



## A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos

The person as subject of experience: a route in the history of psychological knowledge

**Marina Massimi**  
Universidade de São Paulo

**Miguel Mahfoud**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Brasil

### Resumo

Discutem-se as definições de "experiência" da história da cultura ocidental que influenciaram a constituição dos saberes psicológicos: desde Aristóteles até Wundt e James. Originariamente entendida segundo dimensões diversificadas, experiência se referia seja ao conhecimento sensorial e prático das coisas, seja à verificação e à prova, seja ao conhecimento interior. Analisam-se nessa tradição as contribuições de Agostinho, Roger Bacon, Tomás de Aquino e seus interpretes jesuítas em âmbito luso-brasileiro. A partir da Idade Moderna, pela influência das filosofias empiristas, experiência foi reduzida à dimensão de conhecimento sensorial testado e comprovado conforme os critérios do método científico; a 'prática das coisas' foi definida como senso comum tendo acepção negativa; e o conhecimento interno foi restrito ao âmbito determinado pelos parâmetros do conhecimento externo. Separavam-se assim dimensões da experiência anteriormente concebidas de modo unitário. Este conceito de experiência foi utilizado no século XIX no estabelecimento de domínio, métodos e objetos da *nova* Psicologia científica.

**Palavras-chave:** experiência; história das idéias; história da psicologia.

### Abstract

The definitions of "experience" of Western culture that have influenced the development of psychological knowledge are discussed. Originally understood according to diversified dimensions, experience referred either to the sensorial and practical knowledge of things, or to verification and proof, or to interior knowledge. In this tradition, the contributions of Agustin, Roger Bacon, Aquinas, and their Jesuit interpreters are analyzed. As of the Modern Age, due to influence of empiricist philosophies, experience was reduced to the dimension of tested sensorial knowledge proven by the criteria of scientific methods; the 'practice of things' was defined as common sense having a negative meaning; and internal knowledge was restricted to the ambit determined by the parameters of external knowledge. Dimensions of experience previously conceived in a unitary way were separated. This concept of experience was used in the 19<sup>th</sup> century in the establishment of domain, methods, and objects of the *new* scientific Psychology.

**Keywords:** experience; history of ideas; history of psychology.



### **Reduções contemporâneas do conceito de experiência**

No contexto hodierno, encontram-se algumas reduções da concepção de experiência (Molioli, 1992) que por sua vez fundamentam-se em alicerces teóricos propostos pelas filosofias modernas e contemporâneas.

Numa abordagem naturalista a experiência é reduzida ao significado emocional, como algo que se adverte imediatamente e de modo espontâneo. A qualidade emocional caracterizaria a experiência, sendo a emoção determinada pelo contexto, interno ou externo. A experiência assim concebida é apenas um estado emocional puro, não possuindo rigor ético pelo fato de nela o sujeito não estar presente ativamente com sua liberdade e consciência, apenas acusando de modo passivo os próprios movimentos psíquicos.

Em diversas outras abordagens a experiência vem a ser reduzida a experimentalismo e experimentação. Tal redução se fundamenta no pressuposto positivista de que é verdadeiro apenas aquilo que é verificável ou falsificável. Baseia-se na concepção de que o real identifica-se com o que é passível de ser testado pela experimentação, não podendo ser aí incluídos valores ou relacionamentos pessoais (a menos que o sujeito se submeta a eles). De modo que a experiência é tomada como um "provar" sem razões.

Noutras abordagens ainda a experiência é entendida na forma de imediatismo: a partir da justa exigência de uma relação imediata e direta com o mundo, superando todas as mediações, pode-se porém incorrer numa metafísica da unidade do real (concebida em termos panteístas, holistas, energia cósmica etc.), onde a pessoa humana – contingente – sem consistência, é tomada como um acidente a ser superado e o outro vem a ser concebido como objeto, sem a possibilidade de relacionamento com um *tu* pessoal.

### **Utilidade de uma leitura histórica do conceito de experiência**

Uma leitura do processo histórico de constituição dos vários sentidos da experiência na cultura ocidental permite-nos compreender melhor as raízes da problemática atual. Especificamente para a psicologia essa discussão é decisiva. Com efeito, ao estabelecer o domínio, métodos e objetos da *nova* psicologia científica, autores como W. Wundt (1900) e W. James (1989) utilizaram conceitos de experiência baseados na filosofia empirista e nos postulados das ciências naturais.

Nesta ótica, diferenciavam e separavam dimensões da experiência que, na visão própria da tradição ocidental (clássica, medieval e humanista) foram concebidas de modo unitário: originariamente entendida segundo dimensões diversificadas, o termo experiência referia-se tanto ao conhecimento sensorial e prático quanto à verificação e prova, ou mesmo ao conhecimento interior. O empirismo, no início da Idade Moderna, passa a reduzir a experiência à dimensão do conhecimento sensorial – a ser testado e comprovado conforme os critérios do método científico. A "prática das coisas" passou a ser definida como "senso comum", tendo aceção negativa; e o conhecimento interno foi restrito a um âmbito que somente poderia ser determinado pelos parâmetros do conhecimento externo. Esta redução foi contestada por Brentano e posteriormente por Husserl, por ser uma "naturalização" da experiência humana que inviabilizaria a construção da psicologia como ciência da pessoa.

Percorreremos a seguir as principais etapas deste processo.

### **A experiência segundo Aristóteles**

Aristóteles discute o tema da experiência no primeiro capítulo do primeiro livro da *Metafísica* (Aristóteles, século IV a.C./ 1969) a partir da análise da exigência, implícita na natureza humana, que a impele para as ciências supremas e a sabedoria. A ciência e a arte são possíveis mediante a experiência. O "desejo humano de saber" é universal e não se restringe ao conhecimento utilitário. A experiência é uma etapa da aquisição do conhecimento: várias lembranças de uma mesma coisa chegam a constituir a experiência, independentemente de sua veracidade que poderia vir a ser verificada pelo intelecto.

Vejamos como Aristóteles concebe o dinamismo psíquico de elaboração da experiência.



Em *Analíticos posteriores* (II, 19, 100 a 4) (citado por Abbagnano, 2003), o estagirita afirma que, a partir da sensação, desenvolve-se o que chamamos de recordação, cuja repetição possibilita a experiência. Por isso, recordações quantitativamente significativas constituem a experiência como um conceito universal fixado na alma nos termos de uma unidade que transcende a multiplicidade: é única e idêntica. Sua lembrança é preservada pela imaginação e pela memória, em forma de imagens.

De modo semelhante, na obra *Parva Naturalia* (Aristóteles, século IV a.C./1993), afirma que os objetos presentes no mundo produzem impressões no corpo através do órgão de sentido, e impressões na alma – a sensação como uma espécie de pintura conservada na memória. Potência comum a todos os animais, a memória preserva os vestígios da sensação vivenciada.

