

ARQUIPÉLAGO

Filosófico

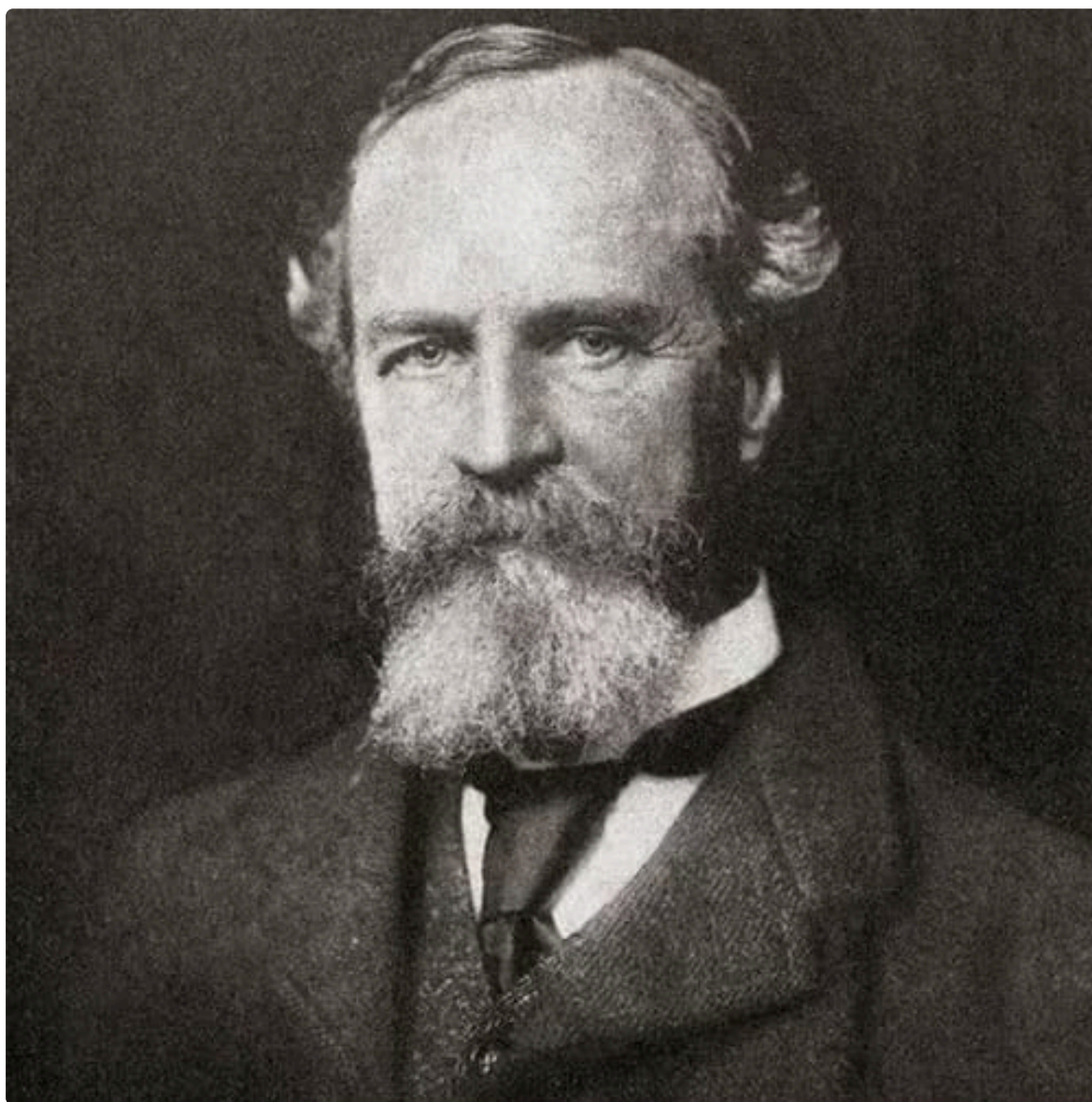
FILOSOFIA DA MENTE

William James, O fluxo de consciência



arquipelago

20 out 2026 — 45 min read



William James / Foto: Universal History Archives

Tradução e apresentação, por Renato D. Fonseca (UFRGS), de um dos textos mais importantes de William James, “The stream of consciousness”, publicado

em 1892 no livro *Psychology: briefer course*.

Apresentação por Renato D. Fonseca^[1]

Em 1892, dois anos depois da publicação dos dois volumes de *The Principles of Psychology* (*Os Princípios de Psicologia*, doravante PP), William James publicou uma versão abreviada da obra visando sua adoção como livro-texto em cursos de graduação. *Psychology: Briefer Course* (*Psicologia: Curso Condensado*, doravante BC) seria largamente adotado em cursos de graduação em psicologia nos Estados Unidos, consolidando a reputação de James na disciplina (Burkhardt, 1984). Apresentamos aqui a tradução de seu capítulo 11, intitulado no original ‘The Stream of Consciousness’.

O papel de PP no projeto de instituir a psicologia como uma ciência natural independente da filosofia é incontroverso e só comparável, em importância histórica, aos trabalhos de Wilhelm Wundt (Lambers, 1999, p. 63; Gazzaniga, Heatherton & Halpert, 2018, pp. 13-15; Leary, 2018, p. 9). James se empenha, na obra, em circunscrever o objeto da psicologia e defender uma abordagem metodológica adequada a ela, criticando perspectivas filosóficas que, ao seu ver, constituiriam obstáculos a seu desenvolvimento; adicionalmente, ele dedica capítulos particulares a diversos temas da investigação psicológica, baseados em uma extensa revisão de resultados observacionais sempre acompanhada de reflexão de ordem conceitual. Para além do lugar deles na história da psicologia, alguns desses capítulos representam marcos teóricos ainda relevantes para a pesquisa contemporânea – no que toca, por exemplo, à natureza das emoções e da percepção do tempo. Por outro lado, o tratamento da infraestrutura conceitual da psicologia empreendido por James nos legou algumas noções que parecem incontornáveis na filosofia e na ciência da

mente. Entre elas encontra-se, justamente, a de fluxo de pensamento ou consciência.

No esforço de edição que resultou em BC, James deixou de fora do texto boa parte da revisão da literatura experimental de que se ocupara em PP, o que resultou em uma obra muito mais compacta em comparação com a de 1890. Ainda assim, para James, trata-se de um livro de psicologia entendida como *ciência natural*, para a qual “uma mente é um objeto em um mundo de outros objetos” (1890a, p. 199), em contraste com uma teoria filosófica da mente forçosamente debruçada sobre questões metafísicas, isto é, que não se prestam a um tratamento empírico. No prefácio a PP, James escreve:

Este livro, pressupondo que pensamentos e sentimentos existem e são veículos de conhecimento, sustenta então que a psicologia, tendo assegurado a correlação empírica das várias espécies de pensamento e sentimento com condições definidas do cérebro, não pode ir além – não pode ir além, quer dizer, como uma ciência natural. Se ela for além, torna-se metafísica. (James, 1890a, p. vi)

Essa distinção entre psicologia e filosofia, tal como nosso autor a constrói, fora objeto de sua reflexão nos artigos que publicara na década de 1880, antes da e em preparação à publicação de PP, que lhes toma de empréstimo, extensivamente, diversas passagens. Em 1885, por exemplo, no curto ‘On the function of cognition’, James distingue a pergunta “*como acontece a cognição?*”, de caráter explicativo-causal, da pergunta “*o que é a cognição?*” (James, 1885, pp. 27-8).

Seja em PP ou em BC, contudo, e a despeito da distinção propugnada por ele entre as respectivas províncias da filosofia e da ciência psicológica, James não se limita a expor resultados de pesquisas de neuroanatomia, neurofisiologia e psicologia experimental. Tais resultados são relatados junto a uma densa

especulação e reflexão *filosófica*, calcada em análise conceitual e descrição fenomenológica, sobre as diferentes dimensões da nossa vida psicológica, demonstrando o que o próprio James chamaria de um “amor pela riqueza da natureza humana”. Em realidade, justamente porque se propõe a condensar quase 1400 páginas de PP em menos de 500, BC deixa de fora boa parte das extensas descrições de experimentos que marcam o clássico de 1890, dedicando-se mais ao que poderíamos denominar, *pace* James, um *psicologiafilosófica* – baseada sempre, é verdade, na observação dos fatos da matéria, seja nos laboratórios, seja a partir do “estudo introspectivo da consciência adulta mesma” (como inicia o capítulo ora traduzido).

O título do capítulo aqui traduzido traz a que talvez seja a expressão mais conhecida do vocabulário jamesiano. Para além das cercanias da psicologia e da filosofia, a expressão ‘stream of consciousness’ veio a designar, inclusive, uma forma narrativa introduzida no romance modernista. Em respeito à opção já consolidada em língua portuguesa, inclusive nos estudos literários, optamos por traduzir a expressão por ‘fluxo de consciência’, ainda que outras traduções de ‘stream’, mais rentes à metáfora fluvial explorada por James, pudessem ser consideradas aceitáveis – como ‘curso’ ou ‘córrego’.

A expressão marca o caráter temporalmente estendido da consciência, em que estados mentais de tipos e conteúdos variados sucedem uns aos outros. Note-se, porém, que tal caráter concerne ao sentido *genérico* da expressão. Tal sentido comporta, por exemplo, a noção de discurso mental delineada por Hobbes no livro I do *Leviathan*: “Por *Consequência* ou corrente de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento por outro que se denomina (para distingui-lo do discurso em palavras) *discurso mental*.” (Hobbes, 1994, p. 12). Ora, Hobbes é identificado por James como o primeiro elo de uma linhagem de pensamento de acordo com a qual a sucessão de

nossos estados mentais é governada por princípios de “associação de ideias”, tradição da qual Hume seria o representante mais notório (ver James, 1890a, pp. 594-604). Essa linhagem, que James denomina *associacionismo*, é compreendida por ele, por sua vez, como *uma* das formas assumidas, historicamente, por certa visão da natureza do mental que subjazeria a diferentes teorias particulares, *inclusive* teorias rivais, *contra* a qual, não é exagero dizer, o arcabouço conceitual da psicologia jamesiana é constituído. Trata-se da visão que James designa alternadamente de “teoria da matéria mental” (*mind-stuff theory*), “atomismo” (*atomism*) e “teoria dos átomos mentais” (*mental-atom-theory*) (ver, respectivamente, James, 1890a, p. 145, p. 196; 1892, p. 464). Para fins de regimentação linguística, a denominaremos *atomismo psicológico* (Sacks, 2000).

