

AQUILES CORTES GUIMARÃES

**FARIAS BRITO
E AS ORIGENS DO
EXISTENCIALISMO
NO BRASIL**

**2ª edição
(revista e ampliada)**

**EDITORA CONVIVIO
São Paulo
1984**

INDICE

| | |
|---|----|
| Introdução | 5 |
| I – A crítica ao naturalismo | 26 |
| II – Consciência e verdade | 38 |
| III – A visão trágica da existência | 45 |
| IV – Conhecimento e existência | 61 |
| Bibliografia | 89 |

Para
ANTONIO PAIM
e
MIGUEL REALE,
Mestres da historiografia filosófica brasileira
do século XX.

ESCLARECIMENTOS

Esta 2ª edição de *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil* tem a pretensão de ser definitiva, com todas as falhas e equívocos porventura semeados nas suas páginas. Os frutos desejados já foram colhidos. A crítica de Farias Brito tomou novo rumo após o aparecimento da 1ª edição deste ensaio.

Aqui, ampliamos a introdução a fim de delinear o movimento fenomenológico-existencial europeu e sua recepção no Brasil. Ao longo do texto, suprimimos alguns parágrafos e acrescentamos outros, em nada descaracterizando a tese de que é objeto.

O Autor.

INTRODUÇÃO

Dentre as várias tendências da filosofia do século XX, algumas se distinguem pelas acentuadas disquisições em torno do sujeito humano. É neste universo de preocupações que se situa o existencialismo, na medida em que a elucidação do sentido da presença do homem no mundo constitui a motivação básica da sua meditação. Preliminarmente, manifestam-se as filosofias da essência e as filosofias da existência. Nestas, procura-se aprofundar as interrogações em torno do existente humano enquanto foco iluminador do mundo. A marca do existencialismo é o primado da existência sobre a essência.

A segunda metade do século XIX assistiu ao desencadeamento da luta no sentido de preservar os valores do espírito frente aos dogmas do materialismo. O núcleo desses debates é constituído pelos neokantianos, notadamente aqueles que formavam a denominada Escola de Baden, dentre os quais se destacam Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936). A tese fundamental desses pensadores gira em torno da tentativa de transformar o criticismo kantiano numa atitude válida também nas ciências históricas, com a conseqüente delimitação do campo da filosofia numa esfera independente das ciências naturais consideradas por Kant como o paradigma do conhecimento científico. A característica do conhecimento histórico é a preferência a valores. O conceito de valor é que torna possível a história como ciência, segundo Windelband. Os valores são elementos universais que possibilitam à inteligência satisfazer as exigências da razão em demanda da construção do saber. A intenção dirigida a valores

conduzir-nos-á ao universo da produção cultural. Portanto, distintos são os reinos da natureza e da cultura e, conseqüentemente, as ciências naturais e as ciências culturais ou do espírito. As ciências históricas ou culturais, ainda que tenham como objeto acontecimentos individuais, estão garantidas, na sua objetividade, pela natureza específica do conhecimento que produzem, uma vez que este não se caracteriza pela descoberta de leis, conforme ocorre nas ciências naturais, mas pela *visada* dos acontecimentos na sua natural contingência e constante mutabilidade.

Também o historicismo representa uma importante tomada de posição frente ao dogmatismo materialista. Florescendo na mesma ambiência histórica do neokantismo, as figuras predominantes do historicismo são Wilhelm Dilthey (1833-1911), José Ortega y Gasset (1883-1955) e Oswald Spengler (1880-1936). As teses do historicismo estão voltadas para o entendimento de que a realidade humana é pura historicidade. O contexto que enseja a experiência humana é o *lugar* da percepção da razão histórica e vital, numa convergência integradora do próprio sentido da condição do homem no mundo. Isto significa que a procuração do historicismo está também comprometida com as questões fundamentais da vida do espírito no *artefazer* da história. Não se trata de indagar sobre a existência do homem e, sim, sobre a fluência do seu viver na teia de circunstâncias que formam o lugar do seu agir. Da mesma forma que o neokantismo, o historicismo enfatiza a atitude individualizadora das ciências do espírito, contra as tendências generalizadoras das ciências da natureza. Não se exclui a possibilidade de apreensão de leis gerais na história, mas o sujeito humano jamais poderá ser

visto, nas suas manifestações concretas, senão na perspectiva da objetividade, isto é, da sua existência individual.

Entretanto, a partir desse mesmo contexto, o pensador que maior influência exerceria no presente século é Edmundo Husserl (1859-1938), ao elaborar os caminhos da fenomenologia.

Frente à decadência dos grandes sistemas especulativos no final do século XIX e diante do crescente prestígio das ciências lógico-matemáticas, Husserl tomará como ponto de partida a tese relacionada com a necessidade de erigir a filosofia em ciência rigorosa. As suas reflexões sobre a aritmética e a lógica serão o caminho que o conduzirá ao confronto com o psicologismo, na aurora das preocupações com a mudança de rumo na tematização da consciência. Não obstante o valor incontestável das leis universais e necessárias do conhecimento lógico-matemático, a sua “pureza” ainda estava comprometida com o suporte factual do psíquico. Era necessário, portanto, despsicologizar a matemática e a lógica a fim de atingir a sua esfera de autonomia. Só assim poder-se-ia falar de uma *mathesis universalis* como ciência primeira. Esta ciência primeira, que é a lógica, deve buscar atingir o estado de ‘lógica pura’ na sua desvinculação com a psicologia e, mais ainda: de uma lógica formal é necessário chegar a uma lógica transcendental. É visível, nesta tentativa, a influência do criticismo kantiano. A metafísica em Kant, depois de passar por uma crítica radical, acaba por se erigir em diálogo da razão consigo mesma como fundamento último de toda possibilidade do conhecimento.

Em Husserl, a lógica, enquanto ciência primeira, enquanto *mathesis universalis*, é também teoria do

conhecimento e ontologia. A fenomenologia, como método de descrição das essências, buscará captar nos horizontes da idealidade e estrutura invariante dos objetos lógicos enquanto evidenciados na consciência. Mas a consciência não é mais vista como fenômeno psíquico manipulável através dos instrumentos quantificadores próprios das ciências da natureza. A consciência será sempre intencional em relação aos objetos de sua direção, enquanto seus próprios vividos. A consciência transcendental constituinte nada mais é do que a intenção reflexiva sobre a sua própria constituição. A consciência é sempre ato: ato descritivo das essências e ato reflexivo sobre os seus próprios modos de manifestar-se. A consciência absoluta é auto-reflexão sobre os vividos, não implicando quaisquer vínculos com a transcendência, além do sujeito humano. Daí o caráter de apoditicidade do *ego* enquanto *lugar* originário de todo saber. Não se trata de conceber o *ego* como princípio evidente e, muito menos, como *res cogitans*, como coisa pensante, na acepção cartesiana. Aliás, começa aí a divergência de Husserl em relação a Descartes. Este teria iniciado sua tentativa de instauração do rigor na filosofia pelo caminho adequado. Entretanto, do fato de pensar, Descartes chega a um ponto inquebrantável que é a existência do *eu* como coisa pensante. É necessário ultrapassar o cartesianismo radicalizando o caráter de apoditicidade do *ego*, enquanto auto-reflexão. E isto implica reconhecer, segundo Husserl, que Descartes não se apercebeu do fato de que toda *cogitatio*, todo pensamento, tem um *cogitatum* próprio, um objeto pensado. O sujeito não é coisa pensante e, sim, o *lugar* da evidência. Sendo a consciência intencional, o universo inteiro da objetividade está aberto à sua vivenciação,

na permanência dos atos interativos, inclusive a própria consciência enquanto auto-reflexão. O mundo dos objetos na fenomenologia husserliana é constituído pela consciência. Todo e qualquer vivido a consciência é objeto. O que ao querer quero, o que ao imaginar imagino, esta caneta, esta mesa, esta casa, tudo o que alcança a consciência intencional é objeto.

O que importa em tudo isto é o caminho aberto por Husserl. Ao colocar na ordem da vivência consciencial a inteira *possibilidade* do mundo, ele chama à subjetividade o papel de doadora de sentido ao mundo e à presença do homem no seu meio. O sentido da ciência e a própria idéia de cientificidade devem ser radicalmente revistos. A história do homem no mundo assume uma outra perspectiva. Competindo à subjetividade descobrir o sentido do mundo da vida, certamente a tarefa do pensador será conduzida na perspectiva da realização das condições fundamentais do homem, resumidas, em última instância, na *possibilidade* e na *liberdade*.

A fenomenologia constituir-se-ia no principal instrumento teórico do existencialismo. A ânsia de desvelamento do sentido da condição humana encontra nas investigações fenomenológicas a fonte de inspiração decisiva, no momento em que Kierkegaard e Nietzsche chamam a atenção para questões essenciais relacionadas com os modos de ser do homem. A existência humana concebida como sujeito e objeto do mundo, tal como a percebera Husserl, em *Idéias II*, no seu esforço em torno da explicitação do *eu constituinte*, será agora o ponto de partida do existencialismo. A análise da estrutura da existência na perspectiva

fenomenológica, de modo algum autoriza colocar Husserl como precursor das filosofias da existência. Trata-se apenas do emprego de um método que possibilitaria as tentativas de desvelamento do sentido da presença do homem no mundo, a partir das questões suscitadas por Kierkegaard e Nietzsche, conforme foi assinalado acima.

O existencialismo é mais uma atitude frente ao mundo e à própria existência do que mesmo uma pretensão em torno de um saber fundado em bases rigorosas. É mais uma maneira de mostrar ao homem a ontologia do seu fracasso do que a tentativa de edificar sua imagem como o lugar da construção do mundo. Subjaz ao homem a sua própria negação, emergindo dessa circunstância o seu caráter de “herói” no mundo dentro do qual foi lançado gratuitamente. A gratuidade da existência é uma das chaves do existencialismo de um modo geral. Justificar a existência seria negar a sua positividade e admitir a autenticidade do nada. A substância do homem se articula com a universalidade na medida dos seus conflitos interiores que o mostram no mundo como queda, como abandono, como ser da presença. O sinal do homem é a presença. Uma presença em que o porvir se desfaz numa espécie de incerteza absoluta frente ao aqui e agora. Existir é co-existir, é estar junto das coisas, é responsabilizar-se a cada instante por um projeto indefinido. Mas neste co-existir o mundo parece desintegrar-se na inutilidade no momento em que o olhar da consciência me mostra que tudo sai de mim e tudo remete a mim, na tessitura de utensílios, como diria Heidegger.

Embora o verbo latino *existere* tenha o sentido de sair, manifestar, estar fora, é inegável que no contexto das doutrinas existencialistas, a existência denuncia a

configuração do sentido trágico de que se reveste a *presença* do homem no mundo. A mostraçãõ (existência) do homem revela o seu próprio drama, pois só ele tem o privilégio de existir e de se ver como fracasso, abandono, solidão, angústia, nada. Este sentido trágico que assumiram as ontologias da existência, longe de comprometer a universo da praxis, parece tocar no fundo da questão do modo pelo qual o homem se manifesta no mundo. O empenho do homem encontra seu caminho numa atitude reveladora do próprio meio com o qual lhe cabe conviver. Daí o primado da liberdade como chave do projeto existencial. A liberdade se manifesta na existência autêntica e não na superfície de uma racionalidade manipuladora. E a existência autêntica é aquela em que o homem se vê como *abertura* para o mundo, em última instância. A liberdade é inserção no processo histórico como energia criadora e como possibilidade mais radical de revelação permanente do sentido da presença do homem no mundo como fluxo as significações que ele possa assumir. Ser livre é ser causa dos próprios atos. Toda liberdade encerra um ato de recusa. É a possibilidade que eu tenho de me desviar do caminho, de violar o que me é imposto, de suspender o juízo, de mostrar-me na ação como arma criadora e não como temor do instante. O mundo será sempre ameaça à liberdade. Mas, mesmo *em situação*, nada resta ao homem além da sua liberdade.

Veremos que estas questões estão presentes no pensamento de Farias Brito, embora não formuladas, quase sempre, nos mesmos termos. As suas preocupações não se distanciam deste universo, não obstante operar com categorias

diversas, o que mostra o caráter de universalidade do seu pensamento, isto é, que se trata de um filósofo.

O pensamento fenomenológico-existencial começa a ser contextualizado no Brasil a partir da década de quarenta, quando psiquiatras e psicólogos pátrios voltam a atenção para a fecundidade de um método capaz de redirecionar as investigações em torno do comportamento humano. Encontramos a manifestação inicial desse ciclo na tese de cátedra de Nilton Campos, apresentada à Faculdade Nacional de Filosofia, em 1945, sob o título *O método fenomenológico da psicologia*. Fazem parte do mesmo ciclo Eustáquio Portela, Elso Arruda, Nelson Pires, Isaias Paim e Antonio Gomes Pena. No plano do pensamento fenomenológico, as fontes mais salientes deste grupo são encontradas em Karl Jaspers e L. Binswanger, dois psiquiatras europeus de maior penetração entre nós. Esta circunstância nos leva a assinalar que o pensamento de Husserl foi assimilado pela via dos seus discípulos e não na sua expressão original. São escassos os recursos às fontes do pensamento fenomenológico, isto é, ao pensamento de Husserl, por parte dos psiquiatras e psicólogos brasileiros.

A filosofia de inspiração fenomenológica e existencial tem início no Brasil a partir da década de sessenta. Em 1961, Gerd Bornheim apresenta na Universidade Federal do Rio Grande do Sul a tese de livre docência subordinada ao título *Motivação básica e atitude originante do filosofar*, publicada mais tarde (1970) sob o título *Introdução ao filosofar – o pensamento filosófico em bases existenciais*. Toda a obra posterior realizada por Gerd Bornheim continuará refletindo a perspectiva fenomenológico-existencial, notadamente a

heideggeriana e a sartreana. Este pensador é hoje a figura mais expressiva do existencialismo no Brasil, levando-se em conta o valor e a consistência de sua obra elaborada com persistência e dedicação, desde os primeiros ensaios. No mesmo período aparece Ernildo Stein, também na Universidade Federal do Rio Grande do Sul que, em 1966, publica *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger* e, em 1973, *A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano*. Ernildo Stein é, no Brasil, o mais profundo conhecedor e, sem dúvida, o mais competente tradutor de Heidegger. Ele é a via acadêmica de acesso a Heidegger, ao lado de Gerd Bornheim. São os dois pensadores brasileiros que, a partir da década de sessenta, conforme ficou dito, desenvolvem um trabalho à altura da seriedade do filósofo alemão.

Obra significativa no campo da fenomenologia vem realizando Creusa Capalbo, na Universidade Federal do Rio de Janeiro que, em 1973 publica *Fenomenologia e ciências humanas* e, em 1979, *A fenomenologia de Alfred Schutz*, além de outros livros e dezenas de artigos publicados em revistas especializadas, a partir da década de setenta.

Deve ser assinalada, ainda, a obra de Vicente Ferreira da Silva no contexto das tentativas de assimilação do pensamento existencialista no Brasil. Seu livro trazido ao público em 1948, sob o título *Ensaaios filosóficos*, bem como os trabalhos posteriores, manifestam claramente uma inclinação decidida pela meditação sobre a existência.

Estas referências sumárias às repercussões do pensamento fenomenológico-existencial no Brasil se destinam a melhor situar a posição precursora de Farias Brito no

tratamento de alguns problemas da mesma ordem e na mesma perspectiva.

Este ensaio não pretende seguir a mesma linha de tantos quantos escreveram até hoje sobre Farias Brito, uns contra(1) e outros a favor(2). Infelizmente, a verdadeira fenomenologia da obra do pensador cearense está ainda por ser realizada, a despeito dos méritos de algumas exposições críticas que vêm surgindo, realçando a sua originalidade. Quase sempre os historiadores do pensamento brasileiro se detêm muito mais numa descrição genérica da vida e da obra dos filósofos sem se aperceberem da necessidade de uma leitura articulada com as categorias gerais do pensamento universal, o que nos parece ser o único meio de sairmos dessa dependência em relação ao pensamento europeu em geral. O Brasil é um país riquíssimo em matéria-prima para o pensamento. As nossas condições naturais e históricas, na sua pluridimensionalidade, provocam necessariamente uma atitude meditativa raramente encontrável em outras partes do mundo. Mas ainda vige entre nós uma certa subserviência. Basta compulsar os catálogos de currículos e programas ministrados nas nossas universidades para darmos conta desse fato. A universidade, como o lugar por excelência da produção do saber, abandona esta tarefa em benefício da divulgação pura e simples das últimas novidades européias. Como poucos sabem a língua alemã, privilegiadas são os pensadores de língua francesa, de resto mais agradáveis no estilo... Existem muitos pensadores brasileiros esquecidos, ou simplesmente mencionados com parcimônia, que estão acima ou se igualam a um grande número de escritores veiculados nas escolas com ares de autoridades pelo fato de escreverem em outras línguas. Às vezes, quando são

traduzidos para o português, vão sendo aos poucos abandonados. Importante é que estejam no original... Contra essa atitude, muitos já se debateram. Mas o mal parece bastante enraizado. Aqui não é o lugar próprio para o levantamento desse grave problema. Toca-se nele para mostrar o que enfrentou Farias Brito no seu tempo, no isolamento da sua meditação, frente a um meio incapaz de compreender a imensa tarefa a que se propôs em virtude de uma verdadeira vocação filosófica.

