e toda a existência; logo, todo o pensamento e toda a verdade. E é nele que tudo existe, vive e se move. Mas em Deus mesmo, estando nele toda a existência, não há nenhuma das necessidades da vida e nenhuma das contingências do movimento. Deus é, pois, imóvel. E como produz? Pela exuberância mesma do ser. Deus produz não por necessidade, mas por amor. Quer dizer, é o ser tendendo a dividir-se e a multiplicar-se, a produzir, a criar. E em nós o amor é ainda necessidade, embora seja a forma mais alta da necessidade. Em Deus, não: é o ser mesmo, o oceano sem fundo da bondade infinita, fonte inesgotável de todo o bem e ideal supremo da eterna beleza. É que Deus cria sem que seja a isto determinado por nenhuma força, por nenhuma necessidade, e só por efeito de sua existência mesma. É que em Deus existir é pensar, e pensar é criar. E o mundo emana assim da divindade, por virtude da expansão mesma do ser divino, por efeito de seu amor infinito, sem esforço nem trabalho, como a luz emana do sol, como a conseqüência, ao dizer de Spinoza, deriva das premissas no silogismo lógico.

A perfeição absoluta é também a absoluta imobilidade, a supressão de toda a necessidade, e, em conseqüência, de todo o desejo, de toda a inclinação, de toda a vontade; logo, de toda a dor, de toda a agitação e de todo o movimento: uma suprema harmonia e um bem-estar infinito, cousa que só se poderá imaginar como possível em Deus mesmo. Tal é talvez a concepção do nirvana búdico que erradamente se confunde com o nada: êxtase supremo que enche todo o ser numa como visão

do infinito, e em que todo o passado, como todo o futuro, se fazem presentes à consciência, emoção profunda, do ser mínimo ao sentir-se idêntico ao ser máximo, pela reabsorção na imobilidade e na paz inalterável do eterno e do imutável.

Em Deus é assim ou deve ser assim: há identidade perfeita entre o ser e o conhecer. Deus é, pois, completo e perfeito em si mesmo. Nada lhe falta, nada lhe é necessário: é o ser em sua plenitude. É tudo em tudo, e nele existe o conhecimento absoluto, a certeza absoluta, o amor absoluto; logo, a eterna paz e o eterno repouso. Em nós é o contrário: tudo nos falta e por isto jamais nos é dado um momento de repouso, e ainda nos sonhos nos atormentam as necessidades e os desejos. A vontade é a fonte de todo o mal, pois é o sinal certo da nossa imperfeição e do caráter precário de nossa existência, e vivemos assim sempre a sonhar, sempre a lutar, escravos da necessidade, e, por conseguinte, da vontade, e só pela morte nos libertaremos. Emoções nos impulsionam, paixões nos escravizam. Um terminam no sentimento, outras fazem nascer o desejo; e este traz a ansiedade e a luta, o esforço e o sofrimento. “As emoções apenas nos afetam” – diz Kant, “mas as paixões nos dilaceram.” Razão tem, pois, Schopenhauer, quando nos pinta com cores tão sombrias o quadro da existência. E, se a vontade é a “coisa em si” e a substância mesma do mundo, resulta daí que a dor é inevitável e liga-se à essência mesma da vida. E assim é, porque a vida é obra da vontade, e a vontade é esforço, trabalho; logo, sofrimento e miséria. Também, se consultarmos a realidade, se interrogarmos os fatos, quem não se encherá de assombro e terror? “Toda a biografia é uma patografia” – diz Schopenhauer; “porque viver é, em geral, esgotar uma série de grandes e pequenas desgraças”. Schopenhauer cita a propósito a frase de Hamleto – ser ou não ser – e respondendo diz: “Nosso estado é tão desgraçado que um absoluto não-ser seria bem preferível”. Deste modo, poder-se-ia dizer que o que há de melhor na vida é que ela é breve. De onde foi que Dante tirou os elementos de seu inferno, senão do mundo mesmo em que vivemos? – pergunta Schopenhauer. Entretanto, pensa ele que o inferno de Dante é ainda bem suportável, e este que vivemos é muito pior.

E tudo isto seria legítimo, inevitável, fatal, se a vontade fosse realmente a substância do mundo e o ser verdadeiro ou a essência ínti-

ma de todas as cousas. Foi o que Schopenhauer não compreendeu. Mas compreendeu que nossa suprema aspiração deve ser: libertar-nos da vontade. E foi assim que, passando da filosofia especulativa para a filosofia moral, firmou este estranho princípio: a vontade afirma-se, depois nega-se. E isto significa que o homem precisa libertar-se da vontade. Mas para isto qual o meio? Schopenhauer responde: conhecer-se a si mesmo. Eis o papel que Schopenhauer reserva ao conhecimento. Que se deduz daí? A vontade é a escravidão; o conhecimento, a liberdade. A vontade é a treva; o conhecimento é a luz. Estas deduções são inevitáveis. E Schopenhauer não as formula, mas não poderia deixar de aceitá-las. Mas neste caso a que fica reduzida a supremacia e o primado da vontade...?

A resposta está encerrada nesta fórmula da velha filosofia indiana que Schopenhauer reproduz como sendo o símbolo de sua própria doutrina: *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit: quando a inteligência sobrevém, logo se eleva do seio das cousas, o amor.* É que a inteligência é o que há de mais alto em tudo o que pode ser objeto de nossa percepção ou intuição; e o que forma a substância do mundo e o ser verdadeiro de todas as cousas é o espírito, não a vontade. E o espírito é a inteligência, pois o que constitui para o espírito todo o ser e toda a realidade é o conhecimento. E como o conhecimento é a obra própria da inteligência, daí resulta que o espírito e a inteligência são uma só e mesma cousa. Ou em outros termos: o espírito – eis o ser real e a existência verdadeira; e a inteligência – eis a atividade própria e a essência mesma do espírito.

86 – A VONTADE COMO FENÔMENO DE INTELIGÊNCIA

Convém insistir sobre este último aspecto da filosofia de Schopenhauer. Este faz, como sabemos, da vontade o ser verdadeiro e a substância do mundo. É a vontade a “cousa em si”, e a inteligência é apenas um fenômeno da vontade, um instrumento de que a vontade se serve para agir. Tal é o seu ponto de vista fundamental. Contudo, na própria obra em que faz a exposição de seus princípios mais radicais, no *Mundo como vontade e como representação*, e no 2º livro, onde trata, em particular, da dedução do conceito da vontade, onde estabelece, por conseguinte, o que poderia chamar-se o coração do sistema, esfor-

quando-se por precisar com a máxima segurança as suas idéias, deixa perceber claramente que reconhece a subordinação da vontade à consciência.

Efetivamente: leia-se a obra citada, livro 2º, § 22. Aí dá-se ao conceito da vontade maior extensão que ao da força. É a força que se deve explicar em função da vontade, não a vontade em função da força. Isto quer dizer que a vontade é o mais geral dos conceitos, devendo tudo explicar-se como modo ou como operação da vontade. A força é, pois, vontade. E se todos os fenômenos exteriores são modalidades da força, segue-se daí que são igualmente pertencentes ao domínio da vontade. E do mesmo modo pertencem também ao domínio da vontade todos os fatos internos ou de ordem subjetiva. Mas determinando, de modo mais preciso, a significação da vontade, diz o filósofo: o conceito da vontade é o único, entre todos os conceitos possíveis, que não tem sua origem no fenômeno, numa simples representação intuitiva, e ao contrário vem do fundo mesmo da consciência imediata do indivíduo. Ora, haverá nada mais claro? A vontade vem do fundo imediato da consciência do indivíduo. Mas então essa consciência imediata do indivíduo é coisa distinta da vontade? E se é daí que a vontade vem, não significa isto que a vontade está a ela subordinada? É evidente que sim. E realmente não há dúvida que a vontade está subordinada à consciência. A vontade é uma das modalidades da consciência: é a consciência do que nos falta, do que nos é necessário, já o vimos. Logo, define-se pela consciência. E Schopenhauer reconhece-o quando diz que a vontade sai da consciência. E isto compreende-se e é claro. Seria, porém, absurdo pretender definir a consciência pela vontade. E quem duvidar que o tente, para ver se é possível. Compreende-se perfeitamente consciência sem vontade; mas não se compreende nem se concebe vontade sem consciência. E se Schopenhauer o fez é porque mudou a verdadeira significação do conceito da vontade, corrompendo-o por sua confusão com o conceito da força.

Schopenhauer reconhece, pois, se bem que o não confesse expressamente, a subordinação da vontade à consciência. Decerto não o diz positivamente. Mas a confissão escapa-lhe, talvez sem que disto se aperceba, como a dar prova de que não podia deixar de submeter-se ao senso comum e à fé tradicional do gênero humano. Porque de fato não

podemos subordinar a consciência ao que quer que seja. A consciência é o fato último, o fato primordial, e tudo se explica pela consciência; mas a consciência em si mesma não se pode explicar por outra coisa. É a energia interna, o *eu*, o ser que conhece e dá, por conseguinte, testemunho, não somente de si, mas de tudo o mais que podemos conhecer; logo o princípio mesmo de todo o ser, como de todo o conhecimento: luz subjetiva, luz interna de que a luz exterior não é senão uma como sombra e repercussão no espaço; energia íntima e profunda; verdade concreta e viva, sem a qual nada poderia existir nem ser conhecida.