No *De Anima* (Aristóteles, século IV a.C./2001), ao descrever as propriedades psíquicas, Aristóteles coloca a potência da imaginação como intermediária entre a percepção e o pensamento, “implicando sempre a presença da percepção e além disto, encontrando-se ela própria implícita no ato de julgar” (p. 97). A imaginação não é redutível à sensação: “imaginar é formar uma opinião exatamente correspondente a uma percepção direta” (Idem). Da memória e da imaginação elabora-se então a experiência que por sua vez dá origem às artes e às ciências. Da experiência surge também a inteligência dos princípios, de modo tal que, por indução, a sensação leva ao universal.

Todavia, a experiência constitui-se apenas numa etapa do processo de elaboração do conhecimento, sendo as artes um nível mais elevado do mesmo. Com efeito, a experiência serve ao homem para atestar que um certo fato aconteceu, mas não para definir o motivo de seu acontecer. Conforme o autor afirma na *Metafísica*: “os homens de experiência conhecem o fato, mas não o porquê; os outros (os homens de arte) conhecem o porquê e a causa” (Philippe, 2002, p. 162). Está nestes diversos níveis de conhecimento, por exemplo, a diferença de competências entre o arquiteto e o pedreiro: o primeiro possui o *logos* e a causa, o segundo a experiência.

Cabe também lembrar que ao definir a experiência sensorial, Aristóteles, em *De sommo* (2, 455, a 13), parte dos *Parva Naturalia* (século IV a.C./1993) introduz a potência psíquica do “senso comum”, ou seja, a capacidade geral de sentir à qual é atribuída a função de constituir a consciência da sensação (ou seja de “sentir o sentir”) e de perceber as determinações sensíveis comuns aos vários sentidos (por exemplo: movimento, repouso, tamanho, número, unidade, aspecto):

existe também uma potência comum que acompanha todos os sentidos particulares, pela qual o animal percebe que vê e ouve, pois com certeza não é pela visão que vê de ver nem é pelo paladar ou pela vista que pode-se julgar a diferença entre o branco e o doce, mas por meio de outra potência comum a todos os órgãos de sentido: (...) o senso comum (Aristóteles, século IV a.C./1993, p. 86, trad. nossa).

Por fim, é importante considerar que, do ponto de vista semântico, Aristóteles, ao denominar experiência, utiliza de três palavras gregas diferentes: *aisthesis* – a saber, sensação, sentimento e intuição –, *empeiria* – a saber, experiência no sentido de habilidade e prática – e *peira* – ou seja, prova e experimento (Fabris, 1997). Tal diversidade de termos indica a complexidade da concepção aristotélica de experiência alertando para um necessário cuidado com o risco de simplificações.

### **A experiência e o conhecimento de si mesmo, segundo Agostinho**

Santo Agostinho (386/1998), nos *Soliloquios*, refere-se à experiência em termos de conhecimento sensorial. No quarto capítulo, ao tratar da ciência geométrica, afirma que esta requer como ponto de partida inicial a experiência sensorial, mas logo superada em prol do entendimento:

Nesse assunto, tenho experiência dos sentidos quase como de uma nave. Pois quando eles me conduziram ao lugar do destino, onde os deixei, já como que em



terra comecei a ponderar essas coisas com o pensamento; durante muito tempo vacilaram-me os pés. Pelo que parece-me antes que se possa navegar na terra do que conseguir a ciência geométricas com os sentidos, embora pareça que estes sejam de alguma ajuda para os que começam a aprender (p. 26).

A vivência da experiência sensorial, porém, deve ser analisada em toda a sua complexidade. A este respeito, Agostinho coloca, no capítulo sexto, uma importante distinção entre *olhar* e *ver*:

as coisas são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim, como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olhar da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar (p.30).

Tais afirmações implicam que toda experiência sensorial (olhar) possui uma dimensão racional (ver).

No tratado *A Trindade* (399-422/2000, livro IV, capítulo 20), Agostinho usa o termo "experiência" para referir-se a outro tipo de conhecimento que não o sensorial: o conhecimento do "Verbo de Deus". Este "pode ser conhecido e percebido pela capacidade da alma racional, que tende para Deus ou já é perfeita em Deus" (2000, p. 183). Aqui, o autor usa o verbo *percipitur* que significa conhecimento experiencial (no sentido de "ciência saborosa", ou seja de um entendimento que envolve também a sensação e o afeto). Na mesma obra, no livro IX (capítulos quarto e sexto) dedicado ao "conhecimento da alma por si mesma" (pressuposto também do conhecimento alheio), Agostinho afirma que este assume duas facetas: o conhecimento que cada pessoa tem da própria experiência interior e o conhecimento racional:

uma coisa é o que cada indivíduo diz verbalmente, de sua alma pessoal, quando está atento ao que experimenta em seu interior: e outra coisa é a definição que dá a alma humana por um conhecimento, específico ou genérico, que possua. Assim, quando alguém me fala de sua própria alma afirmando, por exemplo, que compreende ou não isto ou aquilo; ou quer ou não isto ou aquilo; eu acredito nele. Mas ao contrário, quando alguém me diz a verdade sobre a essência específica ou genérica da alma humana, eu reconheço e aprovo (2000, p. 296).

Em suma, o conhecimento pessoal da própria experiência acarreta a certeza moral ["ver em si o que outro poderá acreditar, embora sem o ver" (Idem)]; ao passo que o conhecimento racional da alma requer a verificação pela evidência, a comprovação pelo raciocínio e o consenso universal ["contemplar na própria verdade o que outro também pode ver tão bem quanto ele" (Idem)]. O primeiro tipo de conhecimento "está sujeito às mutações dos tempos", o outro é "eterno e imutável" (Idem). Com efeito a universalidade não se atinge por via do conhecimento sensorial ["não há de ser por ter visto previamente muitas almas com nossos olhos corporais que alcançaremos por comparação conhecimento geral ou parcial da mente humana" (Idem)], mas através da tentativa de "definir de modo perfeito, o quanto podemos – não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme às razões eternas" (Idem).

Agostinho discute o conhecimento adquirido por experiência, no capítulo quarto do livro décimo do tratado, onde sustenta que, quando a alma procura conhecer racionalmente a



si mesma, já sabe de ser alma e pelo conhecimento intelectual busca completar este seu conhecimento intuitivo dado pela experiência:

Quando a alma procura conhecer-se, já sabe que é alma; caso contrário ignoraria se procura a si mesma e correria o risco de procurar uma coisa por outra. (...) Como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe qual é a sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento (Agostinho, 2000, pp. 318-319).

No capítulo oitavo do mesmo livro, Agostinho afirma que este saber possui as características da certeza, pois por si mesma a alma sabe de existir, de viver e de entender: "o que existe de mais presente à alma, do que a própria alma?" (2000, p. 326). E, por fim, no nono capítulo, coloca que quando exortamos a alma: "conhece-te a ti mesma", no mesmo ato em que ela entende: "ti mesma", ela se intui, e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma" (Idem).