Raimundo de Farias Brito nasceu no Estado do Ceará, em 1862(3), e faleceu no Rio de Janeiro, em 1917(4), para cuja cidade se transferiu na última fase da sua existência, empenhando todos os seus esforços e toda a sua coragem no sentido de ser Professor de Lógica do Colégio Pedro II, quando este estabelecimento de ensino se constituía numa espécie de ponto final da carreira de qualquer intelectual. Venceu o concurso para provimento do cargo, classificando-se em primeiro lugar. Entretanto, foi nomeado o candidato Euclides da Cunha, segundo colocado, em virtude da interferência de um Ministro de Estado. Com a morte de Euclides da Cunha, ainda em 1909, Farias Brito foi integrado ao corpo docente do referido Colégio.

Veio para o Rio de Janeiro numa verdadeira aventura a fim de realizar esse concurso. Estava muito bem situado no Estado do Pará, como Professor da Universidade de Direito, Promotor Público e Advogado, lastreado em razoáveis bases econômicas. Mas o seu interesse pela vida do pensamento ultrapassava os horizontes da realização material. Trata-se de um espírito universalista, ávido de vivência intelectual, inteiramente integrado ao ambiente espiritual europeu de seu

tempo, trazendo para o Brasil as mais lúcidas interpretações da filosofia contemporânea, embora jamais tenha ido além das fronteiras de seu país. Sua inicial formação filosófica ocorre dentro de um clima infenso ao pensamento, quando não indiferente a qualquer tipo de indagação metafísica.

Cedo Farias Brito se decepcionou com o triste e acanhado meio cearense, retirando-se para o Estado do Pará, onde, em Belém, é recebido e tratado à altura de seu valor, sendo acolhido nas instituições de ensino e no Ministério Público. Encontra ali ambiente propício à sua intensa atividade intelectual. O pensador pátrio guarda gratíssimas lembranças dessa fase feliz de sua vida entre os paraenses que lhe compensaram as amarguras do Ceará. Aliás, o filósofo, desde que se desprendera de seu Estado natal, jamais manifestou qualquer desejo de a ele retornar. Queria os grandes centros, a universalidade. Certa vez, quase vai à Europa, iniciando a viagem até o Rio de Janeiro. Por circunstâncias afetivas, desiste do intento: era a proximidade da morte do pai que lhe causava graves pesadelos.

Aberto o concurso para o preenchimento do cargo de Professor de Lógica no Colégio Pedro II, Farias Brito decide abandonar tudo no Estado do Pará e enfrentar a dura luta no Rio de Janeiro, nem sempre unguida da necessária honestidade, conforme vimos linhas acima. Aqui é um desconhecido, embora em certos círculos intelectuais já desfrute de algum prestígio em face de suas publicações que, eventualmente, tiveram restrita circulação entre alguns aficionados da Filosofia na metrópole.

Sylvio Romero, um dos intelectuais mais produtivos e sérios da época, após a morte de Euclides da Cunha, exarou

longo parecer, em nome da Congregação do Colégio Pedro II, realçando as qualidades de Farias Brito e a inteira procedência de sua pretensão a ser nomeado para o cargo a que concorrera, por ocasião da abertura da vaga que ensejara o concurso(5).

Nomeado professor desse estabelecimento, sentiu-se estável, financeiramente, para continuar seu trabalho intelectual, Começa aí o seu contato acentuado com as fontes mais recentes do pensamento europeu, dentre as quais assume relevância a poética edificação metafísica de Bergson, ao lado do Pragmatismo norte-americano que se irradiava por alguns centros de investigações filosóficas.

A fase de Farias Brito no Rio de Janeiro compreende uma espécie de ruptura com grande parte das linhas de perquirições realizadas na ambiência provincial. É verdade que não abandonou todo o trabalho inicialmente realizado. Mas pretende o filósofo dar uma outra direção às suas investigações, retomando algumas de suas preocupações a fim de aprofundá-las. As facilidades da metrópole, o contato com intelectuais de diversas orientações, num ambiente de maior amplitude de horizontes, fizeram com que Farias Brito renovasse suas energias e encontrasse alento para intensificar a atividade filosófica. É nessa fase que ele se manifesta mais seguro, mais produtivo e firma a sua verdadeira originalidade. Produz as duas obras mais importantes que encerram a demonstração de um espírito de investigador e, ao mesmo tempo, acentuam o caráter de independência de seu pensamento: *A Base Física do Espírito* e *O Mundo Interior*(6). Todo o nosso trabalho terá como referência básica este último livro de Farias Brito, embora aqui e ali tenhamos que nos socorrer de outros textos.

Conforme já ficou dito acima, este é um pensador pouco estudado dentro de uma perspectiva realmente filosófica e vítima, quase sempre, de incompreensões por parte de seus intérpretes, alguns por desconhecimento do universo operatório da Filosofia e outros, quem sabe, por uma questão de comodidade. Não pretendemos falar do espiritualismo de Farias Brito porque achamos que este termo não se presta ao sentido preciso das categorias filosóficas, estando muito mais próximo das significações ideológico-religiosas. Não negamos, é claro, seu vasto emprego entre os nossos pensadores, em oposição ao termo materialismo.

Embora sem qualquer entusiasmo, cursou a Faculdade de Direito de Recife, à época o grande centro de agitação das idéias no Brasil. Na realidade, o que Farias Brito desejava era estudar no Rio de Janeiro, na Escola Politécnica e não em Recife, na escola jurídica. Ele jamais se apegou ao Direito por vocação. Não encontramos na sua obra qualquer contribuição importante neste ramo do saber, a não se expressões de mágoas e desencantos em relação à atividade judiciária que, muitas vezes, nada tem a ver com aquela Justiça tão apregoada e vivida pelo nosso filósofo. Foram as imposições das circunstâncias concretas que o conduziram ao Direito, por simples necessidade de sobrevivência, já que era temerário viver de filosofia...

Seu apreço pela chamada Escola do Recife não passou de um contato aqui e ali com as figuras mais importantes do movimento, principalmente com Tobias Barreto, do qual, aliás, jamais foi discípulo, como dizem alguns críticos apressados. Poderíamos dizer que sua formação obedeceu a uma certa autonomia em relação a todos os seus contemporâneos

brasileiros, buscando, ele próprio, as diretrizes de seu pensamento, hauridas, basicamente, nas fontes européias, como de resto ocorria com todos os intelectuais brasileiros entregues à busca do saber num ambiente em que vicejava um manifesto desprezo pela Filosofia.

Estamos vivendo, no final do século XIX, a tentação positivista, principalmente nos meios oficiais, com a conversão de várias figuras prestigiosas que difundem a nova (já um pouco ultrapassada na sua pátria de origem) mensagem entre os jovens, sobretudo nas escolas que manipulavam mais freqüentemente as chamadas ciências exatas. O Positivismo fermentava o ambiente cultural da época, tanto na sua forma religiosa quanto nas suas pretensões científicas, transformando-se na principal inspiração de grande parte dos incipientes movimentos filosóficos. É preciso, proclama Augusto Comte, organizar cientificamente a Humanidade. É esta a mensagem recebida e internalizada por muitos dos nossos intelectuais. E a tentativa de torná-la efetiva em muito colaborou para a extinção do nosso regime monárquico. Certos positivistas desejavam uma ditadura republicana que era o ideal manifesto pelo fundador da doutrina. Como se sabe, as correntes positivistas brasileiras tiveram atuação insignificante na estruturação do regime republicano, predominando aí o liberalismo defendido, principalmente, por Rui Barbosa, à luz do sistema norte-americano.

O momento de formação de Farias Brito é de transição e de expectativa. Não se pode negar a sua consciente adesão ao republicanismo. Foi Secretário de Governo na República. Tudo, eventualmente. Era um jovem preparado para orientar aqueles que exerciam o poder, numa atmosfera carente de

valores técnicos que suprissem as exigências de uma racionalidade administrativa. Curta foi, entretanto, sua passagem pela vida política no Estado do Ceará, na secretaria governamental, em virtude da instabilidade do novo regime. Não o atraía o poder pelo poder. É verdade que chegou a ser candidato a postos eletivos. Mas o filósofo esteve sempre acima do inexperiente político, malgrado e desiludido com os seus contemporâneos. Alguns críticos afirmar ter Farias Brito se dedicado à Filosofia em virtude dos seus fracassos políticos. Tal assertiva não resiste a nenhum argumento. É impossível acreditar que essas desilusões conduzam ao aparecimento de pensadores, sobretudo quando se trata de toda uma existência dedicada ao trato da filosofia, desde a inquieta juventude até o final da vida. Por outro lado, não aceitamos a interpretação corrente entre alguns historiadores, segundo a qual o pensamento britiano teria sido a sustentação teórica do movimento de renovação católica que aparece na década de vinte. É a mesma interpretação que muitos deram ao pensamento bergsoniano. Farias Brito, como Bergson, jamais pretendeu criar ou inspirar um corpo doutrinário que servisse de alicerce metafísico para a renovação católica, proposta, aliás, pela Igreja através da Encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII. O que o filósofo cearense buscava incansavelmente era uma nova metafísica que preservasse os valores fundamentais do espírito, tomado este numa perspectiva técnica e não na sua visão mística, tão divulgada em detrimento de sua memória. Era o que buscava Bergson, ao se insurgir contra o Positivismo dentro do qual se formara, tentando restaurar o prestígio da Metafísica. O que faz? – Estudioso das ciências físico-matemáticas, procura distinguir a atitude filosófica da atitude

científica, com êxito extraordinário, num momento em que o espírito científico assola o Ocidente, tentando extirpar toda atitude especulativa da ordem do pensamento a fim de que todos os espíritos estivessem a serviço de uma racionalidade operante e manipuladora da corporeidade. Bergson exerceu um papel de grande importância na vida intelectual do seu tempo. Influenciou toda a sua geração. Foi a grande antítese do positivismo comteano, contra o qual trabalha incessantemente, no sentido de mostrar que a tessitura conceptual só serve a uma praxis manipuladora que encobre a verdade. Bergson quer salvar as verdades da Metafísica e faz da intuição o método desta disciplina, certo de que a clareza da verdade só pode ser vista na inserção no real e na vivência da duração. O pensamento bergsoniano retomou, assim, os elos do espírito especulativo e restabeleceu a confiança no próprio ato de filosofar, num instante histórico em que as encruzilhadas do saber aceleravam seu processo de multiplicação, movido muito mais pelo clima da incerteza do que mesmo pela vocação da verdade. Embora de influência passageira, a filosofia bergsoniana marcou o momento de sua emergência trazendo à reflexão vários dados assimilados pelo pensamento contemporâneo e ainda presentes nas tentativas de reconstrução de vários discursos.

Farias Brito também quer salvar a Metafísica, contra todos os seus negadores. Para isto não dirige nenhum apelo imediato ao emaranhado de categorias filosóficas tidas como opções decisivas para os nossos pensadores que nelas se abrigavam, como se as “escolas” não fossem obstáculos a serem transpostos. Seu apelo é ao *ego*, à *consciência*, à *interioridade* como espaço capazes de fundar o saber absoluto.

É necessário rever os propósitos do pensador pátrio além dos quatro conceptuais de que dispunha a crítica do momento para surpreender o seu esforço no sentido de ultrapassá-los. Farias Brito não fez filosofia por mero diletantismo, como ocorria com muitos intelectuais de seu tempo. Seu trabalho é de um profissional empenhado inteiramente na tarefa de pensar, na qual sempre acreditou e da qual jamais se afastou até a morte. A crítica filosófica de Farias Brito só pode ser feita com os instrumentos conceptuais da própria filosofia e não através de uma miscelânea de categorias da sociologia, da psicologia, das ciências naturais e até da teosofia...(7).

Tentaremos mostrar, neste ensaio, os problemas da *existência* e da *verdade* como aparecem no pensamento britiano, buscando estabelecer pontos de contato entre as suas preocupações e as idéias desenvolvidas pelo incipiente fenomenológico-existencial europeu. É claro que se trata de uma interpretação que leva em conta simplesmente o discurso do historiador, marcado pela categoria do tempo. Nesta perspectiva veremos que, em vários momentos, o filósofo pátrio se antecipa na montagem de problemas que serão recolocados mais tarde no universo das filosofias da existência. Pretende-se mostrar que o nosso pensador não está apegado ao bergsonismo, nem ao pragmatismo, nem a qualquer outra corrente de pensamento claramente expostas por ele nas suas longas exegeses em busca de uma clareira.

O último livro de Farias Brito – *O Mundo Interior* – foi publicado em 1914. Esta é sua obra mais importante, na qual procura analisar a questão da existência e da verdade, dois temas centrais que acompanham o filósofo até o fim. Ali veremos que as preocupações britianas se avizinham do

pensamento fenomenológico que estava sendo intensamente trabalhado na Europa por Edmund Husserl e outros, embora não haja nenhuma referência expressa de que o nosso filósofo tenha tomado contato com os primeiros trabalhos de Husserl. Pelo menos neste seu último livro não aparece em qualquer linha. Fala-se num conjunto de manuscritos que teria desaparecido, manuscritos esses posteriores à publicação de *O Mundo Interior*, nos quais se poderia encontrar alguma referência ao movimento fenomenológico. Se tais manuscritos existiram nem o próprio Jackson de Figueiredo que, por afinidade, pertencia à família do filósofo, dá notícia deles. Podemos dizer que hoje temos publicado tudo o que Farias Brito escreveu, graças aos esforços de uma equipe apoiada pelo Instituto Nacional do Livro e ao trabalho desenvolvido no Rio de Janeiro e em São Paulo, tendo à frente Antonio Paim e Miguel Reale.

Tentaremos verificar como se coloca o problema da ânsia de rigor em Farias Brito, na sua última fase, em relação à questão da verdade e em torno de que *dado* o tema é analisado, realçando o fato de que a sua Filosofia do Espírito não é uma “aventura do espírito” como apressadamente insinuou Sylvio Rabelo, mas uma busca consciente de uma garantia da verdade, num clima de ceticismo, de incertezas e de desorientação intelectual. No plano da existência, o pensador cearense não pode simplesmente ser rotulado de pessimista, na linguagem de vários críticos destituídos de um instrumental teórico indispensável à análise de um filósofo. É que sempre confundiram Farias Brito com os demais “filosofantes” da sua época, como se se tratasse de um orgulhoso “ilustrado” sem maiores pretensões. Farias Brito não é um pessimista no

sentido vulgar do termo e, sim, um metafísico da existência, conforme mostraremos, fazendo ver que estes termos pessimismo e otimismo nada significam para ele. Seria ocioso tratar dessas questões não fora a constatação de que na maioria dos seus críticos aparece esse dado como uma constante no filósofo a degradar-lhe o valor ou a tirar-lhe toda importância teórica como se ele fosse apenas mais um “lamentador” da crueldade da existência aliado a um cabedal de leituras filosóficas que o distinguiriam dos demais: no lugar de vãos poéticos, vãos filosóficos para lamentar a grande dor de uma existência pesada e difícil. Como metafísico da existência, Farias Brito suscita alguns dos problemas mais importantes que viriam chamar a atenção dos filósofos existencialistas europeus, bem mais tarde, após sua morte.

Como vimos acima, a questão da existência atinge um tratamento rigoroso a partir dos caminhos abertos pela fenomenologia, embora Husserl jamais pensasse em conduzir para este lado suas investigações. Encerra, com a fenomenologia, a longa fase de “lamentações” destituídas de caráter teórico, para iniciar-se principalmente com Karl Jaspers Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, um período de fecundas explorações ontológicas sobre o significado da presença do homem no mundo. Farias Brito jamais leu Jaspers, Heidegger ou Sartre. Estes filósofos, grandes mestres do pensamento contemporâneo, estavam ainda na fase inicial de formação e de produção intelectual quando desaparece o nosso pensador, deixando em aberto muitas questões que seriam alvo de grandes debates. De qualquer forma, as sementes da filosofia se articulavam, ainda que em horizontes distintos, mostrando que as fronteiras do pensamento não são

geográficas e, por isto mesmo, se vinculam na ordem da universalidade.

NOTAS

(1) O ataque mais veemente sofrido por Farias Brito foi o empreendido por Sylvio Rabelo no seu livro *Farias Brito ou Uma Aventura do Espírito*. Este é um livro escrito *contra* Farias Brito, não guardando, no seu contexto, a necessária serenidade de julgamento que se deve esperar de um crítico de idéias. Além disto, a interpretação ali exposta carece de fundamento nos textos britianos, incorrendo em vários equívocos e repetindo surrados conceitos.

(2) Obras laudatórias de Farias Brito encontramos também, escritas, principalmente, por aqueles que imaginavam que o filósofo poderia ser interpretado como um dos passos importantes da renovação católica no Brasil. Dentre estes poderíamos citar Jackson de Figueiredo, Nestor Victor, Alcântara Nogueira e tantos outros.

(3) A data correta do nascimento de Farias Brito é 24 de julho de 1862, conforme indica documentadamente o escrupuloso biógrafo Jônathas Serrano, no seu livro dedicado ao filósofo, editado pela Companhia Editora Nacional, na Coleção Brasileira, em 1939, nas páginas 11 e seguintes.

(4) O falecimento de Farias Brito se dá no dia 16 de janeiro de 1917, às 8,30 horas, segundo o mesmo testemunho acima citado.

(5) ROMERO, Sylvio. *Obra Filosófica*. Introdução e seleção de Luiz Washington Vita. Rio de Janeiro, J. Olympio Editora, 1969.