Como outros capítulos de BC, o capítulo aqui traduzido é o resultado de uma edição que envolve a reprodução de partes selecionadas de PP ao lado de algumas poucas modificações terminológicas e emendas de teor estilístico introduzidas por nosso autor. Embora incorpore passagens de outros capítulos da obra de 1890, o presente capítulo de BC corresponde ao capítulo 9 de PP, intitulado ‘The Stream of Thought’. Esse capítulo foi parcialmente traduzido por Pablo Rubén Mariconda para volume da coleção Os Pensadores dedicado a William James (James, 1979). Nosso propósito, com a presente tradução, é disponibilizar aos leitores de língua portuguesa o texto de James com a unidade por ele pretendida, ainda que se trate de uma edição condensada do texto de 1890. Em alguns momentos importantes do texto, fizemos opções de tradução diferentes das do pioneiro e importante trabalho do professor Mariconda. Cabe ao leitor estudioso de James a comparação das respectivas traduções e o consequente juízo a respeito.

Todas as notas de rodapé são notas de tradutor, assinaladas como tais pela abreviação N.T. entre colchetes. Tais notas objetivam explicar opções de

tradução, elucidar o significado de termos em latim usados por James, contextualizar o uso de alguns conceitos-chave de James à luz de PP e dar informações básicas sobre diversos autores mencionados ao longo do capítulo. Por vezes, ao longo do capítulo, James nos remete a passagens de outros capítulos de BC, informando os respectivos números de página. Nesses casos, procuramos indicar, em nota de rodapé, o conteúdo das passagens em questão para esclarecer a referência feita por nosso autor.

Em alguns passagens do capítulo, James utiliza a inicial maiúscula em palavras às quais pretende dar ênfase – um expediente estilístico em desuso, mas comum na filosofia moderna, mesmo no século XIX. Sempre que possível, a fim de ajustar o texto da tradução às nossas convenções, oferecendo um texto limpo ao leitor enquanto se preserva a intenção do autor, substituí a inicial maiúscula pela grafia da palavra em itálico. Mantive as iniciais maiúsculas quando James as utiliza para mencionar outros capítulos da obra e, por uma razão óbvia, quando ele explicitamente fala “do Pensamento, do Intelecto ou da Razão, todos escritos com maiúsculas”.

Mantivemos a organização do texto em seções sinalizadas por frases em negrito, presente no original.

* * *

O fluxo de consciência

William James

A ordem de nosso estudo deve ser analítica. Estamos preparados, agora, para iniciar o estudo introspectivo da consciência adulta mesma. A maioria dos livros adota o assim chamado método sintético. Começando por ‘ideias simples da sensação’ e as considerando como átomos diversos, procedem à construção dos estados mentais superiores com base na sua ‘associação’, ‘integração’ ou ‘fusão’, como casas são construídas pela aglutinação de tijolos. Tal abordagem dispõe das vantagens didáticas que o método sintético usualmente possui. Todavia, compromete-nos de antemão com a teoria bastante questionável segundo a qual nossos estados superiores de consciência são compostos de unidades; e, em vez de começar por aquilo que o leitor diretamente conhece, a saber, a totalidade de seus estados mentais concretos, ela começa com um conjunto de supostas ‘ideias simples’ com as quais ele não tem qualquer contato imediato e acerca de cujas supostas interações ele está completamente à mercê de um fraseado plausível qualquer. Tudo considerado, portanto, o método de avançar do simples para o composto nos expõe à ilusão. Naturalmente, os pedantes e os abstracionistas odiarão abandoná-lo. Mas um estudante com amor pela riqueza da natureza humana preferirá seguir o método ‘analítico’ e iniciar com os fatos mais concretos, aqueles com os quais tem contato diário em sua própria vida interior. No devido momento, o método analítico descobrirá as partes elementares, caso elas existam, sem o perigo de uma pressuposição precipitada. O leitor terá em mente que nossos próprios capítulos sobre a sensação lidaram de maneira predominante com as condições fisiológicas dela. *Psicologicamente* é melhor que elas venham depois. As sensações puras foram descritas [anteriormente]^[2] como processos que na vida adulta são completamente desconhecidos, e não se disse nada que pudesse por um momento sequer levar o leitor a supor que elas seriam os *elementos de composição* dos estados superiores da mente.

O Fato Fundamental. O fato primeiro e mais concreto que qualquer um afirmará pertencer à sua experiência interior é o fato de que *alguma espécie de consciência ocorre. Sucedem-se nele ‘estados mentais’*. Se pudéssemos dizer ‘pensa’ como dizemos ‘chove’ ou ‘venta’, estaríamos enunciando o fato da maneira mais simples e com o mínimo de pressupostos. Como não podemos, devemos simplesmente dizer que *ocorre pensamento*.

Quatro características da consciência. Como ocorre? Notamos de imediato quatro características importantes no processo, das quais o presente capítulo tem por dever tratar de maneira geral:

1. Todo ‘estado’ tende a ser parte de uma consciência pessoal.^[3]
2. No interior de cada consciência pessoal os estados estão sempre mudando.
3. Cada consciência pessoal é sensivelmente contínua.
4. Ela se interessa por algumas partes de seu objeto em detrimento de outras e, entretanto, as acolhe ou rejeita – *escolhe* entre elas, em suma.^[4]

Ao considerarmos sucessivamente esses quatro pontos, teremos de mergulhar *in medias res*^[5] no que toca à nossa terminologia, usando termos psicológicos que só poderão ser adequadamente definidos em capítulos posteriores do livro. Mas todos sabem o que significam os termos, grosso modo; e é apenas grosso modo que os tomamos por ora. Este capítulo é como o primeiro esboço em giz feito por um pintor sobre a tela, sem detalhes ou delicadezas.

Quando digo que *todo ‘estado’ ou ‘pensamento’ é parte de uma consciência pessoal*, ‘consciência pessoal’ é um dos termos em questão. Sabemos seu significado, contanto que ninguém nos peça para defini-lo, mas conferir-lhe

um tratamento acurado é a mais difícil das tarefas filosóficas. Devemos confrontar essa tarefa no próximo capítulo^[6]; bastará aqui uma palavra preliminar.

Nesta sala – neste auditório, digamos –, há uma multidão de pensamentos, seus e meus, alguns dos quais são coerentes entre si, alguns dos quais não. Eles não são cada-um-por-si [*each-for-itself*] e reciprocamente independentes, mas tampouco são todos-unidos-conjuntamente [*all-belonging-together*]. Não são nem uma coisa nem outra: nenhum deles é separado, mas cada um está unido a alguns à exclusão de outros. Meu pensamento está unido aos *meus* outros pensamentos e os seus pensamentos aos *seus* outros pensamentos. Se em algum lugar da sala existe um *mero* pensamento que não seja pensamento de alguém, eis algo que não podemos verificar, pois não temos experiência de coisas semelhantes. Os únicos estados de consciência com os quais naturalmente lidamos encontram-se em mentes, consciências, *selves* pessoais^[7], eus e vocês particulares concretos.

Cada uma dessas mentes mantém seus próprios pensamentos consigo mesma. Não há doação ou permuta entre elas. Nenhum pensamento é diretamente *visível* ao pensamento de uma consciência pessoal que não a sua. Insulamento absoluto, pluralismo irreduzível, eis a lei. Aparentemente, é como se o fato psíquico elementar fosse não *pensamento*, ou *este pensamento*, ou *aquele pensamento*, mas *meu pensamento* – todo pensamento é *possuído*. Nem contemporaneidade, nem proximidade espacial, nem qualidade e conteúdo similares são capazes de fundir, uns com os outros, pensamentos separados por essa barreira de pertencerem a diferentes mentes pessoais. As quebras que separam tais pensamentos são as mais absolutas da natureza. Todos reconhecerão a verdade disso, na medida em que a existência de *algo* correspondente ao termo ‘mente pessoal’ seja o único tópico sobre o qual se

insista, sem se pressupor uma visão particular de sua natureza. Nesses termos, o *self* pessoal, em vez do pensamento, pode ser tratado como o dado imediato em psicologia. O fato consciente universal não é ‘sentimentos e pensamentos existem’, mas ‘eu penso’ e ‘eu sinto’. Nenhuma psicologia pode, de qualquer forma, questionar a *existência* de *selves* pessoais. Pensamentos conectados tal como os sentimentos conectados são *o que entendemos* por *selves* pessoais. O pior que uma psicologia pode fazer é interpretar a natureza desses *selves* suprimindo seu *valor*.

A consciência está em contante mudança. Não quero dizer, com isso, que nenhum estado mental possua alguma duração – mesmo se isso fosse verdade, seria difícil estabelecê-lo. O que pretendo ressaltar é isto: que *nenhum estado, tendo passado, pode repetir-se e ser idêntico ao que era antes*. Ora estamos vendo, ora escutando; ora raciocinando, ora querendo; ora recordando, ora esperando; ora amando, ora odiando; e sabemos que nossas mentes se engajam alternadamente em uma centena de outras atividades. Mas, pode-se dizer, trata-se sempre de estados complexos, produzidos pela combinação de estados mais simples – será que os mais simples não seguem uma lei diferente? Não seriam as *sensações* que temos do mesmo objeto, por exemplo, sempre as mesmas? Será que a mesma tecla de piano tocada com a mesma força não nos faz ouvir da mesma maneira? Será que a mesma grama não nos dá a mesma sensação de verde; o mesmo céu, a mesma sensação de azul; e não teríamos a mesma sensação olfativa não importa quantas vezes ponhamos nosso nariz perto do mesmo frasco de colônia? Parece um lance de sofística metafísica sugerir que não; e, porém, uma atenção detida à questão mostra que *não há prova de que o mesmo córrego nos dê duas vezes exatamente a mesma sensação corpórea*.

