

AS POSIÇÕES FILOSÓFICAS DE FARIAS BRITO(*) – – BREVE COMENTÁRIO CRÍTICO(**)

1. A leitura de Farias Brito foi-nos particularmente grata. Não conhecíamos o Autor e ficámos surpreendidos com a simplicidade e a elegância do seu estilo; com o vigor da sua capacidade especulativa; com a autenticidade angustiada com que viveu as grandes inquietações humanas; e até com conhecimento amplo e lúcido que tinha da história da filosofia, tão difícil de obter por quem não tinha, na matéria, formação escolar, como era o seu caso.

Pena que na obra logo começasse a patentear-se um inesperado desequilíbrio de construção: nas transcrições e análises que faz dos pensadores que lhe interessam há excessos, por vezes didácticos, que sobrecarregam, interrompem e diminuem o discurso filosófico directamente problemático que deveria ser o seu.

2. Supomos que a questão merece ser vista desde já: que razões teriam desviado o filósofo da forma de expressão que espontaneamente corresponderia ao pendor especulativo do seu espírito? Foram

(*) Raimundo Farias Brito nasceu no Estado do Ceará em 1862 e faleceu no Rio de Janeiro em 1917. Dedicou toda a sua vida à especulação filosófica. Formado em Direito, passou pela magistratura judicial e exerceu a advocacia. Só nos seus últimos anos obteve, por concurso, uma cátedra de filosofia no Colégio D. Pedro II, no Rio de Janeiro, instituição cultural que gozava do maior prestígio.

Principais obras publicadas: *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)* – *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito*, 1895, Fortaleza; *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)* – *A Filosofia Moderna*, 1899, Fortaleza; *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)* – *O Mundo como Atividade Intelectual*, 1905, Pará; *A Verdade como Regra das Ações*, 1905, Pará; *A Base Física do Espírito*, 1912, Rio de Janeiro; *O Mundo Interior*, 1914, Rio de Janeiro.

(**) Comunicação apresentada no Colóquio sobre Cunha Seixas e Farias Brito, promovido pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, realizado em Fortaleza, de 28 a 30 de Agosto, e em S. Paulo, de 4 a 6 de Setembro de 1995.

certamente causas circunstanciais mas que interessa conhecer pois assim condicionam, tão poderosamente, o seu efectivo itinerário mental.

3. Quem, como historiador ou como epígono, viva honestamente do pensamento alheio, renúncia, *ipso facto*, à ambição de especular por conta própria e de construir um sistema.

O historiador, enquanto tal, só se reserva o direito de justificar a metodologia que utiliza, e de propôr parâmetros para interpretar e organizar os dados de que se serve. Ora Farias Brito, embora valorizasse muito a História no quadro das suas teorias, nunca foi nem quis ser um historiador.

O epígono, por sua vez, nada mais pretende do que definir qual a interpretação ortodoxa do mestre, difundi-la, defendê-la, e, quando muito, desenvolvê-la ou completá-la. Ora o filósofo brasileiro, — embora deva muito a Schopenhauer, designadamente no que respeita à linha geral da sua argumentação em favor da tese de que a coisa-em-si é psíquica de sua natureza — repudia o entendimento de que ela seja a vontade, assim como o pessimismo decorrente de tal posição. Também deve muito a Bergson; nele valoriza especialmente a prevalência que o francês dá ao tempo sobre o espaço; mas é firme e determinante na avaliação negativa que faz do bergsonianismo, condenando-lhe o primado que atribui à acção, o que, a seu ver, o aproxima do voluntarismo de Schopenhauer e dos pragmatistas.