(6) FARIAS BRITO, Raimundo de. *A Base Física do Espírito*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1912.

- *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1914.

(7) MONTEIRO, Albino. *Farias Brito à Luz da Teosofia*. Rio de Janeiro, 1920, s/ ed.

I - A CRÍTICA AO NATURALISMO

No artigo intitulado *A filosofia como ciência de rigor*, publicado em 1911, Edmundo Husserl realiza uma vigorosa crítica ao psicologismo, insurgindo-se, principalmente, contra as tentativas de *naturalização da consciência*. O avanço das ciências naturais enseja aos psicólogos a consideração de que os instrumentos dessas ciências deveriam ser utilizados na análise dos fenômenos psíquicos. Tal atitude fez prosperar a crença de que era possível explicar a consciência, enquanto tal, do ponto de vista das ciências da natureza. Husserl chama a atenção para a diferença existente entre consciência pura, inapreensível na perspectiva naturalística, e consciência empírica. É preciso indagar, numa primeira aproximação, sobre aquilo que a consciência *é*, e sobre aquilo que ela *significa*, nos seus mais variados modos de manifestar-se. É nesta oportunidade que Husserl fala de uma *fenomenologia da consciência*, em oposição a uma *Ciência natural da consciência*. A psicologia experimental havia atingido razoável progresso no sentido de se constituir em ciência de rigor. Mas viciava o seu intento a obstinação pelo modelo naturalista. “O que está, pois, a perturbar constantemente a Psicologia empírica, logo desde os seus inícios no século XVIII, é a quimera de um método científico que seguisse o exemplo do método físico-químico” (1).

Mas não é somente o psicologismo que se constitui em objeto de críticas por parte de Husserl. Toda a estrutura da tradição do pensamento filosófico e científico é colocada em

questão, principalmente no que ela expressa a *naturalização da razão* e das leis formais do pensamento. Os princípios lógico-formais, na perspectiva naturalista, são vistos como “leis naturais do pensamento”. Trata-se, para Husserl, de uma cadeia de equívocos gerados pela crença de que o domínio científico da natureza, dentro de rigorosa atitude empírica, traria a solução definitiva para as questões epistemológicas que há séculos preocupam o homem. Mas o pressuposto *natural* coloca em plano secundário a compreensão da consciência naquilo que ela tem de originário e indescartável que é a condição de doadora de sentido. Mais ainda: a atitude naturalista consagra a consciência como *objeto natural* e não como o “órgão próprio do conhecimento”, na linguagem de Farias Brito.

A consciência foi sempre tratada como um tema ligado aos domínios da psicologia, cuja ciência deveria estabelecer os quadros referenciais da explicitação dos seus mecanismos. Por isto mesmo, a questão da consciência está quase sempre presente nos tratados acerca da natureza do comportamento humano, objeto de disquisições analíticas, voltadas para os vários sentidos de sua manifestação.

A crítica que Farias Brito faz à Psicologia poderia, ainda hoje, ser subscrita por qualquer estudioso desta disciplina, na perspectiva existencial. E os problemas por ele suscitados continuam sendo discutidos nos nossos dias dentro dos mesmos quadros de dificuldades e perplexidades.

A psicologia não pode ser reduzida a uma ciência organizada a partir das leis gerais das ciências da natureza, segundo filósofo cearense, na sua tentativa de mostrar que é preciso distinguir o *mundo da natureza* do *mundo do espírito*,

na linha de Dilthey e de alguns neokantianos, para que se leve a bom termo a tarefa de análise da estrutura da consciência. Como quantificar os estados de consciência? A realidade natural – o *mundo da natureza* – é inteiramente distinta da realidade espiritual – do *mundo do espírito*, nas constantes afirmações encontradas na obra de Farias Brito. A despeito do visível parentesco, não acreditamos poder atribuir a preocupação com essa distinção a qualquer influência do pensamento neokantiano, largamente divulgado à época, uma vez que as referências a esse movimento são quase nulas no contexto geral da filosofia britânica. O nosso filósofo jamais se preocupou com as questões levantadas na Alemanha, principalmente por Windelband, relacionadas com as ciências da natureza (nomotéticas) e as ciências do espírito (ideográficas). Para superar o impasse epistemológico, Farias Brito conduz suas investigações no sentido de encontrar o ponto de partida para a fundação das ciências do espírito, desprezando quaisquer posições já assumidas pelos seus antecessores ou contemporâneos. As preocupações eram semelhantes, mas os caminhos percorridos em busca das soluções só se aproximavam no campo da rejeição das vigências téticas. Vemos no nosso pensador uma tentativa de instaurar certas linhas de pensar que superassem as categorias epistemológicas vigentes e preenchessem o vazio de sólidos argumentos deixado pela imensa carga de investigações levadas a efeito dentro das mesmas orientação comprometidas com as várias formas de naturalismo.

Logo no primeiro capítulo de *O Mundo Interior*, o filósofo procura mostrar, através de criteriosas exegeses, os pontos vulneráveis da chamada “psicologia sem alma”, termo

que definia, no seu tempo, a atitude daqueles psicólogos que desejavam a inserção, no universo da compreensão do comportamento humano, das categorias operantes nas ciências positivas, sob o argumento de que era necessário libertar o estudo do psiquismo de quaisquer resíduos especulativos. Para esses estudiosos, a psicologia jamais atingiria seu estatuto de ciência e a sua almejada precisão, se não adequasse a ordem operatória de suas preocupações explicativas às exigências de um novo discurso emergente em todas as formas de saber. É o triunfo do que restou do naturalismo, sobretudo do naturalismo positivista... Psicofísica, Psicofisiologia, Psicometria e Behaviorismo são algumas das orientações duramente criticadas por Farias Brito em longas páginas. Mostra o pensador cearense que o cientificismo em geral empobrece a visão ontológica da pessoa humana e esvazia o significado maior da sua presença no mundo, que é a liberdade. Toda psicologia deve ter como tarefa o esclarecimento da vida interior, cujo privilégio não se pode negar.

É interessante notar como essas críticas, expendidas em 1914, são ainda hoje correntes entre os estudiosos da psicologia, principalmente nas instituições acadêmicas e nos círculos especializados de investigação.

Farias Brito defende, em várias passagens, uma psicologia existencial, como a denominaríamos hoje, contra a dominância de toda e qualquer atitude manipuladora do comportamento humano. É como se o estivéssemos ouvindo agora, em meio às mesmas perplexidades nas quais se encontram mergulhados os psicólogos, já com visíveis sinais de cansaço frente à discussão sobre a cientificidade ou não cientificidade da psicologia.

Contra a psicologia científica, fundada em base naturalísticas, Farias Brito sustenta argumentos que se aproximam daqueles expostos por Husserl com a mesma intenção, quando afirma: "E de tais formas, de tais complicações e modalidades de sentimento é capaz o homem, que a natureza inteira se torna muitas vezes, por assim dizer, pequena, em face do mistério e da grandeza infinita da vida interior. Seria, porém, absurdo tentar explicar tudo isto por processos puramente mecânicos. Os artistas têm deste fato a clara compreensão. Mas os psicólogos de gabinete, não: preocupados com a idéia de dar a interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma cousa em verdade impraticável: - localizar o que é independente do espaço e não se pode conceber como corpo, traduzir na linguagem dos fatos objetivos o que só se pode explicar e compreender como modificação puramente interna, como fato subjetivo, numa palavra, objetivar a consciência"(2).

É Edmundo Husserl quem afirma: "Mas por mais que esta Psicologia julgue ser a única científica, em virtude do seu método experimental, desprezando a 'Psicologia elaborada na escrivania', a sua opinião de ser a Psicologia, por definição, a ciência psicológica na plenitude do sentido, devo aclará-la um engano transcendente. O rasco contínuo desta psicologia é a renúncia a toda a análise direta e pura da consciência – isto é, à 'análise' e 'descrição' sistemáticas dos dados que se oferecem às diversas direções possíveis da visão imanente – a favor de todas aquelas fixações indiretas de fatos psicológicos ou psicologicamente relevantes que têm um sentido pelo

menos extrinsecamente inteligível, sem aquela análise de consciência”(3).

É fácil concluir que ambos os filósofos estão preocupados, não só com a *desnaturalização* da consciência, mas também com a garantia do conhecimento, superando a atitude naturalista em geral.

Farias Brito afirma o primado do universo da vivência interior sobre quaisquer mecanismos racionais que pudessem servir de instrumentos de explicitação da vida psicológica. Esta *vida interior* seria o *lugar* próprio do manifestar-se da consciência. A consciência em nosso filósofo é também doadora de sentido, enquanto fluxo ordenador da realidade exterior e, ao mesmo tempo, como possibilidade de garantia do conhecimento. Existe um eu interior e um eu exterior. O eu interior é a própria consciência enquanto intencionalidade voltada para a exterioridade, objeto de outro tipo de conhecimento: o da realidade em geral. Farias Brito identifica *espírito* com *consciência*. Objeto da psicologia é, fundamentalmente, o estudo da consciência e não a manifestação exterior do comportamento. Logo, falar de ciência da consciência e filosofia do espírito é tratar de temas comuns. A consciência é princípio originário e fundante. E Farias Brito quer encontrar o caminho de análise desse dado como a garantia suprema da própria soberania do espírito que funda, por sua vez, o culto da verdade. A consciência é o *absoluto* enquanto possibilidade originária de constituição do mundo. “Realmente, cada consciência é um todo fechado e impenetrável, um absoluto inacessível a outras consciências”(4).

O espírito é “princípio dos princípios”. A ciência do espírito é a ciência das ciências, na terminologia britânica. Dizer que “o espírito é o princípio dos princípios” é privilegiá-lo de tal forma que a sua esfera passa a constituir-se na clássica questão relacionada com os primeiros princípios, levantada desde a antigüidade grega. Qual a natureza das sensações primeiras, como diriam os empiristas, das quais partiriam todas as articulações epistemológicas: Esta *questão primeira* envolve, em Farias Brito, o entendimento do problema dos primeiros princípios que, como se vê, não são vivências primeiras como quer Aristóteles, nem juízos primeiros como quer Kant, nem sensações primeiras como querem os empiristas, mas, sim, o próprio espírito que se erige em *primeiro princípio*. O espírito funda desde si mesmo toda possibilidade do conhecimento... “e esse ideal não poderá compreender-se, nem explicar-se senão como obra do espírito, pois o espírito é o princípio mesmo do conhecimento e a fonte de todo ideal. Por onde se vê que o espírito é a verdade das verdades”(5).

Em outra passagem, Farias Brito afirma ser a consciência um fenômeno do espírito. Se o espírito é o “princípio dos princípios”, o fluxo da consciência se instaura a partir dele. Embora identificando, em alguns textos, consciência com espírito, o nosso filósofo estabelece sempre o privilégio do termo *espírito* em relação à consciência. A filosofia do espírito já não era novidade ao seu tempo. Mas entre nós o seu tratamento quase sempre se afastou do universo técnico em que ela deve estar situada. Daí a confusão que se estabelece com certas categorias polissêmicas que facilmente resvalam para o campo puramente ideológico.

Farias Brito chega a afirmar que a filosofia é a psicologia, a ciência do espírito, na ânsia de situar num espaço mais seguro o movimento de seu pensamento a caminho de uma reconstrução epistemológica. A consciência é considerada como situada na ordem da transcendência, significando isto que ela transcende o mundo na medida em que, na qualidade de absoluta, é *possibilidade* e não algo quantificável. Há uma ciência da consciência que é a psicologia transcendente e uma ciência das manifestações gerais do comportamento que é, nada mais nada menos, do que a psicologia empírica. “A filosofia é a psicologia, a ciência do espírito. Tal é, por conseguinte, a nossa tese fundamental. Agora, a psicologia é que pode ser considerada de dois modos: no sentido comum e ordinário e no sentido transcendente. No primeiro caso é a psicologia propriamente dita, a análise da atividade psíquica, tal como se verifica no homem e, em menor escala, nos graus inferiores da pura animalidade, de onde a psicologia comparada cujo valor é hoje altamente reconhecido. No segundo caso é ainda a psicologia, isto é, indaga ainda da significação e natureza do espírito mas considerando este não somente em sua função puramente humana, mas em sua significação mais geral, confunde-se com a metafísica e não só trata de descobrir a relação que há ou deve haver entre o espírito e o todo universal, como ao mesmo tempo procura interpretar o próprio todo universal. É verdade que toda psicologia é, já de si, e, em certo sentido, transcendente”(6).

Farias Brito compreendeu perfeitamente que a garantia do conhecimento está no sujeito e não no objeto. Mas não se contentou, como temos afirmado, em aceitar a tradição que postulava a mesma atitude, buscando sempre uma via

originária para superar os impasses manifestados ao longo do caminho da filosofia. O nosso filósofo jamais se submeteu à autoridade de qualquer pensador. É verdade que, aqui e ali, tece considerações laudatórias ao valor de certos mestres do pensamento ocidental mas, em seguida, realça seus equívocos com toda coragem e segurança. Como pensador, entendeu as limitações do espírito humano e lutou constantemente no sentido de superá-las, sem se comprometer com orientações meramente ideológicas, a não ser, até o fim com a verdade. Foi também um pensador do recomeço. Recomeçar era a constância de seu trabalho. Não lhe contentavam os resultados obtidos e, não fora a circunstância de sua morte, até certo ponto prematura, quem sabe teríamos o acurado desenvolvimento do seu esboço sobre o problema do conhecimento, em cujo texto ele continua se aproximando do pensamento fenomenológico-existencial. É visível sua pretensão de ultrapassar os horizontes dos discursos epistemológicos que povoavam o saber filosófico para estabelecer uma radicalidade tão desejada à reconstrução da Filosofia. É a mesma ânsia de rigor apregoada por Edmundo Husserl na sua contemporaneidade. Farias Brito quer um ponto de partida, após operar uma rigorosa crítica a toda epistemologia moderna, mostrando as dificuldades presentes e as vicissitudes que as ciências poderiam enfrentar se não se dispusessem a uma mudança radical no plano da sua finalidade. O mundo prometício que constitui nossa dramática herança não encontra meios para se desculpar dos graves desvios cometidos. Daí a inevitabilidade do impasse: ou encontramos o caminho seguro e rigoroso para a reconstrução científica, colocando o saber a serviço da humanidade, ou

fracassaremos, certamente, frente ao desvio teleológico que gerou a própria “crise das ciências européias”, na linguagem husserliana. O nosso filósofo falava num momento histórico conturbado, cheio de apreensões e incertezas, preocupado com o irracionalismo político e com os ares de insegurança e descrença que varriam um mundo às portas da Primeira Guerra Mundial. Sentiu a crise e percebeu o vulto das dificuldades que se multiplicavam na ordem dos saberes e não quis se satisfazer com velhas fórmulas aparecidas sob a inspiração de raízes falsas que vinham sendo combatidas e ganhavam apenas novas roupagens em face da necessidade de renovar.

Em Edmundo Husserl, a ânsia de estabelecer um princípio originário não se manifesta diferente da instância do pensamento britânico. A consciência é ser absoluto, objeto da psicologia. Psicologia empírica e psicologia transcendental são temas presentes nos momentos mais significativos do pensamento husserliano. Mas o apelo está sempre dirigido ao *lugar* do conhecer, como centro absoluto da segurança de todos os atos epistemológicos. E este *lugar* é, em última instância, a consciência transcendental.

Segundo Husserl, a tarefa da filosofia, no seu sentido mais radical, está aberta, não competindo a ninguém a vaga imagem de figura “imitadora” da verdade. Duas instâncias se colocam claramente: consciência e realidade. A realidade existe para a consciência e esta, por sua vez, existe como fluxo intencional dirigido à realidade. É o binômio consciência-mundo, exposto pelo mestre alemão, em várias passagens do seu imenso trabalho, tentando superar os impasses produzidos pelo racionalismo e pelo empirismo. Husserl se declara instalado na incompletude, no final de sua vida, desejando ter

a idade de Mathusalém para que talvez pudesse se tornar filósofo.

A ruptura epistemológica – usando a conhecida linguagem bacharelardiana – operada pelo pensamento fenomenológico, instaurado por Husserl, desencadeou uma série de reconstruções epistemológicas, cujas conseqüências não poderiam ser previstas pelo filósofo. As ciências humanas ganharam novo alento e reconstituíram o caminho perdido no curso de seus embates em torno da garantia explicativa, com a possibilidade, agora, de contar com referências originárias num quadro de categorias que se apresentavam um tanto desacreditadas. Não se cogita, é claro, no pensamento husserliano, de restabelecer ou redefinir orientações. A questão é o ponto originário, isto é, a atitude inicial a ser assumida pelo pensador com absoluta radicalidade. É inegável que Farias Brito se preocupou constantemente com a busca de fundamentos, conforme vimos acentuando até aqui. O que estamos mostrando, repitamos, é o fato de o pensador cearense assumir uma direção epistemológica vinculada, estreitamente, com o pensamento fenomenológico, talvez por mera coincidência. Não lhe teria sobrado oportunidade para mergulhar no rigoroso pensamento alemão representado, na época, pelas tentativas de renovação empreendidas pelos fenomenólogos. Quando Farias Brito escrevia e desenvolvia as gestões no sentido de publicar *O Mundo Interior*, Edmundo Husserl publicava a primeira parte de *Idéias* e Max Scheler trazia a público sua *Ética*, duas obras que marcariam, mais uma vez, etapas decisivas na renovação da filosofia ou, pelo menos, suscitariam os mais vivos debates nos centros universitários, como de resto ainda ocorre hoje. Mas não

encontramos em qualquer passagem do nosso filósofo referências a esses mestres do pensamento contemporâneo. Em tudo isto ressalta em Farias Brito uma linha de preocupações que vai aproximá-lo constantemente do pensamento existencial. A montagem dos problemas vai se desenvolvendo no mesmo caminho em direção aos horizontes da situação do homem no mundo. Este é o fio condutor da filosofia britiana.