Ora, consciência é inteligência. Trata-se realmente de dois conceitos que têm, no fundo, a mesma significação. Nem é, decerto, fácil, distinguir uma coisa da outra. Quando muito poder-se-á dizer: a consciência é a energia produtora do conhecimento; a inteligência é essa energia mesma em ação. Quer dizer, a inteligência é a consciência elaborando o conhecimento. Vai, pois, da consciência para a inteligência a mesma distinção que da força para o movimento. O movimento é a força agindo. Pois bem, a inteligência é a consciência em ação, desenvolvendo sua energia própria e elaborando o conhecimento. Quando se diz, pois, que a vontade está subordinada à consciência, equivale isto a dizer que está subordinada à inteligência, pois a inteligência é a consciência mesma em ação. E se a consciência é o fato primordial da natureza, e a ela tudo está subordinado, é na mesma esfera que deve ser colocada a inteligência. Esta não se pode, pois, explicar como fenômeno da vontade. E ao contrário a vontade é que se deve explicar como fenômeno da inteligência. Isto no sentido de que é a inteligência que representa o ser, ao passo que a vontade é apenas um modo do ser. Ou, em outros termos: é a inteligência que representa a energia; a vontade é apenas um momento da inteligência. E a vontade de fato não é senão a inteligência percebendo uma certa inclinação ou uma certa necessidade do organismo, e propondo-a como um fim a realizar. Mas é a inteligência mesma que percebe esse fim e que delibera e executa.

87 – O CONHECIMENTO OU A CONTEMPLAÇÃO PURA COMO CONDIÇÃO DA LIBERTAÇÃO

É quando se eleva à idéia do conhecimento e da pura contemplação como condição suprema para a libertação deste mundo de

dor e de miséria em que a vontade nos introduz que Schopenhauer mais se mostra contrário à sua própria filosofia. Parece-nos então que estamos em pleno domínio do idealismo indiano. Envolve-nos uma como nuvem fantástica. E uma figura estranha aparece falando uma língua desconhecida. É como se surgisse das sombras do ignoto, envolta num manto de impenetrável mistério, a figura mesma do Buda, pregando a libertação da dor...

Mas por que meio? É a pergunta que imediatamente se impõe. E a resposta não se faz demorar: pelo conhecimento da verdade, ou melhor, pela supressão de todo o desejo, de toda a inclinação, de toda a vontade... É efetivamente o que ensinava o Buda. E é o que ensina Schopenhauer.

Mas a vontade é o ser mesmo, a raiz de toda a existência. Como suprimi-la, portanto? Pelo suicídio, não; porque o suicídio suprime o indivíduo, mas não a vontade, e é ainda uma das formas do querer-viver; e o que o suicida procura evitar é não a vida, mas a dor. Será preciso suprimir a vontade, o princípio mesmo da vida e do ser: negar todo o querer e todo o desejo; anular o corpo pela abstenção e pelo ascetismo e fazer do conhecimento próprio e da contemplação pura nossa única ocupação e nosso único destino. É a significação da fórmula: a vontade afirma-se, depois nega-se.

“Uma vez levados, por nossas especulações, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício da vontade”, diz Schopenhauer, “uma vez livres, graças a esta convicção, de um mundo de que toda a essência se reduz para nós à dor, a última palavra da sabedoria não consiste, desde então, para nós, senão em abismar-nos no nada.”

A vontade devora a vontade. E depois disto fica somente o conhecimento do nada de todas as cousas. É assim que se deve compreender a libertação pelo conhecimento. Mas então o conhecimento é o nada?

Se o mundo não é senão vontade, suprimida esta, logo é suprimido o mundo mesmo: “suprimidos são, pois, todos os fenômenos do cosmos; suprimidas a impulsão e a evolução sem fim e sem termo que constituem em todos os graus de sua objetividade o que se chama natureza exterior; suprimidas as formas diversas que se sucedem indefinidamente no espaço e no tempo; suprimida ao mesmo tempo que o

querer a totalidade de seus fenômenos; suprimidas enfim as formas gerais do fenômeno, o espaço e o tempo; suprimida a forma suprema e fundamental da representação, a do sujeito e objeto. Não há mais nem vontade, nem representação, nem universo”.

Ora, contra esse aniquilamento universal revolta-se o nosso ser mais íntimo e profundo. O nada nos repugna. Mas o que se revolta, diz o filósofo, é ainda o querer-viver, esse querer-viver que somos nós mesmos e que constitui o universo. “Mas afastemos nosso olhar de nossa própria indigência e do horizonte fechado que nos encerra: consideremos aqueles que se elevaram acima do mundo e em que a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, reconheceu-se em tudo o que existe, para negar-se em seguida, a si mesma, livremente: agora eles não esperam mais que uma coisa, é ver o último sinal desta vontade aniquilar-se com o corpo mesmo que ela anima. Então em lugar da impulsão e da evolução sem fim, em lugar da passagem eterna do desejo ao temor, da alegria à tristeza, em lugar da esperança jamais satisfeita, jamais extinta, que transforma a vida do homem, enquanto a vontade a anima em um verdadeiro sonho, nós percebemos esta paz mais preciosa que todos os bens da razão, este oceano de quietação, este repouso profundo d’alma, esta serenidade inalterável, de que Rafael e o Corrégio nos mostraram em suas figuras apenas o reflexo; é verdadeiramente a boa nova, revelada da maneira mais completa e mais certa: não há mais que o conhecimento; a vontade está desfeita”...

Os que chegaram a esta situação alcançaram a grande vitória. Mas essa vitória é a do nada, porque é, sim, a cessação de toda a dor, de toda a ansiedade, mas também a cessação de toda a vontade, de todo o desejo; logo de todo o ser. Mas é aí que Schopenhauer coloca o ser verdadeiro, o ser permanente e eterno. É assim que diz: “Nós outros, nós vamos atrevidamente até o fim: para aqueles a quem a vontade ainda anima, o que resta depois da supressão da vontade é efetivamente o nada. Mas para aqueles, ao contrário, que converteram e aboliram a vontade, é nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada”.

Esta última proposição é trágica, imponente. Parece que assistimos, de fato, ao espetáculo maravilhoso do desaparecimento do mundo. Tudo se desfaz como sombra, tudo desaparece no nada. Tal é o desenlace

final da tragédia da vida e a única solução eficaz para esse drama sombrio e desesperado da vontade devorando-se a si mesma. Mas à vontade, devorando-se, extinguindo-se, deixa, não obstante, de seus tremendos combates e de suas contorções violentas, uma como repercussão solene no espaço. Nesta já não há nenhuma dor, nenhuma angústia. Extinto todo o fogo do desejo; reduzidas a cinzas todas as energias do querer, resta apenas o sentimento vago e indefinido, a recordação imóvel e serena da morte da vontade. É o estado a que Schopenhauer dá o nome de puro conhecimento: é o conhecimento só por amor do conhecimento, sem objeto, nem destino, contemplação pura, contemplação das idéias, privilégio reservado à inteligência, livre do serviço da vontade.

Mas, então, que princípio é este, a inteligência, que vence todo o querer? E como se pode em face deste princípio que produz o conhecimento, veículo para a libertação da dor, sustentar o primado da vontade?

88 – O VALOR DA INTELIGÊNCIA

Há uma luz interior, luz de intuição e penetração, que não é somente o veículo da visão, mas a visão mesma: luz que está em contato imediato e necessário com a luz externa e é, para a mesma, condição essencial e indispensável, pois não há luz sem visão, e não há visão sem essa luz que vê; luz que penetra nas trevas, luz que tem vida, luz que sofre, e, por isto mesmo, não somente esclarece, mas edifica, sendo que o sofrimento não é talvez senão o processo mesmo da construção e concentração dessa luz interior: luz que é o centro de toda a visão e a fonte de toda a verdade; luz que sente, luz que fala, luz que é o princípio mesmo da vida; luz que é percepção e conhecimento, luz que é sentimento e amor. Essa luz é a consciência. É um princípio vivo e ativo. E é a esse princípio mesmo agindo que se dá o nome de inteligência. A inteligência é, pois, a consciência em sua atividade própria, a visão da luz interior, a vida mesma do espírito. E, como o espírito é o ser verdadeiro e a substância de todas as cousas, daí resulta que nada se pode conceber de mais alto, de mais eficaz, de mais completo, nem de mais real que a inteligência. A inteligência é o ser mesmo, idêntico no existir e no conhecer; princípio que se liga a tudo e por isto está em relação com todas as cousas, e de que as cousas não são senão modalidades, aparências, desenvol-

vimentos, ações. É o laboratório das idéias. E, como idéia é princípio de ação, é também o princípio de toda a ação: energia infinita, luz interior, verdade viva e concreta, conhecimento íntimo e profundo de que toda a realidade objetiva e toda a luz dos espaços, o cosmos e seus mundos, o céu e suas constelações não são senão a repercussão exterior e o desenvolvimento eterno.

A inteligência é, pois, o ser, o que existe e conhece, não somente a si mesmo, mas a tudo o mais. Há, assim, o que conhece e existe em si mesmo e o que é conhecido e existe em outra coisa. É a “coisa em si” e o fenômeno, o ser e a maneira de ser, a luz interior e a luz externa, a luz e a repercussão da luz.

