



RAIMUNDO FARIAS BRITO E SUA CONFRONTAÇÃO COM BERGSON : CONFLUÊNCIAS E DISCREPÂNCIAS

GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS¹

RESUMO: Raimundo Farias Brito foi um dos primeiros filósofos brasileiros a fazer uma apreciação crítica da filosofia de Bergson no começo do século XX. Sua confrontação com o pensamento de Bergson foi feita no contexto de seu livro *O Mundo Interior*, no qual ele tenta entender a posição de Bergson sobre a relação kantiana entre *phainomenon* e *noumenon*, no sentido de compreender a liberdade como fundamento da ação, e estabelece que a filosofia de Bergson é ainda uma filosofia fenomenista, no sentido de Hume, e por isso, ela não pode fornecer as bases para pensar a liberdade como fundamento da ação moral. Assim, este artigo pretende apresentar esta confrontação crítica feita por Farias Brito com a filosofia de Bergson.

PALAVRAS-CHAVE: Farias Brito. Bergson. Fenômeno. Númeno. Liberdade.

ABSTRACT: Raimundo Farias Brito was one of the first Brazilian Philosophers who made a critical appreciation of Bergson's Philosophy at the beginning of twentieth century. His confrontation with Bergson's thinking was made in the context of his book *O Mundo Interior (The Interior World)*, in which he tries to understand the Bergson's position about the Kantian's relation between *phainomenon* and *noumenon*, in the purpose to understand the freedom as ground of moral action. He establishes that Bergson's Philosophy is still a phenomenist philosophy in Hume's sense, and it cannot furnish a background to think the freedom as a ground for moral action. So, this article aims to present this critical confrontation made by Farias Brito with Bergson's Philosophy.

KEYWORDS: Farias Brito. Bergson. Phainonenon. Noumenon. Freedom.

“Já não se pode filosofar sem Bergson” (Brito, 1914, p. 211). Eis como Farias Brito inicia sua análise do pensamento de Bergson, em sua última obra intitulada *O Mundo Interior*. Nascido em 24 de julho de 1862, vindo a falecer há cem anos atrás, em 16 de janeiro de 1917, o cearense da pequena cidade de São Benedito, na Serra de Ibiapaba, já começara a desenvolver uma obra filosófica desde 1895, que confluía com as preocupações dos grandes humanistas europeus, tais como Dilthey ou Husserl, na Alemanha, e Bergson, na França, os quais, do mesmo modo que Farias Brito, começavam a travar, naquele fim de século XIX e início de século XX, um grande embate de resistência contra a onda positivista, determinista e

¹Professor Adjunto de Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFRN-UFPB-UFPE. E-mail: gilfranco.lucena@gmail.com.

evolucionista, que avançava tanto sobre as terras européias quanto sobre as paragens brasileiras. De fato, já em 1895, quando publicara o primeiro volume de sua obra *A Finalidade do Mundo*, cujo segundo e terceiro volumes foram publicados respectivamente em 1899 e 1905, a preocupação fundamental da crítica filosófica de Farias Brito, que começa pela procura de uma clara distinção entre Filosofia como Metafísica e Ciência, culminando com uma crítica mordaz dos alicerces do cientificismo positivista e psicofisicalista, é com o evolucionismo naturalista, bem representado por Spencer e Haeckel, que foi também o alvo daqueles humanistas europeus. É, porém, somente em 1912 que Farias Brito trava explicitamente em sua obra uma confrontação explícita com a psicofísica e a frenologia, já levando em conta a importância da filosofia bergsoniana, a qual, porém, só será mais pacientemente analisada por ele em 1914.

Nesta obra, Farias Brito confronta-se com o pensamento de Bergson, tomando por base as seguintes obras: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, na qual Farias Brito enxerga a instauração de uma metafísica da liberdade; *Matéria e Memória*, na qual, segundo Farias Brito, está em jogo uma metafísica da matéria; e *A Evolução Criadora*, que, para Farias Brito consiste numa metafísica da vida.