NOTAS

(1) HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. de Albin Beau. Coimbra, Atlântida, 1965.

(2) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, INL, 1951, 2ª ed., p. 7.

(3) HUSSERL, Edmund. Op. cit.

(4) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., p. 392.

(5) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., pp. 47-48.

(6) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., pp. 30-31.

II – CONSCIÊNCIA E VERDADE

A questão da verdade se situa no plano mais relevante do pensamento britânico. Expressar e viver a verdade, buscando-a com todas as forças do seu espírito, eis a motivação central do nosso filósofo. Dir-se-ia que este dado é comum a todos os pensadores dignos desse nome. Mas, em Farias Brito, trata-se de uma verdadeira paixão que se acentua em todo o movimento de suas indagações, como a linha dominante que dá sentido à sua própria existência(1).

O sentido da existência e o caminho da verdade se aproximam de maneira estreita e inseparável, na medida em que a iluminação do espírito se articula na dominância do sujeito, na instância da interioridade, como doadora de sentido e significado.

Em torno da verdade é que se instauram as grandes interrogações no limiar do processo da cultura ocidental. O tema se desenvolve ao longo dos séculos, encontrando as soluções mais diversificadas, de acordo com os contextos históricos fermentadores do solo operatório das idéias. A verdade é sempre o caminho, embora a sua clareira se oculte nas fronteiras da impotência do discurso.

As circunstâncias históricas vividas por Farias Brito muito contribuíram, certamente, para a constância de seu apelo à verdade. Verdade e ação estão de tal forma associadas que é impossível separar a visão da moralidade dos mecanismos mais gerais que orientam e devem orientar permanentemente a conduta humana. Daí suas desilusões com uma praxis vigente

no seu tempo, em quase tudo empobrecedora do sentido do verdadeiro. Nesta perspectiva ele não soube considerar as implicações da problematicidade de uma ética política dentro das estruturas do exercício do poder, caindo num sentimento utópico vivenciado ao nível da “fé filosófica”. Queria a inserção da verdade numa atmosfera inadequada a seu exercício, isto é, no vórtice de um condicionamento político nem sempre disposto a sequer meditar sobre ela.

O que nos interessa neste capítulo é o *princípio fundador da verdade*. A busca da garantia da verdade é manifestada em várias passagens da obra britânica, conforme ficou evidenciado, mas, basicamente, esta questão é delineada de forma original em seu último livro *O Mundo Interior*. O sujeito epistemológico se instaura na atmosfera do espírito, o mesmo que dizer, da consciência, como único lugar da própria evidência. Este princípio fundador da verdade, encontrado na ordem da subjetividade, exclui inteiramente a idéia de que Farias Brito lutava desesperadamente em busca de Deus como sustentáculo último de toda verdade. Nosso filósofo distingue a ordem mística, sustentada teoricamente na teologia, da vida filosófica, tomando esta última como princípio mais alto e, até mesmo, como religião.

Segundo Farias Brito, “O critério da verdade é o testemunho da divindade. É o critério da filosofia da fé. Trata-se de uma filosofia que descansa na crença de que um dia Deus revelou a verdade ao mundo. Se há uma consciência suprema e essa consciência um dia falou e fez conhecer a verdade, compreende-se que não pode haver critério mais seguro. Mas, para isto era preciso em primeiro lugar que se provasse a verdade dessa revelação sobrenatural: e, quando mesmo essa

prova fosse dada, ainda assim não poderia ser aceito o critério proposto, por se tratar neste caso de um critério exterior, imposto de fora; e é necessário que o critério da verdade tenha o seu fundamento na própria consciência como órgão do conhecimento”(2).

Qual é, pois, o dado essencial, a origem primeira de toda a verdade? – A consciência. A consciência é uma espécie de elaboração prévia, de princípio instaurador de toda vivência cognoscitiva. É o solo originário sobre o qual se poderia indagar acerca da natureza da verdade. “A consciência é, pois, o fato primordial da natureza, espécie de ponto de contato entre dois mundos de que um é a imagem do outro. Realidade de um lado e conhecimento de outro como imagem da realidade – eis tudo o que existe, poder-se-á, pois, dizer. Mas no fundo dessa dupla manifestação será necessário reconhecer a consciência, sem a qual não se poderia compreender, nem uma, nem outra coisa. De maneira que, além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, impõe-se a existência de uma realidade interna, de uma atividade de ordem psíquica, cuja essência consiste exatamente nessa consciência que é o princípio mesmo produtor do conhecimento”(3).

Não encontramos em nenhum crítico de Farias Brito a percepção exata de sua ânsia de fundamentação da verdade, em sentido rigoroso, mas simplesmente a do seu intuito obstinado de buscá-la, quando o impulso mais vivo do filósofo é no sentido de alcançar os parâmetros para esta categoria tão perseguida por todos os pensadores. Muitas páginas dedicou Farias Brito ao problema da verdade, especificamente, independente de se constituir o tema em sua preocupação

central, ao longo de todo o seu trabalho. Até mesmo por acaso, o ponto sorteado para o concurso destinado ao provimento da Cadeira de Lógica do Colégio Pedro II versou sobre *Verdade e Erro*. E sua dissertação improvisada, necessariamente, em virtude de seu caráter de prova, na emergência circunstancial de uma disputa incerta e difícil, não se distanciou em nada da orientação de suas preocupações já bastante amadurecidas. Esta dissertação de prova salienta as questões mais relevantes relacionadas com a verdade e com o erro, evidenciando a familiaridade do filósofo com as discussões levantadas historicamente em torno do tema. Nela, o pensador cearense exercita, no clima normal de uma ambiência de prova, toda a sua capacidade de sintetização de um assunto que, por si só, demandaria um esforço extraordinário no sentido de deixar pelo menos delineadas as pretensões de um projeto mais amplo de mostraçãõ da estrutura geral da temática proposta, obedecendo aos rigores de uma competição altamente ambiciosa. De forma alguma poderíamos condicionar a idéia de verdade em Farias Brito às passagens vagas de sua vasta produção intelectual e, muito menos, ao seu esforço grandioso na prova a que foi submetido. A visão dessa idéia deve ser tomada a partir do conjunto da obra britiana, nos seus pontos capitais que marcam as intenções mais aprofundadas do pensador.

Já vimos que é ponto assentado ser a busca da verdade o núcleo das indagações de Farias Brito. Com a verdadeira vocação de filósofo, enfrentou todos os entraves para não se desviar de seu *telos*, de sua finalidade essencial, que era encontrar a vereda epistemológica. O filósofo pátrio jamais admitiu o relativismo de verdade, mesmo vivendo uma época

extremamente inclinada a todas as formas de negação dos valores fundamentais do espírito humano. Nesse sentido é clara a divergência do pensamento britânico em relação a algumas filosofias da existência que surgiram mais tarde, a partir de fenomenologia. A complexidade do real, objeto da percepção, pode nos levar, como efetivamente ocorre, a equívocos constantes que nos convocam a uma vigília intensa. Mas este fator jamais poderia nos conduzir a qualquer forma de ceticismo, amplamente criticado pelo nosso filósofo.

Como bem acentua o Padre Leonel Franca (4), Farias Brito tem a coragem de enfrentar os mais consagrados pensadores, dentre eles o próprio Kant, mostrando aquilo que considerava uma afronta à verdade. A questão da “coisa em si e os fenômenos” merece dele uma extensa exegese, demonstrando domínio e segurança no tratamento de vários pensadores modernos, dos quais procura analisar os passos mais salientes, ora criticando as posições assumidas, ora realçando o esforço de cada filósofo estudado. Dedicava várias páginas à análise da “coisa em si e os fenômenos” em Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Renouvier, Spencer e Hartmann, no seu livro *O Mundo Interior*. É interessante observar que, no Brasil, nenhum outro estudo tão lúcido apareceu que superasse o nosso pensador de 1914. A considerar a sua obra de historiador da filosofia moderna, poderíamos dizer que, entre nós, poucos se aventuraram a trabalho tão árduo e sério. Todas essas análises abrigam uma intenção clara de estabelecer a articulação entre a consciência e a verdade, tomando a primeira como algo absoluto que possibilitaria a visão originária do mundo da vida, tal como afirma neste texto: “... Mas essa relação supõe dois termos

entre os quais se estabelece: um é a consciência que conhece, e outro as cousas que são conhecidas. Há, pois, de toda forma, pelo menos dois absolutos: a consciência ou espírito em nós, e as cousas ou matéria fora de nós. O que há de relativo é somente o conhecimento, o laço que se estabelece entre estes dois absolutos” (5).

No quadro geral das dificuldades encontradas por Farias Brito, na sua tentativa de fundamentar a verdade, os apelos freqüentes a determinadas categorias procuram manter afastados quaisquer compromissos com posições já firmadas na tradição do pensamento moderno. Mas isto não significa negar seu apreço por determinados filósofos com os quais melhor se identificava. O que se acentua é uma linha de independência na trajetória de suas investigações, onde o exegeta e o pensador caminham juntos. O seu esforço não se dirige à recolocação do problema do alcance da verdade. Esta, para ele, é uma categoria perene, a-histórica, que se oculta constantemente no próprio movimento da existência, enquanto *caminhar da presença*. O desocultamento daquilo que é, se resume na descoberta incessante dos propósitos da existência articulados no mesmo campo, isto é, a verdade constitui uma espécie de tensão “polar” do manifestar-se da existência autêntica. A finalidade do mundo é a verdade e a tarefa da filosofia, a sua mais elevada função, é de iluminar a humanidade, restituindo ao homem o verdadeiro sentido da sua presença. É uma missão regeneradora, frente ao caos do mundo moderno, quer na ordem epistemológica, em virtude, quem sabe, da perda, por parte do homem, do sentido originário que deveria justificá-lo. Também em Farias Brito o filósofo é um funcionário da humanidade, da mesma forma que

o concebera Edmundo Husserl na trajetória difícil de seu pensamento. Esta tarefa que o grande mestre da fenomenologia lança ao filósofo não difere, como vimos, da missão “salvadora” que o pensador pátrio imprime ao sacerdócio filosófico por ele exercido a vida inteira.

NOTAS

(1) A Filosofia é atividade permanente do espírito. Como tal, ela funda, naturalmente, o próprio impulso existencial, na sua articulação com a verdade.

(2) FARIAS BRITO Raimundo de. *Inéditos e Dispersos*. Compilação de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Editorial Grijalbo, 1966, p. 394.

(3) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, INL, 1951, pp. 278-279.

(4) FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1969, 20ª edição.

No capítulo dedicado a Farias Brito, Leonel Franca manifesta, de início, sua intensa alegria ao comentar as diretrizes do pensamento de um filósofo que, pela primeira vez, se manifesta de maneira original no contexto histórico da formação do pensamento brasileiro. Até aí concordamos com o ilustre mestre e incentivador dos estudos filosóficos no Brasil. Mas, infelizmente, o emérito fundador da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro iludiu-se com os propósitos epistemológicos do nosso filósofo, da mesma maneira com que muitos se equivocaram na interpretação do pensamento bergsoniano, vendo nele a ante-sala da renovação espiritualista, devidamente alicerçada numa metafísica capaz de responder a todos os ataques dos “materialistas”. Repitamos, mais uma vez, que o pensador cearense está interessado em problemas epistemológicos. É verdade que as conclusões obtidas pelos filósofos contribuem muitas vezes para uma nova montagem dos problemas teológicos. Mas não cremos que Farias Brito tenha trazido qualquer contribuição neste sentido.

(5) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., pp. 263-264.

III – A VISÃO TRÁGICA DA EXISTÊNCIA

O sentido trágico da existência é a motivação que abre o pórtico do grande caminho a ser percorrido por Farias Brito na sua triste e solitária experiência pessoal, como se a pressentir as peripécias que atravessaria na intensa luta concreta espelhada numa ação cansativa, mas plena de convicções. O primeiro volume de *Finalidade do Mundo* é, no seu capítulo inicial, um discurso exemplar sobre o sentido doloroso e trágico da existência. “Filosofar é aprender a morrer”. Talvez seja esta a expressão mais repetida dentro do universo da filosofia. Farias Brito trata Sócrates como o “mais puro dos pensadores antigos” que legitima a nossa preocupação com o “nada da existência humana”. A morte é lembrada pelo pensador cearense como “a única solução para a vida”. Mas o nosso filósofo, na qualidade de pensador, tomou o tema da morte buscando fazer dele uma abordagem ontológica, não pretendendo uma visão meramente pessimista, consentânea com a ordem geral de pensar do senso comum.

Não podemos negar que, na sua obra inaugural, o mestre brasileiro esteja profundamente influenciado pelo pensamento de Schopenhauer. Isto é visível, embora em algumas passagens pretenda introduzir outras categorias marcantes da enunciabilidade do trágico existencial, denunciando sua preocupação em to5rno do encontro de um novo método para o debate da problemática da existência. Logo na página trinta e cinco, da segunda edição do primeiro volume de sua *Finalidade do Mundo*, Farias Brito lembra, de forma enfática, o papel da consciência na elucidação dos temas

mais intrincados, não só ligados à questão da existência como também à realidade em geral. Neste caso, o nosso filósofo não procede como Jean-Paul Sartre em *L'Être et le Nèant*, negando o valor da consciência como categoria fundante da verdade. Para ele, “o fundamento real, o critério último de toda a verdade é o testemunho direto da consciência, de modo que para mim quando qualquer conhecimento estiver de acordo com este testemunho, é verdadeiro; quando em desacordo com ele, é falso. E é o que não depende de prova, porque não se ignora que a consciência é o órgão mesmo do conhecimento, sendo que nenhum conhecimento pode haver que não seja transmitido por esse órgão, nem pode ser verdadeiro sem que esteja em conformidade com ele. Isto poderia ser dito ainda mais claramente afirmando-se que fora dos limites da consciência nenhum conhecimento é possível, sendo evidente que não podemos conhecer uma coisa de que não temos ou não podemos ter representação na consciência.”(1)

Aqui, na sua inicial manifestação pública, o nosso filósofo está certo de que o sujeito epistemológico, na sua posição originária, acabará por elucidar definitivamente a questão da existência. E não se afastará desta posição ao longo de todos os seus esforços no sentido de esclarecer essa questão, em face dos vários modos pelos quais se manifesta a articulação das dimensões existenciais no seu caráter de tragicidade.

O que caracteriza fundamentalmente a existência humana é o sofrimento, a dor, o desespero, a incerteza frente ao mistério do mundo, a ausência de justificação, enfim, os males que assolam o homem sem que ele possa deduzir, do ponto de vista lógico, uma certa coerência na marcha daquilo

que nos foi imposto. Daí que “Filosofar é aprender a morrer: são palavras de Sócrates. E começando o presente trabalho por esta luminosa idéia do mais puro dos pensadores antigos, não tenho em vista outra cousa, senão tornar desde logo bem patente quanto nos deve preocupar o nada da existência humana. Vivemos todos como se fôssemos imortais... Entretanto a morte é a única solução verdadeira do problema da vida.”(2)

Na verdade, nada justifica a existência, e seus parâmetros não se colocam além da contingência ordinária que vivemos, na ordem comum do *estar no mundo*. Poderíamos concluir pela permanência de um irracionalismo ou de um nihilismo que percorreria o discurso britânico no conjunto destas questões por ele suscitadas. Assim procedeu a tradição filosófica do ocidente até então, quando no trato da questão da dramaticidade existencial. A meditação mais profunda sobre o tema era levada a efeito por poucos “afortunados espíritos” que percebiam as instâncias mais fundamentais do destinar da realidade humana. Mas negamos que Farias Brito tenha apelado para qualquer tipo de irracionalismo, embora nas suas disquisições longas e minuciosas procure justificar o sentido negativo da presença do homem no mundo, conforme veremos mais tarde, trazendo ao cenário da discussão as teses de pensadores que sempre foram fiéis aos princípios gerais de um modo de pensar descompromissado com a ânsia de encontro de um outro *princípio primeiro* que fundamentasse, de maneira originária, o sentido amplo da realidade existencial. em última análise, o nosso filósofo está interessado em encontrar caminhos possíveis para uma ontologia da existência, certo de que o negativismo largamente apregoado por tantos pensadores

não encontraria sua sustentação teórica senão a partir de um discurso que abrigasse as múltiplas dimensões da perspectiva existencial, com a radicalidade necessária à fundamentação de uma metafísica da existência. Esta é uma tarefa que até hoje continua incompreendida por parte dos comentaristas de Farias Brito. O filósofo cearense lançou as primeiras sementes da filosofia da existência, conforme estamos vendo. Como se afirmou acima, não se trata de um simples “lamentador” do drama existencial, mas de um vigoroso pensador interessado em explicitar as estruturas ontológicas do próprio ato de existir, dentro dos critérios hauridos na vasta tradição do pensamento sem, contudo, abandonar suas pretensões de originalidade no interior de um problema que sempre lhe foi caro.

