

Usos filosóficos do biográfico: Farias Brito*
PHILOSOPHICAL USES OF THE BIOGRAPHICAL: FARIAS BRITO

*Júlio Canhada***

RESUMO

Neste trabalho examinarei os procedimentos discursivos pelos quais Raimundo de Farias Brito (1862-1917) constrói sua voz de filósofo. Sua obra é extensa, começando pela série *Finalidade do mundo* (1895) e terminando com *O mundo interior* (1914). Nela, mantém um diálogo com filósofos brasileiros do século XIX, como Tobias Barreto e Sílvio Romero. Isso já revela a existência de um campo filosófico brasileiro com um conjunto recorrente de questões e problemas, em um período anterior à profissionalização universitária em filosofia. Além dessa linhagem brasileira oitocentista, meu interesse será também analisar sua apropriação de autores europeus, no sentido da incorporação de procedimentos fundadores de uma voz autoral filosófica. Ao falar “eu” em seus textos, Farias Brito tanto se inspira em testemunhos próprios do debate filosófico brasileiro de fins do século XIX e começo do século XX, quanto em autores consagrados do debate europeu. Essa difícil e, ao mesmo tempo, interessante posição de um filósofo em um país de origem colonial, na passagem do Império para a República, em que o ofício de filósofo se apresentava sem garantias quanto à sua legitimidade, vale a pena ser analisada visto o estranhamento que ela nos provoca hoje. Investigar as razões desse estranhamento, procurando escapar às armadilhas do anacronismo, é um caminho proveitoso que nos leva a repensar os modos de legitimação filosófica do presente. Além disso, faz-nos refletir sobre os possíveis usos do biográfico no discurso filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: Farias Brito; Filosofia brasileira; Século XIX; História da filosofia; Espiritualismo; Positivismo.

* Este trabalho faz parte de pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos e Université Paris 8, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp, 2023/03615-8). Pontos iniciais foram discutidos no VI Congresso Iberoamericano de Filosofia, realizado no Porto, Portugal, em janeiro de 2023; em seguida, desenvolvi e discuti outros aspectos no Grupo de Trabalho Pensamento Filosófico Brasileiro, durante o XX Encontro Nacional da Anpof, realizado em Recife, em outubro de 2024.

** Pesquisador de Pós-Doutorado na UFSCar, Fapesp. Diretor de Programa do Collège International de Philosophie, França.

ABSTRACT

In this paper, I examine the discursive procedures through which Raimundo de Farias Brito (1862–1917) constructs his philosophical voice. His work is extensive, beginning with the series *Finalidade do mundo* (1895) and culminating in *O mundo interior* (1914). Throughout his writings, he sustains a dialogue with nineteenth-century Brazilian philosophers such as Tobias Barreto and Sílvio Romero. This already reveals the existence of a Brazilian philosophical field characterized by a recurrent set of questions and problems, in a period that preceded the institutional professionalization of philosophy. Beyond this nineteenth-century Brazilian lineage, I also seek to analyze his appropriation of European authors, understood as the incorporation of formative procedures in the construction of a philosophical authorial voice. When Farias Brito writes in the first person, he draws both upon forms of testimony specific to late nineteenth- and early twentieth-century Brazilian philosophical debates and upon the established figures of the European philosophical field. The position of a philosopher in a country of colonial origin, during the transition from Empire to Republic—when the profession of philosophy offered no guarantees of legitimacy—constitutes a difficult yet fascinating case, precisely because of the sense of strangeness it elicits today. Investigating the reasons for this strangeness, while avoiding the pitfalls of anachronism, opens a productive path toward rethinking the modes of philosophical legitimization in the present. It also invites reflection on the possible uses of the biographical within philosophical discourse.

KEYWORDS: Farias Brito; Brazilian Philosophy; Nineteenth Century; History of Philosophy; Spiritualism; Positivism.

Entre as expectativas associadas ao trabalho com filosofia, há uma, considerada em geral negativa, que seria a exclusiva interpretação de textos do passado. Preso à história da filosofia, o filósofo (ele mereceria mesmo esse título?) se traveste em exegeta que apenas comenta obras e autores consagrados. Reforçando irrefletidamente o pantheon dos “grandes clássicos”, apaga sua voz enquanto autor particular, filho de um tempo e espaço específicos.