Terá sido um precursor do movimento culturalista brasileiro? Pensamos que não. Aqueles que entendem que a filosofia deve ser uma reflexão sobre a cultura que vise determinar-lhe a unidade e o sentido, aceitam, sem preconceitos selectivos, todas as suas manifestações e, — ou permanecem num plano transcendental que deixa em aberto o problema da essência e do fundamento dessa mesma cultura, — ou se situam no plano de um humanismo historicista onde as manifestações objectivas do espírito e a estrutura pessoal de cada homem (reconhecida esta, embora, como livre e aberta aos valores) — são reduzidas à mera facticidade do que é dado na experiência, quer interna quer externa. Não foi esse o caso de Farias Brito. O filósofo foi completamente alheio a muitas das posições culturalistas: não perspectivou a dimensão axiológicas, foi anti-personalista, e ignorou o método fenomenológico, não tendo

tido noção do que é o plano transcendental. Aliás, embora a arte, e, sobretudo, a religião, tivessem sido objecto de profundas reflexões suas, já deixou na sombra outros ramos da criação cultural; acresce que nunca tematizou a cultura, nas suas várias manifestações, como momentos da vida do espírito.

Concluindo: Farias Brito não foi historiador de ideias; nem porta-voz, no Brasil, do voluntarismo pessimista de Schopenhauer, da metafísica bergsoniana, ou, sequer, da filosofia do espírito, a que deu uma versão inteiramente original e, de alguma forma, contrastada às correntes espiritualistas europeias.

4. O que terá pois levado o filósofo a só enunciar e definir o seu pensamento depois de expôr e criticar o pensamento alheio? Qual o critério que seguiu para escolher os autores? Por que não cita Krause que tanta influência exerceu em Portugal e no Brasil? Por que só faz breves referências a Descartes, não levando em consideração a sua dúvida metódica nem o critério da evidência? Não sendo de crer que um leitor tão bem informado e atento os tenha ignorado, por que nada diz sobre Husserl e Freud?

Será que o pensador foi inicialmente condicionado pela atitude ecléctica que em todos nós, portugueses e brasileiros, tende espontaneamente a constituir-se, não só por motivos de ordem psicológica, que não vem ao caso analisar agora, mas também - e predominantemente - de ordem sociológica? Na verdade, a convivência intelectual entre nós é, em regra, dogmática, violenta e partidária. E neste quadro, como se compreende, a primeira e mais ostensiva manifestação de liberdade de espírito consiste precisamente na atitude ecléctica de não condenar antecipadamente nenhuma doutrina, e de presumir que em todos os pensadores autênticos há algo de valioso a colher.

Surpreendentemente, — e sem embargo de, no contexto do seu sistema, e em função do seu tradicionalismo, atribuir à história da filosofia a maior importância — não se verifica em Farias Brito essa inicial atitude aberta e conciliadora.

Como haveremos pois de resolver a questão que levantámos?

5. Pensamos que existem várias ordens de razões a ter em conta. Uma é meramente circunstancial: o Brasil era, na época, muito pobre de conhecimentos filosóficos e, à semelhança do que se passou com

outros contemporâneos, isso terá levado Farias Brito a dar à exposição dos vários autores um desenvolvimento e uma feição didáctica que não teriam se o intento fosse só situar o seu pensamento no quadro universal da filosofia. As outras razões são exigências do próprio sistema, e adiante lhes faremos referência.

6. É pois a altura de passarmos a expôr as posições doutrinárias que condicionam, desde o início, a especulação britiana, assinalando já a atitude que na matéria lhe é característica: em vez de, como é de uso, proceder logo à análise crítica das posições adoptadas como ponto de partida, Farias Brito prefere aprofundá-las sem essa crítica prévia, e só as abandona quando atinge o limite da sua capacidade explicativa; só então, forçado a passar além delas, se entrega a uma livre reflexão problematizadora.