Não cremos ter o nosso filósofo entrado em contato com o incipiente pensamento fenomenológico-existencial europeu. Já, por algumas vezes, temos afirmado esta convicção. Kierkegaard, cuja obra foi o ponto de partida para uma reinterpretação da condição humana por parte da maioria dos existencialistas contemporâneos, foi inteiramente desconhecido por Farias Brito. Nem lhe interessava articular os princípios gerais de um modo de pensar existencial fundado na autoridade de um ou outro pensador. Já ficou bem claro que a independência de Farias Brito é uma tônica central que pode, até hoje, se exaltar em exemplarismo para tantos quantos lidam com as coisas do pensamento.

O movimento fenomenológico se desenvolvia na Europa sob a liderança de Edmundo Husserl sem, contudo, terem ainda aparecido as tendências voltadas para a explicitação do sentido da existência, a partir dos caminhos abertos pelas

indagações husserianas, a não ser no seio de um grupo pequeno que ensaiava os primeiros passos neste sentido. A filosofia da existência, como se sabe, surge contra a vontade de Husserl. Heidegger, embora não seja existencialista, não obstante as conclusões adequadas a esta interpretação, como ontólogo traz uma original visão da realidade, reconstituindo-a numa perspectiva inteiramente distinta daquela manifestada por todos os filósofos anteriores. Martin Heidegger será o primeiro grande pensador a chamar a atenção para a necessidade de se dar uma outra direção à metafísica em face do ocultamento histórico do verdadeiro sentido do *ser*. A explicitação do implícito, o desocultamento do oculto, de que tanto tratou Husserl como temática nuclear da manifestação de seu pensamento, vai aparecer em Heidegger como tarefa essencial da filosofia, como fenomenologia hermenêutica. Mas, aqui, o que importa é o esforço no sentido de elucidar a questão do *ser* em direção ao qual deve ser formulada a pergunta fundamental. Esta é a pergunta básica colocada na sua obra mais importante intitulada *Ser e Tempo*, isto é, a pergunta pelo sentido do *ser*. É preciso, em última instância, explicitar o sentido do *ser*. Esta missão do pensar caiu no esquecimento a partir de Heráclito e Parmênides, dois filósofos da antiguidade grega em cujo pensamento Heidegger encontra o verdadeiro exercício da vocação filosófica.

Não nos interessa aqui, obviamente, fazer uma exposição sumária do pensamento heideggeriano, uma vez que estamos envolvidos no movimento do pensamento britânico. Queremos apenas estabelecer um confronto entre algumas questões tratadas por ambos os pensadores, mostrando o parentesco de idéias, guardadas as proporções, mas realçando

as coincidências e, sobretudo, o caráter de precedência do nosso filósofo.

Já se colocou em relevo o fato de ser a obra *O Mundo Interior* a última manifestação do pensamento de Farias Brito vinda a público em 1914. É sua obra mais importante em todos os aspectos mas, principalmente, no que diz respeito ao amadurecimento do pensamento, comparando-a com seus livros anteriores. Ela revela o núcleo de suas preocupações já num universo mais amplo de categorias devidamente depuradas e marcadas por um rigor mais acentuado. As suas preocupações com o problema existencial são expostas dentro de uma perspectiva teórica que denota uma ânsia pelo encontro de uma via que superasse a tradição “negativista”, amplamente criticada pelo pensador cearense, e conduzisse a uma metafísica da existência. Já fizemos referência ao fato de que em nenhuma parte da obra de Farias Brito encontramos qualquer alusão à obra de Husserl e, muito menos, qualquer lembrança às meditações kierkegaardianas. Bergson está em pleno exercício de afirmação de seu pensamento quando, já em 1914, é objeto de longas considerações por parte do nosso filósofo, o mesmo acontecendo com alguns outros pensadores que ainda ensaiavam seus passos iniciais e já contavam com considerável familiaridade em Farias Brito.

Ao tempo da elaboração da obra *O Mundo Interior*, já no Rio de Janeiro, Edmundo Husserl está em Friburgo desenvolvendo uma intensa atividade intelectual e liderando um grupo de pensadores que renovariam as diretrizes da filosofia. É dessa fase a primeira parte da sua obra *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia Pura*, publicada em 1913, um ano, portanto, antes da edição de *O Mundo Interior*. Antes

havia aparecido as *Investigações Lógicas* e o artigo intitulado *A Filosofia como Ciência de Rigor*, dentre outras obras do pensador alemão, bastante conhecidas nos meios acadêmicos europeus. É também de 1913 a *Psicopatologia Geral* de Karl Jaspers que marca o momento de seu “rompimento” com a psiquiatria e o seu caminhar para a filosofia, notadamente para a filosofia da existência, entendida esta a partir da natureza dos problemas que preocupavam este filósofo. Também em relação a Jaspers, Farias Brito não manifesta expressamente qualquer referência. O que dizer de Heidegger?! Só em 1927, dez anos, portanto, após a morte do nosso filósofo, é que Martin Heidegger traz à luz sua obra *Ser e Tempo* que, a partir daí, vai exercer influência decisiva na chamada filosofia existencialista, embora contra a vontade de seu autor que sempre se negou como pensador existencial a julgar pelos próprios propósitos de sua obra fundamental e de outros trabalhos publicados com intenções mais expressas.

No capítulo VI de *O Mundo Interior* encontramos a primeira coincidência em relação a Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*. Farias Brito, nesse capítulo, está interessado em combater o fenomenismo, tecendo alongadas considerações sobre o seu significado e tentando mostrar em que consiste o seu erro, usando as palavras que ele próprio empresta a um dos parágrafos da passagem referida. O primeiro parágrafo do capítulo acima indicado, que tomou o número 61, tem o seguinte título: *Determinação Precisa do Conceito de Fenômeno*. Nele, entre outras coisas temos: “Fenômeno vem do grego phainomenon, particípio médio do verbo phainô, aparecer, mostrar-se, derivado, por sua vez, do sânscrito phaô, em sua significação primitiva, original; o que aparece, o que

se mostra. É objeto que se percebe e como tal implica um sujeito que o percebe. O que aparece supõe uma consciência a que apareça; Também o verbo grego traduz-se igualmente por brilhar e subentende, por conseguinte, visão luminosa. E se visão não se compreende, nem se pode conceber senão no espaço, daí resulta que a idéia do fenômeno deve ser completada deste modo: é o que aparece ou se representa no espaço... Assim compreendida, a palavra fenômeno adquire significação muito clara e precisa. Torna-se a expressão de um conceito rigorosamente delimitado. E como este conceito aplica-se a tudo o que se refere aos corpos, torna-se de uma extrema generalidade. Compreende-se, deste modo, como veio a ter o mesmo sentido de acontecimento ou sucesso. E por fim tornou-se sinônimo de fato, dizendo-se indiferentemente, por exemplo: fatos físicos ou fenômenos físicos, fatos históricos ou fenômenos históricos, fatos econômicos ou fenômenos econômicos, etc.”(3)

Vemos aqui a preocupação de Farias Brito no sentido de entender o fenomenismo e criticá-lo a partir de uma postura originária que pudesse servir de instrumento incontestável aos seus propósitos reformadores do pensamento filosófico. Não se contenta com as atitudes meramente negadoras do fenomenismo, tão divulgadas superficialmente à época. Quer um caminho radicalmente original, preocupando-se com um minucioso estudo do próprio vocábulo de que procede o termo, a fim de poder fixar a sua análise.

Importante, entretanto, é a semelhança desta sua preocupação com aquela manifestada por Martin Heidegger no conhecido parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*, onde o filósofo trata da questão do método fenomenológico que pretende

empregar na hermenêutica do sentido do *ser*. Ali também Heidegger se preocupa, inicialmente, com a delimitação precisa do vocábulo *fenômeno* na sua significação originária, criticando, também, algumas acepções em que este foi tomado historicamente, para mostrar, ao final, o delineamento da natureza de sua fenomenologia hermenêutica(4).

Ambos os filósofos estão empenhados na elucidação de uma questão ontológica a partir de um ponto a ser tomado como absolutamente seguro.

Já vimos que as pretensões heideggerianas são no sentido de retomar uma ordem de pensar esquecida desde a antigüidade grega. A tarefa do pensamento foi esquecida historicamente uma vez que o desvelamento do *ser* não mais se constituiu no cerne do movimento do pensamento ocidental, caindo a metafísica num desvio essencialista: preocupou-se com a essência e não com o sentido do *ser*. Daí a necessidade do encontro de um novo caminho para uma ordem originária de pensar.

Também a noção de tempo em Farias Brito se aproxima de maneira estreita à de Heidegger. Em Martin Heidegger, sabe-se que houve a influência de Santo Agostinho. E esta parece visível a partir do *Livro XI das Confissões* daquele pensador cristão. Mas, em Farias Brito, poderíamos negar qualquer influência neste sentido. Notamos apenas uma coincidência de sua noção de tempo com aquela exposta pelo Bispo de Hipona. Vejamos então uma das passagens do nosso filósofo onde ele toca na questão do tempo: “É, pois, o presente mesmo, o presente vivo e real que principalmente me interessa. Verdade é que o presente supõe o passado, ao mesmo tempo que envolve o futuro. O espírito forma assim

uma unidade, não somente no espaço, mas igualmente no tempo, pois tudo o que existe no cosmos infinito interessa a seu conhecimento e está, de certo modo, subordinado à sua atividade, ao mesmo tempo que o conhecimento mesmo é como uma visão do espírito em duas direções opostas e ambas ilimitadas: na direção do passado e na direção do futuro. E se o Universo, como dizia Pascal, “é uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma” é o espírito que representa o centro dessa esfera. Cada consciência representa, pois, o centro do universo e deste centro partem raios que envolvem a totalidade das cousas”(5).

Esta noção de tempo conduz o nosso pensador ao interior do universo de categorias que vão ser reconstituídas mais tarde, não só por Heidegger, mas também por Eugène Minkowski e outros, colocando-se, portanto, Farias Brito na vanguarda das novas interpretações que a noção de tempo iria assumir.

Não vislumbramos nas afirmações acima transcritas qualquer influência do bergsonismo, mas uma ânsia de originalidade que, por coincidência, se avizinha da idéia de tempo em Martim Heidegger e, notadamente, em Santo Agostinho. Sabemos que em Heidegger o tempo é o próprio homem, o *Dasein*. A essência do homem é o tempo como êxtases, nos seus três modos: presente, passado e futuro. Mas estes êxtases denunciam apenas que o tempo simplesmente é. O tempo é um olhar: olhar para trás (memória), olhar para frente (expectação) e olhar da presença (intuição). O tempo, em última instância, é sempre presente; é um modo de ser do *Ser-aí* (Dasein). O ser passado é sempre contemporâneo do *Ser-aí*.

Não é necessário grande esforço para verificar, em última análise, que esta visão ontológica trazida por Heidegger em relação ao problema do tempo vai desencadear no ocidente inúmeras discussões, vivas ainda hoje, não só na área do pensamento filosófico mas, também, no universo das ciências do homem de um modo geral.

Para afirmar alguma coisa, Farias Brito sente sempre a necessidade de estudar e criticar longamente certos pensadores que trataram do mesmo dado, procurando levantar os temas tais quais foram abordados, tudo no intuito de não cometer os mesmos equívocos.

Na fase em que o nosso filósofo desenvolve suas últimas investigações, não se percebe nele com tanta nitidez a ânsia de “ontologizar” o sentido trágico da existência, talvez já por um certo cansaço ou pela necessidade que sente de começar tudo de novo, como diria Husserl, sempre em busca de uma fundamentação rigorosa. Aliás, ele está certo de que sua tarefa deveria ser continuada por outros pensadores.

Não iríamos esperar que Farias Brito esboçasse uma ontologia do mundo da vida, tal qual tentou Husserl, nem uma ontologia fundamental, nos moldes operados por Heidegger, em virtude dos contextos culturais e históricos em que estes pensadores exercitaram os atos de filosofar. Temos no mestre cearense um pensar voltado para a intenção redefinidora. É nesta intenção que encontramos a sua originalidade frente aos seus contemporâneos.

Os temas do *nada* e da *morte*, tão presentes nas investigações heideggerianas, como de resto em todo o pensamento existencial, estão fixados como preocupações constantes do nosso filósofo, conforme vimos tentando

mostrar. Mas, falta-lhe, muitas vezes, o aparato metodológico para a tentativa de desenvolver pacientemente as questões levantadas. Estamos vendo que o pensador cearense em vários momentos se aproxima do pensamento fenomenológico como solução para os problemas suscitados por este movimento filosófico. Vejamos como ele expõe o problema do *nada*, numa das várias passagens em que faz referência a esta questão: “O nada – eis, pois, o fim e a verdade definitiva para a vida. Além disto viver é sofrer e prolongar a vida seria tornar eterno o sofrimento. Pode dizer-se que a vida é uma agonia contínua; e o momento em que começamos a viver é já, por assim dizer, um começo de morte. É preciso que essa agonia termine. Para vencer, pois, o desespero e a desgraça irremediável da vida, só há um meio: o completo esquecimento de tudo no nada. O nada – eis, pois, a suprema libertação”.(6)

Neste pequeno trecho vemos esboçado o tratamento das questões que mais marcariam as filosofias da existência, nas suas diversas orientações. Notamos que aqui a morte, também para o pensador cearense, não vem no final da vida, mas está presente desde que nascemos. Também o *nada* é tratado como uma categoria ontológica, faltando a Farias Brito desenvolver este tema dentro da mesma linha esboçada, aprofundando na ordem especulativa uma temática tão cara aos filósofos da existência Heidegger enfrenta a questão diante de um público bastante difícil de ser convencido e acaba por trazer uma lição nunca vista sobre a existência do *nada*. A pergunta metafísica tem uma direção definida a partir de um aprofundamento sobre o sustentáculo do Ser-aí, que é o nada. O Ser-aí está suspenso no nada e, por isto mesmo, nas raízes da atitude filosófica se encontra esta categoria tão desprezada pelos pensadores

tradicionais e que valeu a Heidegger as críticas mais acirradas. Em Heidegger “o nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o Ser-aí humano. O nada não é um conceito posto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma do Ser-aí. No ser do ente acontece o nadificar do nada”.(7)

Aí encontramos o delineamento de uma resposta buscada insistentemente no cerne de suas preocupações com o sentido do *ser*. A pergunta sobre o nada é uma pergunta radical da Metafísica, não exposta às interrogações da Lógica, cujo império é exercido no reino da “fabricação” científica. Não tem sentido falar do nada para o trabalhador da ciência. Mas o próprio falar do nada implica a existência do nada como objeto ainda não tematizado, posto que simplesmente abandonado como algo fora da possibilidade de apreensão por parte do entendimento. Entretanto, diz Heidegger, existe a negação, não como uma categoria que se colocasse como último ponto além do qual não se pudesse exercitar o pensamento. Existe na negação porque a ela subjaz a originária categoria do nada. Por isto mesmo, a pergunta sobre o nada define sua direção em demanda da compreensão daquilo que transcende a ordem da positividade entitativa que constitui o solo próprio do trabalho científico. O nada não existe na ordem lógica, mas na ordem puramente ontológica. Portanto, provoca o exercício do pensamento de maneira mais radical uma vez que, como véu do *ser*, o nada mostra a minha própria dimensão existencial.

Em Farias Brito, como se vê, esta questão não é desenvolvida a partir da sua colocação original. Certo é, entretanto, que o modo de enfocar a temática do nada no pensamento existencial parte de uma posição bastante aproximada do pensamento britiano.

Na análise do problema da morte e, também, da questão do nada, Farias Brito, por outro lado, se aproxima acentuadamente das diretrizes que apareceriam mais tarde em Jean-Paul Sartre, porventura o maior representante do existencialismo. Segundo ele “a morte é o desenlace final desse drama sanguinolento em que se resolve a vida de cada organismo. Mas esse desenlace mesmo, se bem que possa ser previsto com certeza, todavia fica sempre envolvido no mistério quanto às condições em que terá de realizar-se, nem poderia ser determinado o momento preciso em que deverá chegar para cada um a *crise terrível*: o que prova que na própria morte, por isto mesmo que está em ligação imediata com a vida do espírito, existe um certo grau de liberdade... A liberdade – eis realmente o fato decisivo que marca a separação absoluta entre o espírito e a matéria. Nos fenômenos da matéria dominam a mais absoluta necessidade e o mais inflexível determinismo; nos fenômenos do espírito o princípio que se deve reconhecer como lei primordial que tudo domina, é a liberdade. É a razão porque aí toda a previsão é impossível. (...) De maneira que cada um é a todo momento criação de si mesmo. E tudo isso quer dizer que o homem é uma das modalidades do espírito, e como tal é força criadora”.(8)

Farias Brito, na passagem acima, deixa bem claro que o homem, em última análise, é livre para a morte. Quando grata do problema da liberdade, tenta ligar este tema ao fato originariamente dramático que é a morte. Mas, falando especificamente da liberdade toma-a no seu sentido ontológico segundo se depreende do seu texto.

Em Sartre, a essência do homem é a liberdade. E, mais ainda, o homem está condenado a ser livre, conforme suas

próprias palavras(9). O homem faz-se a si mesmo, livremente, enquanto projeto. O exercício de sua liberdade é a condição mesma que justifica originariamente o próprio ato de existir, se é que esta justificação é possível. Mas como se situa o sentido de justificabilidade da existência? – Sem dúvida, na perspectiva da negatividade. Nada justifica a minha existência, uma vez que o sentido de evanescência que a caracteriza compromete, *ab initio*, todas as direções do meu situar existencial. A liberdade é o que define a minha essência; mas se trata de uma liberdade para o nada e para a morte.