Agostinho a valoriza o conhecimento experiencial que a alma tem de si própria, como ponto de partida de todo o processo intelectual. No capítulo décimo do livro décimo, afirma que a alma *sabe* com certeza que existe, vive e entende. Por isto é necessário "que a alma não acrescente nada ao conhecimento (isto é, à autoconsciência) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer" (2000, p. 327) e que "ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que 'sabe', e fique com essa certeza" (Idem). Este "saber" experiencial da alma acerca de si mesma não abarca apenas o campo do ser e do entender mas também o da vontade ["do mesmo modo toda alma humana sabe que quer" (Idem)] e da memória ["a alma sabe igualmente que se recorda" (Idem)]. Trata-se porém de uma apreensão unitária de todo este dinamismo, pois "a alma sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver" e "ela sabe que para recordar, é preciso ser, é preciso viver" (Idem). Portanto, o *saber* assim definido é um conhecimento implícito que a alma tem dela mesma, ao passo de que o *pensar* é um conhecimento explícito. Estes dois níveis de conhecimento são unidos entre eles pela vontade, ou seja o amor entendido como desejo de possuir o objeto a ser conhecido.

No livro décimo quarto (capítulo sétimo), Agostinho aprofunda esta distinção entre saber e pensar. Uma coisa é saber (ter *notitia*) e outra é pensar (*cogitare*). O saber depende da memória, pois a alma tem conhecimento de tudo o que há na mente mesmo sem utilizar o pensamento, pela memória; ao passo de que conhecer supõe também o entendimento e o amor pelo objeto.

### **A experiência segundo Tomás de Aquino**

Tomás de Aquino, ao comentar a passagem de *A Trindade* (Livro IV, capítulo 20) que há pouco analisamos em que Agostinho se refere ao conhecimento experiencial de Deus, afirma que se trata de um "conhecimento saboroso" (*Suma*, I, qu. 43, 5,3), sendo que o conhecimento de Deus "não é um aperfeiçoamento qualquer do intelecto mas somente quando ele é instruído de tal modo que irrompe em afeição de amor" (Aquino, 1267-68/2002, p. 685, vol. 1). E complementa:

também Agostinho usa de termos significativos: 'o Filho, diz ele, é enviado quando é conhecido e percebido'; percepção significa, com efeito, um conhecimento experimental. E essa é o que propriamente se chama sabedoria, ou ciência saborosa, segundo se declara no Eclesiástico: "A sabedoria da doutrina é segundo o seu nome" (Idem).

Já em outras partes da *Suma*, Tomás de Aquino refere-se ao termo experiência no sentido aristotélico de conhecimento pelos sentidos (*Suma*, v. II, Parte I, qu. 54, art.3): "há com efeito em nós experiência enquanto conhecemos pelos sentidos as coisas singulares" (2002, p. 155, vol. 2), tendo afirmado em parágrafo anterior que "a experiência vem da memória de muitas coisas, como se diz no livro primeiro da *Metafísica*" (2002, p. 154, vol. 2).



Para melhor compreender esta expressão é fundamental lembrar que, segundo a sistematização da psicologia de Aristóteles realizada por Tomás de Aquino, os sentidos não são apenas os externos ligados aos cinco órgãos sensoriais, mas também há quatro *sentidos internos*, a saber fantasia, cogitativa (ou *ratio particularis*), memória e senso comum. Cada um deles assume uma função específica na produção do conhecimento: o senso comum realiza uma primeira unificação das informações sensíveis transmitidas pelos sentidos externos, a fantasia ocupa-se de sua unificação num quadro espaço-temporal, a memória armazena e ordena as informações em imagens e a potência cogitativa proporciona uma primeira inteligência dos elementos não sensíveis, realizando um primeiro nível de reconhecimento do universal no sensível. A memória e a cogitativa fundamentam a virtude da prudência, a qual por sua vez discerne o bem e o mal e sugere a escolha do bem concreto, orientando a ação.

### **A experiência segundo a filosofia, a teologia e a mística medievais**

A colocação de Agostinho (399-422/2000) de que compreender é exercício da inteligência ao passo de que saber algo significa realizar uma experiência mais complexa em que o sujeito é implicado não apenas com a inteligência mas também com a liberdade, a vontade, os afetos e a sensibilidade, acarreta uma concepção da relação com a verdade que supera a dimensão intelectual. Tal visão perpassa a teoria do conhecimento da cultura medieval, em seus diversos planos filosófico, teológico e místico.

No que diz respeito a esta última dimensão, destaca-se a contribuição de Bernardo de Claraval (1009-1145), segundo o qual o conhecimento de Deus e de si mesmo acontece por experiência (Bernardo. Em: Lauand, 1998). Repetidamente, o monge refere-se nos sermões à experiência do gosto da contemplação divina e observa que somente pode compreender as verdades divinas quem fez "experiências" delas. Numa famosa pregação sobre o conhecimento (Sermão 36), por exemplo, ele estabelece uma analogia entre o conhecimento e a alimentação: numa certa altura afirma que "basta um pouco de conhecimento de Deus para experimentar que Ele é piedoso e solícito (...) Deus se dá a conhecer nesta experiência e desta maneira salutar, a partir do momento em que o homem se reconheça indigente e clame ao Senhor, e Ele o ouvirá" (Bernardo, 1998, p. 270).

No Sermão 84 sobre *Cântico dos Cânticos*, Bernardo ressalta a necessidade que o conhecimento de Deus seja baseado na experiência, própria ou dos outros (Santos, 2001).

Reiteramos há pouco que a experiência é um conhecimento não apenas intelectual. Com efeito, no *Terceiro sermão da Ascensão*, Bernardo frisa a importância de que o espírito (a inteligência) seja acompanhado pela alma (afetos), para que se possa fazer experiência de Deus. Se o afeto e, portanto, a vontade, não forem purificados, a alma fica inteiramente tomada pelas distrações, incapaz de receber as "visitas" do Senhor: "Experimenta e verás que as duas [distrações e visitas] não podem jamais estar juntas" (Santos, 2001, p. 171).

Evidentemente, atingir profundamente este conhecimento é possível somente ao "expertus" pois "quem disso tem a experiência haverá de compreender melhor e de maneira mais feliz" (idem, p. 168). Mesmo assim, trata-se de um conhecimento ainda parcial: na pregação sobre os *Cânticos* (32, 2-3), Bernardo refere-se ao fato de que nesta vida terrena, a alma devota pode "experimentar com freqüência a alegria pela presença do Esposo neste corpo, mas jamais de forma muito intensa" (idem, p. 178).