A outra expectativa relativa ao trabalho com filosofia é em geral considerada positiva: um filósofo ou filósofa que fale em seu nome, cujas reflexões sejam atemporais e, sobretudo, originais. Essa oposição, assim construída, pode ser formulada como uma contraposição entre autoria e história da filosofia. Sua simplicidade guarda, no entanto, uma série de pressupostos problemáticos.

A ideia de originalidade possui raízes românticas: um autor que falaria a partir de seu íntimo, dando vazão a uma intuição absolutamente individual. Despreocupado da recepção de sua obra, o que vale é o seu projeto interior, seja ele lido por seus contemporâneos ou por leitores de um futuro longínquo. Nessa acepção, o autor é um sujeito soberano que controla todo o campo do discurso, sem nada dever à coletividade do saber que partilha, sem nada dever às leituras que realizou. Além disso, há a crença de que a filosofia seja a rainha do conhecimento, ocupando o mais alto posto na hierarquia das disciplinas.

Por outro lado, o trabalho com história da filosofia acima descrito é entendido como uma absoluta entrega de si ao passado. Apagando-se em nome de algum “grande filósofo”, o intérprete aspiraria à objetividade de um texto cuja autoridade estaria assegurada pelo próprio autor comentado, como se, por exemplo, fosse Aristóteles, Platão ou Descartes quem falasse através da exegese.

Ambas as visões são problemáticas. O trabalho com história da filosofia sempre envolve uma concepção presente do que seja a história

da filosofia e de qual seria o melhor modo de lidar com ela. Por outro lado, uma autoria forte, com ares de originalidade, sempre se espelha em exemplos do passado, e é devedora do campo de possibilidades de que emerge.

Neste texto, farei um exercício de história da filosofia em que essas questões se apresentam de modo agudo. Tratarei da obra de Raimundo de Farias Brito (1862-1917), filósofo brasileiro cuja produção se deu na passagem do Império para a República¹. Porque seus textos são, em geral, pouco conhecidos, reconstituiréi e analisarei suas posições, as quais oferecem a rica possibilidade de avaliar as expectativas em torno do trabalho com filosofia: acusado por seus contemporâneos de fazer apenas história da filosofia, louvado por admiradores que o consideraram o primeiro filósofo brasileiro, Farias Brito reuniu em si os desejos de seus aliados e opositores de verem cumpridos os objetivos *do que deveria ser a filosofia no Brasil*. Esses embates são também interessantes porque se deram em período anterior ao surgimento de instituições universitárias brasileiras com cursos de filosofia, o que revela que é mais antiga a acusação de que haveria, no Brasil, um monopólio da história da filosofia sobre a filosofia.

Minha perspectiva será a de colocar em primeiro plano os procedimentos discursivos pelos quais Farias Brito constrói sua voz de filósofo – que, adianto, não está apartada da voz do historiador da filosofia. A inteligibilidade desses procedimentos discursivos, por sua vez, implica em considerá-los como efeitos de múltiplas apropriações e empréstimos, o que indica que o trabalho com filosofia está sempre relacionado com um campo coletivo de possibilidades e restrições – no Brasil ou alhures. Por esse motivo, avançarei minha interpretação de

¹ Para uma lista de referências bibliográficas sobre Farias Brito e sua obra, ver Farias Brito, 2012c, pp. 329-353.

forma dialogada, seja com autores brasileiros do século XIX, seja com autores europeus. Espero que assim se tornem mais claras as razões do estranhamento que a obra de Farias Brito hoje nos provoca (não apenas de Farias Brito, mas da totalidade da produção filosófica brasileira pré-universitária), não com o intuito de eliminar as diferenças que lhe são próprias, mas para termos delas consciência e escaparmos de julgamentos históricos anacrônicos.

Segundo primeiro filósofo brasileiro

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) nasceu em São Benedito, no Ceará. Fez os estudos superiores na Faculdade de Direito do Recife e exerceu a advocacia nos Estados do Ceará e do Pará. Em 1909 é nomeado para a cadeira de lógica do Colégio de Pedro II, no Rio de Janeiro (ver Carvalho, 1977; Filizola Neto, 2008; Rabello, 1967; Serrano, 1939). Seus livros publicados em vida são: *Finalidade do mundo*, série em três volumes, publicados em 1895, 1899 e 1905; *A verdade como regra das ações*, também de 1905; *A base física do espírito*, de 1912; e *O mundo interior*, de 1914. Em 1966, foi organizado por Carlos Lopes de Mattos o volume *Inéditos e dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*, que reúne parte da correspondência, artigos de jornal, manuscritos e a produção poética de Farias Brito.