O que se tem duas vezes é o mesmo objeto. Ouvimos a mesma *nota* de novo e de novo; vemos a mesma *qualidade* de verde, ou sentimos o mesmo perfume

objetivo, ou temos então a experiência da mesma *espécie* de dor. As realidades, concretas e abstratas, físicas e ideais, em cuja existência permanente acreditamos, parecem constantemente retornar diante de nosso pensamento e nos levam a supor, desavisadamente, que nossas ‘ideias’ delas são as mesmas ideias. Quando chegarmos, em breve, ao capítulo da Percepção^[8], veremos quão inveterado é nosso hábito de simplesmente nos apoiarmos em nossas impressões sensíveis para passarmos ao reconhecimento das realidades cuja presença elas revelam. A grama que ora vejo da janela parece-me do mesmo verde seja no sol ou na sombra, mas um pintor teria de pintar parte dela de um marrom escuro e outra de um amarelo vivo para dar seu real efeito sensório. De regra, não prestamos atenção nas diferentes maneiras como as mesmas coisas aparecem aos olhos, soam, cheiram, a diferentes distâncias e sob diferentes circunstâncias. A identidade das *coisas* é o que nos interessa verificar; e quaisquer sensações que nos assegurem disso provavelmente serão, grosso modo, consideradas umas iguais às outras. É por isso que o testemunho espontâneo sobre a identidade subjetiva de diferentes sensações é quase sem valor como prova do fato. A história inteira do que denominamos Sensação é um comentário sobre nossa incapacidade de determinar se duas qualidades sensíveis recebidas separadamente são exatamente similares. O que apela à nossa atenção, muito mais do que a qualidade absoluta de uma impressão, é sua qualidade relativa com respeito a outras impressões que possamos ter ao mesmo tempo. Quando está tudo escuro, uma sensação um tanto menos escura nos faz ver branco um objeto. Helmholtz^[9] calcula que o mármore branco pintado em uma imagem que representa a visão de uma edificação sob a luz da lua é, quando visto à luz do dia, de dez a vinte mil vezes mais brilhante do que seria o mármore real sob a luz da lua.

Tal diferença não poderia nunca ser aprendida *sensivelmente*; ela tem de ser inferida de uma série de considerações indiretas. Estas nos fazem crer que nossa sensibilidade está a todo momento se alterando, de sorte que o mesmo objeto não pode facilmente nos dar a mesma sensação de novo. Sentimos as coisas diferentemente de acordo com diferentes circunstâncias, se estamos sonolentos ou despertos, com fome ou saciados, revigorados ou cansados; diferentemente à noite e pela manhã, diferentemente no verão e no inverno; e, sobretudo, diferentemente na infância, na vida adulta e na velhice. E, contudo, nunca duvidamos que nossas sensações revelem o mesmo mundo, com as mesmas qualidades sensíveis e as mesmas coisas sensíveis o ocupando. A diferença da sensibilidade se mostra melhor em diferenças de nossa emoção diante das coisas, seja de uma idade para a outra ou quando nos encontramos em disposições orgânicas distintas. O que era animado e estimulante torna-se fatigado, insosso e improdutivo. O canto do pássaro é tedioso, a brisa é pesarosa, o céu é triste.

A esses arrazoados indiretos, de acordo com os quais nossas sensações, seguindo as mutações de nossa capacidade de sentir, estão sempre passando por mudanças fundamentais, devemos acrescentar outro, baseado no que deve acontecer no cérebro. Toda sensação corresponde a alguma ação cerebral. Para uma sensação idêntica repetir-se, deve ocorrer uma segunda vez *em um cérebro inalterado*. Mas como isso, estritamente falando, é uma impossibilidade fisiológica, uma sensação inalterada é uma impossibilidade; pois a toda modificação cerebral, não importa o quão pequena, supomos que deva corresponder uma mudança de grau equivalente na consciência à qual subjaz o cérebro.

Mas se é tão fácil mostrar que a suposição de ‘sensações simples’ se repetindo de forma imutável é desprovida de fundamento, quão mais desprovida de

fundamento é a suposição da imutabilidade de massas mais extensas do nosso pensamento!

Pois nesse caso é óbvio e palpável que nosso estado mental nunca é precisamente o mesmo. Todo pensamento que temos sobre um dado fato é, estritamente falando, único, e dispõe apenas de uma semelhança de espécie com nossos outros pensamentos sobre o mesmo fato. Quando o fato idêntico se repete, *temos* de pensar nele de uma maneira nova, vê-lo sob um ângulo algo diferente, apreendê-lo em relações diferentes daquelas em que apareceu da última vez. E o pensamento pelo qual o conhecemos é o pensamento desse-fato-naquelas-relações, um pensamento impregnado com a consciência de todo aquele contexto vago. Frequentemente ficamos impressionados com as estranhas diferenças em nossas visões sucessivas da mesma coisa. Perguntamo-nos como pudemos ter opinado sobre certo assunto como o fizemos mês passado. Superamos a possibilidade daquele estado mental, não sabemos como. De um ano para outro vemos as coisas sob uma nova luz. O que era irreal se mostrou real, o que era estimulante é insípido. Os amigos que tinham uma importância central para nós apagaram-se de nossas vidas; as mulheres antes tão divinas, as estrelas, a floresta e as águas, como são agora tão enfadonhas e comuns! As jovens que traziam consigo uma aura de infinito agora são existências indistintas; os retratos, tão vazios; e quanto aos livros, o que *havia* de tão misteriosamente significativo em Goethe^[10], ou tão relevante em John Mill^[11]? Em lugar disso, mais atraente do que nunca é o trabalho, a obra; e mais plena e profunda a importância dos deveres ordinários e das coisas boas da vida comum.

Estou seguro de que essa forma concreta e integral de considerar as mudanças da mente é a única verdadeira, por mais difícil que seja levá-la a cabo em detalhe. Se algo parece obscuro nela, irá se esclarecendo conforme

avancamos. Entrementes, se ela é verdadeira, certamente é também verdadeiro que não há duas ‘ideias’ exatamente idênticas, o que é a proposição cuja prova iniciamos. A importância teórica da proposição é maior do que parece à primeira vista. Pois desde já ela torna impossível seguirmos de forma obediente os passos da escola de Locke^[12] ou Herbart^[13], com influência quase ilimitada na Alemanha e entre nós. Sem dúvida, é frequentemente *conveniente* formular os fatos mentais de um modo atomístico e tratar os estados superiores de consciência como se fossem todos construídos com base em ideias simples invariáveis que ‘passam e retornam’. É frequentemente conveniente tratar curvas como se fossem compostas de pequenas linhas retas, e a eletricidade e a força nervosa^[14] como se fossem fluídos. Mas tanto num caso como no outro não podemos nunca esquecer que estamos falando simbolicamente e que não há nada na natureza que corresponda às nossas palavras. *Uma ‘Ideia’ que exista de forma permanente e apareça sob as luzes da consciência em intervalos periódicos é uma entidade tão mitológica quanto o Valete de Espadas.*

No interior de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo. Só posso definir ‘contínuo’ como aquilo que não tem quebra, fissura ou divisão. As únicas quebras que se poderia conceber ocorrendo em uma mente individual seriam, ou *interrupções*, lacunas *temporais* durante as quais a consciência se apaga; ou rupturas no conteúdo do pensamento, tão abruptas que o que se segue não tem qualquer conexão com o que o precedeu. A proposição de que a consciência é sentida como contínua significa duas coisas:

- a. Que mesmo onde houver uma lacuna temporal a consciência depois dela é sentida como conjugada à anterior como outra parte do mesmo *self*;
- b. Que as mudanças de um momento a outro na qualidade da consciência nunca são abruptas de maneira absoluta.

O caso das lacunas temporais, sendo o mais simples, deve ser considerado primeiro.

a. Quando Paul e Peter acordam na mesma cama e reconhecem ter dormido, cada um recua mentalmente ao passado e se conecta a somente *um* dos dois fluxos de pensamento interrompidos pelas horas de sono. Como a corrente de um eletrodo enterrado no chão infalivelmente encontra o caminho até o seu par igualmente enterrado, assim também o presente de Peter instantaneamente descobre o passado de Peter, nunca se ligando por engano ao de Paul. O pensamento de Paul, por seu turno, tampouco está sujeito ao extravio. O pensamento passado de Peter é apropriado somente pelo Peter presente. Ele poderia ter um *conhecimento* assaz correto dos derradeiros estados mentais entorpecidos que Paul teve antes de mergulhar no sono, mas esse seria um conhecimento de espécie totalmente distinta do que ele tem dos seus próprios estados derradeiros. Ele *rememora* seus próprios estados, ao passo que apenas *concebe* os de Paul. A rememoração é como o sentimento direto; seu objeto é impregnado de um calor e uma intimidade que nenhum objeto de mera concepção poderia alcançar. Essa qualidade de calor, intimidade e imediatidade é o que o pensamento *presente* de Peter também possui por si mesmo. Assim como é certo que o presente pensamento seja eu, seja meu, enuncia ela, é igualmente certo que tudo que for acompanhado do mesmo calor e da mesma intimidade e imediatidade seja eu e meu. O que possam ser em si mesmas as qualidades chamadas de calor e intimidade deverá ser objeto de consideração futura. Mas quaisquer estados passados que apareçam com essas qualidades devem ser recebidos com a saudação do estado mental presente, sendo possuídos por ele e aceitos como pertencendo junto com ele a um *self* comum. Essa comunidade de *self* é o que a lacuna temporal não pode partir em dois. É por isso que um pensamento presente, ainda que não ignore a

lacuna temporal, pode ainda assim considerar-se em continuidade com certas porções selecionadas do passado.

A consciência, então, não aparece a si mesma cortada em pedaços. Palavras como ‘cadeia’ [*chain*] ou ‘encadeamento’ [*train*] não a descrevem adequadamente tal como se apresenta a si mesma em primeira instância. Ela não é algo com articulações; ela flui [*flows*]. Um ‘rio’ ou um ‘fluxo’ [*stream*] são as metáforas pelas quais é descrita com mais naturalidade. *Ao nos referirmos doravante a ela, vamos chamá-la de fluxo de pensamento, de consciência ou de vida subjetiva.*

b. Mas se evidencia agora, mesmo nos limites do mesmo *self* e entre pensamentos que têm todos, igualmente, esse mesmo sentido de pertencimento mútuo, uma espécie de articulação e separação entre as partes, que esse enunciado parece não levar em conta. Refiro-me às rupturas produzidas por repentinos *contrastesa qualidade dos* segmentos sucessivos do fluxo de pensamento. Se as palavras ‘corrente’ e ‘sequência’ não fossem naturalmente aptas para descrevê-lo, como aconteceu de tais palavras serem usadas? Uma explosão barulhenta não divide em duas a consciência sobre a qual irrompe abruptamente? Não, pois mesmo em nossa consciência do trovão a consciência do silêncio anterior rasteja e continua; pois o que ouvimos quando o trovão estoura não é trovão *puro*, mas trovão-quebrando-o-silêncio-e-contrastando-com-ele. Nosso sentimento^[15] do mesmo trovão objetivo, assim ocorrendo, é bem diferente do que seria se o trovão fosse a continuação de um trovão prévio. Acreditamos que próprio trovão abole e exclui o silêncio; mas o *sentimento* do trovão é também um sentimento do silêncio como recém tendo passado; e seria difícil encontrar na consciência concreta real do homem^[16] um sentimento tão limitado ao presente que não tivesse um vislumbre sequer de nada que tenha se passado anteriormente.