Desse modo, a mística prepara a reviravolta conceptual que será formulada pelo filósofo medieval Roger Bacon (1214-1292). Seguindo a tradição de Agostinho, este filósofo inglês da Ordem dos Frades Menores, afirma em sua *Opus Maior* (IV,I, 1897-1900), que a alma não repousa no conhecimento da verdade se não a encontrar pela experiência, pois esta proporciona à mente uma evidência maior do que o raciocínio. Segundo Bacon, existem duas maneiras de conhecer: o raciocínio e a experiência. O primeiro permite a conclusão, mas não proporciona a segurança do espírito, ao passo que somente a experiência proporciona a certeza. Pois, teoria e certeza não são sinônimos. Existem dois



tipos de experiência: a interna e espiritual (vida interior, mística) e a externa, adquirida por meio dos sentidos. A primeira conhece as verdades sobrenaturais, a segunda as naturais (cf. Reale e Antiseri, 1986). Pela primeira vez comparece na história ocidental a concepção segundo a qual a teoria deve necessariamente ser comprovada pela experiência: "*Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia*" (citado por Gilson, 1986, p. 598)

### **Experiência na cultura da Reforma Católica**

A partir do século XVI, os jesuítas foram entre os mais importantes porta-vozes da reforma católica na Europa e em várias áreas geográficas (inclusive na área luso-brasileira). Neste âmbito, encarregaram-se da difusão no meio das populações, da tradição do Ocidente cristão, através dos textos escritos mas sobretudo da transmissão oral, pela pregação e pela 'conversa' (peculiar prática de apostolado recomendada por Inácio de Loyola) (1).

O tema da experiência, concebida no sentido tradicional do termo, é freqüente nos escritos jesuítas de diversa natureza e finalidade. Em primeiro lugar, a "experiência das coisas" é uma das categorias que comparecem nos *Catalogos Secundus*, documentos elaborados a cada triênio pelos Províncias da Companhia, onde descreve-se a situação de cada membro e de cada residência nos diversos locais de presença da Ordem (Massimi, 2000).

Em segundo lugar, o termo comparece nos escritos filosóficos: por exemplo, nos Manuais dos Conimbricenses, com muita freqüência as afirmações doutrinárias são comprovadas pelas seguintes afirmações: "*comprova-se esta verdade por meio da experiência*", "*como a experiência quotidiana ensina*", "*a experiência demonstra-o*", "*confirma-se por experiência*" (2).

Em terceiro lugar, na correspondência epistolar encontram-se expressões como "*vê-se pela experiência*", "*comecei a compreender pela experiência*", "*a experiência obriga-me a ter esta opinião*" (3).

Parece, portanto, que os pensadores da Companhia utilizam o termo nos sentidos aristotélicos acima assinalados de *empeiria* e de *peira*.

Num curioso sermão pregado no ano de 1665, em Salvador da Bahia, Brasil, pelo padre jesuíta Lourenço Craveiro (1665), tem-se o uso constante do termo experiência para comprovar a veracidade das "receitas" sugeridas pelo pregador. Trata-se de receitas metafóricas para o alimento da vida espiritual, baseadas em analogias referentes ao alimento da vida do corpo: aqui o termo experiência (empregado dez vezes ao longo do discurso) assume ambas as conotações (que vimos presentes na tradição filosófica e teológica, especialmente em Bernardo de Claraval) de: experimentar os efeitos da comida pela via sensorial e de conhecimento espiritual (4).

O termo final deste conhecimento por experiência é a identificação com o objeto experimentado: a união mística. O convite do pregador introduz os ouvintes para comprovar suas palavras: a todos é possível adquirir pela experiência o conhecimento mais elevado possível ao ser humano: o da própria Pessoa divina.

### **A nova concepção de experiência da Idade Moderna**

Na Idade Moderna assiste-se a um questionamento do valor da experiência assim como entendido pela tradição ocidental. Conforme assinala H. Arendt (1999), a revolução científica e o surgir da mentalidade da Idade Moderna comportam a entrada, na cena da história, do *homo faber*, capaz de fazer e de fabricar – inclusive a si mesmo. Esta nova visão do mundo acarreta – como consequência – uma nova concepção do conhecimento, segundo a qual a verdade e a realidade não são dadas, nem se revelam imediatamente na aparência. Se a concepção tradicional baseava-se no pressuposto de que o real se revela por si mesmo, sendo as faculdades humanas adequadas para reconhecê-lo e recebê-lo, a Modernidade questiona a certeza de que "os sentidos como um todo integram o homem a realidade que o rodeia" (1999, p. 287). Consequência disto é que se perde a nítida separação entre ser e aparência.



René Descartes (1596-1650), introduzindo a dúvida metódica, resolve-a afirmando que os processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser investigados, de modo que o homem, e não a realidade, passa a ser a fonte da certeza. O pressuposto implícito desta doutrina é que a mente pode conhecer apenas aquilo que ela mesma produz e retém dentro de si, sendo a ciência matemática o campo exemplar deste poder. O senso comum entendido como sentido de ajustamento de todos ao mundo, passa a ser uma faculdade interior: o que os homens têm em comum não é mais o mundo, mas a estrutura da mente. Dilui-se a conexão entre pensamento e experiência dos sentidos, substituída pelo mundo da experimentação científica.

Desse modo, na Modernidade, o termo experiência passa a designar a concepção do real que o homem elabora através dos métodos de conhecimento escolhidos para tanto, dentre os quais, o mais fidedigno é o experimento científico.

Significativo desta nova posição é o pensamento do filósofo inglês David Hume (1711-1776). No *Tratado da natureza humana* (1749-40/1972), Hume (1972, p. 13) afirma ser seu objetivo criar um método para a filosofia que "não decorresse da invenção mas da experiência". Para isto, propõe examinar seriamente a natureza do entendimento humano, utilizando-se do "espírito de exatidão e do raciocínio" (Idem). Coloca a hipótese de que a experiência humana, assim examinada, possa ser compreendida da mesma forma que o mundo natural.

Segundo Hume (1972, p. 148), "a existência de qualquer ser somente pode ser provada mediante argumentos derivados de sua causa ou de seu efeito, e estes argumentos se fundam inteiramente na experiência", e não no raciocínio *a priori*. Pois, "se raciocinamos a priori, qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa. A queda do seixo pode, pelo que sabemos, extinguir o sol, ou a vontade de um homem controlar os planetas e suas órbitas". Ao invés, "é unicamente a experiência que nos ensina a natureza e os limites da causa e do efeito, e permite-nos inferir a existência de um objeto partindo de um outro" (Idem). Inclusive este conhecimento experimental abarca também os fenômenos humanos: "Tal é o fundamento do raciocínio moral que constitui a maior parte do comportamento humano e que é a fonte de todas as ações e comportamentos humanos" (Idem).

Tal crença leva Hume a rejeitar totalmente toda a tradição do conhecimento ocidental:

Quando percorremos as bibliotecas persuadidos destes princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos por exemplo um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência? Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões (1972, p. 148).