Ora, estas afirmações divulgadas através de uma vasta literatura em todo o ocidente, já estão caracterizadas no cerne das preocupações de Farias Brito, expostas muitos anos antes da emergência do pensamento existencial que viria ocupar um grande espaço no mundo filosófico contemporâneo. Quando o nosso filósofo diz que “cada um é a todo momento criação de si mesmo”, tratando do problema da liberdade, não vemos como deixar de lhe atribuir uma das teses que mais marcariam o existencialismo sartreano.

Outro fato que deve ser salientado no pensamento existencial de Farias Brito é o seu inconformismo permanente com as soluções propostas pelas religiões, principalmente pelo cristianismo, ao problema da existência humana. É sabido que este filósofo jamais praticou o catolicismo e dele sempre se distanciou em termos doutrinários, não obstante algumas afirmações respeitáveis em contrário, influenciadas, como já vimos, talvez por ter tido um grupo de amigos católicos, entre os quais se destaca o combativo Jackson de Figueiredo. Diz ele: “Que o cristianismo seja a única religião verdadeira e que todas as outras religiões sejam falsas, parece um pouco duro.

(...) O que é natural, o que é permanente é a verdade. A pretensão do cristianismo, de ser a única religião verdadeira é, pois, insustentável”.(10)

Em lugar de falar de um espiritualismo em Farias Brito, como ocorre na maioria de seus comentadores, preferimos acreditar numa aproximação muito mais acentuada das formas do chamado existencialismo ateu contemporâneo, do qual teve a oportunidade de antecipar algumas teses mais importantes.

NOTAS

(1) FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do Mundo*. Rio de Janeiro, INL, 1957, v. I, p. 35.

(2) Idem, p. 13.

(3) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. INL, 1951, 2ª ed., p. 271-272.

(4) HEIDEGGER, Martin. *L'Être et le Temps*. Trad. de Rudolf Boehms e Aphonse de Waelhens. Paris, Gallimard, 1964.

(5) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., p. 76.

(6) Idem, p. 37.

(7) HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Trad. de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

(8) FARIAS BRITO, Raimundo de. Op. cit., p. 23-24.

(9) SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. de Virgílio Ferreira. Lisboa, Editorial Presença, s.d.

(10) FARIAS BRITO, Raimundo de. op. cit., p. 82.

IV – CONHECIMENTO E EXISTÊNCIA

O problema do conhecimento sempre ocupou lugar privilegiado no pensamento de Farias Brito. Era seu plano publicar uma obra intitulada *Ensaio sobre o Conhecimento e a Realidade*, anunciada na primeira edição de *O Mundo Interior*(1), onde condensaria e ampliaria as posições semeadas ao longo de sua obra anterior, principalmente nesta sua última publicação. Levou-lhe, entretanto, a morte sem que tivesse podido continuar esse trabalho. Dele ficou-nos apenas o resumo de suas pretensões, intitulado *Ensaio sobre o Conhecimento*, feito pouco antes de sua morte(2).

No estudo do problema do conhecimento, haveremos de nos valer sobretudo de *O Mundo Interior*, como vimos fazendo até aqui. É ocioso afirmar, mais uma vez, que o nosso interesse está centrado na articulação das teses britianas com o desenvolvimento do pensamento europeu mais importante representado pela edificação do universo do saber fenomenológico, fermentado pela intensa atividade de seus filósofos, principalmente alemães, que pretendiam imprimir direções originais aos caminhos da filosofia, ao mesmo tempo em que Farias Brito se dedicava a idêntica tarefa.

Farias Brito procura penetrar na intenção de cada filósofo analisado, a fim de levantar os equívocos cometidos, dando mostras de uma capacidade de trabalho poucas vezes encontrada no pensamento pátrio. A intensidade de sua atuação intelectual só pode ser comparada à de grandes pensadores de outras partes do mundo e nunca às manifestações espirituais brasileiras, dada a natureza das

questões técnicas da filosofia que, tratadas profissionalmente, exigem pesados exercícios.

Há uma constante preocupação no sentido de recuperar a teoria do conhecimento, muitas vezes esboçada corretamente por parte de alguns filósofos, mas logo vítima de tropeços que tornaram inúteis os esforços realizados, segundo Farias Brito. Ele não consegue ser fiel a qualquer pensador, conforme afirmam alguns, mas está sempre perseguindo o ideal da verdade(3), embora aqui e ali identifique algumas posições que são tomadas como viáveis a uma reconstrução epistemológica no contexto geral de busca de categorias renovadoras do filosofar, de forma independente. Assim acontece em relação a Bergson, Espinosa e outros que, embora sejam objetos de críticas alongadas e minuciosas, nem por isto deixam de lançar alguma claridade sobre as indagações do filósofo brasileiro, tomando este as interrogações filosóficas como atividade constante do desocultamento e redefinição do próprio sentido do pensar.

A filosofia é atividade permanente do espírito em direção ao conhecer. E nenhum conhecimento é linear ou acabado, uma vez que a cada momento nos surpreende uma instância da realidade estranha aos espaços teóricos sobre os quais o discurso é elaborado.

Em vários momentos do pensamento britânico identificamos uma linha de preocupações com o estado geral de crise que caracteriza o mundo contemporâneo. Esta crise atinge todos os níveis da realidade, englobando, pluridimensionalmente, todas as esferas da existência. Não existe somente uma crise político-social, em virtude do irracionalismo manifestado, principalmente, na decomposição

crescente dos costumes políticos e das aporias rompidas *a fortiori* sem qualquer consulta aos princípios gerais do sentido da “verdade como regra das ações”. Mas a crise se instaura, também, na ordem epistemológica. Farias Brito repete sempre seu espanto frente à “confusão dos espíritos”, na ânsia de encontro da verdade e na procura de fundamentação do conhecimento. Ele viveu intensamente a aproximação de uma catástrofe que seria a Primeira Grande Guerra, tendo falecido no final desse primeiro teste de universalização da irracionalidade política. Jamais se conformou com as atitudes que não tivessem incorporadas na sua inspiração os elementos essenciais de uma rígida moralidade, cuja sustentação não poderia deixar de ser a verdade. Diz ele na *Finalidade do Mundo*: “Todos sentem, no estado presente do mundo, um mal-estar indefinível, uma agonia tremenda. Já não é somente nas camadas inferiores da sociedade que isto se nota.

Também os chefes, também os que se acham à frente do movimento político dos povos, constantemente estão a se queixar. Nem é isto uma particularidade do nosso País. O mal é geral. É certo que sofreremos; mas do mesmo modo sofrem todos os outros povos. E assim não é justo que atribuamos a causas locais a parte que nos cabe na crise. Não é justo, por exemplo, que atribuamos à mudança política operada com a queda do Império, a situação anormal a que nos achamos reduzidos. Pelo contrário, a República veio como uma conseqüência da crise geral que já poderosamente fazia sentir entre nós os seus efeitos; veio como uma aspiração de melhoramento, veio como um sonho de renovação. E se o mal, não obstante, perdura e, ao que parece, em condições mais agudas, é que a crise se faz cada vez mais intensa e há de

seguir a sua evolução natural, não sendo possível desviar por meios artificiais os processos da história”(4).

Citamos este texto, como poderíamos exemplificar com outras passagens que demonstram as constantes preocupações com a crise geral que vive a humanidade, numa ambiência extremamente hostil à vereda do saber como “instrumento de salvação”, tal qual apregoava o nosso filósofo.

É o momento de realçar aqui o espírito profético que Edmundo Husserl assumiria no sentido de colocar em questão a trágica situação da humanidade européia, ameaçada por uma catástrofe de conseqüências imprevisíveis, principalmente pelo caráter de irracionalidade que se acentuava de instante a instante, numa Alemanha ávida de reafirmação. A *Crise das Ciências Europeias* não denuncia apenas os males de uma ciência deformada, imprecisa e infeliz nos seus princípios e no seu *telos*, mas acentua, sobretudo, a “crise da humanidade européia”, desviada de seu *telos*, de sua finalidade, por culpa, quem sabe, dos “funcionários da humanidade” que são os filósofos, na sua missão primeira e originária de explicitar as estruturas ontológicas do mundo da vida.

O *telos* oculto no interior da própria natureza e que deve ser objeto de desocultamento por parte da ação vigorosa dos atos de pensar constitui-se, também, numa preocupação fundamental de Farias Brito: “Tudo reduz-se a um só problema: indagar se a natureza que é um todo orgânico, tende à realização de um fim, e se este fim pode ser atingido pela inteligência humana”(5).

Há um caráter de revelação que impulsiona a filosofia no sentido de uma constante descoberta. Todo filosofar é ato

de revelação de uma finalidade, de busca da gênese do sentido do mundo, em última instância.

A pretensão acima enunciada por Farias Brito, logo no primeiro volume de sua *Finalidade do Mundo*, é um dos dados fundamentais que vão motivar sua constante recusa aos alicerces do pensamento moderno. A via epistemológica estava por ser encontrada, uma vez que a fragilidade das teses difundidas até então revelavam um desencontro entre os propósitos de uma verdadeira filosofia, como algo *in fieri*, segundo suas próprias palavras (6) e o solo próprio da atividade cognoscitiva. E, em meio a tudo isto, não se poderia esperar outra atmosfera senão a de ceticismo generalizado, objeto já dos primeiros combates de uma nova geração de católicos que vai instaurar no plano religioso a meditação filosófica adequada à sustentação teórica das verdades consideradas eternas pelo cristianismo. Isto vai se dar principalmente sob a inspiração da doutrina de São Tomás de Aquino que é relida e recontextualizada no tumultuado ambiente espiritual em que viveu Farias Brito. Mas o nosso filósofo recusa quaisquer caminhos dogmáticos e, como já afirmamos, jamais pratica qualquer religião que pudesse iluminar, ao nível da fé, o seu inquieto espírito de pensador. Ele faz da filosofia sua religião e a ela é fiel até a morte, não obstante o testemunho de seu grande amigo Jackson de Figueiredo, no sentido de que nos últimos instantes de sua vida teria afirmado que toda a verdade estaria no Catecismo (7).

É nos quadros das categorias do pensar que deve ser procurado o caminho epistemológico originário, através do qual se possa fundar verdadeiramente a filosofia. Farias Brito sempre acentuou a necessidade de se distinguir religião de

filosofia, jamais negando, diga-se também, a função sublime das religiões. É importante deixar claro, ainda, que a paixão da verdade em nosso filósofo muito se aproxima de uma certa “paixão da fé”, conforme veremos adiante.

Farias Brito não faz do ateísmo e da irreligiosidade uma profissão. Neste sentido concordamos plenamente com todos aqueles que exaltam sua espiritualidade, quando combate as várias formas de materialismo e coloca ao ordem do espírito acima da instância movediça dos sentidos e da matéria. Mas o espiritualismo britiano não é o espiritualismo religioso, segundo alguns entenderam, e, sim, a ânsia de fundar radicalmente a verdade a partir da subjetividade, da interioridade.

Já vimos em outra parte que espírito e consciência se confundem em Farias Brito. Mas ele nunca negou a dominância da estrutura “nebulosa” da instância interior como *lugar* da vivência explicitadora da realidade, sendo o binômio consciência-espírito a sustentação e garantia do conhecimento: “É a verdade que constitui o destino próprio da consciência; e todo o conhecimento ou sistema de idéias que não se fundar na verdade, passará: poderá chegar a organizar-se e conquistar sectários e mesmo exercer influência e domínio, mas jamais conseguirá adquirir o caráter de permanência. Permanente é só a verdade”(8).

Conhecimento e verdade em Farias Brito são categorias que se aproximam na medida em que, tendo o caminho um *telos*, isto é, tendo o conhecimento uma finalidade, esta não pode ser desarticulada na sua estrutura interna: atos de conhecimento são atos direcionais no sentido da verdade. A representação do real se dá na ordem do espírito, isto é, da

consciência, com caráter de rigor absoluto garantido pela primazia de um sujeito epistemológico que exaure inevitavelmente todas as vias que poderiam parecer possíveis a uma fundação da verdade. Em última instância, a representação do real assume o caráter de vivência evidenciadora que se dá na ordem da consciência. Por outro lado, se o conhecimento tem seu fundamento na subjetividade, na instância da consciência, Farias Brito se nega como idealista: “Todas as teses do idealismo absoluto são absurdas. E a sua negação radical de toda a realidade é um paradoxo, e como tal desfaz-se rapidamente, instantaneamente, como as sombras da noite ao clarão do relâmpago, uma vez desfeito o equívoco resultante de conceitos obscuros e mal definidos com que dão, os seus representantes, aparência lógica, ao encadeamento de seus raciocínios, e posta a discussão nos seus termos naturais. Toda a confusão vem, como já vimos, da falsa concepção de representação como intermediário entre o conhecimento e as cousas. Não. A representação não é nenhum elemento intermediário: é a coisa mesma presente ao espírito. Deste modo tudo o que se representa à consciência é real; e o que conhecemos é, não uma simples fantasmagoria, não a aparência da realidade, mas a realidade mesma”(9).

Há, portanto, segundo Farias Brito, uma vivência originária da realidade em todos os atos epistemológicos, ao nível da consciência, que legitima de forma indiscutível o saber elaborado. O real é vivido no seu modo natural; e isto só é possível em virtude do papel que o nosso filósofo empresta à consciência como instância última da evidência, conforme diria Edmundo Husserl.

A teoria do conhecimento em Farias Brito, tal qual buscada na sua última obra, só pode encontrar semelhança, ou coincidência, nas diretrizes revolucionárias que estavam sendo imprimidas ao pensamento filosófico europeu por parte de Husserl e seus discípulos. A atmosfera em que se move o pensamento britiano é claramente fenomenológico-existencial, pelo menos nas suas afirmações mais fundamentais. Por isto mesmo, repetamos, falar em “panpsiquismo panteísta”, em “monismo espiritualista” e outras coisas, como tantos fizeram para interpretar este filósofo, é engajar-se em posições que denotam uma incompreensão das categorias com as quais pretendeu operar Farias Brito, insinuando aderência a teses comprometidas com certas doutrinas secundárias já amplamente desarticuladas no contexto geral das temáticas suscitadas num momento de transição e de incertezas. Rotular, em filosofia, é indício de superficialidade, que se agrava na medida da crença fundada nas bases dos próprios rótulos engendrados de forma genérica. Repetamos, o pensador cearense ao foi compreendido nos seus propósitos, na direção do seu pensar, na sua ânsia de rigor, no seu esforço grandioso no sentido de encontrar um ponto inquebrantável que servisse de *origem primeira dos atos do conhecer*. Até os últimos momentos de sua vida continua fiel ao pensamento em torno de uma reconstrução radical do conhecimento. Não lhe faltam forças para se insurgir contra os mais recentes embates da modernidade, eivada de vícios irreconciliáveis do ponto de vista da verdade uma vez que o espírito do tempo por ele vivido suscita dúvidas, incompreensões, incertezas.

Sentimos em Farias Brito um certo esforço no sentido de se convencer da maneira como a realidade é representada na

consciência. Vejamos o seguinte trecho: “Das reflexões precedentes resulta como consequência geral o seguinte: a consciência ou o *eu* como energia pensante, como princípio do conhecimento e da ação, é um ser verdadeiro, uma posição absoluta na existência; e as cousas com que o *eu* se põe em contato e que são o objeto de nossa percepção, são realidades, não fantasmas. Isto quer dizer que o *eu* ou a consciência como sujeito do conhecimento e as cousas como objeto são dois modos do absoluto: o que se deve interpretar, não fazendo-se destes dois princípios alguma coisa de indeterminado, de incompreensível, como se imagina de ordinário, sempre que se faz uso da palavra *absoluto*, mas reconhecendo-se, simplesmente, que existem de fato, que são realidades positivas, não simples relações ou aparências. (...) Consciências de um lado como princípios que percebem, como energias que conhecem, e cousas de outro lado, como objetos que se percebem ou que se conhecem – eis, pois, toda realidade” (10). Aqui, o *eu*, é a própria consciência, é o sujeito transcendental da realidade, é o *lugar* onde se dá a vivência da realidade. Consciência e cousas “são as duas formas fundamentais da existência” (11). Assim, tomado o *eu* como consciência, o sujeito epistemológico não é outra coisa senão esta consciência como “energia pensante” e como “princípio fundador do conhecimento”. Por outro lado, o sujeito existencial aqui se confunde com o sujeito epistemológico, uma vez que o nosso filósofo trata do binômio consciência-espírito no mesmo nível, embora acentuando, aqui e ali, o termo espírito ao falar de questões especificamente existenciais.

Para acentuar ainda mais esta preocupação de Farias Brito com a relação consciência-mundo, citemos uma outra passagem bastante esclarecedora: “De toda forma: sendo certo que temos consciência, e devendo-se mesmo acrescentar, com observa James, que nenhuma verdade é mais certa e indefectível do que esta, que o próprio cepticismo pirrônico deixou de pé, - que o fenômeno de consciência presente existe; neste caso que relação deve existir entre esse fenômeno e a totalidade das cousas? Mais precisamente: que relação deve existir entre a consciência e o mundo?”.(12)

É curioso observar que Farias Brito propõe solução deste problema através de uma “psicologia transcendente” que teria como tarefa essencial resolver os problemas da própria filosofia(13). A “psicologia transcendente” buscaria a explicitação originária das causas primeiras das coisas a partir de um dado em relação ao qual já não se discute mais: a consciência como garantia suprema de todo conhecimento, como *lugar* da vivenciação evidenciadora.