Estados mentais ‘substantivos’ e ‘transitivos’.^[17] Quando temos uma visão geral do maravilhoso fluxo de nossa consciência, o que nos impressiona primeiro é o diferente compasso de suas partes. Como na vida de um pássaro, ele parece alternar-se entre voos e pousos. O ritmo da linguagem expressa isso, todo pensamento sendo expresso em uma sentença e toda sentença encerrando-se com um ponto. Os locais de repouso são usualmente ocupados por imagens sensórias de algum tipo, com a peculiaridade de poderem ser mantidas diante da mente por tempo indefinido e ser contempladas sem mudar; os locais de voo são preenchidos com pensamentos de relações, estáticas ou dinâmicas, a maioria das quais se dá entre os tópicos contemplados nos períodos de comparativo repouso.

Chamemos os locais de repouso de ‘partes substantivas’ e os locais de voo de ‘partes transitivas’ do fluxo de pensamento. Parece então que nosso pensamento tende a todo momento para alguma parte substantiva distinta daquela da qual recém desalojou-se. E podemos dizer que o papel principal das partes transitivas é nos conduzir de uma conclusão substantiva a outra.

Agora bem, é muito difícil, introspectivamente, ver as partes transitivas pelo que elas realmente são. Se são apenas voos para uma conclusão, pará-las para olhá-las antes que se alcance a conclusão é realmente aniquilá-las. Ao passo que, se esperarmos a conclusão *ser* alcançada, ela as suplanta em vigor e estabilidade a ponto de as eclipsar e engolir em sua luz. Que alguém tente cortar um pensamento no meio e dar uma olhada na parte seccionada; verá quão difícil é a observação introspectiva dos trechos transitivos. A corrida do pensamento é tão apressada que quase sempre nos leva à conclusão antes que possamos detê-la. Ou, se nosso propósito for suficientemente firme e conseguirmos detê-la, ela imediatamente deixará de ser ela mesma. Assim como um floco de neve que pegamos em nossas mãos quentes deixa de ser um

floco para ser uma gota, assim também, ao invés de captarmos o sentimento de relação movendo-se na direção de seu termo, descobrimos ter pegado uma coisa substantiva, usualmente a última palavra que pronunciávamos, tomada estaticamente e com sua função, tendência e significado particular na sentença tendo-se evaporado. A tentativa de análise introspectiva nesses casos é, na verdade, como agarrar um pião para capturar seu movimento ou acender a lamparina rápido o bastante para ver como é a escuridão. E o desafio de *produzir* esses estados transitivos de consciência, que psicólogos descrentes decerto lançarão a qualquer um que defenda sua existência, é tão injusto quanto o tratamento dado por Zenão aos defensores do movimento, quando, ao lhes pedir que apontassem em que lugar uma flecha *está* quando se move, concluía que a tese deles era falsa com base na incapacidade de darem uma resposta imediata a uma pergunta tão absurda.

Os resultados dessa dificuldade introspectiva são nocivos. Sendo tão difícil manter-se firme e observar as partes transitivas do fluxo de pensamento, o equívoco maior a que estão sujeitas todas as escolas deve ser o fracasso no seu registro e a ênfase indevida nas partes mais substantivas do fluxo. Ora, o fracasso historicamente se deu de duas maneiras. Um conjunto de pensadores foi levado por ele ao *sensacionismo*. Incapazes de pôr as mãos em quaisquer sentimentos substantivos correspondentes às inúmeras relações e formas de conexão entre as coisas sensíveis do mundo, não encontrando quaisquer estados mentais *nomeados* que reflitam tais relações, a maioria negou que tais estados existam; e muitos, como Hume, chegaram a negar a realidade da maioria das relações não apenas na mente, mas *fora* dela. ‘Ideias’ substantivas simples, sensações e suas cópias, justapostas como em um jogo de dominó, mas na realidade separadas, todo o resto sendo uma ilusão verbal – tal é o resultado dessa visão. Os *intelectualistas*, por outro lado, incapazes de renunciar à realidade das relações *extra mentem*^[18], mas igualmente incapazes

de indicar sentimentos substantivos distintos na base dos quais as conheceríamos, incorreram na mesma admissão de que tais sentimentos não existiriam^[19]. Mas disso extraíram uma conclusão oposta. As relações devem ser conhecidas, dizem eles, na base de algo que não é sentimento, não é um ‘estado’ mental, contínuo e consubstancial com o tecido subjetivo do qual são feitas sensações e outras condições substantivas da consciência. Elas devem ser conhecidas por algo que se encontra em um plano inteiramente distinto, por um *actus purus*^[20] do Pensamento, do Intelecto ou da Razão, todos escritos com maiúsculas e considerados como tendo um significado indizivelmente superior a qualquer fato passageiro e perecível da sensibilidade.

Do nosso ponto de vista, porém, tanto *intelectualistas* quanto *sensacionistas* estão errados. Se existem coisas como sentimentos, *então, tão certo quanto existem relações entre objetos in rerum natura*^[21], *certamente, e ainda mais certamente, existem sentimentos para os quais tais relações são conhecidas*. Não há no discurso humano uma conjunção ou preposição, e dificilmente uma locução adverbial, forma sintática ou inflexão de voz que não expresse uma tonalidade ou outra de relação que sentimos, em algum momento, existir realmente entre os objetos mais amplos de nosso pensamento. Falando de maneira objetiva, são as relações reais que aparecem reveladas; falando subjetivamente, é o fluxo de consciência que corresponde a cada uma delas por uma coloração interior que lhe é própria. Em ambos os casos, as relações são inumeráveis e nenhuma linguagem existente é capaz de fazer justiça a todos os seus matizes.

Devemos falar em um sentimento de *e*, um sentimento de *se*, um sentimento de *mas*, e um sentimento de *por*, tão prontamente quanto falamos em um sentimento de *azul* ou um sentimento de *frio*. No entanto, não o fazemos: tão

inveterado se tornou nosso hábito de reconhecer a existência somente das partes substantivas, que a linguagem quase se recusa a se prestar a qualquer outro uso. Considere-se uma vez mais a analogia com o cérebro. Cremos que o cérebro é um órgão cujo equilíbrio interno encontra-se sempre em um estado de mudança – uma mudança que afeta todas as suas partes. Os pulsos de mudança são sem dúvida mais violentos em um lugar do que em outro, seu ritmo mais rápido neste momento do que naquele. Assim como, em um caleidoscópio girando com velocidade uniforme, mesmo que as que figuras se reorganizem constantemente há instantes em que a transformação parece minúscula e intersticial, quase ausente, seguidos por outros em que ela dispara numa rapidez mágica, onde formas relativamente estáveis alternam-se com formas que não podemos discernir se vistas novamente; assim também, no cérebro, o perpétuo rearranjo deve resultar em algumas formas de tensão que relativamente se prolongam, enquanto outras simplesmente vêm e passam. Mas se a consciência corresponde ao fato mesmo do rearranjo, por que razão, se o rearranjo não para, deveria a consciência alguma vez cessar? E se um rearranjo prolongado traz consigo um tipo particular de consciência, por que um rearranjo rápido não deveria trazer consigo outro tipo de consciência tão peculiar quanto o próprio rearranjo?

O objeto diante da mente tem sempre uma ‘franja’ [*Fringe*]. Existem outras modificações da consciência inominadas, tão importantes quanto os estados transitivos e de igual valor cognitivo. Os exemplos mostrarão o que quero dizer.

Suponha que três pessoas sucessivas nos digam: ‘Espere!’, ‘Ouça!’, ‘Veja!’. Nossa consciência é lançada em três atitudes de expectativa bastante diferentes, embora nenhum objeto definido esteja diante dela em qualquer um dos três casos. Provavelmente ninguém negará aqui a existência de uma afecção consciente real, um senso da direção de onde uma impressão está

prestes a vir, embora nenhuma impressão positiva se encontre aí por ora. Entrementes, não temos nomes para as psicoses^[22] em questão, mas os nomes ouvem, olham e esperam.

Suponha que tentemos relembrar um nome esquecido. O estado de nossa consciência é peculiar. Há uma lacuna ali, mas não uma mera lacuna. É uma lacuna intensamente ativa. Uma espécie de fantasma do nome encontra-se nela, acenando-nos em determinada direção, agitando-nos em alguns momentos com o senso de nossa proximidade, e então nos deixando sem o termo tão almejado. Se os nomes errados nos são propostos, essa lacuna singularmente definida age imediatamente de modo a rejeitá-los. Eles não se encaixam no seu molde. E a lacuna de uma palavra não é sentida do mesmo modo que a lacuna de outra, ambas vazias de conteúdo, como ambas têm de necessariamente parecer quando descritas como lacunas. Quando em vão tento lembrar do nome de Spalding, minha consciência encontra-se num lugar muito distante daquele em que se encontra quando tento, também em vão, lembrar do nome de Bowles. Existem inúmeras consciências de *falta*, nenhuma das quais, tomada em si mesma, possui um nome, embora todas distintas umas das outras. Tal sentimento de falta é *toto coelo*^[23] diferente de uma falta de sentimento: é um sentimento intenso. O ritmo de uma palavra perdida pode estar ali sem um som para vesti-lo; ou o senso evanescente de algo que seja a vogal ou consoante inicial pode zombar de nós intermitentemente, sem se tornar mais distinto. Todos devem conhecer o efeito irresistível do ritmo vazio de um verso esquecido, dançando incansavelmente na mente, lutando para ser preenchido com palavras.