Ao tomar essas obras em consideração, Farias Brito assegura que não tem a intenção de “analisar essa filosofia”, ou mesmo “apresentar dela um resumo em suas linhas capitais” (Brito, 2003[1914], p. 212). “O que tenho em vista”, diz ele, “é unicamente indicar a sua concepção fundamental, considerando-a particularmente em relação com as teorias que se prendem mais ou menos diretamente à questão da ‘coisa em si’ e dos fenômenos” (Brito, 2003 [1914], p. 212).

Segundo Farias Brito, “essa obscura questão da coisa em si e dos fenômenos” tornou-se “um dos pontos mais complicados e incertos da filosofia moderna” (Brito, 2003 [1914], p. 148). Porém, segundo ele, “o fenômeno chegou a tornar-se uma espécie de princípio dos princípios”, e isto “de tal modo que há uma filosofia a que se deu mesmo o nome de fenomenismo” (Brito, 2003, [1914], p. 148). Segundo Farias Brito, este fenomenismo tem suas raízes em Hume, que, negando o espírito e a matéria, firma como base de seu sistema que há “apenas impressões de nossa sensibilidade”, o que significaria, segundo ele, que: “não há nenhuma substância, mas simplesmente fenômenos, e todo o nosso conhecimento se refere somente a fenômenos” (Brito, 2003, p. 151s).

Desse modo, na filosofia pós-kantiana, “o conhecimento tem por objeto os fenômenos e só se refere aos fenômenos” (Brito, 2003, p. 148), não sendo possível estabelecer uma relação de conhecimento com aquilo que Kant denominou *noumenon*. Nesse contexto, “se é possível imaginar um *noumenon* ou uma coisa em si, é simplesmente como conceito de limite e de limite do conhecimento mesmo; o que quer dizer a coisa em si é o que não pode ser conhecido” (Brito, 2003, p. 148). Mas é justamente “sobre a coisa em si”, por exigência do próprio pensamento, como reconhece Farias Brito, “que se funda, segundo Kant, a liberdade, e é sobre a liberdade que se funda a ordem moral” (Brito, 2003, p. 159). E se, para Farias Brito, o que o conhecimento humano busca é o estabelecimento da ordem moral, não há como fazê-lo senão pelo conhecimento da coisa em si, ou melhor, pensar a moral com base na coisa em si como seu fundamento. O *noumenon*, assevera Farias Brito, “torna-se um conceito apodítico, um ser indispensável: a coisa em si é necessária (*zugrunde liegen muss*)” (Brito, 2003, p. 160).

E, de fato, é preciso reconhecer que o motivo da apoditicidade do conceito de *noumenon* é fornecido por Kant na *Crítica da Razão Prática*, onde, em nota, ele assegura:

A reunião da causalidade como liberdade com a causalidade como mecanismo da natureza, em um e mesmo sujeito, é impossível, sem que se representasse o homem (*dem Menschen*), em relação à primeira, como essência em si mesmo (*als Wesen an sich selbst*) e, em relação à segunda, apenas como fenômeno (*als Erscheinung*), aquela na consciência **pura**, e esta na consciência **empírica**. Sem isto, é inevitável a contradição da razão consigo mesma. (Kant, 2003, p. 16) ²

De acordo com essa memorável nota explicativa de Kant, é necessário pensar na consciência empírica do homem como *phainomenon*, *Erscheinung*, ou seja, uma aparência que se constitui com base em um mecanismo natural. Por outro lado, na consciência pura, o homem há que ser pensado como *noumenon*, *Wesen an sich selbst*, essência em si mesmo. Essa distinção, de caráter marcadamente platônico, é essencial tanto para compreender Kant, como para compreender a crítica que Farias Brito há de fazer ao fenomenismo e, em certa medida, também a Bergson. A razão exige pôr a coisa em si mesma, de modo a ter que pensar o homem como essência em si mesma, como sendo o fundamento do ato moral, a qual se constitui justamente na causalidade como liberdade, pensada na consciência pura. Esta “coisa em si” tem que ser pensada como fundamento, para que o homem possa ser concebido como uma essência (entidade) livre em si mesma. Para Farias Brito, é o conhecimento metafísico do homem como essência ou entidade em si mesma que pode garantir a possibilidade de