Ainda no ano da morte de Farias Brito, Nestor Victor assevera que ele “é o nosso filósofo mais genuíno, e assim o primeiro filósofo propriamente dito que já produziu o Brasil.” (Victor, 1917, p. 63) É interessante considerar os testemunhos dos contemporâneos porque seus juízos são guiados por critérios que em alguma medida fazem parte do horizonte do próprio autor em questão. Na mesma direção de Nestor

Victor, Almeida Magalhães escreve, em 1918, que Farias Brito seria “o único filósofo que possuímos” (Magalhães, 1918, p. 83).

Essas não são as primeiras tentativas de estabelecimento de um filósofo inaugural no Brasil. Em meados do século XIX, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) recebeu as mesmas qualificações por parte de seus contemporâneos, após ter publicado, em 1858, *Fatos do espírito humano* (Gonçalves de Magalhães, 1858). O que guia uma e outra tentativa de inauguração, além disso, funda-se no fato de que ambos, Farias Brito e Gonçalves de Magalhães, seriam *espiritualistas*. Mas o que significa tal denominação, em cada um dos casos, varia grandemente, e variam também os adversários contra os quais os dois autores teriam a cada vez se batido.

Com a publicação de *Suspiros poéticos e saudades*, em 1836, e sua participação na Revista *Nitheroy*, cujos dois números foram publicados nesse mesmo ano, Gonçalves de Magalhães já recebera a denominação de fundador da poesia romântica brasileira. Com *Fatos do espírito humano*, passa a contar com o título de primeiro filósofo brasileiro a escrever um livro de filosofia². Isso não significa que não houvesse outros livros de filosofia anteriormente publicados no Brasil. Pelo contrário, havia numerosos compêndios e manuais dessa disciplina escritos por brasileiros; numerosos periódicos dedicados à filosofia, entre os quais vale destacar a revista *O Progresso* (1846-1848), dirigida por Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859); e, para citar apenas mais uma obra, há, de Eduardo Ferreira França (1809-1857), *Investigações de psicologia*, de 1854. Mais do que a precedência temporal, as razões que levaram à atribuição desse título a Gonçalves de Magalhães dizem

² Para uma discussão pormenorizada dessa atribuição de inauguração a Gonçalves de Magalhães e a *Fatos do espírito humano*, tomo a liberdade de sugerir Canhada, 2020, pp. 63-82.

respeito a expectativas em torno da autoria e do papel reservado à filosofia em uma nação recém-independente, como a brasileira.

Muito resumidamente, o espiritualismo de Gonçalves de Magalhães consiste em abordar a questão da percepção como capaz de aclarar tanto a identidade do eu quanto a realidade móvel do mundo exterior. Distinguindo-a da sensação, considera-a um ato de consciência ou faculdade da alma, distanciando-se da *tabula rasa* dos “sensualistas” e de sua atribuição de estrita passividade ao sujeito. A operação filosófica por excelência, segundo Gonçalves de Magalhães, seria a observação interior: ao invés de analisar os fatos da exterioridade, o filósofo deveria voltar-se a si, promovendo um exame dos *fatos do espírito* desse novo laboratório, o laboratório da consciência. Apropriando-se das reflexões de Théodore Jouffroy (1796-1842), de quem seguiu o curso sobre direito natural em Paris, Gonçalves de Magalhães sustenta que uma psicologia espiritualista seria o saber filosófico apto a fazer frente ao “sensualismo” e à sua consequência necessária, o “materialismo”.

Sensualismo e materialismo são as denominações adotadas por Gonçalves de Magalhães para definir seus adversários. Nesse ponto, é importante considerar sua apropriação da obra de Victor Cousin (1792-1867) – cuja recepção na vida intelectual brasileira oitocentista foi imensa. Cousin contribuiu para a construção do século XVIII como o século do materialismo. A noção de século definida a partir de uma ideia central, ideia expressa por um sistema filosófico, faz parte da formulação cousiniana de seu ecletismo. A história da filosofia, aqui, é compreendida como uma luta entre sistemas filosóficos, os quais, no limite, reduzir-se-iam a quatro: idealismo, sensualismo, ceticismo e misticismo. Na verdade, o espiritualismo (posição idealista) e o materialismo (posição sensualista) seriam as duas possibilidades primordiais oferecidas pelo desenrolar agônico da história da filosofia. O ecletismo, por sua vez,

viria como uma solução tolerante a selecionar o que cada um dos sistemas possui de verdadeiro, afastando o que teriam de falso.