Esta posição encontrará sua continuidade no século XIX na filosofia positivista (5) de A. Comte e H. Spencer, para os quais a ciência é o único saber que permite apreender a experiência de modo unificado.

Na Idade Moderna, porém, vários são os pensadores que discordam da posição cartesiana e humeana no que diz respeito à concepção de experiência. Dentre eles, o autor mais interessante é Giambattista Vico (1668-1744), filósofo e docente de retórica. Vico (2005) aponta a insuficiência do método cartesiano em campo filosófico: afirma que o *cogito ergo sum* constitui-se numa certeza psicológica, mas não numa ciência no sentido pleno do termo, por atestar a existência do pensamento e não de suas causas. Evidencia também os perigos derivantes da aplicação do modelo cartesiano que busca afirmar a validade universal do método matemático para o conhecimento das ciências da natureza e das ciências morais, por não abarcar todos os aspectos da experiência do mundo natural e humano (6). Além do método matemático ser insuficiente para o conhecimento da natureza e do homem, baseia-se no procedimento cognitivo do raciocínio, que não é o primeiro a se desenvolver no homem. Nesta perspectiva, n *Ciência Nova* (1744) resgata a importância da memória, da imaginação e da fantasia e a





necessidade de uma educação intelectual atenta ao seu desenvolvimento; e reafirma a importância do senso comum, definido como “um juízo sem reflexão, comumente sentido por toda uma ordem, todo um povo, toda uma nação, ou por todo o gênero humano” (Vico, 1744; citado por Abbagnano, 2003 p. 873) (10). Com efeito, o conhecimento pelos sentidos externos e internos, para Vico, pode constituir-se em sabedoria, ou seja num saber voltado a reger a ação humana de maneira que esta não seja o resultado da pura reatividade.

### **A experiência na visão dos fundadores da psicologia moderna**

O fundador da psicologia científica, o médico e filósofo alemão W. Wundt (1832-1920), na introdução de seu *Compêndio de Psicologia* (1900), coloca a experiência como o conteúdo da nova ciência que está propondo. Trata-se da experiência concebida no molde do empirismo e do positivismo. Assim vejamos.

Em primeiro lugar, segundo este autor, todo fenômeno natural pode ser objeto da psicologia, na medida em que esta ocupa-se das representações suscitadas em nós por esses fenômenos. O objetivo da psicologia é o de “explicar a formação destas representações e de sua relação com as demais, bem como o de explicar os processos que não se referem aos objetos externos como sentimentos e movimentos da vontade” (1900, p. 2, tradução nossa).

Assim Wundt rejeita a concepção tradicional acerca da formação das representações psíquicas. Nesta perspectiva, nega, em primeiro lugar, a existência do “senso interno” concebido pela psicologia aristotélico-tomista:

Um senso interno que, como órgão do conhecimento psíquico, possa ser contraposto aos sentidos externos como órgãos de conhecimento da natureza, não existe. Pela ajuda dos sentidos externos, brotam seja as representações das quais a psicologia investiga as propriedades, seja as representações que dão origem ao estudo da natureza. Ao passo de que as excitações subjetivas que são estranhas ao conhecimento natural das coisas, ou seja os sentimentos, as emoções e os atos da vontade, não nos são dadas por meio de órgãos perceptivos especiais, mas ligam-se imediatamente e de forma definitiva às representações que se referem aos objetos externos (1900, p. 2).

Segundo Wundt, as expressões “experiência interna” e “experiência externa” “não se referem a duas coisas diferentes, mas constituem-se apenas em dois pontos de vista diversos, utilizados no conhecimento e no uso científico da experiência, que por si mesma é única. Estes pontos de vista diferentes originam-se na cisão imediata da experiência em dois fatores: um *conteúdo* que nos é dado e o nosso *conhecimento* deste conteúdo. Chama-se o primeiro destes fatores: *objetos da experiência*; e o segundo: *sujeito cognitivo*. A afirmação de que a existência dos dois fatores – conteúdo objetivo dado e sujeito de conhecimento –, não é uma determinação lógica preexistente às pesquisas nas ciências naturais e nas ciências do espírito, mas é apenas consequência e fruto delas, já que a experiência originária em si é uma, leva Wundt a eliminar a relação sujeito e objeto como condição para a experiência anterior à ciência.

Daqui, portanto, partem duas vias para o estudo da experiência: a primeira é a da *ciência natural* – que considera os objetos da experiência em sua natureza pensada independentemente do sujeito; a segunda é da *psicologia* – que investiga o conteúdo da experiência em sua relação com o sujeito e nas qualidades que imediatamente o sujeito lhes atribuir. Por isso,

o ponto de vista da ciência natural, sendo possível apenas pela abstração do fator subjetivo conteúdo em toda experiência real, pode ser designado como o da *experiência mediata* ao passo de que o ponto de vista psicológico, que elimina a abstração e seus efeitos,



pode ser denominado de *experiência imediata*" (Wundt, 1900, p.2).

Segundo Wundt, a experiência imediata é uma conexão de processos ou seja "fatos gerais que acontecem em nós e de suas relações recíprocas fixadas por leis" (1900, p. 12).

Todas as ciências do espírito que, segundo Wundt fundamentam-se, na psicologia, ocupam-se da experiência imediata. Wundt não limita a psicologia ao estudo do auto-conhecimento do sujeito mas quer que ela se ocupe também das relações deste com o mundo externo e os outros, pois "a psicologia tem por objeto o inteiro conteúdo da consciência em sua constituição imediata" (1900, p. 4).

Quanto ao método, Wundt afirma que a ciência natural estuda a experiência fazendo abstração dos elementos subjetivos das representações (abstração esta que porém implica sempre integração hipotética da realidade); ao passo que a psicologia deve se abster de todas estas abstrações e abordar a experiência assim como ela se apresenta imediatamente e intuitivamente (objetos e movimentos subjetivos).

Ao tratar da psicologia, Wundt aponta as "possibilidades de constituição" deste campo de saber, historicamente dadas: a psicologia metafísica e a psicologia empírica. Declara que psicologia empírica se ocupa da experiência segundo duas diversas abordagens: a psicologia do senso interno e a psicologia da experiência imediata. A referente ao senso interno toma os processos psíquicos tidos como "conteúdos de um domínio especial da experiência, conectado à experiência natural dada pelos sentidos externos, mas absolutamente diferente dela" (1900, pp. 6-7). A abordagem referente à experiência imediata, pelo contrário, não reconhece diferença alguma entre experiência interna e externa, sendo esta distinção devida ao diverso ponto de observação assumido ao considerar a experiência (por si mesma unitária). A "psicologia do senso interno" assume a posição de que as ciências naturais e humanas são fundadas na diversidade geral de seus objetos e métodos, tendo como corolário a afirmação de que existiria uma diversidade metodológica entre as duas. Fundamenta-se no postulado metafísico acerca da diferença ontológica entre dados físicos e psíquicos. Deste modo, uma "psicologia metafísica" influiria sobre a pesquisa psicológica - fato que Wundt quer absolutamente impedir.