² Furneci aqui uma tradução própria a partir do *fac-simile* da primeira edição original da *Crítica da Razão Prática* de Kant publicada juntamente com uma tradução e comentários por Valério Rohden.

estabelecimento da ordem moral por meio da liberdade. Desse modo, segundo Farias Brito, não se pode fazer consistente uma metafísica fenomenista da liberdade, mas apenas uma metafísica noumênica da liberdade. Esta concepção de metafísica, construída por Farias Brito, a qual ele denominou de metafísica naturalista, foi levada a cabo em suas obras *A Finalidade do Mundo* (cf. Brito, 2012, p. 55-61) e *A Base Física do Espírito* em termos muito próprios. Para Farias Brito há que se estar atento a uma nítida distinção entre o modo como se deve compreender o fenômeno exterior à consciência e o próprio fenômeno da consciência, sendo aquele objeto da *física* (em sentido lato), e este outro como objeto da *metafísica* (em sentido estrito). Como ele próprio assegura:

Além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, forçoso é reconhecer a existência de uma realidade interna, de uma atividade de ordem psíquica, sem a qual não se compreende consciência, e que é o princípio mesmo produtor do conhecimento. Essa atividade também se representa na consciência, 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 – em seu sentido mais geral compreendendo a física inorgânica (cosmologia), a física orgânica (biologia), – e as ciências de ordem psíquica ou a metafísica³. (Brito, 1966 [1909], p. 388-389)

Por tal consideração vê-se como, na compreensão de Farias Brito, a metafísica restringe-se fundamentalmente ao que, na tradição filosófica alemã com Baumgarten, ficou considerado como uma *Methaphysica Specialis*, isto é, a *psychologia naturalis* (cf. Heidegger, 1998, p. 5), mas, mais precisamente, uma psicologia para a qual o “fenômeno” psíquico não pode ser explicado mecanicamente, tal como os fenômenos físicos. Como ele próprio explica no primeiro volume de *Finalidade do Mundo*: “eu só chamo metafísico aquilo que excede a alçada da física, aquilo que não pode ser explicado mecanicamente” (Brito, 2012 [1895], p. 56). E, com vistas a assegurar que não há outro fenômeno que possa ser percebido pela consciência e não ser conhecido mecanicamente senão o fenômeno psíquico, ele acrescenta o seguinte: “Ora, de modo a poder ser percebido pela consciência, de modo a poder ser considerado como objeto de conhecimento e de estudo, só há uma ordem de fenômenos que não podem ser explicados mecanicamente: são os fenômenos psíquicos” (Brito, 2012 [1895], p. 56).

³ Havia aqui, porém, uma distinção fundamental a ser feita entre o psíquico e a consciência, que só veio a ser compreendida e desenvolvida de maneira mais cuidadosa pela fenomenologia transcendental (cf. Stein, 1970, p. 5; Santos, 2011, p. 216-234). Contudo, o fato de Farias Brito ter separado o psíquico, como consciência, da consideração mecânica do psíquico, tal como esta se desenvolveu na psicofísica da época, o fez muito próximo do pensamento fenomenológico, do qual, porém, parece não ter tomado conhecimento. Tal aproximação entre o pensamento de Farias Brito e a Fenomenologia husserliana foi desenvolvida pelo norte-americano Fred Gillette Sturm, tal como mostram Luiz Alberto Cerqueira e Leonardo Almada, em seu artigo *A Consciência de si como liberdade*, no qual trata do pensamento de Farias Brito (cf. Cerqueira & Almada, s/d, p. 30-40).