A oposição entre materialismo e espiritualismo tornou-se, no Brasil do século XIX, uma polarização fundadora a balizar o debate filosófico. Quanto a Gonçalves de Magalhães, sua defesa do espiritualismo assume o sentido de se opor ao que considera o materialismo do século XVIII – o que, no caso brasileiro, significa o período da colonização. Sua produção filosófica contribuiu, assim, para a criação de uma ideia de *temporalidade nacional* (para a qual são essenciais as noções de *identidade* e *origem*) em oposição àquilo que passou a ser visto pelos intelectuais, após a Independência de 1822, como o período da opressão colonial. Ao lado da criação de uma literatura, de uma pintura e de uma história nacionais, *Fatos do espírito humano* é compreendido como um livro de filosofia a fazer coro à aspiração de nacionalidade por parte dos intelectuais do império. Essas considerações ajudam a explicar o sentido de Gonçalves de Magalhães ter sido qualificado como o primeiro filósofo brasileiro a ter escrito um livro de filosofia.

Passados cinquenta anos, como disse acima, outro autor é considerado o primeiro filósofo brasileiro: Raimundo de Farias Brito. Embora a polarização entre materialismo e espiritualismo continue a operar no campo discursivo filosófico brasileiro, ela passa a assumir um sentido sensivelmente diferente. Quando Nestor Victor e Almeida Magalhães qualificam a contribuição filosófica de Farias Brito como uma “reação espiritualista”, o adversário que têm em mente não é mais o sensualismo próprio ao século XVIII, mas o “materialismo” que circulava na segunda metade do século XIX, sobretudo entre os partidários do positivismo e da teoria da evolução.

Seria muito longo e fora dos propósitos deste texto descrever as aventuras do positivismo no Brasil. Eu me concentrarei na maneira pela

qual Farias Brito o elege como adversário, dedicando muitos momentos de sua obra a criticá-lo, considerando-o mesmo “o veneno da República” (Farias Brito, 2012c, p. 28)³. O positivismo serve a Farias Brito como elemento a compor uma ideia de “crise” (política, moral, social, religiosa e filosófica), diante da qual erige sua proposta filosófica. O “materialismo”, que qualifica como consequência necessária do positivismo, teria trazido como resultado a “confusão e desordem da sociedade contemporânea, a ignorância de nosso destino moral, o esquecimento de nossos deveres para com os sofrimentos dos nossos semelhantes”, culminando em um “desesperador estado de coisas” (Farias Brito, 2012b, p. 46; ver 2012c, p. 18).

Também teria sido o positivismo o responsável por retirar da filosofia seu objeto próprio, transformando-a em mera “sistematização das ciências particulares”. Essa “filosofia científica” só reconhece como válido o “conhecimento verificado e organizado”, o “conhecimento já feito” (Farias Brito, 2012c, p. 23; Farias Brito, 2012a, p. 34). Esse ponto, para o qual retorna inúmeras vezes, será de grande importância para Farias Brito: recuperar a legitimidade da filosofia, perdida desde que, com o positivismo, a filosofia passou a limitar-se àquilo que já é conhecido. O afã científico positivista, longe de garantir a universalidade

³ “O preconceito positivista chegou a tornar-se uma força social. Em nosso país teve poder para ditar leis ao governo e impor uma fórmula sectária à bandeira da Nação. É que a nova doutrina vinha talvez em época de dissolução moral, e numa tal situação tudo o que viesse servia. A estas poderão acrescer outras causas. Seja, porém, como for, o certo é que a influência de Augusto Comte foi enorme sobre a geração atual; e a preocupação antimetafísica, em verdade, chegou a tomar proporções de tal ordem, que, certamente, dá prova, em alto grau, de coragem, quem quer que se atreva a opor-lhe qualquer resistência. Positivismo tornou-se sinônimo de ciência, metafísica tornou-se sinônimo de banalidade. Nunca se viu tamanha confusão, nem mais profunda anarquia” (Farias Brito, 2006a, pp. 93-94). Esta obra, *A base física do espírito*, foi reeditada em 2006 sem o subtítulo presente na primeira edição de 1912: *História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito*.

do conhecimento objetivo, na verdade restringe suas possibilidades epistemológicas ao *como* dos fenômenos. Renunciar à busca pela causa final (o *para quê* das ações), segundo Farias Brito, significa abdicar de conhecer o que constitui a própria finalidade de nossa “atividade espiritual”, a qual tende sempre a uma concepção de mundo que possa guiar nossa conduta moral (ver Farias Brito, 2006a, p. 75; ver 2012a, capítulos 3 e 4).