O que é aquele primeiro vislumbre instantâneo que temos do que alguém quer dizer – quando, na expressão vulgar, dizemos que ‘pegamos’? Decerto uma afecção de todo específica da nossa mente. E nunca terá o leitor se perguntado

que tipo de fato mental é sua *intenção de dizer uma coisa* antes de dizê-la? É uma intenção inteiramente definida, distinta de todas as outras intenções, um estado de consciência absolutamente distinto, portanto; e, no entanto, quanto disso consiste em imagens sensoriais definidas, quer de palavras ou de coisas? Quase nada! Aguarde e as palavras e as coisas vêm à mente; a intenção antecipatória, a adivinhação, não mais existe. Mas à medida que chegam as palavras que a substituem, ela as acolhe sucessivamente e as chama de corretas se concordam com ela, e as rejeita e chama de incorretas se não concordam. A intenção *de-dizer-tal-e-tal* é o único nome que ela pode receber. Pode-se admitir que um bom terço da nossa vida psíquica consiste nessas rápidas visões premonitórias e perspectivas de esquemas de pensamento ainda inarticulados. Como poderia um homem lendo algo pela primeira vez em voz alta ser imediatamente capaz de dar a ênfase correta a todas as suas palavras, se não tiver desde já pelo menos um senso da forma da sentença por vir mesclado à sua consciência da palavra presente, modificando a ênfase em sua mente, de sorte a respeitar a tonicidade adequada ao pronunciá-la? Uma ênfase desse tipo depende quase totalmente da construção gramatical. Se lemos ‘não mais’, presentemente esperamos um ‘que’; se lemos ‘mas’, é um ‘no entanto’, um ‘ainda assim’ ou um ‘não obstante’ que esperamos. E esse presságio da iminente estrutura verbal e gramatical é tão acurado na prática que um leitor incapaz de entender quatro ideias do livro que está lendo em voz alta pode, contudo, lê-lo com a mais delicadamente modulada expressão de inteligência. Como o leitor verá, o reestabelecimento do vago e do inarticulado ao seu devido lugar em nossa vida mental é aquilo que tanto anseio por ressaltar. O Sr. Galton^[24] e o Prof. Huxley^[25], como veremos no capítulo da Imaginação^[26], avançaram um passo em direção à demolição da ridícula teoria de Hume e Berkeley segundo a qual não podemos ter imagens senão de coisas perfeitamente definidas^[27]. Outro será dado se derrubarmos a

igualmente ridícula noção de que, embora qualidades objetivas simples sejam reveladas ao nosso conhecimento em “estados de consciência”, relações não o são. Mas essas reformas não são abrangentes e radicais o bastante. O que se deve admitir é que as imagens definidas da psicologia tradicional não formam senão a menor parte da vida real de nossas mentes. A psicologia tradicional fala como alguém que dissesse que um rio consiste em nada além de baldes, colheres, potes, barris e outros vasos d’água. Mesmo que os baldes e os potes estivessem todos no leito do rio, ainda assim, entre eles, a água continuaria a fluir livremente. É exatamente essa água livre da consciência que os psicólogos ignoram de maneira resoluta. Cada imagem definida na mente está imersa e ensopada na água livre que flui em torno dela. Junto com ela segue o sentido de suas relações próximas e remotas, o eco morrediço de sua origem, o sentido nascente de sua destinação. O significado, o valor, da imagem encontra-se por inteiro nesse halo, nessa penumbra que a envolve e a acompanha – ou antes, que se funde com ela como em uma coisa só, tornando-se osso de seus ossos e carne de sua carne –, deixando-a, é verdade, a imagem da mesma *coisa* que era antes, mas tornando-a imagem dessa coisa apreendida de maneira nova, com uma compreensão renovada.

Designemos a consciência desse halo de relações em torno da imagem com o nome de ‘franja’ ou ‘sobretom psíquico’..

Condições cerebrais da ‘franja’. Nada é mais fácil do que simbolizar esses fatos em termos de ação cerebral. Assim como o eco do *donde*, o senso do ponto de partida de nosso pensamento, se deve provavelmente à excitação morrediça de processos vividamente despertos até um momento atrás, o senso do *para onde*, o antegosto do *terminus*^[28], decerto se deve à excitação crescente de atos ou processos cujo correlato psíquico será, um momento adiante, o traço vividamente presente de nosso pensamento. Representada por

uma curva, a neurose^[29] subjacente à consciência deve ser em qualquer momento assim:

Seja a linha horizontal na figura^[30] a linha do tempo, e sejam as três curvas que começam em *a*, *b* e *c* respectivamente representações dos processos neurais correlatos dos pensamentos dessas três letras. Cada processo ocupa um certo tempo durante o qual sua intensidade aumenta, culmina e diminui. O processo para *a* ainda não expirou e o processo para *c* já iniciou quando o processo para *b* está em seu cume. No instante de tempo representado pela linha vertical todos os três processos estão *presentes*, nas intensidades mostradas pelas curvas. Aqueles antes do ápice de *c* foram mais intensos um momento atrás; os que virão depois *serão* mais intensos daqui a um momento. Se eu recito *a*, *b*, *c*, então, no momento de pronunciar *b*, nem *a* nem *c* estão completamente fora de minha consciência, mas ambos, cada um à sua respectiva maneira, ‘misturam suas luzes fracas’ com o *b* mais forte, porque seus processos estão ambos despertados em algum grau.

É como os ‘sobretons’ na música: eles não são escutados separadamente pelo ouvido; eles se misturam com a nota fundamental, impregnando-a e alterando-a; e, da mesma maneira, os processos cerebrais crescentes e minguantes a cada momento se misturam com e impregnam e alteram o efeito psíquico dos processos que estão em seu ponto culminante.

O ‘tópico’ do pensamento. Se considerarmos, então, a *função cognitiva* de diferentes estados mentais, podemos ter certeza de que a diferença entre aqueles que são mero ‘contato’ [*acquaintance*] e os que são ‘conhecimentos sobre’ [*knowledges-about***] é redutível quase inteiramente à ausência ou presença de franjas ou sobretons psíquicos. O conhecimento *sobre* uma coisa é o conhecimento de suas relações. O contato com ela está limitado à simples impressão que ela produz. Somos conscientes da maioria de suas relações

apenas à maneira incipiente e penumbral de uma ‘franja’ de afinidades inarticuladas a respeito. E antes de passarmos, na ordem, para o próximo tópico, devo falar um pouco sobre esse senso de afinidade, ele próprio uma das facetas mais interessantes do fluxo subjetivo.

O pensamento pode igualmente ser racional seja qual for a espécie dos termos. *Em todo o nosso pensamento voluntário há algum* tópico ou assunto em torno do qual giram todas as partes do pensamento. A relação com esse tópico ou interesse é constantemente sentida na franja – e particularmente a relação de harmonia e discórdia, de promoção ou impedimento do tópico. Qualquer pensamento cuja franja tenha uma qualidade que nos faça sentir ‘satisfeitos’ pode ser considerado um pensamento que promove o tópico. Basta sentirmos seu objeto como tendo um lugar no esquema de relações em que o tópico também se encontra para que ele seja parte relevante e apropriada de nossa sequência de ideias.

Agora bem, podemos pensar sobre nosso tópico predominantemente com palavras, ou podemos pensar sobre ele predominantemente com imagens visuais ou de outro tipo, mas isso não precisa fazer diferença com respeito à promoção de nosso conhecimento do tópico. Se sentirmos nos termos, sejam quais forem, uma franja de afinidades mútuas e com o tópico, e se tivermos consciência da proximidade de uma conclusão, sentiremos que nosso pensamento é racional e correto. Mediante longa associação, as palavras de todas as línguas contraíram franjas de repulsão ou afinidade mútua e com a conclusão, que têm paralelos exatos com franjas similares nas ideias visuais, táteis e de outros tipos. O elemento mais importante dessas franjas é, repito, o simples sentimento de harmonia ou discórdia, de uma direção correta ou errônea no pensamento.

Se soubermos inglês e francês e começarmos uma frase em francês, todas as palavras que posteriormente se seguem são do francês; raramente recaímos no inglês. E essa afinidade das palavras francesas entre si não é algo que meramente opere de forma mecânica como uma lei cerebral, é algo que sentimos no momento. Nossa compreensão de uma frase francesa escutada por nós nunca cai a um nível tão baixo que não sejamos conscientes do pertencimento mútuo das palavras em termos linguísticos. Nossa atenção dificilmente vagueia a ponto de não nos surpreendermos se uma palavra em inglês for de repente introduzida. Esse vago senso de pertencimento mútuo das palavras é o mínimo de franja que pode acompanhá-las, se é que há ali ‘pensamento’. Normalmente, a vaga percepção de que todas as palavras que ouvimos pertencem à mesma língua e ao mesmo vocabulário específico dessa língua, e que a sequência gramatical é familiar, é na prática equivalente à admissão de que o que ouvimos tem sentido. Mas se uma palavra estrangeira incomum for introduzida, se a gramática tropeçar ou se um termo de um vocabulário incongruente aparecer repentinamente – como, por exemplo, ‘ratoeira’ ou ‘conta do encanador’ em um discurso filosófico –, a frase por assim dizer explode, recebemos um choque da incongruência e o assentimento sonolento se vai. O sentimento de racionalidade^[31], nesses casos, parece mais uma coisa negativa do que positiva, consistindo na mera ausência de um choque, ou sentido de discórdia, entre os termos do pensamento.

Em contrapartida, se as palavras efetivamente pertencerem ao mesmo vocabulário e se a estrutura gramatical estiver correta, frases sem absolutamente nenhum significado podem ser proferidas de boa fé e passar sem contestação. Ilustram esse ponto os discursos de reunião de oração que simplesmente reorganizam a mesma coleção de jargões, bem como toda sorte de enrolações prolixas e floreios de típicos de tabloides baratos. “Os pássaros

enchiam as copas das árvores com seu canto matinal, tornando o ar úmido, fresco e agradável” é uma frase que lembro de ter lido certa vez em uma reportagem sobre exercícios atléticos no Jerome Park. Provavelmente foi escrita inconscientemente pelo repórter apressado e lida acriticamente por muitos leitores.