7. Em nosso entender, são as seguintes as posições iniciais do filósofo:

a) A primeira é de cariz existencial: o sofrimento inerente à condição humana é por ele experimentado e meditado com fina sensibilidade; a forma como reagiu à morte do pai, e a crise de desespero vital — minuciosamente descrita — que o levou a deambular de noite, sem rumo, pelas ruas, — são disso prova. Esta sua postura existencial impôs-lhe, como prioritária, uma constelação de problemas a que sempre se manteve fiél: a justificação, ou, pelo menos, a explicação da existência do mal, e a correlativa exigência de dar uma fundamentação à ética, e uma resposta à interrogação sobre a existência de Deus.

b) Vem depois a sua firme posição naturalista, ou seja, a tese de que todo o verdadeiro conhecimento é racional e experimental, mesmo quando voltado para a busca de um sentido e de uma regra para a acção humana, busca essa que não deverá procurar-se fora do universo, pelo que o fundamento da ética se encontrará na exacta e realista determinação do lugar e da função do homem no cosmos. É ilustrativa a vivência quase mística que teve da *luz*, que subitamente viu como princípio universal, vivência essa que apaziguou as dolorosas inquietações experimentadas na noite de crise a que há pouco aludimos.

A nosso ver, foi este naturalismo cósmico que lhe bloqueou um caminho existencialista de tipo kierkegaardiano, sem embargo da

valorização que deu à experiência interior, contra o estreito positivismo dos naturalista de então. Foi ainda essa visão naturalista e cósmica que levou o filósofo, já no fim da sua obra, a dizer que Deus é a Luz primordial de que a luz física é uma manifestação, e a conceber o espírito como energia.

c) Seguidamente, o entendimento de que a filosofia pertencia a uma esfera diversa da esfera das ciências; a estas cabia o conhecimento das formalidades externas; àquela a busca de um sentido e de uma regra para a acção humana.

Segundo o filósofo, esta função prática e ética da filosofia foi a que primeiro surgiu, espontaneamente, no espírito do homem. Por isso a filosofia se teria iniciado logo quando o primeiro homem começou a pensar... Daí o seu tradicionalismo, o seu repúdio do cepticismo, do relativismo e do criticismo, que não considerava doutrinas filosóficas, uma vez que não serviam a exigência básica de nortear e regular a acção; daí também a consequente atitude anti-moderna que adoptou.

d) Por último, prendendo-se aliás com este entendimento ético da filosofia, e com a visão naturalista, uma perspectiva gnosiológica realista e tradicional. Diz expressamente o filósofo cearense: «Segundo o ponto de vista da lógica tradicional, confirmado pelo senso-comum e pelo assentimento universal do espírito, chama-se verdade a perfeita conformidade entre a representação e a coisa».(¹) Como instrumentos fundamentais do conhecimento, considera a função conceptualizadora da razão, e a analogia. E como critério de verdade, os testemunhos da consciência e do senso-comum. Diz a propósito: «Nós sabemos que não há outro critério de verdade fora do testemunho normal e permanente da consciência»(²) E ainda: «O senso-comum algumas vezes erra, é certo; mas as teorias que se afastam radicalmente do senso-comum são sempre artificiais e falsas».(³)

8. Passando os olhos por estas posições iniciais e prévias de Farias Brito, a que sempre se manteve fiél, compreende-se bem como

(¹) *O Mundo Interior* – (Ensaio sobre os dados geraes da Philosophia do Espírito), 1914, Rio de Janeiro, pág. 313. Nesta transcrição, tal como nas seguintes, actualizamos a grafia .

(²) *Idem*, pág. 376.

(³) *Idem*, pág. 319.

elas puderam ter inspirado e dinamizado o ressurgimento do pensamento tomista no Brasil. Anti-modernismo, realismo, tradicionalismo, espiritualismo, senso-comum, conceptualismo, analogia, valorização da religião... Onde encontrar, num pensador independente da época, tantas e tão seguras vias param renovar o pensamento católico brasileiro?

É certo que o sistema elaborado pelo filósofo a partir destas premissas se afasta de qualquer possível teologia cristã; e muito em particular do tomismo. O que se deverá principalmente, segundo pensamos, à firme permanência das posições naturalista e cósmica. Mas isso não invalida, para os católicos, a serventia dos caminhos filosóficos recuperados e confirmados por Farias Brito. E compreende-se mesmo que, a partir e através deles, alguns agnósticos tenham chegado ao catolicismo.