A inteligência é o primeiro destes dois aspectos fundamentais da realidade: é “coisa em si”, não fenômeno; ser, não maneira de ser, luz interior, não luz externa, luz, não repercussão da luz. Deste modo, só a inteligência existe em si mesma, e tudo o mais é manifestação ou ação da inteligência. Tudo, pois, deverá explicar-se como obra da inteligência e é determinado pelo movimento das forças ou pela ação das idéias que a inteligência desenvolve.

Tal é a razão de ser da lei de causalidade universal e a significação do princípio do universal determinismo. Mas a inteligência mesma não tem causa nem se pode explicar por nenhuma coisa nem por nenhum princípio a ela estranho.

Isto quer dizer que só a inteligência é livre, o que significa, por outro lado, 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. E a tendência natural do ser não é somente, como pretendia Spinoza, conservar-se, mas multiplicar-se. Tal é o poder infinito da inteligência. Ora, o princípio mesmo da criação, na sua significação mais rigorosa e precisa, constitui o que se chama Deus. Diz-se mesmo, em linguagem singela, mas altamente expressiva: Deus é o criador do universo e o pai dos mundos. E como só a inteligência é capaz de criar, segue-se daí que Deus é inteligência; e como é o criador de todas as coisas, é toda a Inteligência ou a Inteligência infinita.

Eis, pois, a mais alta verdade: Deus é a suprema Inteligência. Isto significa, em outros termos: Deus é a luz. Mas a luz e toda a luz, a

luz externa e a luz interior, identificadas numa só e mesma unidade, envolvendo todo o ser e toda a realidade.

É o que se pode interpretar, ainda por outra forma, dizendo:

Deus é a Inteligência em si, a idéia da idéia e o pensamento do pensamento.

É uma concepção esta, de que se encontra a mais alta expressão na velha sabedoria indiana, como se vê, entre inúmeras outras pela seguinte passagem do *Sama-Veda*:

“Qual é aquele (pergunta o aluno ao Mestre espiritual) por quem se exerce a Inteligência? Aquele por cujo poder age nos seres que ele anima, o sopro vital? Aquele por cujo poder exercem suas funções a visão e o ouvido?”

“É aquele (responde o Mestre espiritual) que é a audição da audição, a inteligência da inteligência, a palavra da palavra, o sopro vital do sopro vital, a visão da visão... Os sábios libertando-se dos laços terrestres pelo conhecimento deste Ser supremo, depois de ter deixado este mundo, tornam-se imortais.”

É também o que se deduz do ensino de Zaratustra, como está escrito no *Avesta*. Zaratustra, perguntando a Aura Mazda, qual é para ele o nome maior, mais perfeito, mais poderosamente eficaz, mais brilhante, mais vitorioso, mais salutar... teve em resposta vinte qualificativos com que se define o Ser soberano. Entre estes diferentes qualificativos destacam-se: – “Eu sou a pureza perfeita, disse ele, eu sou a inteligência, eu sou a sabedoria, eu sou o criador...”¹¹⁵

E nós, homens, que viremos então a ser? De que energia somos dotados e como devemos interpretar nossa existência? Decerto somos também seres inteligentes. Mas isto de modo indireto, passivo, pois não somos a inteligência, mas apenas efeitos que ela produz. E se dela podemos dizer que participamos, é unicamente por sofrer o seu influxo, como se fôssemos por ela esclarecidos ou iluminados. É que somos apenas um como sopro da Inteligência suprema. Quer dizer: não somos a inteligência em si mesma, mas apenas irradiações que dela emanam, imagens a que ela dá corpo e realidade, sombras a que dá vida.

115 *Avesta* – tradução Harlez – *Kborda Avesta* – *Yesbts d'Ormuzd* – Vol. 1, VII – VIII – 6.

Imagine-se o sol refletindo a sua imagem na superfície de um lago: eis aí uma idéia precisa da verdadeira significação de nossa existência. O Sol é Deus. E nós somos como imagens do sol na superfície das águas. Mas o lago em que se reflete a imagem divina não é somente um lago, é um mar; não é somente um mar, é o espaço infinito. É por isto que Deus, em tudo presente, em tudo se reflete. De onde resulta também que tudo se move e se agita, que nada é fixo, que tudo, ao contrário, continuamente se transforma; o que significa, no fundo, que tudo é vivo e animado: razão pela qual em tudo palpita e vibra a consciência, em tudo trabalha a inteligência, em tudo brilha a luz interior. Nós somos fulgurações da Inteligência suprema. Eis, pois, o que somos, e isto nos basta: somos raios que emanam da suprema luz, reverberações do fogo divino, pensamentos de Deus! E é por isto que arde, também em nós sempre acesa, a chama sagrada da idéia.

Em nós a inteligência está, por necessidade natural, ligada a um organismo, do qual depende e do qual dificilmente poderá fazer inteira abstração. Por isto tem dois aspectos: um aspecto individual, e neste sentido chama-se vontade, e um aspecto geral e universal, e neste sentido chama-se pensamento. Como vontade a inteligência tem por destino próprio promover o bem do indivíduo, e é por isto que a vontade se manifesta precisamente como consciência ou indicação das nossas necessidades. Como pensamento a inteligência tem por fim colocar-nos em relação com a totalidade das cousas, dando-nos o sentido de nossa existência e encaminhando-nos pelo desenvolvimento harmônico de todas as nossas energias, para a identificação de nossa consciência com a consciência universal.

A vontade, por um lado, isola e separa o indivíduo do todo e tende a sujeitar a seu domínio arbitrário o todo ou pelo menos tudo o que é acessível às forças limitadas de que dispõe; por isto torna-se ou pode tornar-se elemento de perturbação. E é nosso dever supremo subjugar-la sempre, submetendo-a invariavelmente ao império da razão. Por outro lado, ligando-se ao indivíduo e tendo por destino próprio promover o bem do indivíduo, liga-se a uma forma que passa e desaparece, a um momento apenas no desenvolvimento do espírito, a uma função do ser, não ao ser mesmo; por isto todo o seu triunfo é ilusório. E aquele que abusa da vontade e fere o direito alheio, acreditando exaltar-se e

crescer de intensidade e valor, pelo contrário promove a própria degradação. O criminoso, o egoísta, a quem mais prejudica é a si próprio, pois quebrando a sua solidariedade com o todo fica como um membro à parte, isolado e morto, no sistema universal. O crime é, pois, rigorosamente, positivamente: uma diminuição do ser, uma volta para o nada. De maneira que o crime, o abuso da vontade traz em si próprio a mais tremenda punição. E se a sociedade tem por dever punir o crime, é não como castigo ao criminoso, mas unicamente para evitar que o mal se propague e para levantar o próprio criminoso da degradação a que o crime o reduziu.

O pensamento não: participa da luz, é luz interior, e como tal liga-se não a qualquer forma individual, não ao que passa e desaparece, mas ao que é universal e eterno. Deste modo, é sempre nota sonora, elemento de harmonia no concerto universal. E, como pensamento, o homem não só se põe em contato com as mais longínquas das estrelas, como sofre talvez a influência do que se passa nas mais remotas regiões do espaço. A vontade leva ao crime, quebrando a solidariedade que deve existir entre as consciências. O pensamento estabelece a harmonia e a conformidade, dando o sentido e a interpretação de nossa solidariedade no todo. Também a virtude é como uma harmonia interior e uma música n'alma: é a saúde e a beleza do espírito. É por isto que nada é mais belo e mais comovente do que a virtude. E a virtude é obra do pensamento, porque a virtude é a verdade na ordem moral, e é o pensamento que representa em nós o princípio da luz interior, e é deste princípio que deriva toda a verdade.

A verdade é, pois, nosso dever supremo. Sejamos sempre verdadeiros – eis o princípio de toda lei e a condição de toda a moralidade. Mas, para que sejamos verdadeiros, devemos reconhecer em todos os que se apresentam como órgãos de uma consciência, o mesmo ser, o mesmo princípio que nos anima, a mesma essência eterna, e respeitar neles o que queremos seja respeitado em nós. Isto quer dizer: devemos ser solidários uns com os outros e solidários no todo. Daí a majestade da lei proclamada pelo Cristo: amai-vos uns aos outros. É que da verdade como critério supremo da conduta¹¹⁶ resulta de fato, imediatamente,

116 Veja-se a *Verdade como regra das ações*, liv. I.

como mais alta lei o amor. E o amor é como a substância mesma e o coração de toda a virtude. Por tal modo seria justo afirmar: não há virtude fora do amor, do mesmo modo que não há moral fora da verdade e da sinceridade.

89 – A QUESTÃO DO MÉTODO:
SIGNIFICAÇÃO E VALOR DA INTROSPECÇÃO

Ao estudo da “cosa em si” ou do espírito do ser que sente e percebe, do ser que conhece e é o princípio da ação, chamo filosofia: e tal é, da filosofia, a intuição definitiva e exata. E neste sentido a filosofia é também uma ciência especial: é a ciência ou o conhecimento do espírito, em distinção da ciência propriamente dita, que é o conhecimento da matéria. Mas não deixa, por isto, de ser a ciência universal, porque sendo a ciência do espírito, uma vez que o espírito é, como já vimos, a substância e o ser verdadeiro de todas as cousas, segue-se daí que é a única ciência que poderá dar solução ao problema do universo.