Vemos, então, que faz pouca ou nenhuma diferença em que espécie de matéria mental, em que qualidade de imagem, nosso pensamento ocorre. As únicas imagens *intrinsecamente* importantes são os pontos de parada, as conclusões substantivas, provisórias ou finais, do pensamento. Ao longo de todo o fluxo restante, os sentimentos de relação são tudo e os termos relacionados quase nada. Esses sentimentos de relação, tais sobretons, halos e sufusões de ordem psíquica, ou franjas acerca dos termos, podem ser os mesmos em sistemas muito diferentes de imagens. Um diagrama pode ajudar a acentuar essa indiferença de meio mental quando o fim é o mesmo.

Seja A alguma experiência da qual diversos pensadores partam. Seja Z a conclusão prática que se pode racionalmente inferir dela. Um chega a essa conclusão por uma linha, outro por outra; um segue um caminho de imagens verbais em inglês, outro em alemão. Com um, predominam imagens visuais; com outro, táteis. Algumas sequências são coloridas com emoções, outras não; algumas são muito abreviadas, sintéticas e rápidas; outras, hesitantes e divididas em muitos passos. Mas quando os penúltimos termos de todas as sequências, por mais diferentes que sejam entre si, finalmente chegam à mesma conclusão, dizemos, e com razão, que todos os sujeitos tiveram substancialmente o mesmo pensamento. Provavelmente cada um ficaria por demais estupefato se introduzido à mente do outro, descobrindo um cenário tão diferente do seu próprio.

A última peculiaridade para a qual se deve chamar a atenção nesta primeira descrição aproximada do fluxo de pensamento é esta:

A consciência está sempre mais interessada em uma parte de seu objeto do que em outra, e a todo tempo acolhe e rejeita, ou escolhe, aquilo em que pensa.

Os fenômenos da atenção seletiva e da vontade deliberativa são, naturalmente, exemplos patentes dessa atividade de escolha. Mas poucos de nós estão cientes do quão incessantemente ela está presente em operações que normalmente não são designadas com esses termos. A *acentuação* e a *ênfase* estão presentes em todas as percepções que temos. Vemos ser impossível dispersar nossa atenção de maneira imparcial sobre uma série de impressões. Uma sucessão monótona de pulsos sonoros é dividida em ritmos, ora de um tipo, ora de outro, pelo acento diferente que colocamos em diferentes pulsos. O mais simples desses ritmos é o duplo, tique-taque, tique-taque, tique-taque. Pontos dispersos em uma superfície são percebidos em linhas e grupos. Linhas se segmentam em diversas figuras. A onipresença em nossas mentes das distinções entre *isto* e *aquilo*, *aqui* e *ali*, *agora* e *então*, é o resultado de imprimirmos igual ênfase seletiva sobre partes do espaço e do tempo.

Mas fazemos muito mais do que enfatizar coisas, unir algumas e manter outras separadas. Nós realmente *ignoramos* a maioria das coisas diante de nós. Deixem-me brevemente mostrar como isso acontece.

Para começar pela base, o que são nossos próprios sentidos, como vimos anteriormente^[32], senão órgãos de seleção? Do caos infinito de movimentos, nos quais, como nos ensina a física, consiste o mundo exterior, cada órgão dos sentidos escolhe aqueles que se enquadram dentro de certos limites de velocidade. Ele responde a estes, mas ignora o resto tão completamente como se não existissem. A partir do que em si mesmo é um *continuum* variegado e indistinguível e fervilhante, desprovido de distinção ou ênfase, nossos sentidos

produzem para nós, atentando a este movimento e ignorando aquele, um mundo cheio de contrastes, de saliências agudas, de mudanças abruptas, de luz e sombra atraentes.

Se as sensações que recebemos de determinado órgão têm suas causas assim selecionadas para nós pelo modo como as terminações dos órgãos são conformadas, a *atenção*, por outro lado, escolhe dentre as sensações fornecidas algumas delas como dignas de nota e suprime todo o resto. Notamos apenas aquelas sensações que sejam para nós sinais de *coisas* que nos interessam prática ou esteticamente, às quais, portanto, damos nomes substantivos e que erguemos a esse status exclusivo de independência e dignidade. Mas, em si mesma, além do meu interesse, certa espiral de poeira em um dia ventoso é igualmente uma *coisa* individual, e merece um nome individual tanto quanto, ou tão pouco quanto, meu próprio corpo.

E então, dentre as sensações que obtemos de cada coisa separada, o que acontece? A mente novamente seleciona. Ela escolhe certas sensações para representar a coisa mais *verdadeiramente* e considera o restante como aparições delas, modificadas pelas condições do momento. Assim, o tampo de minha mesa é chamado de *quadrado* com base em apenas uma dentre um número infinito de sensações retínicas que proporciona, o restante consistindo em sensações de dois ângulos agudos e dois ângulos obtusos; mas chamo as últimas de visões *de perspectiva* e os quatro ângulos retos de *verdadeira* forma da mesa, e concedo ao atributo ‘ser quadrado’ um lugar na essência da mesa, por razões estéticas peculiares a mim. De maneira similar, se considera a forma real do círculo fornecida quando a linha de visão é perpendicular ao seu centro – todas as outras sensações proporcionadas por ele sendo *sinais* dessa sensação. O verdadeiro som do canhão é a sensação que ele proporciona quando o ouvido está próximo. A cor real do tijolo é a sensação que ele proporciona quando o olho o enxerga diretamente desde um ponto próximo,

nem debaixo do sol nem na escuridão; em outras circunstâncias, ele nos proporciona outras sensações cromáticas que são apenas sinais dela – e então o vemos parecendo mais rosa ou mais azul do que realmente é. O leitor não conhece nenhum objeto que não represente sem pautar-se por uma preferência relativa a alguma atitude típica, um tamanho normal, uma distância característica, uma tonalidade padrão, etc., etc. Mas todas essas características essenciais, que para nós formam a objetividade genuína da coisa e contrastam com o que chamamos de sensações subjetivas dadas em certos momentos, são meras sensações, como essas últimas. A mente escolhe adequar-se a certos parâmetros, decidindo qual sensação particular deve ser tomada como mais real e válida do que todas as restantes.

Em seguida, em um mundo de objetos assim individualizados pela indústria seletiva de nossa mente, o que se denomina nossa ‘experiência’ é quase inteiramente determinado por nossos hábitos de atenção. Uma coisa pode estar presente para um homem cem vezes, mas se ele persistentemente deixa de notá-la, não se pode dizer que ela adentra sua experiência. Todos nós estamos vendo moscas, mariposas e besouros aos milhares, mas para quem, exceto um entomologista, eles significam algo distinto? Por outro lado, uma coisa encontrada apenas uma vez na vida pode deixar uma experiência indelével na memória. Que quatro homens façam um giro pela Europa. Um trará para casa apenas impressões pitorescas, trajes e cores, parques e vistas e obras de arquitetura, quadros e estátuas. Para outro, tudo isso será inexistente; e distâncias e preços, populações e obras de drenagem, fechos de portas e janelas, além de outras estatísticas úteis tomarão seu lugar. Um terceiro fará um rico relato dos teatros, restaurantes e salões públicos, e nada além disso; enquanto o quarto talvez tenha estado tão envolto em suas próprias ruminações subjetivas que será capaz de dizer pouco mais do que alguns nomes de lugares por onde passou. Cada um selecionou, da mesma massa de

objetos apresentados, aqueles que se adequavam ao seu interesse privado e moldou sua experiência com isso.

Se agora, deixando a combinação empírica de objetos, perguntarmos como a mente procede *racionalmente* para conectá-los, descobriremos a seleção novamente como onipotente. Em um capítulo futuro, veremos que todo *raciocínio* depende da capacidade da mente de quebrar em partes a totalidade do fenômeno sobre o qual raciocina, escolhendo dentre elas aquela em particular que, na demanda em questão, pode levar à conclusão apropriada. O homem de gênio é aquele que sempre colocará pressão no ponto certo e o trará à tona o elemento apropriado – ‘razão’, se a demanda for teórica, ou ‘meio’, se ela for prática.

Se passarmos agora para o departamento da estética, nossa lei é ainda mais óbvia. O artista notoriamente seleciona seus itens, rejeitando todos os tons, cores, formas, desarmônicos entre si e com o propósito principal de sua obra. Essa unidade, harmonia, ‘convergência de caracteres’, como M. Taine^[33] a denomina, que dá às obras de arte sua superioridade sobre as obras da natureza, se deve totalmente à *eliminação*. Qualquer objeto natural servirá, se o artista tiver perspicácia o bastante para apoderar-se de certo aspecto dele como característico, suprimindo todos os itens meramente acidentais que não se harmonizem com ele.

Ascendendo ainda mais alto, chegamos ao plano da Ética, onde a escolha notoriamente reina suprema. Um ato não tem qualquer qualidade ética a menos que seja escolhido entre vários, todos igualmente possíveis. Sustentar os argumentos para o bom caminho e mantê-los sempre diante de nós, sufocar nosso anseio por caminhos mais floridos, manter o pé firmemente no árduo curso – essas são energias éticas características. Mas há mais; pois elas apenas lidam com os meios de alcançar interesses já sentidos pelo homem como

supremos. A energia ética *por excelência* tem que ir mais longe e escolher qual *interesse*, dentre vários igualmente coercivos, tornar-se-á supremo. A questão aqui é da maior fecundidade, pois decide toda a carreira de um homem. Quando ele debate, ‘Devo cometer este crime?’, ‘escolher essa profissão?’, ‘aceitar esse cargo ou casar-me com essa herdeira?’, sua escolha realmente encontra-se em um dentre vários personagens futuros igualmente possíveis. O que ele *se tornará* é fixado pela conduta deste momento. Schopenhauer, que impõe seu determinismo com o argumento de que, com dado caráter fixo, apenas uma reação é possível em dadas circunstâncias, se esquece de que, em tais momentos éticos críticos, o que conscientemente *parece* estar em questão é a forma do próprio caráter. O problema do homem é menos o ato que deve decidir realizar do que o ser que deve escolher se tornar.