Para Farias Brito, tornara-se claro que, para a mentalidade positivista e materialista da época, a tese fundamental, contra a qual então ele estava a se contrapor, tal como acontecera também à época com Bergson, Dilthey e Husserl, era a tese segundo a qual “*o princípio do mecanismo por si só é suficiente para fornecer uma explicação universal*” (Brito, 2012 [1895], p. 197). Para Farias Brito, tal como para Bergson, ainda que fundamentado diferentemente, “há, porém, um abismo entre os fenômenos de consciência: mecanismo e consciência são princípios irreduzíveis” (Brito, 1957 [1895], p. 26). Segundo ele, “na natureza tudo é físico, exceto os fenômenos psíquicos... [e] fora do que se passa no espaço e no tempo, isto é, fora do movimento; fora do que se passa na consciência, isto é fora do pensamento, não existe mais nada” (Brito, 2012 [1895], p. 56). E, para ele, se as categorias relativas ao conhecimento objetivo são “o espaço, o tempo e a causalidade”, “as categorias do conhecimento relativas aos fenômenos subjetivos... são o sentimento, o conhecimento e a ação” (Brito, 1957 [1895], p. 37), ou seja, os “fenômenos”, que se não “aparecem” para a consciência, são *pensáveis* pela consciência, e que não estão submetidos ao espaço e ao tempo. Farias Brito entendia, assim, que:

Só há, pois, duas cousas: movimento e pensamento, nada mais. Ou pelo menos tudo o que se conhece ou pode ser conhecido reduz-se a estes dois grandes fatos. Nestas condições, o objeto da metafísica é a ciência dos fenômenos que não são físicos, isto é, a ciência dos fenômenos psíquicos; ou mais simplesmente, a metafísica é a própria psicologia. (Brito, 2012 [1895], p. 56)

Devemos aqui observar que faltou a Farias Brito estabelecer conceitualmente que tal metafísica não seria propriamente uma ciência dos fenômenos psíquicos, mas sim uma ciência dos *noumena* e não de *phainomena*. Além disso, devemos observar também que esses *noumena* não são considerados segundo uma determinação espacial, tal como consideraria também Kant e mesmo Bergson, mas os fenômenos psíquicos não estariam também pensados segundo a ordem do tempo, não sendo, por isso, também, propriamente fenômenos internos, mas tendo que ser pensados como *noumena*. Mas Farias Brito não parece ter chegado a esta consideração terminológica de caráter nitidamente platônico, assim como também não admitiu como o faz Bergson uma distinção entre o tempo como duração e o tempo espacializado; pois, como diz Bergson: “quando falamos do tempo, comumente, pensamos na medida da duração e não na duração” (Bergson, 1974, p. 108). Mas, como assegura Bergson, “esta duração, que a ciência elimina, que é difícil de conceber e de exprimir, nós a sentimos e vivemos” (Bergson, 1974, p. 108). Assim, se por um lado, para Farias Brito, este sentimento é uma categoria do pensamento, que tal como para Bergson, não pode ser apreendido

mecanicamente no horizonte de mensuração espaço-temporal, para Bergson é a própria duração.

Há ainda que se considerar aqui que devemos ter o devido cuidado de não virmos a confundir a metafísica como psicologia como se esta fosse equivalente à psicologia empírica moderna. Farias Brito cuidará de deixar essa distinção bastante clara em seu livro *O Mundo Interior* (cf. Brito, 2003, p. 51). Vê-se que em muito difere a psicologia que procura mecânica e quantitativamente compreender o fenômeno psíquico como epifenômeno físico, daquela metafísica proposta por Farias Brito. Segundo ele, esta metafísica natural especial, enquanto uma psicologia natural, é uma ciência do espírito. Mas assegura:

Agora, a psicologia é que pode ser considerada de dois modos: no sentido comum e ordinário e no sentido transcendente. No primeiro caso é a psicologia propriamente dita, a análise da atividade psíquica tal como se verifica no homem, e, em menor escala, nos graus inferiores da pura animalidade; de onde a psicologia comparada cujo valor é hoje altamente reconhecido. No segundo caso é ainda psicologia, isto é, indaga ainda da significação e natureza do espírito; mas considerando este não somente em sua função puramente humana, mas em sua significação mais geral, confunde-se com a metafísica e não só trata de descobrir a relação que há ou deve haver entre o espírito e o todo universal, como ao mesmo tempo procura interpretar o próprio todo universal (Brito, 2003, p. 75).