9. É finalmente a altura de tentarmos determinar como o filósofo construiu o seu sistema na sequência das posições que acabámos de expôr.

Procuraremos reconstituir o seu itinerário lógico, e referiremos só, obviamente, os pontos que nos parecem essenciais.

10. O primeiro momento é de ordem gnosiológica, — como não poderia deixar de ser — mas inscreve-se num prévio contexto cosmológico. Diz o filósofo: «A existência universal não só se desenvolve numa variedade infinita de formas como ao mesmo tem a propriedade de representar-se na consciência (...) O conhecimento é pois um segundo modo de existência das coisas (...) Realidade de um lado, conhecimento do outro como imagem da realidade — eis tudo o que existe (...) Mas no fundo dessa dupla manifestação será necessário reconhecer a consciência, sem a qual não se poderia conhecer nem uma nem outra cousa. De maneira que, além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, impõe-se a existência de uma realidade interna, de uma actividade de ordem psíquica cuja essência consiste exactamente nessa consciência que é o princípio mesmo produtor do conhecimento. Essa actividade também é objecto do conhecimento (...) de onde a distinção fundamental entre ciências da natureza, ou física, e as ciências de ordem psíquica ou metafísica».(⁴)

(⁴) *Idem*, pág. 340.

Logo aqui, pois, a verificação de que a realidade se desdobra em dois planos: o da fenomenalidade exterior e o da consciência. Pergunta-se: Qual deles é substantivo? Não podendo um ser reduzido ao outro, como será possível a sua síntese?

Na sequência lógica desta verificação e destas interrogações, Farias Brito só admite, como possíveis, três modalidades de sistemas filosóficos: o materialismo, o espiritualismo e o panteísmo. E é pela veracidade do espiritualismo que vai concluir. Coerentemente entende ainda, como já referimos, que o cepticismo e o criticismo só têm um valor negativo: denunciam os erros, mas não nos dão a verdade.⁽⁵⁾

Repare-se ainda na expressão «existência universal», que desde logo afasta a hipótese de Farias Brito entender a mesma num sentido semelhante ao dos existencialistas que depois vieram a florescer na Europa.

11. Impõe-se aqui um breve comentário antes de prosseguirmos. Ao considerar o criticismo como uma forma de cepticismo, o filósofo incorre, a nosso ver, numa lamentável confusão: quer a dúvida metódica cartesiana, quer a «epoché» husserliana visam, ao contrário, fundamentar radicalmente o conhecimento e silenciar, portanto, definitivamente, o cepticismo; e mesmo o fenomenismo transcendental kantiano, o que pretende é superar a alternativa dogmatismo cepticismo, negando qualquer valor filosófico, quer a um quer ao outro.

Mas Farias Brito, fiel à sua inicial posição realista, é cego para esta problemática e julga que a disputa filosófica se trava entre três dogmatismos: o que considera que a realidade é a matéria; o que afirma que a realidade é o espírito; e o que entende que a realidade é uma síntese da matéria e do espírito.

Neste contexto, a função da crítica é, para ele, conduzir à opção verdadeira.

12. O segundo momento lógico do sistema britânico consiste na afirmação de que o objecto do conhecimento, ou seja, aquilo que há a conhecer, é o fenómeno.⁽⁶⁾ E aqui, a posição realista já referida leva-o a uma limitação, a nosso ver abusiva, da noção de fenómeno: entende

(5) *Idem*, pág. 349.

(6) *Idem*, pág. 355.

que só há fenómenos externos que nos dão *coisas* resistentes, situadas fora de nós.(7)

13. Chegados a este ponto, levanta-se uma dificuldade que, ao mesmo tempo, prefigura uma solução. É que, se um dos termos da relação cognitiva é o fenómeno, o outro termo é a consciência. Ora, se o objecto do conhecimento é o fenómeno externo, como conhecer a consciência? (Coerentemente Farias Brito não fala na reflexão, pois esta daria origem a fenómenos internos, antecipadamente excluídos por ele como fantasmagóricos e irrealis). Que solução encontrar?