A “cosa em si” ou o espírito, já o vimos também, só pode ser conhecido por observação interior. Isto quer dizer que a Filosofia tem o seu método próprio, especial e exclusivo, radicalmente distinto dos métodos próprios da ciência, que todos se resolvem em processos de busca objetiva e em métodos de observação exterior. Ao método da Filosofia chamo introspecção. Outros lhe têm dado nomes diversos, em particular, o nome de intuição. Assim, em época anterior, Hamann, Herder, Jacobi; assim nos nossos dias Bergson, Le Roy. Mas por intuição entende-se também o conhecimento derivado imediatamente dos sentidos. É a visão direta, imediata das cousas. 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. Não tem por si, esta palavra, o prestígio da novidade, mas é de significação mais clara e mais precisa. Por introspecção entende-se, expressamente, exclusivamente, a observação interior, a observação dos estados da consciência e dos mo-

vimentos do espírito. Tal é, pois, com toda a segurança, indubitavelmente, o método próprio da Filosofia.

A este método, entretanto, tem-se feito e ainda se continua a fazer uma oposição formidável. É o que se explica como consequência inevitável, fatal do domínio do materialismo. E realmente, se tudo é matéria, não se compreende outra espécie de observação, a não ser a observação exterior.

A introspecção fica, pois, excluída em absoluto. Ora, houve um tempo em que o materialismo chegou a impor-se a muitos como a verdade na Filosofia. Não se admitia outra Filosofia. E para os que se deixaram dominar por este pensamento, era não somente legítima, mas irresistível a exclusão da introspecção, pois não pode haver introspecção desde que se nega o espírito. E tal foi a influência do materialismo e tão longo foi seu domínio que essa guerra à introspecção levou mais de um século e ainda hoje persiste, se bem que esteja, já agora, completamente desmoronado tal sistema, tornando-se de reconhecimento universal que se trata aí de uma interpretação absurda da realidade, e se bem que seja de fato o materialismo, como já fiz sentir, um monstro lógico (§ 75). Villa, por exemplo, é um pensador de mérito, e mostra, aliás, pronunciada tendência para o idealismo, ou, pelo menos, para um certo panteísmo ou monismo idealista, embora seja nisto um pouco vacilante e dubio, por não poder vencer a influência dominante do naturalismo. Mas, em todo o caso, repele expressamente o materialismo. Pois bem, tratando da introspecção, assinala o caráter vago e quase místico de todos os trabalhos fundados sobre este método. E dá como exemplo Jouffroy, a quem qualifica como um dos mais notáveis representantes do sistema. E se bem que não chegue a afirmar que a introspecção é cousa contraditória e, por conseguinte, impossível, como fez, por exemplo, Augusto Comte, contudo, diz assim: “O método de introspecção limita as observações a uma certa idade do homem e não pode dar senão resultados pouco precisos. E se não podemos tirar nenhuma indicação da criança ou do louco, ainda menos podemos ter, por este método, uma noção qualquer dos estados psíquicos dos animais. A Psicologia da percepção interna fica, por isto, condenada a ficar vaga e estéril. Acreditando seguir o método de observação, os psicólogos do senso-íntimo eram levados a idéias que excediam a experiência e tomavam muitas vezes o as-

pecto de visões místicas. Esta Psicologia oferecia, sobretudo, um encanto literário e o trabalho do observador consistia em notar – em um jornal íntimo – todos os pensamentos que lhe passavam pelo espírito, pensamentos que podiam, sem dúvida, oferecer grande interesse, mas de que nada se podia tirar fora do prazer estético. Podemos fazer, destes escritos pseudocientíficos, uma idéia muito exata, pelos romances psicológicos contemporâneos que têm com os mesmos perfeita analogia.”¹¹⁷

Villa reporta-se a Lange, de quem lembra a crítica fina que foi feita às opiniões de Fortlage. Lange, por seu lado, apóia-se em Kant. E este, considerando impossível a Psicologia como ciência, dava como razão para isto a ineficácia da observação interior. E cito somente estes autores para limitar-me aos mais autorizados, e, por isto mesmo, aos mais imparciais e insuspeitos.

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 e pode facilmente levar às alucinações e à loucura. Ninguém deverá, pois, ocupar-se, por modo algum, com o “exame, ou, por assim dizer, com a redação estudada da história íntima do curso involuntário de seus pensamentos e de seus sentimentos, porque tal é o reto caminho que leva à confusão do espírito, e pela influência de inspirações superiores e sob a impulsão de forças estranhas à vontade, saídas não se sabe de onde, nos precipita no iluminismo ou em terrores contínuos”.

Manifestando-se por esta forma, parece que o filósofo fundador do criticismo falava sob a impressão dos místicos de seu tempo. É de supor que tivesse em vista Swedenborg que, como é sabido, fortemente o impressionou. Também sobre Swedenborg, particularmente, Kant chegou a escrever um livro sob este título sugestivo e impressionante: *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos dos metafísicos...* (1766). E é este livro precisamente que marca, segundo Nolen,¹¹⁸ o seu rompimento definitivo com a velha metafísica.

Quem trata, porém, assim da introspecção, mostra desconhecer por completo o sentido real e a significação verdadeira deste proces-

117 *La Psychologie contemporaine* – Cap. IV.

118 *La critique de Kant e la métaphysique de Leibniz*.

so lógico. Kant confunde introspecção com imaginação. E do mesmo modo Lange. E do mesmo modo Villa. E assim todos os adversários deste método. Não pode haver erro mais grave. Introspecção não é imaginação, e menos ainda visão mística. De certo, abusa-se em alto grau da imaginação, e há muitos trabalhos apresentados como resultado seguro da observação interior que não passam de obra puramente imaginária. Mas verifica-se também a mesma cousa na observação exterior. E há muitos sistemas de filosofia da natureza que não passam de verdadeiros romances. Neste ponto, o perigo é comum e os trabalhos fundados sobre a observação exterior não estão isentos do erro, e podem facilmente degenerar em mera fantasmagoria, nas mesmas condições que as especulações de ordem introspectiva. Basta para isto que não haja a necessária segurança na direção da observação, e a necessária precisão e rigor nas deduções, como nas generalizações.

Kant, entretanto, condenando como estéril ou mesmo como prejudicial no homem a observação de si mesmo, admite, não obstante, em cada um a observação dos outros. Esta última espécie de observação é de ordem objetiva, empírica, portanto. E é assim que Kant nega a possibilidade de uma Psicologia racional, mas admite a possibilidade de uma Psicologia empírica. Estas afirmações sucedendo a uma negação são freqüentes no filósofo da *Crítica da Razão Pura*. Parece que é aí que está a chave mesma do sistema. Mas a razão, em sua significação natural e legítima, não tem o seu fundamento inicial nos sentidos, e não é, em última análise, um como desenvolvimento ou prolongamento da experiência mesma? Para que levantar antagonismos, onde no fundo há harmonia e conformidade? Para que cavar um abismo entre cousas que são, em realidade, idênticas senão em sua natureza própria, pelo menos, em consequência dos fatos a que se prendem e pelo fim que se destinam?... Não pode o homem observar-se a si mesmo; mas pode observar os outros homens. É uma singular distinção, esta. Quer dizer que não pode cada um conhecer o desenvolvimento do espírito em si mesmo senão pela observação dos movimentos que os outros realizam exteriormente. A introspecção seria ineficaz e é, pois, ainda pela observação externa que devemos apreciar a vida interior. Mas é exatamente o contrário que se dá. Não nos julgamos pelos atos do 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. Há, pois, sempre introspecção, embora indiretamente. E sem introspecção, excluída esta absolutamente, seria impossível conhecer qualquer coisa da vida do espírito, quer nós, quer fora de nós; porque para conhecer qualquer coisa do espírito é necessário sentir, aprender, de modo direto, imediato, interno, o que se passa no ser mesmo, ler no fundo da consciência. Também, a observação interior é que constitui o fundamento e a base de toda a observação; e todos os processos de busca, ainda os mais objetivos e os mais exclusivamente ligados à existência puramente material ou exterior, estão sob sua dependência. E, em rigor, o método introspectivo é que é precisamente o método fundamental; e a observação externa não é senão uma derivação e uma dependência da observação interior, um como prolongamento de observação interior mesma, pois, como é sabido, só podemos observar e conhecer as cousas exteriores pelas impressões que produzem em nós e através dos estados de nossa própria consciência.

A observação interior é sem dúvida difícil, com certeza, mais difícil que a observação externa. Nesta última, aplica-se o critério do peso e da medida, submete-se a um cálculo preciso o resultado da observação, faz-se a verificação material dos fatos. Nada disto é possível na observação interior. Aqui os fatos com que se joga são indeterminados e vagos, intangíveis e ocultos. Não há uma forma exterior que se possa, por qualquer modo, apreender, nem sucessão regular que se resolva em leis invariáveis e certas, à semelhança da leis naturais, objetivas. E se é permitido falar aí de leis no sentido das leis naturais é somente por analogia e, em rigor, em sentido metafórico. E do mundo exterior para o mundo subjetivo, do mundo da pura fenomenalidade para o mundo da “cousa em si” e da consciência, há uma distinção radical, absoluta, por tal modo que é absolutamente impossível reduzir uma coisa a outra: é que no mundo exterior tudo está subordinado à mais absoluta necessidade, ao passo que no mundo subjetivo domina a liberdade. É o que levava Kant a negar a possibilidade da Psicologia como ciência. Mas nisto há apenas um equívoco. É que Kant não admitia ciência senão como sistematização no sentido da causalidade mecânica. Mas há também a causalidade psíquica. É desta que resulta a liberdade. Da causalidade mecânica resulta ao contrário a necessidade. Mas a causalidade mecânica

não é talvez senão 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; mas, de fato, como “cousa em si” que é, como desenvolvimento do espírito, não é simplesmente um movimento contínuo, mas uma ação permanente. 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.