Farias Brito faz, portanto, notar uma rigorosa distinção entre o fenômeno psíquico (espírito), que há de ser na verdade pensado como *noumenon*, e o fenômeno corpóreo (matéria), de tal modo que já não se poderá confundir a metafísica como psicologia com a psicologia empírica moderna. E, segundo ele, um fato decisivo se torna fundamental para essa distinção, levada já a cabo por Kant, ainda que em uma perspectiva limitativa: a liberdade (cf. Brito, 2003, p. 68). Pois, se por um lado, “nos fenômenos da matéria dominam a mais absoluta necessidade e o mais inflexível determinismo”, por outro lado, “nos fenômenos do espírito o princípio que se deve reconhecer como lei primordial e [que] tudo domina é a liberdade” (Brito, 2003, p. 68).

Com base nisso, Farias Brito reconhece que a concepção bergsoniana segundo a qual a *evolução criadora* se teria feito símbolo de sua concepção de vida, o que significaria que “a vida é uma evolução” e também que “essa evolução é ao mesmo tempo uma criação”, pois “realmente viver é criar” (Brito, 2003, p. 68), exige ainda o reconhecimento de que “criar é ser livre: o que por si faz patente que há alguma coisa na vida que escapa à determinação” (Brito, 2003, p.68s). Mas para que tal compreensão se estabeleça para além de uma compreensão determinista da vida, é preciso escapar à concepção fenomenista que se estabeleceu desde Hume.

É tomando por base essa concepção metafísica noumênica da liberdade que, após tentar indicar a concepção fundamental da filosofia de Bergson “considerando-a particularmente em relação com as teorias ou doutrinas que se prendem mais ou menos diretamente à questão da ‘coisa em si’ e dos fenômenos” (Brito, 2003, p. 211-267), Farias Brito faz uma apreciação crítica da filosofia de Bergson orientando-se pela seguinte diretriz: A filosofia de Bergson é considerada ainda ligada à tendência fenomenista na filosofia da época, que, segundo Farias Brito, seguia as pegadas de Hume, para quem são fenômenos “não somente a matéria, como igualmente a unidade do eu”, e que se, por um lado, “o que se chama matéria consiste apenas na sucessão dos fenômenos exteriores”, por outro lado “o que se chama eu ou espírito consiste apenas no encadeamento dos estados de consciência” (Brito, 2003, p. 151). Segundo Farias Brito, “tal é a filosofia a que se deu o nome de fenomenismo”. Como estaria, então, Bergson ainda ligado a esta tendência fenomenista?

Farias Brito procura certificar-se da posição bergsoniana frente a Kant. E no contexto da sua tentativa de indicar a concepção fundamental da filosofia de Bergson assegura que seria certamente importante “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*” (Brito, 2003, p. 256s). Mas acredita que, “neste caso seria necessário desenvolver toda uma metafísica da matéria como toda uma metafísica da vida” (Brito, 2003, p. 257). Porém, assegura que, além de lhe faltar em sua reflexão “o espaço necessário” para o desenvolvimento dessas questões, “não se tiraria daí grande proveito para a questão da ‘coisa em si’ e dos fenômenos” (Brito, 2003, p. 257), questão que particularmente tem em vista em sua obra *O Mundo Interior*. Faz então notar que “para elucidar o ponto de vista de Bergson quanto a esta questão, basta considerar a obra sobre os *Dados Imediatos da Consciência*” (Brito, 2003, p. 257). Ora, é justamente aí que se encontra em jogo para Bergson a questão do tempo como duração fugaz do nosso eu que se projeta no espaço (cf. Bergson, 1988, p. 57-97).