14. É nesta oportunidade que Farias Brito faz entrar em cena a distinção kantiana entre fenómeno e coisa-em-si, aproveitando a porta aberta por Schopenhauer para uma demonstração de que a coisa-em-si é captada directamente pela consciência, e é de ordem espiritual. Como o voluntarismo pessimista do alemão lhe não servia, — são notáveis as críticas que lhe faz(8) — vai realizar por conta própria o que apelidou de «dedução do conceito de coisa-em-si».(9)

15. Primeiro estabelece a sua necessidade. Diz textualmente: «...é necessário que ao mundo como vir a ser e mundança, ou ao mundo como fenómeno (...) corresponda uma «coisa-em-si» que não passa, um absoluto imutável e eterno»(10) (Repare-se que esta contraposição estritamente temporal entre o relativo e o absoluto, entre o dinamismo dos fenómenos e a imutabilidade da coisa-em-si, embora coerente, como veremos, com o teor do seu sistema — impede o filósofo de conceber Deus à maneira cristã, como Acto Puro que a Si mesmo eternamente se pensa e reafirma).

16. Seguidamente, verificando que a observação externa só nos pode dar fenómenos, conclui que a coisa-em-si unicamente por observação interna poderá ser captada.(11)

(7) «Ora, fenómeno, é o que aparece exteriormente, o que se apresenta no espaço, logo, corpos, logo matéria», *Idem, idem*.

(8) *Idem*, pág. 290.

(9) *Idem*, pág. 390.

(10) *Idem*, pág. 391.

(11) *Idem, idem*.

17. Chegamos assim ao ponto de poder ser correctamente formulada a interrogação essencial: o que é que se conhece por observação interna? Em que consiste afinal a coisa-em-si? Responde-nos o filósofo: «O que se conhece por observação interna (...) é a vontade, o sentimento, o conhecimento, a emoção, a paixão, numa palavra, tudo o que deriva da energia psíquica e se explica pela energia psíquica (...) Assim a «coisa-em-si» ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito».⁽¹²⁾

18. Mas surge nesta altura uma outra dificuldade: o perigo de uma solução radical e redutora como a que foi proposta por Schopenhauer: o mundo exterior não tem realidade própria, não passa de uma mera representação.

Uma vez mais, o seu realismo gnosiológico e o seu naturalismo cósmico intervêm e impõem um caminho. Qualquer solução idealista é, por princípio, inaceitável. Como resolver então a dificuldade?

19. Farias Brito entra aqui em jogo com a noção de *alma*. O que é a alma para ele? Um princípio espiritual organizador de coisas singulares.⁽¹³⁾ Os homens e as suas obras materiais, a estátua e a máquina tem alma; os animais e as plantas tem alma, e as coisas inorgânicas, se não têm propriamente alma, são constituídas por núcleos espirituais ou mónadas.⁽¹⁴⁾

O que terá levado o filósofo a essa conclusão de que a realidade externa é de ordem espiritual, e de que a matéria não existe pois não passa de uma ideia abstracta?⁽¹⁵⁾

20. Farias Brito parte, como vimos, da tese básica de que dentro e fora de nós tudo é energia. E no seu seguimento observa que, enquanto em nós a conhecemos directamente, fora de nós só a

⁽¹²⁾ *Idem*, pág. 394.

⁽¹³⁾ *Idem*, pág. 421.

⁽¹⁴⁾ «O Corcovado, como qualquer outro corpo inorgânico, só pode ser compreendido ou imaginado como «coisa-em-si», sendo decomposto em mónadas», *Idem*, pág. 403.