Considerando a experiência humana de maneira geral, as escolhas de diferentes homens são em grande medida as mesmas. A raça como um todo amplamente concorda sobre o que deve notar e nomear; e entre as partes notadas em geral selecionamos as mesmas em acento e preferência, ou subordinação e aversão. Há, porém, um caso inteiramente extraordinário, com respeito ao qual não se conhece dois homens que escolham da mesma maneira. Cada um de nós realiza uma grande cisão do universo inteiro em duas metades; e para cada um de nós quase todo o interesse se liga a uma das metades; mas todos nós traçamos a linha que as divide diferentemente. Quando digo que todos designamos as duas metades com os mesmos termos, e que esses termos são ‘*eu próprio*’ [*me*]^[34] e ‘*não-eu próprio*’ [*not-me*], respectivamente, ver-se-á imediatamente o que quero dizer. A espécie inteiramente única de interesse que cada mente humana sente por aquelas partes da criação que pode chamar de *eu próprio* ou *meu* pode ser um enigma moral, mas é um fato psicológico fundamental. Nenhuma mente pode ter o mesmo interesse no *eu* [*me*] de seu vizinho e no seu próprio. O eu [*me*] do

vizinho encontra-se junto com todo o resto das coisas em uma massa alheia em oposição à qual seu próprio *eu* encontra-se em nítido relevo. Mesmo o verme em que se pisa, como diz Lotze^[35] em algum lugar, contrasta seu próprio *eu* [*his own me*] que sofre com a totalidade do universo restante, embora não tenha uma concepção clara de si mesmo ou do que possa ser o universo. Ele é para mim uma simples parte do mundo; para ele, eu é que sou a simples parte. Cada um de nós divide o cosmos^[36] em um lugar diferente.

Descendendo agora para um trabalho mais refinado do que esse primeiro esboço geral, tentaremos no próximo capítulo traçar a psicologia desse fato da autoconsciência ao qual fomos uma vez mais conduzidos.

Referências bibliográficas

Berkeley, G. (2008) *Philosophical Writings*. Edited by D.M. Clarke. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bowditch, H.P. (1886) ‘What is nerve-force?’, *Science*, 8(186s), pp. 196–198.

Burkhardt, F. (1984) ‘Foreword’, in F. Burkhardt and F. Bowers (eds) *The Works of William James. Psychology: Briefer Course*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. v–vii.

Gazzaniga, M., Heatherton, T. and Halpert, D. (2018) *Ciência Psicológica*. 5th edn. Porto Alegre: Artmed.

Hobbes, T. (1994) *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited by E. Curley. Indianapolis: Hackett.

Hume, D. (2007) *A Treatise of Human Nature, Vol. 1*. Edited by D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, UK: Oxford University Press.

Huxley, T.H. (1874) 'On the hypothesis that animals are automata, and its history', *Fortnightly Review*, 16(95), pp. 555–580.

Huxley, T.H. (1879) *Hume*. London: Macmillan.

James, W. (1879a) 'Are We Automata?', *Mind*, 4(13), pp. 1–22. Available at: <https://about.jstor.org/terms> (Accessed: 3 April 2026).

James, W. (1879b) 'The sentiment of rationality', *Mind*, 4(15), pp. 317–346.

James, W. (1884) 'On Some Omissions of Introspective Psychology', *Mind*, 9(33), pp. 1–26. Available at: <https://www.jstor.org/stable/2246788> (Accessed: 19 July 2021).

James, W. (1885) 'On the Function of Cognition', *Mind*, 10(37), pp. 27–44. Available at: <https://about.jstor.org/terms> (Accessed: 5 April 2026).

James, W. (1890a) *The Principles of Psychology, Vol. I*. New York: Henry Holt and Company.

James, W. (1890b) *The Principles of Psychology, Vol. II*. New York: Henry Holt and Company.

James, W. (1892) *Psychology: Briefer Course*. London: Macmillan.

James, W. (1979) *Pragmatismo e outros textos (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

James, W. (1984) *Psychology: Briefer Course*. Edited by F. Burkhardt and F. Bowers. Cambridge, MA: Harvard University Press.

James, W. (2024) *Ensaio sobre psicologia*. Edited by S. de F. Araújo. São Paulo: Hogrefe.

James, W. (2026a) *A vontade de crer – seguido de O Sentimento de Racionalidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

James, W. (2026b) ‘O Self’, *Arquipélago Filosófico*, 2, pp. 1–31.

Kant, I. (1998) *Kritik der reinen Vernunft*. Edited by J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Lamberth, D.C. (1999) *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Leary, D.E. (2018) *The Routledge Guidebook to James’s Principles of Psychology*. London & New York: Routledge.

Locke, J. (1975) *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

Murray, J.A.H. (ed.) (1933a) *Oxford English Dictionary, Vol. VII*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Murray, J.A.H. (ed.) (1933b) *Oxford English Dictionary, Vol. VIII*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Sacks, M. (2000) *Objectivity and Insight*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Simon, L. (1998) *Genuine Reality: A Life of William James*. New York: Harcourt Brace & Company.

1. Título original: *The Stream of Consciousness*. Para a tradução, utilizamos o texto de James (1892), com consulta ao aparato em James (1984). [N.T.]

↩

2. James faz referência a páginas do capítulo II de *Psychology: Briefer Course*, “A Sensação em Geral”. Nesse capítulo, ele sustenta não ser possível *definir* o que sejam sensações; tudo o que poderia ser dito é que as “*sensações são as primeiras coisas no caminho da consciência*“, vale dizer, “os resultados imediatos sobre a consciência das correntes nervosas quando entram no cérebro, e antes de terem despertado quaisquer sugestões ou associações com experiências passadas”. É nesse contexto que James afirma que só é possível ter consciência de tais “*sensações imediatas (...) nos primeiros dias de vida*“, sendo tal consciência impossível a “adultos com memórias e um estoque de associações adquiridas” (p. 18). Os quatro capítulos seguintes do livro (capítulos III a VI) tratam de modalidades sensoriais particulares, como seus respectivos títulos evidenciam: “A Visão”, “A Audição”, “O Tato, o Sentido de Temperatura, o Sentido Muscular, e a Dor” e “As Sensações de Movimento”. James dedica o capítulo XVII de *The Principles of Psychology*, no volume II da obra, à sensação enquanto distinta da percepção, à qual dedica o capítulo XIX no mesmo volume. [N.T.] ↩

3. Em PP, a primeira característica é enunciada de maneira diferente: “Todo pensamento [*thought*] tende a ser parte de uma consciência pessoal” (James, 2015, p. 225). [N.T.] ↩

4. Em PP, James enuncia a quarta característica “no processo”, omitida em BC, da seguinte forma: “Ele [o pensamento] parece lidar com objetos independentes dele próprio” (James, 2015, p. 225). A quinta característica em PP corresponde à quarta em BC. [N.T.] ↵
5. Em latim no original. Em tradução literal, *no meio das coisas*. [N.T.] ↵
6. Ou seja, o capítulo 12 de BC, intitulado The Self, que corresponde ao capítulo 10 de PP, intitulado On Consciousness of Self. [N.T.] ↵
7. No original: *personal selves*. Para evitar o artificial ‘si-mesmo’, optamos por manter o substantivo ‘*self*’ como no original, considerando-o já incorporado ao vocabulário psicológico em língua portuguesa (mas o grafamos em itálico por se tratar, ainda assim, de um estrangeirismo). Dada essa opção, é coerente ter ‘*selves*’ no plural (‘*selves*’, no original), em vez de ‘sis’ ou ‘si-mesmos’ (e a artificialidade desses plurais é a principal razão para não traduzirmos ‘*self*’ por ‘si-mesmo’ no presente contexto). Por outro lado, não traduzimos ‘*self*’ por ‘eu’ para preservar a distinção feita por James nos capítulos 12 de BC e 10 de PP – uma distinção tão notória quanto crucial para sua teoria da subjetividade – entre o que ele chama de “dois aspectos” do *self*: de um lado, o *self* enquanto cognoscente (como sujeito de conhecimento), para o qual James reserva o pronome da primeira pessoa do singular no *subjective case*, ou caso subjetivo, precedido pelo artigo definido (‘*the I*’, naturalmente traduzido como ‘o eu’); de outro, o *self* enquanto conhecido (como objeto de conhecimento), que James designa com o pronome da primeira pessoa do singular no *objective case*, com maiúscula inicial e também precedido pelo artigo definido (‘*the Me*’). Cf. James (1984, p. 159; 2015, pp. 291-2). Embora no uso comum o inglês ‘*me*’ deva ser traduzido pelo pronome reto ‘eu’ ou pelo oblíquo ‘me’ (dependendo do contexto), sua forma substantivada e

precedida por artigo representa um desafio para o tradutor. Afinal, ‘*the Me*’ não pode ser traduzido simplesmente por ‘o eu’ sem apagar a distinção pretendida por James (e traduzi-lo por ‘o Me’ está fora de questão). Em nossa tradução do capítulo 12 de BC (aludido há pouco por James) publicada nesta *Arquipélago Filosófico*, optamos pela tradução de ‘*the Me*’ por ‘o eu-próprio’ (ver James, 2026b). Este não é o lugar, porém, para defender essa escolha – justificada, queremos crer, à luz de uma leitura global do capítulo de James. [N.T.] ↵

8. Capítulo 20 de BC, correspondendo ao capítulo 19 de PP, intitulado *The perception of things*. [N.T.] ↵

9. Hermann von Helmholtz (1821–1894), físico germânico com contribuições decisivas à óptica e à epistemologia da ciência natural, apresentou um importante argumento segundo o qual a geometria euclidiana não é uma descrição adequada do espaço físico, tampouco do espaço visual. Em PP, James dá como referência do aludido cálculo de Helmholtz seus *Populäre wissenschaftliche Vorträge* (publicados em dois volumes em 1865 e 1871, respectivamente). Cf. James (2015, p. 232). [N.T.] ↵

10. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), que dispensa apresentação, teve uma grande influência na formação intelectual e, pode-se dizer, espiritual de James. Sobre isso, cf. Simon (1998, p. 117). [N.T.] ↵

11. O filósofo e economista inglês John Stuart Mill (1806-1873) também teve um papel central na formação intelectual e espiritual de James, que o conheceu pessoalmente. Cf. Simon (1998, p. 125). [N.T.] ↵