Farias Brito assegura que “Bergson está perfeitamente de acordo com Kant”, no que diz respeito à sua interpretação do “espaço como forma *a priori* da sensibilidade” (Brito, 2003, p. 257). Mas adverte que, segundo Bergson, Kant teria cometido “o gravíssimo erro de fazer também do tempo outra forma *a priori* da sensibilidade” (Brito, 2003, p. 257). Desse modo, Kant teria feito do tempo “outro meio homogêneo análogo ao espaço” (Brito, 2003, p. 257), não tendo, com isso, vencido “a ilusão comum segundo a qual o tempo se exterioriza no

espaço, devendo resolver-se a sucessão em simultaneidade, o inextenso em extenso, o psíquico em físico” (Brito, 2003, p. 258). E, por fim, caracteriza o que teria acontecido a Kant e por intermédio de que isto teria se dado:

[Kant] 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 de 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” (Brito, 2003, p. 258).

Farias Brito faz notar que, de acordo com o diagnóstico de Bergson, foi justamente ao confundir o tempo com o espaço, e, conseqüentemente, a representação simbólica do eu com o eu mesmo, que se constituíram os erros da filosofia kantiana e “todas as obscuridades de sua crítica”:

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 Kant 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 inflexível determinismo, transporta-a para a região impenetrável da “coisa em si” ou do númeno: o que quer dizer que a liberdade existe, mas não pode ser conhecida. (Brito, 2003, p. 258)

Como diz Bergson, “Kant preferiu colocar a liberdade fora do tempo” (Bergson *apud* Brito, 2003, p. 260)

Mas a verdade é que Kant, ao compreender o tempo não só como condição formal da sensibilidade em sua relação com os fenômenos externos, mas também em relação com os fenômenos internos, viu-se obrigado, por própria necessidade racional, a pensar a liberdade como causalidade em relação ao homem como essência em si mesma, e não como fenômeno. É justamente a isto que Farias Brito se atém, para assegurar que, se, por um lado, Bergson evita a coisa em si, por outro lado recai no fenomenismo humeano e perde, com isso, a possibilidade de compreender a liberdade em um plano que permita fundar metafisicamente a ordem moral, o que não era também a sua pretensão, como é a de Farias Brito desde o princípio. Segundo Farias Brito:

Bergson desmoronou por completo a filosofia humeana fenomenista com sua teoria da percepção pura, mas ficou ainda a ela ligado com a sua concepção da coisa-imagem, sendo assim, segundo ele, indispensável exceder o seu ponto de vista, para estabelecer de modo mais seguro e completo a verdadeira noção do absoluto e da substancialidade, o que significa que, no ponto de vista que adotamos, manifesta-se pela afirmação e não pela negação da existência. (Brito, 2003, p. 347).

Segundo Farias Brito, Bergson fez isso, mas de maneira ainda incompleta, uma vez que “admitiu a existência como sendo de caráter absoluto, mas confundindo-a com a aparência fenomenal, identificou-a com o não-ser platônico ou com a matéria aristotélica” (Brito, 2003, p. 347). Assim, segundo ele, Bergson teria cedido “à influência do nominalismo, pelo qual totalmente se deixou dominar” (Brito, 2003, p. 347). De acordo com Farias Brito, isto se deu pelo seguinte motivo:

[Bergson] aceitou o ponto de vista mais radical do anti-intelectualismo, 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. (Brito, 2003, p. 347).

Ora, para Farias Brito, isto “era conformar-se, em última análise, com o fenomenismo” (Brito, 2003, p. 347), que faz a existência consistir na mudança, no movimento, na transformação, “e que faz consistir na duração a essência da realidade” (Brito, 1953 [1912], p. 18), tal como observava já Farias Brito em 1912, em seu livro *A Base Física do Espírito*, ao trazer à tona os elementos fundamentais da filosofia bergsoniana, tal como emergem em sua obra *Evolution Créatrice*. Trata-se de uma filosofia para quem admite que “o que é real é a mudança contínua de formas”, sendo a forma “apenas um instantâneo tomado sobre uma transição” (Bergson *apud* Brito, 1953, p. 18). Para Farias Brito, isto “era reagir contra o idealismo platônico e contra a metafísica de Aristóteles, contra o que Bergson chama a filosofia das formas ou da ideia” (Brito, 2003, p. 348). Tal reação consistia, segundo Farias Brito, em um retorno ao “fluxo perpétuo” e à “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” (Brito, 2003, p. 348).