Pela primeira vez, entre nós, o tratamento da consciência se erige em fator primordial dentre os dados gerais que poderiam ser considerados como *centros irradiadores* de uma nova perspectiva de segurança do conhecimento. Mas não basta tomar simplesmente um fato: é preciso analisá-lo na sua estrutura interna, para articular as pretensões epistemológicas. Esta análise do papel da consciência na elaboração e sustentação do conhecimento vai ser uma referência constante em Farias Brito, na medida em que acreditava, cada vez mais acentuadamente, na transcendência da interioridade, entendido o termo transcendência no sentido husserliano. Ele compara a “psicologia transcendente” com a noção de infinito no cálculo

matemático. Também a análise transcendente, isto é, o cálculo infinitesimal, contribuiu decisivamente para a fundação das ciências matemáticas. A questão se reduz, diz Farias Brito, à importância da aplicação do conceito de infinito na matemática(14), nada mais. Tudo para mostrar que a idéia de “psicologia transcendente” não envolve nenhum sentido místico, nenhuma idéia de imanência, no sentido em que estas categorias são entendidas correntemente nos vários filósofos.

A interioridade transcende o mundo material, a realidade corpórea. É o que se depreende da afirmação do pensador: “É a psicologia considerando o fenômeno da consciência em relação com o conjunto das cousas; é a psicologia considerando a consciência, não isoladamente, mas em relação com a totalidade da existência. É, numa palavra, o que poderia dizer-se: a psicologia do infinito”(15).

Vemos assim que, ao mesmo tempo em que a interioridade, o *lugar* da consciência, transcende o mundo, ela está mergulhada no mundo material e comprometida com a totalidade da existência.

A “psicologia transcendente” recai, primariamente, sobre essa interioridade, buscando captar os *momentos da consciência*, como “energia que conhece”(16) e que torna possível a visão de infinitude na própria ordem da finitude existencial, em sentido epistemológico. O mesmo que dizer: o mundo está aberto ao fluxo da consciência com uma constância infinita que me permite surpreender, na minha interioridade, a cada instante, o sentido total da existência, sem esgotar em fórmulas fechadas o discurso de qualquer saber. A consciência é que transcende a realidade, em última análise. A transcendência não está fora do homem, mas na sua

própria interioridade. E é na relação consciência-mundo que vai ser instaurada a articulação do sentido do mundo e da existência, como duas categorias absolutas e, ao mesmo tempo, inseparáveis.

O papel traçado por Farias Brito como quadro da referência da psicologia, em *A Base Física do Espírito*, vai ganhando ênfase nos seus esforços posteriores, na intensidade da sua meditação, cada vez mais voltada para a compreensão da existência humana, como tarefa capital e propósito mais elevado da direção do pensamento. Não importa ao nosso filósofo a simples busca da verdade como projeto do filosofar, embora este seja a *ratio essendi* de todas as “tribulações” britianas. Importa-lhe, sobretudo, o drama existencial. Talvez, por isto mesmo, na última fase do seu pensamento, o filósofo cearense torne mais freqüente o problema do conhecimento e da existência aproximando-se, cada vez mais, de uma solução original buscada ardorosamente ao longo de todos os seus trabalhos. De resto, as mesmas soluções estavam sendo buscadas pelos seus contemporâneos europeus, principalmente pelos fenomenólogos, à mesma época envolvidos na atmosfera de renovação da filosofia.

Farias Brito faz da psicologia uma ciência que “estuda a realidade em si mesma, o ser em seu mistério interior, em sua significação mais íntima e profunda, em uma palavra, o ser consciente de si mesmo”. É visível aqui a aproximação à problemática do *ser-em-si* tratada, mais tarde, por Jean-Paul Sartre, na sua tentativa de elaboração de uma ontologia fenomenológica(17). Vejamos, ainda, como Farias Brito persiste na articulação do mesmo problema: “Como se pode então limitar a ‘coisa em si’ à vontade? O que se conhece por

observação interior não é somente a vontade; mas a vontade, o sentimento, o conhecimento, a emoção, a paixão; numa palavra; tudo o que deriva da energia psíquica e se explica pela energia psíquica. Fazer, pois, da vontade a ‘coisa em si’ é tomar uma parte pelo todo. E nós teremos de ver que essa parte nem sequer é a mais importante, nem tão pouco a de significação mais profunda. Não: a ‘coisa em si’ não é a vontade, ou pelo menos não é a vontade somente, mas o que em cada ser se manifesta como subjetividade, como sentimento e conhecimento, como emoção e paixão,, como vontade e como energia psíquica; ou, para empregar a palavra definitiva, a ‘coisa em si’, ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito”(18).

O filósofo cearense está certo de que a coisa em si é o espírito. Logo, sendo o espírito, também, consciência, a coisa em si é a própria consciência. Em última análise, esta categoria vai definir o sentido mais profundo do homem, enquanto essencialmente interioridade. Senão vejamos esta outra passagem: “De toda forma a ‘coisa em si’, o verdadeiro, o ser íntimo e profundo do homem, é o ser consciente, a energia pensante, a pessoa. Justifica-se assim a fórmula ‘em si’, derivada do pronome pessoal. E quando se diz ‘coisa em si’ deve entender-se a coisa como ser pensante, a coisa em si mesma, no seu sentir íntimo, ou a coisa como pessoa”(19). Ele aqui já é mais explícito, não deixa qualquer dúvida a respeito da sua posição em relação à questão tratada: a coisa em si é o próprio homem. Assim, poderíamos concluir que para o pensador cearense o homem é fundamentalmente consciência, tomada esta como ser em si, como interioridade “fechada”, absoluta.

Já vimos que o nosso filósofo transfere à psicologia a tarefa de solucionar os problemas da filosofia, denunciando, com isso, sua crença inabalável na ordem da subjetividade. É importante assinalar, entretanto, que não se trata de nenhum regresso à psicologia especulativa, como “ciência da alma”, segundo afirmam alguns, mas de uma tentativa no sentido de conferir à ordem da consciência o encargo de garantir e estimular a fundamentação rigorosa do conhecimento.

Na última fase de seu pensamento, Farias Brito se convencia, cada vez mais, do desgaste das discussões desenvolvidas em torno da problemática da relação sujeito-objeto, certo de que o problema do conhecimento só poderia ser discutido noutros termos ainda não bem delimitados mas, de qualquer forma, lançados à meditação. Por isto mesmo, como já se viu, o nosso filósofo jamais afirma qualquer conclusão senão após analisar detidamente as diretrizes do pensar anterior sobre o mesmo tema, com pormenorizadas divagações sobre todas as questões técnicas nele envolvidas. Em termos de conhecimento, o que sempre o preocupou foi a necessidade de superar as posições clássicas em torno das quais se discutia. Era preciso encontrar uma nova via que ultrapassasse as categorias com as quais vinha operando a tradição filosófica, viciadas de preconceitos estimulados pela necessidade afirmada por muitos de manter a autoridade de certos pensadores que teriam dado respostas definitivas ao problema do conhecimento. Idealismo, realismo, empirismo e racionalismo são atitudes filosóficas já consideradas por Farias Brito de maneira secundária no universo das indagações de ordem gnoseológica. Ele se recusa a uma definição em torno do problema. Quando trata destas questões, quase sempre o faz

através de longas disquisições para mostrar, finalmente, o vazio em que se cai ao realçar a dogmática epistemológica em prejuízo do esforço em busca de um ponto de partida original, superador.

A relação sujeito-objeto é, em última instância, a relação consciência-mundo, consciência-realidade. A discussão, em nosso filósofo, não recai sobre a natureza da relação sujeito-objeto, mas sobre a interação consciência-mundo, isto é, sobre a maneira pela qual o mundo é vivido na consciência.

Importante é ressaltar sempre esse estado de inconformismo que habita constantemente o espírito britiano, esta ânsia de renovação, esta angústia em torno da clareza, esta obstinação dos espíritos”, da degenerência existencial, não basta retomar uma tradição de pensar e instaurar no seu interior algumas categorias inovadoras para legitimar a vida filosófica, a vocação do sacerdócio da verdade. Essencial é o *ponto originário*, despojado de categorias, ainda não problematizado.

Nunca faltou a Farias Brito o sentido de *presença no real*, de inserção no mundo. Antes que tudo importa-lhe a questão da existência concreta com todos os seus dramas e, fundamentalmente, a injustificabilidade que se transforma em *sin*al do próprio ato de existir. Nada justifica a existência humana, a não ser a busca da verdade, segundo o nosso filósofo; busca que não implica qualquer compromisso com o discurso assentado, mas um esforço do criar-se a si mesmo. Esta posição é realçada desde o início do primeiro volume de *Finalidade do Mundo* onde várias páginas são dedicadas à

questão da “dor existencial”, embora ainda sob forte influência de categorias ingênuas de pensar.

Existência-conhecimento, quem sabe, seria o binômio a inspirar o projeto de Farias Brito que, no seu desenvolvimento, acreditava chegar a uma possível solução para o problema da existência, no que diz respeito à explicitação do seu sentido. Isolado e só, em termos intelectuais, não seria lícito dele esperar as “iluminações” próprias a estas soluções. A “solidão intelectual” o acabrunha, conforme suas próprias palavras: “Tenho, além disto, vivido, como homem de pensamento, quase só. Deste modo, nunca fui combatido, mas também nunca recebi nenhum estímulo. E sinto-me só, às vezes quando ferve em torno de mim o tumulto e me cerca a multidão. Por isto sou triste. É que a tal ponto me acabrunha o sentimento da solidão que há ocasiões em que chego, por assim dizer, a perder a consciência de mim mesmo”(20).

De fato, a questão da existência é insolúvel. A esta conclusão provisória chega o nosso filósofo, na plenitude da lucidez, “escolhendo” a visão trágica do significado da presença do homem no mundo. Qual é este significado? A questão só pode ser resolvida na ardorosa via epistemológica. E, para estabelecer os princípios orientadores da elucidação da problemática existencial não há como deixar de apelar para a ordem da consciência com categoria absoluta. Se a consciência é transcendência, conforme afirma Farias Brito, no sentido de que se constitui uma *ordem fundadora originária*, é do seu interior que deve surgir toda clareza: “Se uma voz me falasse do alto, dando-me a chave de toda verdade, tudo estaria resolvido. Esclarecidos todos os pontos obscuros da existência, a paz se faria em meu pensamento, não havendo mais razão

para nenhuma incerteza ou inquietação. Seria isto o meu renascimento, minha entrada definitiva, não na vida de que conheço apenas o lado doloroso e trágico, mas na plenitude do ser, na vida pura do espírito, no ser consubstancial com o conhecimento: seria como um clarão desfazendo a noite que me envolve, a luz desfazendo a treva... Sou, contudo, uma consciência. E se consciência, como já disse, tem por objetivo a verdade, é meu dever procurar a verdade. Trabalhar, pois, neste sentido, trabalhar, trabalhar sempre – tal é o meu destino”(21).

O destino próprio da existência, aquilo que melhor caracteriza o seu sentido trágico e nebuloso é esta ânsia do caminhar, esta angústia provocada pela ausência dos *fundamentos* que, mal aparecem, e já se dispersam, ou na impossibilidade de se fixarem na articulação do discurso, ou na carência originária da própria estrutura ontológica do homem. Mas é preciso trabalhar. É preciso empenhar todos os esforços, ainda que o sentido do nada como realidade subjacente a todo projeto humano nos acompanhe nos horizontes do trabalhar: “Um esforço, um esforço doloroso e triste – eis em verdade o que tem sido em mim o trabalho do espírito. E conquanto já bem longo seja o caminho percorrido, o certo é que ainda não fui, quanto à posse da verdade, além do ponto de partida. Debato-me em vão sem poder avançar um só passo. E comecei interrogando e é interrogando que termino”(22).

Esta confissão, ao contrário de encerrar os fracassos do filósofo e da própria filosofia, conforme já se afirmou(23), indica o autêntico espírito de pensador, cuja tarefa está infinitamente aberta e inacabada. Bastaria lembrar as palavras

de Edmund Husserl: “Agora, que cheguei ao fim e tudo se acabou, exclamava na última doença, vejo que preciso de começar tudo de novo”(24).

Nenhum espírito de ceticismo se apodera de Farias Brito até o final de sua vida. Não se pode confundir a exteriorização de suas concepções sobre a existência, no que ela encerra de doloroso e triste, com o sentido de fracasso pessoal do filósofo, cujo falar não está circunscrito aos horizontes limitados de sua própria experiência. A palavra do filósofo é sempre o testemunho de alguma coisa que se articula com a ordem da universalidade, na medida em que sua essência é a manifestação da própria universalidade.

O caminho percorrido por Farias Brito é marcado pelo sentido de avanço e recuo, de movimento e revisão, de segurança e incerteza, de dúvida e esperança. Poderíamos dizer que há nele um certo martírio do pensar que o leva a constantes vacilações, repetições, ênfases aqui e ali. Mas, nem por isto estamos autorizados a afirmar que toda a sua obra não passa de uma “aventura do espírito”, uma vez que não encontrou o que desejava... E qual o filósofo autêntico que tenha morrido satisfeito com o seu trabalho, feliz por ter encontrado a verdade como resultado final dos seus esforços?

Um outro problema encontrado por Farias Brito na última fase do seu pensamento é o que diz respeito àquilo que Edmundo Husserl chamaria de “constituição do outro” ou “experiência do outro”. Este foi um dos temas que mais preocuparam Husserl, ficando, finalmente, sem solução, não obstante todos os esforços realizados pelo grande mestre do pensamento alemão. Como se dá a experiência do outro em mi? Eu sou consciência constituinte, absoluta; o outro, da

mesma forma que eu, é também consciência constituinte, absoluta. Assim, o outro se dá à minha consciência como alter ego, diz Husserl. O outro é um eu que não sou eu. A primeira solução seria tentada por Husserl através do mesmo processo operatório da fenomenologia na constituição do mundo material. Pela prática da redução posso chegar à visão essencial do meu corpo e do corpo do outro, na sua manifestação concreta.

Mas a mediação do corpo se revela insuficiente para a explicitação do mundo do espírito, isto é, da realidade humana. O eu do outro não pode ser constituído originariamente, no seu caráter monádico, a partir de uma experiência que não o encontra, no seu “isolamento”, enquanto consciência absoluta. Frente ao impasse, Husserl apela para uma experiência da *compreensão*, como modo de manifestação do eu do outro em meu eu. O solo próprio da compreensão é o mundo que se revela a mim de maneira distinta em relação ao outro. Tenho o *meu* mundo e o outro tem o *seu* mundo, embora ambos os mundos se articulem no mesmo universo da pluralidade de *eus* num mundo que é igual para todos. A grande dificuldade, entretanto, estaria na passagem da vivência originária à sua constituição na ordem transcendental, sem a mínima distância entre os *eus* que se veriam com absoluta clareza. Esta questão se transformou numa das vertentes mais importantes a inspirar as filosofias da existência, uma vez que deixa em aberto um conjunto de dificuldades que, por sua natureza, não poderiam ser colocadas em plano secundário e, sim, ampliadas, ainda que em direção ao próprio universo do absurdo. Por outro lado, inspira hoje uma das mais importantes correntes da renovação do pensamento sociológico que é a

chamada *sociologia fenomenológica*, já com consideráveis resultados(25).

Tratemos de verificar como Farias Brito enfrenta o problema e quais as dificuldades por ele encontradas.

A questão é abordada mais explicitamente na sua última obra *O Mundo Interior*, na parte em que o nosso filósofo dedica extensas páginas à análise da “*cousa em si e os fenômenos*” a que já tivemos a oportunidade de nos referir. Intitula a matéria *A “Cousa em Si” ou a Existência Verdadeira no Homem*. Como ponto saliente a ser destacado, temos a crítica que ele faz a Descartes. O fato de pensar não me autoriza a concluir que existo como *res cogitans*, como coisa pensante. O cogito só pode me conduzir à existência do meu pensamento. A minha existência se dá na medida do meu pensamento. Deixarei de existir no momento em que for provado do exercício do pensamento, por qualquer circunstância, desviando-me da minha consciência como doadora de sentido à minha existência. Em síntese, existo porque tenho a faculdade de pensar.

Farias Brito situa na ordem da consciência o caminho para a solução do problema da *experiência do outro*, atacando corajosamente uma posição que representa um dos momentos capitais da filosofia moderna e diretamente relacionada com o tema. Aliás, a reificação do *ego* por parte de Descartes contou, também, com as conhecidas críticas de Husserl. Segundo este, Descartes não teria se apercebido do fato de que toda *cogitatio* se dirige a um *cogitatum* que lhe é peculiar. Daí a correlação *ego cogito cogitatum*, lembrada por Husserl como um dos principais pontos de divergência entre ele e o mestre francês da modernidade, conforme foi dito na introdução deste ensaio.