Wundt propõe a unidade metodológica entre ciências naturais e psicologia, de modo que os métodos da psicologia experimental possam ser concebidos como análogos aos das ciências naturais. O mesmo valeria para todas as ciências do espírito.

A psicologia – como ciência da experiência imediata – é ciência empírica, reintegrando as ciências naturais ao seu contexto originário dado antes das operações de abstração. Como "ciência das formas mais gerais da experiência humana imediata e de sua conexão conforme leis" a psicologia seria o fundamento das ciências do espírito. Por se ocupar das condições fundamentais do conhecimento, a psicologia seria a ciência que aborda os problemas do conhecimento e neste sentido é a ciência empírica preparatória para a filosofia.

Em suma, no processo de fundação da psicologia moderna, a concepção wundtiana de experiência elimina de sua gênese a relação entre sujeito e objeto do conhecimento procurando superar a visão da psicologia filosófica tradicional em que a relação sujeito-objeto acarreta a presença do sujeito ativo na elaboração da experiência (processada pelas suas potências psíquicas a partir da simples recepção da sensação pelo mundo externo).

### **A experiência na perspectiva de William James**

Segundo James (1842-1910), "experiência significa experiência de algo externo que se supõe nós nos impressione, seja espontaneamente, seja como consequência de nossas ações" (1891/1989, p. 1045, tradução nossa). De modo que a experiência seria o produto das impressões do mundo exterior que afetam a nossa mente; por outro lado, porém, ela seria responsável pelas formas do pensamento: "A experiência nos molda a cada hora e torna as nossas mentes um espelho das condições espaço-temporais que existem entres as coisas do mundo" (1989, p. 1046).



Ao elaborar esta concepção, James se apóia em Spencer: deste cita um trecho onde afirma que "todas as relações psíquicas, com exceção das fixas, são determinadas por experiências que correspondem a relações externas e que como tais estão em harmonia com elas" (James, 1989, p. 1046) (7). O pensamento seria originado pela sucessão de estados psíquicos, estes resultantes de experiências correlatas a impressões do mundo exterior.

Analogamente a Wundt, James pretende fundamentar a teoria do conhecimento na psicologia, eliminando o papel ativo do sujeito na elaboração da experiência. O sujeito, concebido como mero receptor biológico passivo das influências do meio ambiente é negado em seu ser pessoal.

Buscando "um significado definido da palavra experiência" (1989, p. 1053, tradução nossa), James afirma: "restringirei a palavra 'experiência' àqueles processos que influenciam a mente através da porta dianteira de associação e de hábitos simples" (Idem). Nesta perspectiva, não há diferença qualitativa entre experiência acumulada pelos seres vivos – através da cadeia de associações e da estruturação dos hábitos mediante a repetição – e a elaboração da experiência propriamente humana.

### **Experiência segundo Brentano**

A redução da experiência humana a pura reação ao mundo exterior - em termos de experiência indiferenciada animal – é questionada pelo filósofo austriaco Franz Brentano (1838-1917), na obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874/1997).

No primeiro capítulo, Brentano fala em "experiência interna" como o meio que permite o acesso à vida da psique: "O uso lingüístico atual entende por psique o sujeito das apresentações e das demais propriedades que podem ser percebidas de modo direto somente mediante experiências internas" (1997, p. 69, trad. nossa). O autor afirma aderir a este uso da palavra e passa a definir a psicologia como "a ciência que nos ensina a reconhecer as propriedades e as leis da psique que, por meio da experiência interna, descobrimos de modo direto em nós, e por analogia, nos outros" (Idem).

No segundo capítulo do tratado, dedicado ao "método da psicologia e em particular à experiência que constitui-se em fundamento dela", aprofunda a questão, colocando que

percepção e experiência constituem a base tanto da psicologia quanto da ciência natural. A fonte principal do conhecimento psicológico é, sem dúvida, a *percepção interna* de nossos próprios fenômenos psíquicos. Quaisquer coisas sejam – a apresentação e o juízo, a alegria e a dor, desejo e repulsão, esperança e temor, coragem e desespero, decisão e vontade – nunca poderíamos ter consciência delas, se a percepção interna não as apresentasse a nós (Brentano, 1997, p. 93, tradução nossa).

A categoria *percepção interna* repropõe, então, a função ativa do sujeito no processamento da experiência. Nesta perspectiva, Brentano afirma que a "primeira e essencial fonte da vida psíquica é a percepção interna, não a observação interna" (Idem), fazendo uma nítida distinção entre as duas. Tal distinção rigorosa é necessária devido à confusão causada pelo empirismo, pois – retomando uma posição kantiana –, Brentano entende ser a percepção interna incompatível com a observação interna: de fato, ao realizar a observação interna, instantaneamente modifico a percepção interna. A confusão a este respeito, estabelecida na filosofia moderna, seria responsável inclusive pela negação da percepção interna proclamada por vários autores contemporâneos (8). A omissão de uma simples distinção induziu grandes erros – conclui Brentano.

Portanto, é na percepção interna que se funda a ciência psíquica. Quanto aos limites da observação interna assinalados, o autor sugere algumas formas de compensá-los: uma delas é a utilização da memória. Com efeito, no caso de fenômenos recém ocorridos, podemos de alguma forma observá-los, concentrando a atenção nos traços ainda vivos na memória. Esta, porém, não se identifica com a percepção interna, não tendo a mesma qualidade de infalibilidade. Além disto, podemos ter um conhecimento indireto dos



estados psíquicos alheios, sendo que as manifestações da vida psíquica interna induzem variações perceptíveis externamente.

### **Experiência segundo Husserl**

Husserl (1959/2002) aprofunda e supera o caminho crítico de Brentano no que diz respeito ao conceito de experiência, chegando a afirmar que o paralelismo experiência interna e experiência externa é falso, pois é fruto do dualismo cartesiano. Acompanhem seus argumentos.

A experiência no processo de conhecimento é a modalidade unitária em que o mundo da vida é apreensível. O dado da experiência no mundo da vida é o pressuposto seja do conhecimento científico, seja do conhecimento prático do homem no dia-a-dia. O mundo já dado na experiência – mundo indeterminado cujo horizonte está sempre aberto ao desconhecido – é o horizonte sempre presente de todo conhecimento e nele não existe nenhuma idealidade geométrica (nem espaço, tempo ou causalidade).

Todavia, a cultura moderna, moldada pelo ideal galileiano, realizara uma sobreposição da idealização do mundo matematizado à experiência do mundo real, de modo que uma natureza idealizada é substituída à intuição pré-científica dada na experiência. A ciência moderna impõe à experiência do mundo da vida um hábito ideal que não existe naturalmente nele e que acaba por ser confundido pelo seu verdadeiro *ser*, mesmo que na realidade seja apenas um método.