Há, pois, uma ciência que resolve em sistematizações no sentido da causalidade mecânica: é a Física, compreendendo a Matemática, a Física propriamente dita, a Química etc. E há uma ciência fundamentada na causalidade psíquica: é a Psicologia, compreendendo a lógica, a ética e a estética. A primeira tem por objeto a realidade externa; a segunda, a realidade interior. A primeira refere-se ao mundo das aparências, ao mundo da pura fenomenalidade. A segunda refere-se ao real em si mesmo, ao ser íntimo e fundamental que se oculta através dos fenômenos. Daí a supremacia da Psicologia. É a ciência fundamental, a ciência das ciências. É também a ciência da “cousa em si”, do ser verdadeiro, e é só a esta ciência que é dado, por assim dizer, entrar no coração das cousas. Mas também, para isto, lhe é necessário um método especial, um método que não se limita a observar a pura fenomenalidade, a forma exterior ou a superfície da matéria, mas que entre 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. Tal é o método da observação interior ou o método introspectivo.

Diz-se, entretanto, que a Psicologia é impossível como ciência, não só por se considerar de todo ineficaz a observação interior, como faz Kant, mas ainda por se considerar extremamente difícil senão impossível subordinar a vida psicológica ou o mundo ético-psíquico ao domínio das leis naturais. É que reina sobre este assunto uma confusão enorme. Lei, na sua significação natural, primitiva, na sua significação histórica, tradicional, é norma de conduta imposta a seres livres. Deste modo, só se compreende e só se aplica legitimamente na ordem moral.

Mas resulta da lei a harmonia da sociedade. E, como há também harmonia na natureza, entende-se que esta igualmente se deveria explicar como tendo o seu fundamento na lei. Desde que é pela lei que se estabelece a ordem na sociedade, deve ser também pela lei que se estabelece a ordem na natureza. E foi assim que a lei passou da ordem moral para a ordem natural. Mas, sendo transportada para a natureza, a lei perdeu os seus caracteres próprios. Deixou de ser lei de seres livres e tornou-se lei da matéria bruta: tornou-se, como os movimentos da matéria, necessária, inevitável, fatal. E, tendo adquirido na natureza esses caracteres novos, a lei voltou para a ordem moral, pretendendo estabelecer até aí o seu domínio, mas voltou, como diz Bergson, na sua linguagem imaginosa, *corrompida da viagem*. E é assim que se pretende subordinar a ordem moral, que é a ordem própria do espírito, ao mecanismo fatal da natureza; e é assim que se nega a liberdade pretendendo subordinar também o espírito, que é a liberdade mesma, ao desenvolvimento puramente mecânico e ao determinismo cego da matéria. E realmente, para quem interpreta assim a ordem moral, a Psicologia é impossível. Daí a subordinação da Psicologia à Mecânica, da Metafísica à Física: o que, no fundo, seria equivalente a afirmar que o consciente se explica pelo inconsciente, a luz, pela sombra, o ser, pelo nada.

O que, porém, mais concorre para agravar este estado de cousas e aumentar a confusão é a ignorância profunda que reina quanto à verdadeira significação da “cousa em si” em distinção dos fenômenos. Faz-se da própria matéria a “cousa em si”, a única realidade (materialismo); ou nega-se a “cousa em si”, não se admitindo como objeto do conhecimento outra cousa além da pura fenomenalidade (fenomenismo). De toda a forma, desconhecendo-se que a “cousa em si”, o ser verdadeiro, é a existência subjetiva ou o espírito, tudo fica reduzido a aparências exteriores, e neste caso não se compreende, de fato, outra observação além da observação exterior. Toda essa confusão, porém, desaparece instantaneamente, e a luz logo se faz decisiva e completa, uma vez precisado o conceito da “cousa em si”. Esta é o espírito, o ser sensível e pensante, a existência subjetiva. Desde então compreende-se que só pode ser conhecida por observação interior. E como é aí que está a existência verdadeira, o ser íntimo e profundo de todas as cousas, logo se faz patente a legitimidade da observação interior. E não somente isto.

Fica também patente que a observação interior é exatamente a observação mais segura e mais eficaz, o ponto de partida e a fonte primordial de toda a observação, o método único e fundamental para a formação do conhecimento e do qual a própria observação exterior não é senão uma dependência e um prolongamento.

Seremos então independentes das leis da natureza, e faremos na natureza, nós, homens, ou cada homem em particular, em contradição com o que pretendia Spinoza, “um império no império”? Não. Por um lado, pertencemos também ao mundo da pura fenomenalidade; somos corpos e como tais estamos sujeitos às leis do corpo, às leis físico-químicas; fazemos parte da matéria, estamos sujeitos às leis da matéria. É deste modo que nosso corpo se desenvolve segundo leis independentes de nossa consciência e de nossa vontade; e a sociedade em geral, como cada homem em particular, como cada organismo, depende de um meio físico e de condições naturais que se ligam por laços indissolúveis ao mundo exterior e acompanham o curso normal da natureza e a marcha regular das forças cósmicas. Não formamos, pois, um império no império: somos uma partícula mínima no todo, momentos sucessivos no evoluer contínuo do eterno vir-a-ser; e estamos, por conseguinte, ligados a esse vir-a-ser mesmo e vivemos, sem dúvida, sob a dependência da lei de causalidade universal e dentro do universal determinismo da natureza. Mas, por outro lado, temos também uma existência subjetiva: não somos somente pura fenomenalidade, não somos somente aparências exteriores; somos também energias vivas, seres reais e existências verdadeiras. Quer dizer, somos consciências, e é neste caráter que formamos o mundo ético-psíquico e este tem também suas leis; mas são leis morais, não leis materiais; o que quer dizer que, como consciências, somos nós mesmos que estabelecemos as leis que nos regem. Estas são as leis éticas ou morais, e ligam-se ao espírito mesmo, à existência verdadeira; e são, por isto mesmo, leis reais e concretas, leis que exercem ação como forças. As leis naturais, ao contrário, são simples abstrações em nós da ordem dos fenômenos. As primeiras são fatos; as segundas são apenas processos lógicos para interpretação da realidade, sínteses de conhecimentos e correspondem apenas a generalizações ou induções científicas: não são, pois, como pretende, por exemplo, Haeckel, “leis eter-

nas, leis de bronze”, a que se tenham de submeter os fenômenos como se estivessem ligados a correntes de aço.

Esta objetivação das leis da natureza é hoje um preconceito muito comum. Faz-se da lei natural um fato, uma realidade objetiva, e dá-se a esse fato uma tal extensão e um domínio tão vasto que se chega a interpretar a própria lei moral como um caso particular da lei natural. É uma espécie de realismo da lei, análogo ao realismo das idéias. A idéia é apenas representação ou interpretação da representação, fato, portanto, puramente mental. Faz-se, entretanto, da idéia a realidade mesma, e explicam-se as cousas apenas como modalidades da idéia. Tal é o realismo platônico. Do mesmo modo, faz-se da lei natural uma simples generalização ou abstração da ordem dos fenômenos, a força mesma que dá direção ao movimento dos fenômenos e mantém em equilíbrio as energias do cosmos.¹¹⁹

Dadas estas explicações tendentes unicamente a desfazer certas dúvidas que embaraçam a compreensão da verdadeira significação do método próprio da Filosofia, e também a compreensão da Filosofia mesma como ciência do espírito, podemos agora, sobre este assunto, fazer, em síntese e com a necessária clareza e precisão, a exposição de nosso pensamento fundamental.

A existência universal tem duas formas fundamentais: uma forma objetiva, e neste sentido é a realidade exterior, o mundo da natureza e dos corpos; e uma forma subjetiva, e neste sentido é a consciência, o ser sensível e pensante, ou, numa palavra, o espírito. No primeiro sentido, é uma sucessão indefinida de fenômenos ou de aparências exteriores do ser; no segundo sentido, é o ser mesmo, a essência íntima e a substância real de toda a existência. Como realidade objetiva ou como aparência exterior, a existência é um vir-a-ser contínuo, e tudo se passa aí à luz do sol e das estrelas, e talvez se deva explicar em função dessa luz mesma, quer dizer, em função e ao calor da luz externa, dentro da qual tudo se move e se agita. Como realidade subjetiva, a existência consiste em sentir e pensar, perceber e conhecer; é o princípio mesmo do sentimento e do conhecimento, da percepção e da ação; é como uma

119 Para maior desenvolvimento sobre o conceito da lei natural, veja-se *A Verdade como regra das ações* – liv. I.

concentração e penetração contínua; uma energia viva, e sempre ativa: luz interior que irradia do coração mesmo da existência e está por isto em contato imediato com a mais alta Verdade e tem por lei suprema o amor.