12. Embora em PP (mas não em BC) James fale ocasionalmente em “empiristas”, ele costuma se reportar aos autores do que nós hoje

chamamos de “empirismo britânico” como *sensacionistas*; é o caso no presente capítulo, algumas páginas adiante. É nesses termos que ele descreve a teoria da mente desenvolvida por Locke no seu *An Essay concerning Human Understanding* (1689). Para o sensacionista, todo o conteúdo mental teria em última instância por base, tanto do ponto de vista epistêmico quanto do ponto de vista do conteúdo, estados ou representações de caráter sensório, simples “sensações”. Em Locke, tais representações são denominadas “ideias simples da sensação”; cf. *Essay*. 2.1 (§§2-4) e 2.2 (§§1-3) (Locke, 1975, pp. 104-106, 119-121). Em Hume, outro sensacionista “clássico”, teríamos “impressões simples da sensação”; cf. as seções 1.1.1. (§§1-2) e 2.1.1 (§1) de *A Treatise of Human Nature* (Hume, 2007, pp. 7, 181). O caráter simples das representações sensórias basais preconizadas por Locke e Hume faria delas como que “átomos psíquicos” a partir dos quais seriam compostos conteúdos de consciência mais complexos, precisamente aqueles de que nos apercebemos na introspecção. É justamente a essa concepção que James alude no parágrafo inicial do presente capítulo. Ele a caracterizará, tanto em PP quanto em BC, de “atomismo” ou “teoria dos átomos mentais” (*mental-atom-theory*). Cf. James (2015, p. 196; 1984, p. 398). Em Hume, como em vários autores britânicos, franceses e germânicos posteriores, o atomismo psicológico sensacionista teria, nos termos de James, um caráter “associacionista”, isto é, preconizaria que a composição de conteúdos complexos a partir dos simples se daria pelo processo mental da associação, fundada no hábito. A rejeição jamesiana do associacionismo é enunciada na primeira página de PP, o que indica a importância que nosso autor conferia ao tema; James articulará mais detidamente sua crítica ao associacionismo na seção ‘History of the doctrine of association’ do capítulo 15 de PP, ‘Association’. Cf. James (2015, p. 1, pp. 594-604). [N.T.] ↵

13. Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filósofo e psicólogo alemão, autor de *Psychologie als Wissenschaft* (publicado em dois volumes em 1824 e 1825, respectivamente). Herbart é caracterizado por James como um atomista e um associacionista, no sentido aludido na nota anterior. Cf., James (2015, pp. 1, 603). [N.T.] ↵
14. Na neurofisiologia da segunda metade do século XIX, ‘*nerve-force*’ designa a energia transmitida entre os neurônios nos processos de atividade neural, aos quais corresponderiam diferentes atividades e processos psíquicos (ou “psicoses”: cf. nota 22 abaixo). Cf. Bowditch (1886). [N.T.] ↵
15. No decorrer do capítulo, reservo ‘sentimento’ para ‘*feeling*’. No presente parágrafo, a diferença a que James se reporta se dá no nível do que chamaríamos de consciência fenomênica, de como aquilo de que se tem consciência aparece à consciência; ela concerne, portanto, à dimensão subjetiva desta última. Nesse contexto, um sentimento [*feeling*] seria, como escreve James algumas páginas adiante, “um ‘estado’ mental, contínuo e consubstancial com o tecido subjetivo do qual são feitas sensações e outras condições substantivas da consciência”. Essa caracterização faz eco à que encontramos em *On the function of cognition*, em que ‘sentimento’ [*feeling*] designa “genericamente todos os estados de consciência considerados subjetivamente, ou sem remissão à sua função” (James, 1885, p. 27). Em contrapartida, ‘*sentiment*’ possui, em inglês, tanto uma acepção sensório-afetiva quanto uma acepção que poderíamos qualificar de doxástica, relativa à crença. Ver, a propósito, a nota 31 abaixo. [N.T.] ↵
16. Por fidelidade textual e histórica, mantivemos nesta tradução o viés de gênero presente no texto de James. ↵

17. Esta seção do capítulo reproduz extensivamente material de James (1884). Para uma recente tradução desse artigo importante na formação do pensamento psicológico de nosso autor, ver James (2024, pp. 59-96) ↵
18. Em latim no original. Em tradução literal, *fora da mente*. [N.T.] ↵
19. Para o intelectualista, a cognição de relações objetivas resultaria de atos que teriam sua origem no intelecto ou entendimento puro, isto é, considerado de maneira absolutamente independente da sensibilidade. Tais atos imporiam, *sobre* o variegado das meras sensações, uma ordem ou combinação da qual, sem isso, ele estaria inteiramente desprovido. Para James, o intelectualista por excelência seria Kant, que na introdução à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* escreve: “de que outro modo poderia nossa capacidade de conhecer ser desperta para seu exercício senão através de objetos que estimulam nossos sentidos e que, por um lado, produzem por si mesmos representações e, por outro, põem em movimento a atividade de nosso entendimento para as comparar, ligar ou separar, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento que se denomina experiência?” (Kant, 1998, p. 43 [B1]). [N.T.] ↵
20. Em latim no original. Em tradução literal, *ato puro*. [N.T.] ↵
21. Em latim no original. Em tradução literal, *nas coisas da natureza*. [N.T.] ↵
22. Trata-se de um uso do termo sem a conotação patológica que costuma ter hoje para nós. Em tal uso, típico da psicologia do século XIX, o termo designava qualquer ato ou processo psíquico – no caso de James, necessariamente um ato ou processo *de consciência*, dada a sua compreensão da natureza do mental. Leia-se o que anota o *Oxford English*

Dictionary: “Psychosis (...). 2. *Psychol.* An activity or movement of the psychic organism, as dist. from neurosis (...) 1871” (Murray, 1933b, p. 1553). Para o sentido correlato de ‘neurose’ (‘*neurosis*’), ver nota 29 abaixo. [N.T.] ↵

23. Em latim no original. Em tradução literal, *por todo o céu* – uma metáfora para *totalmente*. [N.T.] ↵

24. Francis Galton (1822-1911), autor de *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (1883). [N.T.] ↵

25. Thomas Henry Huxley (1825-1895), cientista e filósofo inglês. Seu influente ensaio ‘On the Hypothesis that Animals are Automata, and Its History’ (Huxley, 1874) é objeto de discussão de um dos primeiros artigos de William James (James, 1879a), bem como do capítulo 5 de PP (intitulado, justamente, ‘The Automaton-Theory’). [N.T.] ↵

26. O capítulo 18 de PP, dedicado à imaginação (James, 2016, pp. 44-75), cita copiosamente Galton e Huxley, especialmente o opúsculo *Hume* do último (Huxley, 1879). No capítulo 19 de BC (James, 1984, pp. 265-272), também dedicado à imaginação, Huxley não é mencionado, mas Galton é. [N.T.] ↵

27. James alude à rejeição, por Hume e Berkeley, da noção de *ideias abstratas* ou *gerais* de Locke, articulada em *Essay*, 3.3 (Locke, 1975, pp. 409-420). Para a crítica de Berkeley a Locke, ver a introdução (§§6-15) de *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Berkeley, 2008, pp. 70-76). Para a crítica de Hume a Locke (e sua leitura das objeções de Berkeley ao último), ver *Treatise*, 1.1.7 (Hume, 2007, pp. 17-22). [N.T.] ↵

28. Em latim no original. No presente contexto, trata-se do *termo* do processo em questão, no sentido de seu *limite* ou *fim*. [N.T.] ↵
29. Como vimos (cf. nota 22 acima), ‘psicose’ (*psychosis*) não tem, em James, uma conotação patológica, significando um estado ou processo psíquico (ou de consciência). Da mesma forma, tampouco devemos entender ‘neurose’ (*neurosis*) com um significado patológico; o termo refere-se, aqui, a quaisquer estados ou processos neurais que subjazam a estados ou processos psíquicos, isto é, de consciência (“psicoses”). Vejamos o que diz o *Oxford English Dictionary*: “Neurosis. (...) 2. *Psychol.* A change in the nerve-cells of the brain prior to, and resulting in, psychic activity. 1871” (Murray, 1933, p. 108). [N.T.] ↵
30. Omitimos a numeração de figuras que consta em BC, sequenciada a partir do primeiro capítulo. [N.T.] ↵
31. [N.T.] A presente seção incorpora ideias desenvolvidas por James em um de seus primeiros artigos publicados (James, 1879b). Nesse artigo – como já indica o título, *The sentiment of rationality* –, James sustenta que há um “sentimento [*feeling*] de racionalidade”, composto por uma série de “sinais [*marks*] subjetivos” peculiares ao caráter racionalmente apropriado de um processo psíquico. Note-se que, nesse contexto, ‘*sentiment*’ e ‘*feeling*’ têm a mesma conotação (ver nota 15 acima). Para uma tradução recente do artigo de James, por Camila Von Holdefer, ver James (2026). A fim de manter um contraste entre ‘*sentiment*’ e ‘*feeling*’ no artigo, a tradutora optou por traduzir ‘*feeling*’ por ‘sensação’. Aqui, a fim de manter o contraste entre ‘*sensation*’ e ‘*feeling*’, traduzi o último por ‘sentimento’. ↵
32. James faz referência a páginas do início do capítulo 2 de BC, *Sensation in general*. [N.T.] ↵

33. Hippolyte Taine ^{**}(^{**}1828-1893), historiador, crítico e filósofo francês. James pode estar aludindo a seu *Philosophie de l'art* (1865). [N.T.] ↵
34. Ver nota 7 acima. [N.T.] ↵
35. Hermann Lotze (1817-1881), filósofo e lógico alemão, expoente do neokantismo. [N.T.] ↵
36. No original: *Kosmos*, com inicial maiúscula. [N.T.] ↵

Arquipélago Filosófico, Vol. 2, No. 33 (2026), e-033

ISSN 3086-1136

Artigo: O Fluxo de Consciência

Autoria: William James

Tradução: Renato Duarte Fonseca

Data: 20 out 2026

Revista: Arquipélago

Volume: 2

Número: 33

Páginas: e-033

ISSN: 3086-1136

```
@article{william-james-o-fluxo-de-consciencia,  
  author = {William James},  
  title = {O Fluxo de Consciência},  
  year = {2026},  
  month = {out},  
  journal = {Arquipélago},  
  translator = {Renato Duarte Fonseca},  
  volume = {2},  
  number = {33},  
  pages = {e-033},  
  issn = {3086-1136},  
  url = {https://arquipelago.fi/william-james-o-fluxo-de-consciencia/}  
}
```