Uma das conseqüências desta redução é a subjetivação das qualidades sensíveis, retomada pelos empiristas: se o mundo intuitivo da vida, assim como é experimentado, é meramente subjetivo, todas as verdades da vida pré-científica e extra-científica, não têm valor. A “verdade” está além do mundo da experiência. O mundo em si, o mundo da experiência, é assim dividido em mundo subjetivo, psíquico, e mundo real, matematizável, objetivo.

Surge então a psicologia como ciência paralela às ciências naturais; à psique é atribuído um modo de ser análogo ao do mundo da natureza. As primeiras dificuldades do naturalismo revelaram-se justamente na área da psicologia científica. A subjetividade assim concebida aparece inatingível, produzindo assim um ceticismo que atinge não apenas a ciência mas também o mundo cotidiano. A psicologia criou um paralelismo entre psique e corpo uma concebida como apêndice do outro.

O errôneo princípio de querer considerar seriamente homens e animais como realidades dúplices – como união de duas realidades de gêneros diferentes e ainda assim iguais em seu sentido e portanto de considerar as almas pelo método próprio da ciência dos corpos, numa dimensão causal natural, como os corpos espaço-temporais – suscitou a presumida obviedade de um método determinável de modo análogo ao das ciências naturais. (Husserl, 2002, p. 241, tradução nossa)

Esta posição, definida por Husserl como “naturalismo”, estendeu-se para além da ciência, já que implicou também a consideração de corpo e alma como duas camadas reais na própria maneira de conceber a experiência. Com efeito, a divisão entre a experiência interna e a experiência externa, foi conseqüência deste falso paralelismo. Os dois conceitos permaneceram obscuros e em ambos os casos,

as experiências são pensadas como se fossem atuadas por meio da função teórica: a ciência da natureza deve fundamentar-se na experiência externa, ao passo de que a psicologia na experiência interna: na primeira temos a natureza física, na segunda o ser psíquico, o ser da alma. Portanto, “experiência psicológica” torna-se uma expressão equivalente a “experiência interna” (Husserl, 2002, p. 252, tradução nossa).

Husserl critica, neste sentido, a definição brentaniana de percepção interna, por ser expressão destas abstrações paralelas: “A ingenuidade de considerar estes dados da



experiência psicológica iguais aos da experiência corporal, leva a sua coisificação" (Idem). Chegou-se assim a "conceber o dado interno como um átomo psíquico ou como um conjunto de átomos", as "faculdades psíquicas, ou disposições psíquicas análogas às forças físicas" (Idem), considerando-se paralelos também os objetivos das duas ciências. A adesão à experiência, então, se torna suposição ilusória.

Para superar este *impasse*, Husserl ressalta a necessidade de voltar à "experiência real, anterior às versões teoréticas, que determina originariamente o sentido daquilo que é dado fisicamente e psiquicamente no mundo da vida e que depois torna-se objeto das ciências exatas" (2002, p.236, tradução nossa). Esta "simples experiência em que é dado o mundo da vida, é o fundamento último de qualquer conhecimento objetivo. Correlativamente: este mesmo mundo, aquilo que ele é para nós (originariamente) devido à experiência pré-científica, propõe todos os temas da investigação científica" (Idem).

### Conclusão

No percurso aqui proposto, uma leitura do processo histórico de constituição dos vários sentidos de experiência na cultura ocidental nos permitiu compreender que as hodiernas concepções reducionistas têm suas matrizes em algumas filosofias da Modernidade, fundamentando posições difundidas na Psicologia contemporânea. Tais filosofias separaram dimensões da experiência que, na visão própria da tradição ocidental (clássica, medieval e humanista) foram concebidas de modo unitário.

Vimos que para Aristóteles e Tomás de Aquino, a experiência se constitui numa etapa do processo de elaboração do conhecimento, atestando a ocorrência de um certo fato pela percepção sensorial e pela memória. Reconhecemos no pensamento de Agostinho um marco fundamental na conceituação de experiência como conhecimento que a alma tem de si própria, ponto de partida de todo o processo intelectual; e que sua definição deste "saber" experiencial não abarca apenas o campo do ser e do entender mas também o da vontade da memória. A partir disto, Agostinho diferenciara o *saber* assim definido, do *pensar* como exercício da inteligência, sendo que tal visão perpassou a teoria do conhecimento na cultura medieval, em seus diversos planos filosófico, teológico e místico. Seu desfecho no século XIII foi a doutrina de Roger Bacon de que o conhecimento da verdade se fundamenta na experiência, a qual proporcionaria à mente uma evidência maior do que o raciocínio, devendo a teoria necessariamente ser comprovada pela experiência. Vimos que a difusão destas concepções não se restringiu apenas à cultura européia, sendo introduzidas também em outros contextos culturais, como por exemplo na cultura brasileira dos séculos XVI e XVII, por obras dos jesuítas.

Observamos que por obra de alguns filósofos da Idade Moderna (Descartes e Hume) ocorreu um questionamento do valor da experiência assim como entendido por esta tradição, diluindo-se a conexão entre pensamento e experiência sensorial, substituída pelo mundo da experimentação científica, de modo que o termo experiência passara a designar a concepção do real que o homem elabora através dos métodos de conhecimento escolhidos para tanto, dentre os quais, o mais fidedigno é o experimento.

Verificamos que no processo de fundação da psicologia moderna - especialmente a elaboração wundtiana -, ocorreu a eliminação da relação entre sujeito e objeto do conhecimento na gênese da experiência e portanto o ocultamento da presença do sujeito ativo na elaboração da mesma. De modo análogo, observamos que W. James elimina o papel ativo do sujeito na elaboração da experiência, sendo este concebido como mero receptor biológico passivo das influências do meio ambiente e sendo negado em seu ser pessoal.

Esta redução da experiência humana a pura reação ao mundo exterior - em termos de experiência indiferenciada animal foi questionada por Brentano e por Husserl, o qual tematiza a volta à experiência real, anterior às versões teoréticas, que determina originariamente o sentido daquilo que é dado no mundo da vida, fundamento último de qualquer conhecimento objetivo.

Parece-nos que no contexto atual, o resgate de concepções mais abrangentes de experiência, propostas ao longo da história, seja necessário para alicerçar uma Psicologia



voltada para a pessoa humana e enxertada na cultura. A retomada da experiência como lugar de encontro entre subjetividade humana e mundo real foi realizada por Husserl e é justamente percorrendo seu caminho que se poderá proceder de modo rigoroso nesta empreitada.