Todas as modalidades da existência objetiva resolvem-se em representações no espaço; logo, em corpos ou em movimentos de corpos. E como é pela força que se explicam os corpos e o movimento, ou tudo o que se refere à matéria ou ao mundo da pura fenomenalidade exterior, daí resulta que é em função da força que tudo aí se explica, o que quer dizer que na ordem objetiva a mais alta generalização é a força. No mundo subjetivo, ao contrário, a mais alta generalização e o princípio de que tudo deriva e a que tudo se liga é a consciência. A consciência e a força – eis, pois, a síntese universal, o que quer dizer que tudo o que existe ou pode ser conhecido explica-se ou como força ou como consciência, compreendendo a força todos os fenômenos objetivos, e compreendendo a consciência a totalidade dos fatos de ordem subjetiva. E cousa que não se interprete nem como força ou fato explicável em função da força; nem como consciência ou fato psíquico explicável em função da consciência; cousa que não entre em nenhuma destas duas categorias fundamentais não existe nem pode ser conhecida. Há conceitos deduzidos, não por via empírica, mas por inferência lógica, que parecem escapar a esta regra: o éter, por exemplo, aceito hoje quase universalmente pelos físicos. E há quem chegue a afirmar que o éter é já agora fato experimentalmente verificado. Mas, em verdade, o que justifica esse conceito é principalmente a circunstância de ser ele indispensável para a explicação de certos fenômenos, em particular para explicação da luz e da eletricidade. Mas seja ou não correspondente a alguma realidade objetiva, positiva e certa, a verdade é que o éter não escapa à fórmula – força e consciência, e entra aí rigorosamente. O éter, é certo, é concebido como uma espécie de matéria imponderável: o que significa, no fundo, matéria sem massa, logo, sem força. E assim, à primeira vista, parece escapar à fórmula – força e consciência. Mas de fato não é assim, porque o éter, se bem que seja imponderável, todavia é concebido como fonte de energia, e das mais poderosas energias; logo, como força. E como a mais poderosa das forças. Alguns chegam até a considerá-lo como a

fonte última de toda a energia, identificando-o com a Divindade mesma. Tal é o caso de Haeckel.

Força e consciência – tal é, pois, a síntese de todo o conhecimento e a fórmula geral do universo.

Mas a força ou a existência objetiva, em todas as suas modalidades, só se manifesta e só é suscetível de ser conhecida como movimento ou deslocação de corpos no espaço; quer dizer: como corpo e operações do corpo, como matéria e operações da matéria. Isto significa que só pode ser conhecida em suas manifestações objetivas e como representação exterior no espaço; logo, por observação exterior. É a razão por que da matéria só conhecemos a superfície, pois não dispomos de nenhum meio para penetrar na sua essência íntima. Podemos, entretanto, assegurar que é a força, e a força somente, que constitui o elemento essencial e a realidade própria da matéria: o que sabemos pelo fato de nos oferecer esta resistência de tal modo que podemos defini-la em termos claros e precisos – o que ocupa espaço e oferece resistência. Podemos então considerar a força como uma espécie de quarta dimensão do espaço: o que quer dizer que o espaço é apenas a superfície das coisas; e a força como quarta dimensão do espaço vem a ser, neste caso e precisamente, a energia que o enche. Mas esta energia resolve-se sempre em corpo ou em movimento de corpos, e não há outro processo para conhecê-la a não ser a observação exterior.

Quanto à existência subjetiva, não: é o espírito, o princípio do sentimento e do conhecimento, uma como luz interior, de pura concentração e penetração, uma energia interna, íntima e profunda. É, pois, evidente que só pode ser conhecida por observação interior. Por conseguinte, tratando-se da Filosofia, cujo objeto é exatamente a existência interior ou o espírito, não pode haver dúvida, pois o fato é de evidência irresistível: o método próprio é a observação interior ou a introspecção.

Sobre este ponto parece-me desnecessário insistir. O fato é claro e decisivo, e negá-lo seria negar a evidência mesma; e com os que negam a evidência seria falta de senso discutir.

Mas a introspecção fornece apenas 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 ele-

mentos 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. E há ainda a distinguir a introspecção direta e a introspecção indireta. A primeira consiste, para cada um, na observação dos fatos da própria consciência. 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 tantas psicologias quantos indivíduos sensíveis e pensantes: o que equivale a dizer que a Psicologia seria impossível como ciência. Realmente, cada consciência é um todo fechado e impenetrável, um absoluto inacessível a outras consciências. Parece, portanto, que não há meio para observar fatos que se passam em consciências estranhas à nossa. Mas não acontece assim. De uma para outra consciência não há, por certo, comunicação por processo interno. Cada uma é, sob este ponto de vista, um todo isolado e forma a seu ponto de vista o centro do mundo; mas há entre as diferentes consciências comunicação segura, positiva e certa por processo exterior. Tal é, por exemplo, a palavra, a linguagem em geral, como qualquer sinal com que se possa dar expressão ao pensamento. Além disto, os estados d'alma refletem-se por sinais evidentes no próprio organismo. Uma emoção profunda comove até as lágrimas. O olhar fala. A raiva empalidece. O hábito do crime e a prática da crueldade dão ao indivíduo um aspecto tenebroso e repelente. A piedade, ao contrário, envolve aquele que a pratica habitualmente numa atmosfera luminosa e fantástica, através da qual parece que em tudo nele se reflete, no olhar tranqüilo e doce, no gesto humilde e brando, na palavra equilibrada e serena, uma expressão modesta e suavíssima, mas perene, de simpatia e de bondade. Todos estes fatos autorizam a formar juízo seguro sobre sentimentos e idéias, emoções e paixões a que somos estranhos e que se passam em consciências estranhas à nossa.

Observamos, então, estes sentimentos e idéias, estas emoções e paixões, todas as operações psíquicas possíveis, não em si mesmas, mas nos movimentos exteriores que a elas se ligam e que são delas dependentes. Quer dizer: estudamos a alma dos outros, observando os movimentos exteriores que realizam, em correspondência com sentimentos ou 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 d'alma e através do espelho de nossa própria consciência. A observação é sempre introspectiva, embora indiretamente.

Além disto, a consciência não é somente a energia produtora do conhecimento: é também o princípio da ação. Não somos simplesmente seres sensíveis e pensantes: somos também forças vivas e agentes, centros de atividade. Deste modo, realizamos movimentos exteriores, agimos sobre as cousas. E os nossos movimentos e ações são fatos externos e como tais suscetíveis de observação exterior; mas a observação é, ainda aí, de ordem introspectiva, pois todos estes fatos se ligam imediatamente a operações da energia psíquica.

O método introspectivo é, pois, extremamente vasto e complexo. E a própria observação exterior entra como elemento nos seus processos de investigação e é mesmo o seu mais poderoso instrumento e o seu complemento mais eficaz e mais decisivo.

O psicólogo estuda pela introspecção indireta as manifestações anormais e patológicas da atividade psíquica. Estuda a Psicologia infantil, a Psicologia do louco, a Psicologia dos povos ainda em estado selvagem. Estuda as diferentes manifestações e os diferentes aspectos da vida psicológica através do reino animal e através das diversas raças humanas. É assim que a Psicologia se torna uma ciência imensa e decompõe-se em diversos ramos, compreendendo: a Psicologia infantil, a Psicologia patológica, a Psicologia étnica, a Psicologia animal, a Psicologia comparada, a Psicologia genética. Isto sem falar em outras doutrinas ou sistemas que não são propriamente ramos da Psicologia, porém, antes, orientações quanto ao método relativamente a esta ciência como: a Psicofísica, a Psicoquímica e a Psicofisiologia. E já se começa a incluir entre as ciências psíquicas a Metapsíquica ou a Metapsiquia, que é ou parece ser uma espécie de substitutivo da Metafísica. Todas estas ciências ou todos estes ramos da ciência psíquica, jogando com fatos positivos e, em certo sentido, de realidade concreta, aplicam em larga escala a introspecção indireta, e mesmo a observação exterior propriamente dita. Por onde se vê que são extremamente complexos e variados os processos metodológicos de que dispõe a Psicologia: o que é natural e legítimo e facilmente se explica; porque sendo a Psicologia, exatamente, a ciência mais

complexa e difícil, necessário era que dispusesse de instrumentos mais poderosos e mais variados na elaboração do conhecimento. E realmente assim é, e o psicólogo, para penetrar no fundo obscuro da consciência e fazer alguma luz sobre o mistério interior, este, que é exatamente o mistério mais profundo, precisa jogar com todos os elementos de prova e com todas as forças do espírito.

E há ainda a considerar a história. Esta é como o laboratório vivo do espírito. E aí o espírito age como energia criadora e dá nascimento a inúmeras atividades ou sistemas de atividades que são senão realidades tangíveis e visíveis, pelo menos forças efetivas que nascem e crescem, que se desenvolvem e exercem funções múltiplas e variadas, como se fossem verdadeiros organismos. São forças sociais, forças humanas, que exercem ação positiva e concreta, que determinam acontecimentos, que dão direção às consciências e orientação às vontades. E são estas forças precisamente que constituem o tecido primordial e o fundamento orgânico do mecanismo das sociedades. Assim as línguas; assim o comércio, as indústrias, as artes; assim a ciência, a filosofia; assim o direito, a moral, a religião. São fatos positivos e certos, suscetíveis de observação, por assim dizer, material: um como prolongamento objetivo do espírito mesmo. E é bem de ver quanta luz não poderá daí sair para esclarecimento dos problemas fundamentais da Filosofia. E se na Filosofia, em verdade, se pode fazer aplicação de algum método que se possa comparar ao que se chama o método experimental nas ciências da matéria, esse só pode ser o método histórico, porque a história não é senão o espírito em ação, e estudar o espírito na história é estudá-lo nas suas obras mesmas e à luz da única experiência que é sobre ele possível. Também não é sem razão que se chama a história a mãe da experiência.