⁽¹⁵⁾ «... toda a representação é sempre individual ou particular porque só as cousas individuais ou particulares se podem fazer presentes ao espírito (...). Deste modo o que conhecemos directamente, verdadeiramente, são sempre cousas individuais ou particulares: o que significa, no fundo, que só as coisas individuais ou particulares existem realmente. (...) As ideias gerais (...) não têm, pois, existência real mas só existencia lógica (...) A matéria está rigorosamente neste (...) caso», *Idem*, págs. 410 e 411.

conhecemos indirectamente, como fenómeno, como movimento, como mudança de corpos no espaço.⁽¹⁶⁾

Assim, esse conhecimento directo que temos da energia interior revela-nos logo também que ela é de natureza intelectual, pois, — diz o filósofo — «o que nos determina a agir são necessidades de que temos consciência, são fins que temos em vista realizar, logo, ideias»⁽¹⁷⁾ E, sendo assim, conclui o filósofo brasileiro, essa força interior é pensamento.⁽¹⁸⁾

«Ora — continua a discorrer Farias Brito — se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que deveremos partir para interpretar as outras forças». E, prossegue, «como tudo obedece no mundo à lei da analogia, deveremos daí inferir que toda a força é uma ideia ou um pensamento».⁽¹⁹⁾

De tudo o que precede, tira o pensador cearense a seguinte ilação: «O pensamento deixa de ser uma energia limitada a certas organizações, e torna-se o princípio universal, a energia suprema. Podemos assim dizer que a força é o pensamento em nós; mas ao mesmo tempo deveremos acrescentar que a força é um pensamento fora de nós».⁽²⁰⁾

21. Mas — perguntar-se-á — de quem é esse pensamento fora de nós? Certamente que não é o nosso pensamento humano. Nós sabemos, por experiência, como ele é limitado. Só um espírito infinito — só Deus — teria tamanho poder. As coisas, tudo quanto existe, são «ideias divinas», são pensamentos de Deus. Diz o filósofo: «a alma do ser vivo (...) como todo o sistema natural é uma ideia divina».⁽²¹⁾ Naturalmente que o homem também tem ideias que realiza, também é criador, mas é-o de forma muito limitada. Pensando espontaneamente, nós só criamos «abstracções e fantasmas». «Deus pensando — diz Farias Brito — cria consciências e corpos, forças e movimentos».⁽²²⁾

⁽¹⁶⁾ *Idem*, pag. 414.

⁽¹⁷⁾ *Idem*, *idem*.

⁽¹⁸⁾ *Idem*, *idem*.

⁽¹⁹⁾ *Idem*, *idem*.

⁽²⁰⁾ *Idem*, pág. 415.

⁽²¹⁾ *Idem*, pág. 421.

⁽²²⁾ *Idem*, pág. 422.

22. Mas quem é afinal o homem? Como se distinguirá das outras modalidades do pensamento divino?

A antropologia britânica joga com as seguintes observações e suposições. A vontade é a expressão da nossa individualidade; é egoísta por essência; mas é também por ela que se manifesta a nossa finitude e a nossa imperfeição; só queremos o que nos falta; e nunca conseguimos saciar as nossas carências; ela é portanto fonte inexorável da nossa infelicidade. E Schopenhauer estaria inteiramente certo, se não existisse em nós um poder capaz de a contrariar e submeter à razão. Este poder superior e ético é a liberdade, ou, no dizer curioso do pensador cearense, o «carácter».

Daqui se infere que não devemos buscar nem cultivar a nossa individualidade própria. E, assumindo uma terminante posição anti-personalista, o filósofo conclui: «Nosso destino próprio não deve ser individual mas geral. O indivíduo é apenas uma forma que passa, um expediente de que o espírito se serve para chegar aos seus fins, um acidente no desenvolvimento do espírito».⁽²³⁾

23. E assim se vê como Farias Brito se manteve fiel à sua ideia inicial: as inquietações existenciais terminam quando o homem souber qual é a sua posição e a sua função no Universo. Por sua vez, a ética consiste na determinação do comportamento pessoal e social decorrente da condição humana por fim esclarecida.