## Referências bibliográficas

- Abbagnano, N. (2003). *Dicionário de filosofia* (A. Bosi; I. C. Benedetti, Trans.). São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1971).
- Agostinho, S. (1998). *Solilóquios e a vida feliz* (A. Fiorotti, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 386 d.C.).
- Agostinho, S. (2000). *Trindade* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 399-422 d.C.).
- Aquino, T. de (2002). *Suma Teológica*. Volume 2. (C. P. Pinto de Oliveira, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original de 1267-68).
- Arendt, H. (1999). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1958).
- Aristóteles (1969). *A Metafísica* (L. Vallandro, Trad.). Porto Alegre: Globo. (Original do século IV a.c.).
- Aristóteles (1993). *Parva naturalia* (J. Serrano, Trad.). Madri: Alianza Editorial. (Original de século IV a.C.).
- Aristóteles (2001). *Da alma* (C. A. Gomes, Trad.) (Textos filosóficos). Lisboa: Edições 70. (Original de século IV a.C.).
- Bernardo de Claraval, Sermão 36. Em: J. L. Lauand, (Org.) (1998). *Cultura e educação na Idade Média: Textos do século V ao XIII* (J. L. Lauand, Trad.). pp. 262-271. São Paulo: Martins Fontes.
- Bernardo de Claraval. Pequena antologia. Em: Santos, L. A. R. (2001). *Um monge que se impôs a seu tempo: Pequena introdução com antologia da vida e da obra de São Bernardo de Claraval*. pp. 147-191. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi.
- Brentano, F. (1997). *Psicologia dal punto di vista empirico*. vol.1, (L. Albertazzi, Trad.). Bari: Edizioni La Terza. (Original publicado em 1877).
- Craveiro, L. (1665). *Merenda eucarística e sermão que pregou o padre Lourenço Craveiro da Companhia de Jesus, da Província do Brasil, do Colégio da Bahia, no terceiro dia das quarenta horas á tarde em 16 de fevereiro de 1665. Deu á estampa o P. Fr. Antonio Craveiro pregador e religioso capucho da Ordem de Nosso Seráfico Padre São Francisco da Província de Granada*. Lisboa: Oficina de Francisco da Silva.
- Fabris, A. (1997). Esperienza e mistica. Em A. Molinaro; E. Salman (Org.). *Filosofia e mistica: itinerari di un progetto di ricerca* (pp. 13-28). Roma: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.



- Gilson, E. (1986). *A filosofia na Idade Média* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1986).
- Hume, D. (1972). *Investigações acerca do entendimento humano* (A. Aiex, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional; São Paulo: Edusp. (Original publicado em 1739).
- Husserl, E. (2002) *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: Per un sapere umanistico* (E. Paci, Apresent.; E. Filippini, Trad.). Milano: Net Tascabili. (Original publicado em 1959).
- James, W. (1989). *Princípios de psicologia* (Ag. Barcena, Trad.). Mexico: Fundo de Cultura Económica. (Original publicado em 1891).
- Massimi, M. (2000). La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 37,137-150.
- Molioli, G. (1992). *L'esperienza spirituale: lezioni introduttive*. Milano: Glossa.
- Philippe, M. D. (2002). *Introdução à filosofia de Aristóteles* (G. Hibon, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1956).
- Reale, M. & Antiseri, G. (1986). *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. V. 1. Brescia: Editrice La Scuola.
- Santos, L. A. R. (2001). *Un monge que se impôs a seu tempo: Pequena introdução com antologia da vida e da obra de São Bernardo de Claraval*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi.
- Vico, G.B. (2005). *Ciência nova*. (J. Vaz de Carvalho, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1744).
- Wundt, W. (1900) *Compendio di Psicologia* (L. Agliardi, Trad.). Torino: Clausen. (Original publicado em 1896).

## Notas

- (1) A discussão desta contribuição encontra-se nos textos de Caeiro, F. G. (1982). O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil. Em *Acta*, I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (pp. 51-90). Braga: Revista Portuguesa de Filosofia. Veja também em: Caeiro, F. G. (1989). El problema de las raíces históricas, em: E. M. Barba; J. M. P. Prendes; A. U. Pietri; J. V. Serrão; S. Savala (Eds.). *Iberoamerica, una comunidad* (pp. 377-389). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- (2) Tais expressões encontram-se nos seguintes tratados dos filósofos jesuítas de Coimbra: Góis, M. (1957). *Disputas do curso sobre os livros da ética a Nicômaco, de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capítulos da Moral* (A. B. Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura (Original publicado em 1593); Góis, M. (1607). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Libro de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae nunc recens omni diligentia recogniti et emendati*. Venezia: Vincenzo Amadino; Góis, M. (1593). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa: Simão Lopes; Góis, M. (1602). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societati Iesu, in tres Libros de Anima*, Venezia: Vincenzo Amadino.



(3) Exemplos destas expressões utilizadas nas cartas jesuíticas se encontram em: Massimi, M.; Mahfoud, M.; Silva, P. C. J. & Avanci, S. H. S. (1997). *Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: Um estudo psicológico da correspondência epistolar*. São Paulo: Loyola.

(4) "Se as almas febricitantes, enfermas, comerem esta galinha desta sorte adubada, serlhesha muy proveytosa: pizem e mortifiquem o corpo, esqueçaose das delicias, e regalos do mundo, que quizerem tomar o gosto a este regalado bocado, e acharão por experiencia. *Que a quem mortifica o corpo, e se esquece do mundo, he muito gostosa e proveytosa iguaría o Divino Sacramento*" (Craveiro, 1665, p.6).

(5) A respeito consultar: Vanni-Rovighi, S. (1999). *História da filosofia contemporânea* (A. P. Capovilla, Trad.). São Paulo: Loyola (Original publicado em 1980).

(6) Sobre Vico ver: Reale & Antiseri (1986).

(7) Cf. Spencer, H. *Principles of psychology*: §§ 189, 205 e 208.

(8) Cf. *Psicologia do ponto de vista empírico*: primeiro volume, capítulo 2: Brentano (1997/1877) se refere ao Curso de Filosofia Positiva (1930) de Comte, o qual afirmara a impossibilidade de conhecimento quando o órgão observante e o observado sejam idênticos.

#### **Nota sobre os autores**

*Marina Massimi*, formada em psicologia pela Universidade de Padova (Itália), mestra e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo, docente junto ao Departamento de Psicologia e Educação da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto; especialista em história da psicologia e das idéias psicológicas. Contato: [mmassimi3@yahoo.com](mailto:mmassimi3@yahoo.com).

*Miguel Mahfoud* é formado em Psicologia, Mestre e Doutor pela Universidade de São Paulo, professor adjunto do Departamento de Psicologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, Brasil. Coordenador do Laboratório de Análises de Processos em Subjetividade (LAPS) junto à mesma instituição. Suas pesquisas referem-se às áreas de memória, cultura e subjetividade. É líder dos Grupos de Pesquisa "Estudos em Psicologia e Ciências Humanas: História e Memória" e "História da Psicologia e Contexto Sócio-cultural". Contato: [mmahfoud@fafich.ufmg.br](mailto:mmahfoud@fafich.ufmg.br)

**Data de recebimento: 16/12/2006**

**Data de aceite: 30/12/2007**