Querer fazer Filosofia com experiências de laboratório não é somente cegueira, é insensatez, porque as experiências de laboratório só podem aplicar-se a fatos elementares, jamais ao mundo considerado em sua totalidade, e tal é precisamente o objeto da Filosofia. E o espírito, em particular, só pode ser estudado empiricamente, ou em analogia com os métodos próprios da experiência, sendo considerado através do desenvolvimento da história.

As forças vivas desenvolvidas pelo espírito na história e a ação destas forças sobre a marcha e progresso das sociedades são fatos

suscetíveis de observação exterior, fatos reais e concretos. Mas, como estes fatos se ligam ao espírito e são precisamente criações do espírito, resulta daí que, conquanto possam ser observados exteriormente em seus efeitos objetivos, todavia só podem ser detidamente apreciados em face dos nossos próprios estados d'alma; quer dizer: sendo consideradas à luz das operações de nossa atividade psíquica e através do espelho de nossa própria consciência. Trata-se, por conseguinte, ainda aí, de introspecção. É bem certo que de introspecção indireta. Mas esta depende da introspecção direta. Nem se poderia conceber o contrário. E, deste modo, tratando-se dos fatos psíquicos, quer na esfera da consciência individual, quer na esfera da consciência coletiva; quer considerando, cada um, as operações da própria consciência, quer considerando as operações e consciências estranhas, o método próprio para a elaboração do conhecimento é sempre a observação interior ou a introspecção. E, quanto à história em particular, pode dizer-se que é uma espécie de introspecção organizada e sistemática. Por onde se vê que na Filosofia, quer seja esta considerada em seu sentido restrito como ciência do espírito, quer em seu sentido mais amplo como solução ou tentativa de solução do problema da universal existência, de toda forma, a verdade fundamental, a verdade que é o centro de todo o trabalho do espírito e o princípio mesmo do método é ainda e será talvez sempre a que se encerra no velho preceito socrático: *Conhece-te a ti mesmo*.

.....
Bibliografia de Farias Brito

F

Finalidade do Mundo – Estudo de filosofia e teleologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, 324 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 348 p. 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. II Parte – A Filosofia Moderna. 1ª edição, Tipografia Universal, Ceará, 1899, 388 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 351 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. III Parte – O mundo como atividade intelectual. 1ª edição, Editores Tavares Cardoso & Cia – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial Belém-Pará, 1903], 317 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 384 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

A Verdade como Regra das Ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Ofi-

cial, Belém – PA, 1903], 112 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 140 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 156 p.+ LXIV.

A Base Física do Espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912, 326 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 54 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 334p.

O Mundo Interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914, 486 p. + VII p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 448p.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1966, 550 p.; 2ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

JORGE BRITO – BIBLIÓFILO

.....

Bibliografia sobre Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes,
Pequenos Estudos em Obras Gerais

1. ACERBONI, L. **A Filosofia Contemporânea no Brasil**. Trad. João Bosco Feres. São Paulo: D. Grijalbo, 1969.
2. ACKER, L. van. **Como Farias Brito releu o seu primeiro livro**. ANAIS, s/d. P. 60-77.
3. ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. **Moral e Direito na Filosofia de Farias Brito**. Fortaleza, IUC, 1960.
4. ALMEIDA MAGALHÃES. **Farias Brito e a reação espiritualista**. Rio de Janeiro, 1918.
5. _____. **É preciso reeditar Farias Brito**. In: **Novidades literárias, artísticas e científicas**. Rio de Janeiro. 1930.
6. ALVES, João. **Farias Brito e sua dimensão recôndita – Documentário**. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, 1964, 54, vol. XIV.
7. **Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia (realizado em Fortaleza, Ceará, de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito)** – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Menezes, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Mat-

- tos, Fred Gillette Sturn, Alcântara Nogueira, Miguel Herrera Figueroa, Luiz Washington Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Souza, Miguel Reale, Luigi Bagolini, Theófilo Cavalcanti Filho e Pedro R. David. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.
8. ARAÚJO, Paulo. **Farias Brito**. *Braziléa*, I, 1917.
 9. ATHAYDE, Tristão de. Estudos (1ª série): **A Estética de Farias Brito**. Rio de Janeiro, 1927.
 10. BARBOSA, Francisco de Assis: **Retrato de Família**. Biografias de Rodrigues Alves, Miguel Pereira, Ruy Barbosa, Osvaldo Cruz, José Mariano, Miguel Couto, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, Alphonsus de Guimaraens, Lafayette Rodrigues Pereira, Inglês de Sousa, Farias Brito, Francisco Bicalho e Clóvis Bevilacqua. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1954.
 11. BAZARIAN, Jacob. A filosofia eclética de Farias Brito. In: **Revista Brasiliense**. São Paulo, 1963. P. 48-63.
 12. BETHEL, Leslie (editor). **Brazil: Empire and Republic 1822-1930**. Paperback, 1989, P. 186.
 13. BEVILÁQUA, Clóvis. Um espiritualista brasileiro. In: **Ciências e Letras**. Rio de Janeiro, 1914.
 14. BLACK, Jan Knippr (editor). **Latin America: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction**. Paperback, 1998. P. 98.
 15. BOMÍLCAR, Álvaro. A política no Brasil. In: **Braziléa**, I, 1917.
 16. BURNS, E. Bradford. **A History of Brazil**. Paperback, 1993. P. 339.
 17. BRÍGIDO, D. **Ceará (Homens e Fatos)**. Rio de Janeiro, 1910.
 18. CÂMARA, Helder. Spinoza e Farias Brito. In: **Panorama, Coletânea de Pensamentos Contemporâneos**. São Paulo, 1937.
 19. CAON, E. N. **Theilard [sic] de Chardin e Farias Brito**. Lages (1978), [Brasil, s.n.].
 20. CARVALHO, Laerte Ramos de. **A formação filosófica de Farias Brito**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1951.

21. CARVALHO, Ronald de. O espiritualismo de Farias Brito. In: **O espelho de Ariel**, Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.
22. CARVALHO, Ubirajara Calmon. **Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito**. Fortaleza, 1977.
23. CERQUEIRA, Elzira Honório de. **A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – sem orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1999.
24. CERQUEIRA, Luiz Alberto. Farias Brito. In: _____. **Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência em si**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. P. 200-236.
25. _____. **Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito**. Rio de Janeiro: UFRJ – Centro de Filosofia Brasileira, 2003.
26. CÉSAR, João. **Raimundo de Farias Brito** (pequena biografia). Ceará: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.
27. CHAVES, João. **Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907)**. Pará, 1908.
28. COELHO DE PAULA, F. **Farias Brito** (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na Prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.
29. CONOLORAT, Paulo, **Ética e o Direito em Farias Brito**. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.
30. CORRÊA, Alexandre. **Farias Brito e o nosso meio**. *Braziléa*, I, 1917.
31. COSTA, Cruz. **A filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Globo, 1945. P. 85-87 e 93-105.
32. _____. Farias Brito. In: _____. **Panorama da história da filosofia no Brasil**. São Paulo: Cultrix, 1960. P. 61-3.
33. _____. **Contribuição à história das idéias no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1956. P. 321-330
34. CRAIG, Edward (editor). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Hardcover, 1998. P. 10-11.
35. DINIZ, Almáquio. **Meus ódios e meus afetos**. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

36. ENARDIN, Élio Sérgio. **O conhecimento em Farias Brito**. Santa Maria. 1974.
37. ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL. Ed. W. M. Jackson. Verb. Farias Brito, vol. VIII, p. 4553-4554. (20 vols.)
38. FERREIRA, Pablo Gabriel. **Farias Brito e a filosofia do espírito: exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiano em O Mundo Interior** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2001.
39. FIGUEIREDO, Jackson. **Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito**. Rio de Janeiro, 1919.
40. _____. **A questão social na filosofia de Farias Brito**. Rio de Janeiro, 1919.
41. FONSECA, Edvan Simões da. **A Categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – Movschowitz, Maria Raquel Vidigal, orientadora). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1992.
42. FRANCA, Leonel. Panpsiquismo panteísta. Farias Brito. In: _____. **Noções de história da filosofia**. 23 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987. P. 313-26.
43. FRANCISCO, Olívia Miranda. **Raimundo de Farias Brito y la lucha ideológica actual**. In : Revista Cubana de Ciencias Sociales, N. 16, enero abril de 1988, p. 71 - 88.
44. FRANCOVICH, Guillermo. Farias Brito. In: _____. **Filósofos brasileiros**. Trad. Nísia Nóbrega. Rio de Janeiro: Presença, 1979. p. 53-62.
45. FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. In: **Perfil de Euclides e outros perfis**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.
46. GALEFFI, Gina Magnavitta. **Farias Brito**. Universidade de Roma.
47. GEENEN, Henrique. **Dois philosophos sul-Americanos (Raimundo de Farias Brito e José Ingenieros)**. São Paulo: Typ. do Globo, 1931.
48. GOMES, Francisca Marly Ferreira. **A questão da coisa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito**. Dissertação (Mes-

- trado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [198-?].
49. GRODEN, Michael (editor). **The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism**. Hardcover, 1994. P. 456.
 50. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Existência e verdade no pensamento de Farias Brito**. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977.
 51. _____. **Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil**. 2. ed. ver. e amp. São Paulo: Convívio, 1984.
 52. _____. A paixão filosófica de Farias Brito e Antero de Quental. In: _____. **Pequenos estudos de filosofia brasileira**. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 63-80.
 53. _____. Farias Brito e a questão da subjetividade. In: _____. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 81-88.
 54. _____. Farias Brito e as filosofias contemporâneas da existência. In: _____. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 89-96.
 55. _____. Por que ler Farias Brito hoje. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, Suplemento cultural, número 57, ano II, p. 5-7. 12 jul. 1981.
 56. HONDERICH, Ted (editor). **The Oxford Companion to Philosophy**. Handcover, 1995. P. 463.
 57. JAGUARIBE, Hélio. O terceiro período: Farias Brito. In: _____. **A filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957. P. 39-42. (Col. Textos Brasileiros de Filosofia).
 58. JAIME, Jorge. Farias Brito: uma aventura do Espírito. In: _____. **História da filosofia no Brasil**. vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 290-309.
 59. _____. Nestor Victor: o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In: _____. **História da filosofia no Brasil**. vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 338-43.

60. LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In: _____. **A filosofia no século XIX. Pragmatismo – Bergson, Croce.** Rio de Janeiro: [?], 1963. P. 48-9.
61. LINS, Álvaro. **Os mortos de sobrecasaca.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1963.
62. MACHADO, Geraldo Pinheiro. **A Filosofia no Brasil.** São Paulo: Cortez & Moraes, 1976. P. 70-9
63. MATTOS, Carlos Lopes de. As idéias sociais de Farias Brito In: **Reflexão – Revista de Filosofia e Teologia**, vol. III, nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
64. _____. **O pensamento de Farias Brito** (sua evolução de 1895 a 1914). São Paulo: Herder, 1962.
65. _____. O pensamento de Farias Brito. In: Adolpho Crippa et. alii. **As idéias filosóficas no Brasil.** Século XX – parte I. Coord. São Paulo: Convívio, 1978. P. 38-73.
66. _____. Bibliografia do Centenário de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, nº 56, p. 603-614.
67. _____. Roteiro Biográfico de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, nº 69, p. 22-34.
68. MENEZES, Djacir. **Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito** (edição dedicada ao centenário de Raimundo de Farias Brito). Ceará: Imprensa Universitária do Ceará. 1962.
69. MONENERAT, Luiz Gonzaga. Farias Brito e sua concepção metafísica. In: **Tradição, revista de cultura**, IV, Pernambuco. 1941.
70. MONJARDIM, Williams Roosevelt. **Farias Brito ou A Aventura do Espírito** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 2002.
71. NMOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. **Consciência, intuição e vivência: uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 1992.
72. MONTEIRO, Albino. **Farias Brito à luz da Teosofia.** Rio de Janeiro, 1920.
73. MOTA, Fernando de Oliveira. **Compreensão de Farias Brito.** Recife: Edição “Caderno Acadêmico”, 1943 (volume primeiro).

74. NERY, P. J. Castro. **As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica?** Revista da Academia Paulista de Letras. São Paulo, 1941.
75. NOGUEIRA, Alcântara. **Farias Brito e a filosofia do espírito.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.
76. NUNES, Benedito. Farias Brito. In: **Revista do Livro.** Vol VI, 1964. P. 25
77. _____. **Farias Brito.** Agir, Vida & Obra (BRASIL) (s/d)
78. PAES, Carmen Lucia Magalhães. **A noção de consciência no pensamento de Farias Brito.** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.
79. PAIM, Antônio. Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX. In: _____. **História das idéias filosóficas no Brasil.** 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Convívio/INL, 1984. P. 417-426.
80. _____. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro.** Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1970.
81. PATERSON, Roberto. **Dos filósofos brasileiros.** Ed. da Brazileia, Rio de Janeiro, 1917.
82. PREZA, Maria Inês Domingues Chaves. **O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil (Farias Brito, Álvaro Vieira Pinto e Miguel Reale)** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.
83. RABELO, Sílvio. **Farias Brito ou uma aventura do espírito.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
84. RIBEIRO, João. A filosofia no Brasil. In: *Revista do Brasil*, nº 22, ano II, vol. VI, 1917.
85. ROCHA, Andréia Garcia da. **A idéia de filosofia em Farias Brito** (monografia – Cerqueira, Luiz Alberto, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2003.
86. ROCHA POMBO. Farias Brito. In: **Letras Brasileiras.** Rio de Janeiro, 1943.
87. ROMERO, Sílvio. Farias Brito. In: _____. **Obra filosófica.** Introdução e seleção de Luís Washington Vitta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. P. 237-45 (Col. Documentos brasileiros).

88. SALGADO, Plínio. Farias Brito. In: **Cadernos da Hora Presente**. 1939.
89. SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota**. São Paulo: Universidade Católica, 1956.
90. SANSON, Vitorino Félix. **A Metafísica de Farias Brito**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
91. SERRANO, Jonathas. **Farias Brito – o homem e a obra**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
92. _____. A filosofia no Brasil. In: _____. **História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos**. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944. P. 194-225.
93. SILVEIRA, Tasso da. Farias Brito. In: **A Igreja Silenciosa**, ensaios, Anuário do Brasil. Rio de Janeiro. 1922.
94. _____. A Consciência brasileira. In: **À Margem da História da República**. Rio de Janeiro. 1924.
95. SOARES, Maria José de Farias Brito. Dados biográficos de Raimundo Farias Brito. In: **Revista do Livro** nº 25, vol. VI, 1964.
96. SODRÉ, Lauro et alii (Augusto Meira, Remígio Fernandes, Lucídio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luiz Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima). In **Memoriam** (Página paraense em homenagem a Farias Brito). Pará, 1917.
97. SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos**. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940. P. 167.
98. SOMBRA, José. **A idéia do Direito na filosofia de Farias Brito**. (tese) Fortaleza, 1917.
99. STURN, Fred Gillette. Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit. In: **Revista Interamericana de Bibliografia**, vol. XIII, nº 2, 1963, p. 603-614.
100. TEJADA, Francisco Elias de. **As doutrinas políticas de Farias Brito**. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Leia, 1952.
101. _____. Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil. In: **Revista Brasileira de Filosofia** nº 48, p. 463-485.

102. VEIGA LIMA. **Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo**. Rio de Janeiro, 1920.
 103. VIANNA, Sylvio Barata. A apreensão da “coisa em si” na filosofia de Farias Brito. In: **Kriterion**, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, nº 63.1963.
 104. VICTOR, Nestor. **Farias Brito**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.
 105. VIEIRA, Arnaldo Damasceno. **Imortalidade**. Rio de Janeiro: Schimidt Editor, s/d.
 106. VIEIRA, Susana de Castro Amaral. **Farias Brito: o crítico das idéias** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1993.
 107. VITA, Luís Washington. Farias Brito. In: _____. **Tríptico de idéias**. São Paulo: Grijalbo, 1967. P. 69-75.
 108. WEBER, Thadeu. **A filosofia como atividade permanente em Farias Brito**. Canoas, RS: La Salle, 1985.
 109. XAVIER MARQUES. **Dois filósofos brasileiros**. Rio de Janeiro, 1916.
- Márcio José Andrade da Silva**, mestrando em Filosofia Ética, pela PUC-Campinas, com a dissertação: *Farias Brito leitor de Stuart Mill: a questão da psicologia*.

O Mundo Interior, de Farias Brito,
foi composto em Garamond, corpo 12, e impresso em papel
vergê areia 85g/m², nas oficinas da SEEP (Secretaria Especial de
Editoração e Publicações), do Senado Federal, em Brasília. Acabou-se
de imprimir em julho de 2006, de acordo com o programa
editorial e projeto gráfico do Conselho Editorial
do Senado Federal.

“**V**erdade é que nas obras de Farias Brito houve mudanças no ponto de vista. Entre os livros publicados em 1895 e 1899 e os de 1912 e 1914, existe um abismo grande em termos de perspectiva e de pressuposição... Contudo, existe em toda a obra um fio contínuo do começo até o fim, quer dizer, os motivos existenciais e a interpretação da situação precária do ser humano, que o impulsionavam para uma descrição ontológica adequada, a fim de que os homens pudessem lançar bases firmes para a ordem social, e o homem pudesse ter a coragem de resistir a forças de dissolução, mesmo a própria morte.”

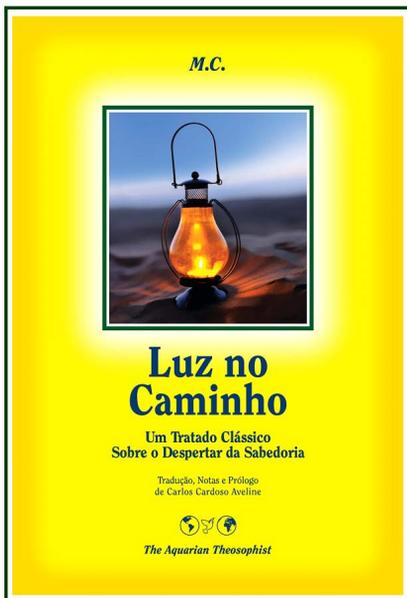
FRED GILLETTE STURM

000

Final de “O Mundo Interior”.

000

Sobre o mistério do despertar individual para a sabedoria do universo, leia a edição luso-brasileira de “**Luz no Caminho**”, de M. C.



Com tradução, prólogo e notas de Carlos Cardoso Aveline, a obra tem sete capítulos, 85 páginas, e foi publicada em 2014 por “**The Aquarian Theosophist**”.

000