24. E Deus? Que entende afinal o pensador brasileiro por Deus? Deus, para ele, é luz, luz interna e externa; é a «suprema inteligência»; é a «plenitude eterna e imóvel». Diz, expressamente, que a sua concepção se aproxima da budista, esclarecendo obviamente, que o «nirvana búdico» não pode ser identificado como nada.^{(24)*}

Eduardo Abranches de Soveral

(*) No decorrer do colóquio foi chamada a atenção para a importância do *Ensaio sobre o Conhecimento*, designadamente pelo Prof. Dr. António Braz Teixeira. Como não conhecia o texto, que só recentemente foi publicado⁽²⁵⁾, reservei a minha opinião até fazer a sua leitura,

⁽²³⁾ *Idem*, pág. 430.

⁽²⁴⁾ *Idem*, pág. 450 e 462.

⁽²⁵⁾ Farias Brito, Raimundo de, *Inéditos e Dispersos*, ed. organizada por Carlos Lopes de Mattos, 1966, São Paulo.

o que logo veio a acontecer quando, já em Portugal, o mesmo Professor gentilmente me facultou a sua fotocópia.

É a breve análise deste escrito que me proponho fazer neste apêndice.

O estudo, apesar de incompleto e só vindo a lume depois da morte do filósofo, como disse, merece na verdade ser considerado como expressão fidedigna e acabada do pensamento do seu autor; quer no conteúdo quer na forma, é de presumir que Farias Brito o teria dado a público tal como ficou.

2. Esgotadas que foram as potencialidades explicativas da sua inicial posição naturalista e cósmica, como referi no final da minha comunicação, e aceite, por imperativo lógico, a perspectiva cristã de um Deus que cria por amor, — ficou obviamente aberto para o filósofo um novo campo de reflexão.

Como passar de um Deus entendido como fonte universal de todas as formas de energia, designadamente da primordial energia pensante, para um Deus que ama as suas criaturas?

Farias Brito dá provas, uma vez mais, da sua honestidade mental e do seu rigor. Não sabe como essa passagem será possível, mas sabe que o seu imanentismo teve que ser repudiado. Tem de aceitar o Deus *absconditus*, não como uma ideia vazia que se configura a partir da negação do relativo e do finito, mas como realidade substantiva e abissal, interdita e misteriosa para nós, mas em si mesma translúcida e iluminada, como só o pode ser a consciência infinita de uma inteligência infinita.

São eloquentes e profundas as palavras com que o filósofo nos fala agora de Deus: «Há na esfera do conhecimento, ou antes, do que se nos apresenta na esfera do conhecimento como seu objecto próprio, uma região *hoje* considerada interdita (repare-se como a palavra *hoje* é limitativa) segundo uns por ser de sua natureza mesma impenetrável; segundo outros, por ser, em virtude do seu carácter sagrado, inacessível aos profanos (...), região da verdade e do mistério. Da verdade, para a sabedoria iniciada (...). Do mistério para nós, (...) que vegetamos na morte e temos nossas raízes no nada (...) É a região da transcendência dinâmica, do infinito positivo e real, ou mais claramente, da consciência idêntica à existência, da acção idêntica ao conhecimento; do ser imutável e eterno, superior a todo o número, como a toda a grandeza; inacessível a toda a visão, como o todo pensamento; que não pode ser calculado nem medido; que não pode ser pensado nem sequer imaginado, por lhe não ser aplicável nenhuma das categorias da nossa razão... É «a eterna e profunda obscuridade» de que nos fala, em seu deslumbramento Mestre Eckart».⁽²⁶⁾

3. Chegado a este ponto, Farias Brito não poderia deixar de olhar todos os novos problemas em aberto a partir da postura existencial que lhe era característica, como já sabemos.

A visão da grandeza de Deus confirmou-o na visão da nulidade do homem.

Mas não se rendeu, apesar disso. Não se sentiu chamado para o humilíssimo e jubiloso esvaziamento interior dos místicos. E não o aceitou. Permaneceu fiel à sua irresistível vocação filosófica.

(26) Ob. cit., págs. 398 e 399.