Eis a lição de Farias Brito: “Eu sou uma consciência, eu sou um ser pensante, eu sou um espírito – eis, pois, para mim, em que consiste toda a minha existência. E isto sei porque sinto; logo, por uma espécie de visão interna, por observação interior ou melhor, por introspecção direta: o que só é possível, tratando-se de minha própria consciência. Há, porém, outros homens, seres idênticos a mim, e também animais dotados de conformação análoga à minha, dispondo dos mesmos sentidos, vivendo como eu vivo, passando por fases análogas de desenvolvimento, crescendo, sofrendo e morrendo. Como, porém, poderei penetrar a essência íntima dos outros homens e também a dos animais?”(26)

De início, vemos no texto acima transcrito a identidade que se estabelece entre *ser pensante*, *consciência* e *espírito*, o que revela, mais uma vez, a primazia da subjetividade, como absoluta segurança, em detrimento do primado da objetividade como elemento de sustentação de qualquer ato de evidenciação.

Combates intensos são movidos contra o empirismo, nas suas várias formas, culminando com as páginas de ataque ao empirismo positivista, contra o qual sempre lutou e continuou lutando até o final de sua vida. Em última análise, toda existência é, fundamentalmente, consciência, no seu sentido mais radical; consciência que tem como tarefa justificar o mundo material a partir de si mesma, como *lugar* da vivência possível, nos horizontes da instabilidade de um mundo injustificável. Farias Brito não se ilude: a missão é enorme e a existência curta para que se possa abrigar pretensões mais elevadas no plano cognoscitivo. Mas marca a sua presença com originalidade num ambiente incerto, desconhecido, eivado

do tradicional eruditismo bacharelesco, carente de uma meditação mais profunda, em face de uma retórica saída, quase sempre, de instituições avessas ao trato das questões filosóficas.

Como justificar o mundo do espírito? Qual a natureza da experiência do outro? Não há dúvida de que a “introspecção direta”, tratando-se de minha própria consciência, seria o caminho viável ao esclarecimento do problema. Tenho como que uma “visão interna” que me indica constantemente o sentido da minha presença no mundo. Mas o meu mundo, o meu *eu*, não é o *eu* do outro, não é o interior do outro, na linguagem britiana, embora vivamos o mesmo mundo, as mesmas circunstâncias, sentindo a mesma ambiência. Mas o outro é uma “essência íntima” impenetrável. As outras consciências fogem à minha percepção, embora estejam juntas de mim, numa vivência igualitária que eu sinto, mas não conto com qualquer aparato conceptual para explicar. Frente a mim, o outro também se coloca como uma consciência absoluta, impenetrável, insondável, em relação à qual só me restaria a expectativa, quando não o assombro próprio ao nível do mistério, da incerteza e do “isolamento”, na impossibilidade de uma *socialidade originária*, concebida nos moldes das proposições husserlianas, quem sabe. Citemos Farias Brito: “Quanto aos outros homens é certo que com eles me comunico de inúmeros modos, que penso e transmito-lhes o meu pensamento, que a eles me associo nas minhas obras, nas minhas aspirações e nos meus trabalhos. E sei assim que são como eu consciências, que são como eu seres pensantes, e que só como seres pensantes que de fato existem, sendo que, se cessarem de pensar, cessarão de existir. Isto, porém, conheço

somente porque observando os seus movimentos vejo que só se podem explicar como estando em correspondência necessária com sentimentos e idéias análogas às minhas. É o que eu chamo introspecção indireta. E significa isso que tratando-se dos outros homens, só os posso apreciar e observar através do que se passa na minha própria consciência. E é só assim que posso conhecê-los, porque a consciência é para cada um *um absoluto*, um todo fechado e impenetrável. Nem há comunicação possível entre duas consciências, a não ser por meios externos: penetrar uma consciência na outra é impossível. (...) Toda a consciência, considerada individualmente, é irreduzível e, como a mônada de Leibniz, não tem janelas”(27).

Esta linguagem britânica atinge as fronteiras do universo do discurso husserliano, com as mesmas dificuldades, os mesmos impasses, as mesmas sugestões, a mesma intensidade de pensar face a uma questão de importância decisiva, no momento em que se tentava conferir às ciências humanas um quadro de categorias que se constituísse na formação do seu estatuto de ciência. É claro que este estatuto não poderia ser inspirado na atitude positivista que perseguiu o mesmo objetivo, todavia comprometido com o naturalismo, de um modo geral.

Farias Brito acaba por apresentar, também, as dificuldades no início de sua exposição para, no final, encontrar as aporias verificadas por Husserl, na tentativa de explicitar o mundo do espírito. O nosso filósofo começa por oferecer respostas semelhantes àsquelas trazidas por Husserl nas *Meditações Cartesianas*, reconhecendo que a partir da vivência do seu corpo seria possível uma primeira

aproximação ao conhecimento do outro. Mas esbarra no problema da compreensão das consciências que se situam “fora de mim”, para chegar, finalmente, à mesma conclusão – ou pelo menos à conclusão semelhante de que, em última instância, toda consciência é irreduzível, fechada em si, impenetrável. *absoluta*. Sendo a consciência um absoluto para cada um, “como a mônada de Leibniz”, nas palavras de Farias Brito, a experiência do outro só pode ser buscada através de um método próprio, em nada semelhante ao adotado pelas ciências da natureza em geral. Deixemo-lo falar, mais uma vez, continuando uma passagem elucidadora: “E eu não poderei, por modo algum, sair fora da minha consciência para penetrar numa consciência estranha, nem consciência alguma poderia jamais penetrar diretamente no que se passa no fundo de minha própria consciência. Isto, entretanto, é impossível, por via indireta, inferindo-se dos movimentos exteriores do indivíduo, o que se passa em sua consciência. E esta inferência é legítima e segura e tem uma expressão positiva e quase material na linguagem, sinal certo e permanente da comunicação perpétua entre as consciências. A introspecção indireta, portanto, não só vem completar a introspecção direta, tornando possível o conhecimento que se passa em consciências estranhas à nossa como além disto lhe dá mais força e valor, pois por ela verifica cada um em outros indivíduos os mesmos fatos que se passam em si mesmos, e dá assim confirmação objetiva à realidade de sua própria consciência”(28).

Vemos sugeridas aqui várias categorias que poderiam auxiliar o pensador na vereda intrincada da compreensão do humano. Em princípio, numa síntese articulada e coerente,

Farias Brito continua apresentando dificuldades e ensaiando soluções, inda que provisórias mas, de qualquer forma, com marcas visíveis de originalidade, em relação ao que se tentava nos grandes centros de investigação, reconhecidos tradicionalmente. O espírito postulava a discussão em torno deste tema; e poucos eram aqueles que, já tendo um discurso estruturado, a partir do qual anunciavam soluções, se aventuravam a “começar tudo de novo”, como faz o nosso filósofo, tomando o ato de pensar como exercício de um conhecimento *in fieri*, nas suas próprias palavras, e fermentando-o com uma atitude de desprendimento frente às mais variadas dificuldades e dissensões. No problema da experiência do outro, não quis contentar-se com conclusões apressadas já amplamente discutidas no curso geral do pensamento filosófico, como de resto nunca foi de seu estilo a obediência a princípios que lhe parecessem duvidosos no exercício livre dos atos epistemológicos.

Sem discutir suas proposições em relação ao método introspectivo, parece-nos interessante colocar em relevo, em primeiro lugar, a proposta de discussão de um “comportamento verbal”, que asseguraria a “comunicação perpétua entre as consciências”. Farias Brito, pela primeira vez no Brasil, lança a idéia de uma linguagem “ontologizada” que seria o sinal próprio da comunicação com o ser-consciência. A linguagem é assim o *lugar instrumental* da visão participadora do ser-pessoa.

Em última análise, a introspecção indireta seria a atitude metodológica essencial na tentativa de conhecer aquilo que se passa na consciência estranha. Por outro lado, a introspecção indireta me conduz a uma espécie de “revisão

interior” da minha subjetividade. O que se propõe é o “preenchimento” da introspecção direta com a introspecção indireta no sentido de compreender o outro. Vemos aqui negada qualquer proposta do naturalismo no sentido de fundar uma ciência humana e reconhecida a especificidade do objeto que só pode ser tratado no nível da intersubjetividade constitutiva, como diria Husserl, uma vez que o humano recusa os padrões de quaisquer discursos cujas inferências se apoiem na ordem da positividade, entendida esta na sua acepção tradicional.

Mais uma vez, Farias Brito não se ilude. A experiência do outro é questão da mais alta relevância que deve ser enfocada numa perspectiva inteiramente distinta. Os *eus* convivem num campo comum, num mundo igual, realizando a *interação* através da linguagem como sinal que legitimaria o intercâmbio de vivências conscienciais e a possibilidade do jogo no “campo da presença”, como tentativa de equacionamento do problema da *socialidade originária*, expressão tão cara ao pensamento fenomenológico.

Como estamos vendo, embora Farias Brito pretenda trazer solução definitiva para a questão aqui tratada, apelando para diversas categorias, embora trilhando espaços epistemológicos originais, não sentimos nele nenhuma segurança, senão o desejo de retomar o caminho e começar tudo de novo. Esta é, aliás, a característica do verdadeiro pensador.

Insistimos em afirmar que ele sempre foi criticado com as categorias secundárias do pensamento europeu que circulava no Brasil do seu tempo. Neste sentido, concordamos com Tobias Barreto quando afirma o caráter de refratariedade

do Brasil em relação às idéias filosóficas. De qualquer forma, não se poderia exigir um a atitude diferente por parte dos críticos do pensamento pátrio, uma vez que ainda estávamos vivendo uma forte influência do espírito do bacharelismo, cuja linguagem, de um modo geral, jamais assumiu qualquer compromisso mais sério com a autêntica reflexão filosófica. Estamos nos referindo à crítica aparecida quando ainda em vida o filósofo e àquela que proliferou após sua morte, despertada, talvez, pelas monografias que Jackson de Figueiredo dedicou a ele e pelo interesse que seu pensamento começa a suscitar nos meios católicos, pelas razões que já vimos em outra parte.

Concluímos que há uma outra face em Farias Brito a invalidar a primeira ou, pelo menos, a tornar precária a montagem conceptual que a sustenta.

O filósofo cearense lamenta não ter contado com nenhum discípulo que pudesse continuar sua obra, embora, pouco antes de sua morte, se sentisse um tanto recompensado pelas manifestações reconhecimento do seu trabalho intelectual que começava a assumir importância.

NOTAS

(1) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1914. Nesta primeira edição, o autor anuncia o próximo aparecimento das obras *Ensaio sobre o Conhecimento e a Realidade*, *Ensaio sobre a Lógica da Ação e Notas e Variações sobre Assuntos Diversos*.

(2) Este trecho foi publicado pela Revista do Livro, nº 25, março de 1964.

(3) O ideal da verdade é a própria “finalidade do mundo”.

- (4) FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do Mundo*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, v. 3, 2ª ed., p. 15.
- (5) Idem, v. 1, 2ª ed., p. 33.
- (6) Ibidem, 1957, v. 3. O autor fala da filosofia como algo *in fieri* para distingui-la da ciência tida por como conhecimento acabado, organizado. Filosofia é “atividade permanente do espírito”; daí ser algo *in fieri*.
- (7) Existem também testemunhos orais de outras pessoas que afirmam ter Farias Brito assumido uma atitude religiosa nos últimos momentos de sua vida. Mas entendemos que o seu pensamento só pode ser analisado a partir dos seus escritos.
- (8) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, INL, 1951, 2ª ed., p. 13.
- (9) Idem, p. 304.
- (10) Ibidem, p. 307.
- (11) Ibidem.
- (12) FARIAS BRITO, Raimundo de. *A Base Física do Espírito*. Rio de Janeiro, INL, 1953, 2ª ed., p. 88.
- (13) Idem.
- (14) Ibidem. Farias Brito cita o exemplo de um texto de Augusto Comte em que este exalta a importância do “cálculo transcendente”, ao tratar do cálculo infinitesimal.
- (15) Ibidem, p. 81.
- (16) Ibidem. Vemos que em Farias Brito o ato de conhecer não pode ser desvinculado do fluxo da consciência.
- (17) SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943.

- (18) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1914, p. 394.
- (19) Idem, p. 399.
- (20) FARIAS BRITO, Raimundo de. Citado por Maria José de Farias Brito Soares em *Dados Biográficos de Raimundo de Farias Brito*, in Revista do Livro, Rio de Janeiro, 1964, nº 25, março.
- (21) FARIAS BRITO, Raimundo de. “*Ensaio sobre o Conhecimento*”. In Revista do Livro, Rio de Janeiro, 1964, nº 25, março.
- (22) Idem.
- (23) Benedito Nunes. In Revista do Livro, nº 25, março, 1964.
- (24) FRAGATA, Julio. *A Fenomenologia de Husserl*. Braga, Livraria Cruz, 1959.
- (25) Cf. CAPALBO, Creusa. *Metodologia das Ciências Sociais – A Fenomenologia de Alfred Schtz*. Rio de Janeiro, Antares, 1981.
- (26) FARIAS BRITO, Raimundo de. *O Mundo Interior*. Rio de Janeiro, INL, 1951, 2ª ed., p. 324-325.
- (27) Idem, p. 325.
- (28) Ibidem, p. 325.

BIBLIOGRAFIA

01. BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar. O pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre, Globo, 1978.
- Sartre – *metafísica e existencialismo*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
 - *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre, Movimento, 1972.
 - Heidegger – *Llêtre et le temps*. Paris, Hatier, 1976.
 - *Dialética. Teoria e praxis*. Porto Alegre, Globo, 1977.
 - *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, Globo, 1980.

02. CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, J. Ozon, s.d.
 - *Ideologia e educação*. São Paulo, Convívio, 1978.
 - *Metodologia das ciências sociais. A fenomenologia de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro, Antares, 1972.
03. CARONE, Edgard. *A Primeira República*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973, 2ª ed.
04. CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
05. FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do Mundo*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro (INL), 1957, 2ª ed., 3 vols.
 - *A Verdade como Regra das Ações*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1953, 2ª ed.
 - *A Base Física do Espírito*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1953, 2ª ed.
 - *Inéditos e Dispersos*. Compilação de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Editorial Grijalbo, 1966.
 - *Ensaio sobre o conhecimento*. In *Revista do Livro*, Rio de Janeiro, 1964, v. 25, março.
06. FARIAS BRITO SOARES, Maria José de. *Dados Biográficos de Raimundo de Farias Brito*. Rio de Janeiro, *Revista do Livro*, 1964, v. 25, março.
07. FIGUEIREDO, Jackson de. *Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito*. Rio de Janeiro, *Revista dos Tribunais*, 1916.
 - *A Questão Social na Filosofia de Farias Brito*. Rio de Janeiro, *Revista dos Tribunais*, 1919.
08. FRAGATA, Júlio. *A Fenomenologia de Husserl*. Braga, Livraria Cruz, 1959.
09. FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1969, 20ª ed.
10. FRANCOVICH, Guillermo. *Filósofos Brasileños*. Rio de Janeiro, Borsoi, 1939.

11. GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. Fortaleza, A. Batista Fontenele, 1953.
12. GOMES ROBLEDO, Antonio. *La Filosofía en el Brasil*. México, Imprenta Universitaria, 1946.
13. HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Tradução de Emilio Estiu. Buenos Aires, Editorial Nova, 1972.
- *L'Être et le Temps*. Tradução de Rudolf Boehms e Alphonse De Waelhens. Paris, Gallimard, 1964.
- *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
14. HUSSERL, Edmund. *La Filosofía como Ciência Estricta*. Tradução de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Editorial Nova, 1969.
- *Idées Directrices pour une Phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1950.
- *Méditations Cartésiennes*. Tradução de Gabrielle Pfeiffer e outro. Paris, J., Vrin, 1953.
15. LEVINAS, Emmanuel. *En Découvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, J. Vrin, 1974.
16. LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1964.
17. LOPES DE MATTOS, Carlos. *O Pensamento de Farias Brito*. São Paulo, Editora Herder, 1962.
18. MONTEIRO, Albino. *Farias Brito à Luz da Teosofia*. Rio de Janeiro, s.ed.
19. MORAES FILHO, Evaristo de. *Rui Barbosa e a filosofia existencial cristã*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
20. MURALT, André de. *La Idea de la Fenomenología*. Tradução de Ricardo Guerra, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
21. NOGUEIRA, Alcântara. *Farias Brito e a Filosofia do Espirito*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1962.

22. PACI, Enzo. *Función de las Ciências y Significado del Hombre*. Tradução de Ernesto de La Peña. México, F.C.E., 1968.
23. PAIM, Antonio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, Editorial Grijalbo, 1974.
24. PAIM, Isaias. *Fenomenologia da atividade representativa*. São Paulo, Grijalbo, 1972.
- *Curso de psicopatologia*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1969.
25. RABELLO, Sylvio. *Farias Brito ou Uma Aventura do Espírito*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, 2ª ed.
26. REALE, Miguel. *Pluralismo e Liberdade*. São Paulo, Edições Saraiva, 1963.
27. ROMERO, Sylvio. *Obra Filosófica*. Introdução e seleção de Luiz Wasahington Vita. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1969.
28. RANSOM GILES, *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária e Editora da Universidade de São Paulo, 1975, dois volumes.
29. SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943.
- *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Virgílio Ferreira, Lisboa, Editorial Presença, s.d.
30. SERRANO, Jonathas. *Farias Brito*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.
31. STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.
- *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre, Ithaca, 1966.
- *Compreensão e finitude – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre, Ética Impressora, 1967.
- *História e ideologia*. Porto Alegre, Movimento, 1972.
32. Vários Autores. *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1950.

33. Vários autores. *Anais do Quarto Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo – Fortaleza, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.