Assim, Farias Brito arremata sua crítica, dizendo que “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” (Brito, 2003, p. 348). Em termos aristotélicos, trata-se de dizer o ser, não o não-ser; a verdade, não a falsidade; o ser é o verdadeiro; o não-ser é o falso. Isto é: “o vir-a-ser”, explica Farias Brito, “supõe o ser não somente como princípio, mas igualmente como termo de sua evolução”, e, por isso, “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” (Brito, 2003, p. 348).

Vemos que, com esta apreciação crítica, que Farias Brito desenvolve a respeito da filosofia de Bergson, nós somos conduzidos a pôr de novo a questão da metafísica e seu destino. Nós somos provocados a nos questionar sobre em que sentido podemos considerar o absoluto: se como algo que se pode ter em vista como meta inatingível, mas pela qual no orientamos para fundar nossa liberdade; ou se como algo que muda, como devir e como fluxo, ao qual só podemos nos lançar e não propriamente tomar como fundamento seguro de nossa liberdade possível.

Penso que a confrontação de Raimundo Farias Brito com o pensamento de Henri Bergson, agora já há cem anos de distância de nós, pode nos ajudar a repensar o papel da inteligência no fluxo do tempo; e ela pode nos questionar se e como, em meio à turbulentas curvas desse rio caudaloso do existir humano, resistem ainda, às margens de seu fluxo, as idéias inteligíveis da razão, que não parecem passar com o tempo, por acabarem se tornando uma exigência para o homem conquistar sua liberdade.

Como disse Hans-Georg Gadamer certa vez, em um documentário sobre a história da Filosofia, organizada por Rüdigger Safranski, “é por causa disso que a ideia do bem é o único ponto mais alto no pensamento platônico; mas esta ideia não é apreensível *ὡς τὰ ἄλλα μαθήματα*, como os outros objetos da apreensão teórica; ela é, porém, ideia: o que se tem em vista em tudo”. Do mesmo modo, a liberdade, como ideia, não é propriamente tangível, como os outros objetos apreensíveis: ela é ideia e, neste sentido, ela é, sobretudo, motivada por uma visualização do desejo, e à qual o desejo, juntamente com a inteligência, se fixa na sua relação com o tempo. Neste sentido, a liberdade tem a ver com o desejo e o intelecto; e estes se dão numa relação com o tempo, mas não parecem ser o tempo mesmo. E o desejo e a inteligência se impõem de tal modo que se contrapõem ao tempo, fazendo-nos fixar um traço impalpável de suas passagens, para, então, encontrarmos uma orientação em seu fluxo: uma orientação fecunda e duradoura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H. (1974). *O Pensamento e o Movente* (Introdução), trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial. (Coleção Os Pensadores)
- BERGSON, H. (1988). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.
- BRITO, F. R. (1953). *A Base Física do Espírito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Culturaq/ Instituto Nacional do Livro.
- BRITO, F. R. (1957). *A Finalidade do Mundo*, t. 1. 2 ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Culturaq/ Instituto Nacional do Livro.
- BRITO, F. R. (1966). *Inéditos e Dispersos; notas e variações sobre assuntos diversos*. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda.
- BRITO, F. R. (2003). *O Mundo Interior(Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito)*. 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (Coleção Estudos Gerais Série Universitária)
- BRITO, F. R. (2012). *A Finalidade do Mundo*, t. 1. Brasília: Senado Federal. (Edições do Senado Federal volume 183-A)
- CERQUEIRA, L. A. & ALMADA, L. (s/d). **A Consciência de si como Liberdade**, in *Revista Filosofia Ciência & Vida*, ano IV, n. 47. Editora Escala, pp. 30-40.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KANT, I. (2003). *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788, trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- SANTOS, G. L. (2011). **Motivação e Liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein**, in *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*, ano VIII/2, jul.-dez. Fortaleza, p. 216-234.
- STEIN, E. (1970). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. 2 ed. Tübingen, Max Niemeyer.