Reconhecendo embora que até Deus jamais poderá elevar-se alguma consciência humana, confessa que é para Ele que «se sente arrastado» por uma «atração irresistível», no seu «esforço pelo conhecimento», na sua «ânsia de conhecer a verdade». E reafirma a tese de que a vocação filosófica, logo ameaçada, contrariada e quase sempre submersa pelos cuidados melhores da vida corrente, é comum a todos os homens.

Reafirma também os seus critérios gnósticos. Diz textualmente: «Nada tenho de místico. Procuo interpretar o que vejo e compreender o que sinto — eis tudo. E para isto o critério que adoto é exactamente o da realidade e dos fatos: quer dizer: aceito como critério de verdade o testemunho normal e permanente da consciência. Esse critério não excede os limites da razão e dos sentidos. E quando uma visão mística me viesse surpreender é provável que a tomasse por algum desarranjo momentâneo da razão. E certamente continuaria a pensar e reflectir, sem que exercesse, esse fato, sobre o desenvolvimento de minhas ideias, a menor influência».

4. Dado este contexto, será afinal a filosofia uma «paixão inútil», antecipadamente votada ao fracasso? Será mais uma tarefa trágica, própria da grandeza e da miséria do homem, mas que ele tem que assumir, apesar de tudo, com a dignidade e a teimosia de Sísifo?

Será que Farias Brito vai a caminho da conclusão de que a «douta ignorância» é a máxima sabedoria de que nós, os mortais, somos capazes?

5. Certamente que não. O filósofo permanece fiel à sua posição inicial. A filosofia tem para ele, como vimos, uma função prática e ética. Houve todavia uma mudança no contexto em que o homem actua. Já não se trata de determinar a sua posição e a sua função num universo entendido em termos imanentistas, que naturalmente impõe uma concepção anti-personalista e um comportamento ético de tipo estóico.

Farias Brito tem agora diante de si — esta a grande novidade do *Ensaio sobre o Conhecimento* — uma perspectiva criacionista (e, portanto, espiritualista) onde a acção ética é entendida em termos personalistas, e onde a filosofia, permanente actividade pensante (*Perennis Philosophia*, como diz), desdobrando-se nos seus dois momentos, o «précientífico» e o «supercientífico», vai espiritualizando e aperfeiçoando progressivamente os homens.

6. Talvez por influência de Jackson de Figueiredo⁽²⁸⁾, de quem foi amigo, confidente e familiar, o filósofo chegou a reconhecer expressamente que a fé é uma das vias para conhecer a verdadeira condição do homem, mas observou, dentro aliás da mais pura ortodoxia, que ela é um dom de Deus, que nem todos têm, enquanto que a filosofia está ao alcance de qualquer.⁽²⁹⁾

⁽²⁸⁾ Jackson de Figueiredo (1891-1928), Agnóstico e anticlerical na juventude, abraça o espiritualismo, por influência de Faria Brito, mas, ao contrário deste, converteu-se ao catolicismo, não aceitando a tese britiana de que todas as religiões têm uma vigência histórica limitada e de que, portanto, a religião do futuro teria de ser uma nova religião. Fundou a revista «A Ordem» e o «Círculo D. Vital».

⁽²⁹⁾ *Ob. cit.*, pág. 433.

7. Se a morte o não tivesse levado em plena fase de renovação mental, Farias Brito teria chegado algum dia à plenitude da fé católica?

Apesar de ter reduzido, nos parece, a sua «filosofia perene» ao mero filosofar, o filósofo, não só se manteve firme na prevalência que dava ao plano teórico (o que estava certo) mas continuou a considerar o conhecimento científico como sendo a base indispensável para a especulação metafísica, o que já é discutível. (Anotese o paralelismo com o nosso Leonardo Coimbra).

Uma mais funda e continuada meditação no contexto do seu novo quadro de ideias teria levado porém o filósofo a elaborar, directa e deliberadamente, uma filosofia da acção?

Obviamente que estas interrogações não têm resposta. Mas têm sentido.