Nesse sentido, a ciência, “conhecimento já feito e organizado”, distingue-se da filosofia, porque essa última seria uma “atividade permanente do espírito” (este é o subtítulo do primeiro tomo de *Finalidade do mundo*). Essa é uma das motivações da crítica de Farias Brito à lei dos três estados proposta por Auguste Comte. A progressão que se inicia pelo estado teológico, passa pelo estado metafísico e chega até o estado positivo pressuporia um término para o processo de conhecimento – o qual, segundo Farias Brito, é necessariamente aberto e indeterminado. Essa objeção é próxima à feita por Sílvio Romero (1851-1914), quando afirma que o positivismo se arrogaria o direito de “fechar o ciclo do pensamento”, desde que não seria possível determinar por quantos “estados” poderia passar “a inteligência humana” em seu intento de “explicação dos fenômenos”. No limite, essa “evolução parada” do positivismo revelaria sua “disposição anticientífica” (Romero, 1969, p. 469).

Farias Brito compartilha dessa posição de Sílvio Romero e, além disso, avalia que o positivismo guarda em si uma contradição. Qualificando o *estado metafísico* como aquele em que a explicação última dos fenômenos e suas relações não mais residiria em entidades *divinas* (o que seria próprio ao estado teológico), mas sim em entidades *abstratas*, Comte imaginava que, no estado positivo, fossem prescindíveis as ideias últimas e absolutas. Farias Brito, no entanto, sugere que, ao estabelecer um término para o progresso e, por outro lado,

negar o conhecimento das causas finais, o positivismo transforma as *leis naturais* em explicação última e absoluta – o que contraria o caráter de relatividade do conhecimento defendido por Comte. Além disso, segundo Farias Brito, o positivismo, ao defender que as leis naturais incidiriam exclusivamente sobre a *matéria* (impedindo a investigação do que diz respeito ao *espírito*), acabaria por tornar essa mesma matéria a única *substância* de que se comporia a realidade. Sendo assim, o positivismo se confundiria com o *materialismo* (ver Farias Brito, 2012c, capítulo 6).

Há ainda outras entradas possíveis para a compreensão das objeções de Farias Brito ao positivismo, como por exemplo sua análise comparativa de Comte e Kant, considerando que ambos professam o “ceticismo”: um “ceticismo subjetivo”, no caso de Kant, um “ceticismo objetivo”, no caso de Comte (ver Farias Brito, 2012c, capítulos 8 e 9). O que importa reter, não obstante esses diversos caminhos, é que a crítica ao positivismo não significa que Farias Brito renuncie à denominação de “ciência” para seu próprio trabalho em filosofia. Ademais, ao acusar o viés metafísico do positivismo por considerar a matéria e as leis naturais como um “absoluto”, isso não indica que se afaste da metafísica: na verdade, Farias Brito reivindica que sua posição filosófica seja denominada de “metafísica naturalista”.

A metafísica naturalista seria a “metafísica do futuro”. Sem recurso ao “sobrenatural”, pode se estabelecer como ciência desde que sejam delimitados quais são os “fatos metafísicos” e a que “leis” obedecem. Esses fatos, contudo, são aqueles que não podem ser “explicados mecanicamente”⁴. O que Farias Brito está propondo é, por

⁴ Há aqui um eco à crítica de Tobias Barreto ao “mecanicismo” de Ernst Haeckel. Tobias Barreto defende uma metafísica que dê conta do “resto mecanicamente inexplicável” presente nas transformações dos seres orgânicos, sustentando, portanto, uma espécie de teleologia ausente na perspectiva de Haeckel (Barreto, 1977 [1887], p. 323). Isso não

assim dizer, uma ampliação da noção de natureza, não reduzida a “fatos” exteriores e materiais, e que inclua os “fenômenos psíquicos”. Ambos os fenômenos (psíquicos e objetivos) são “revelados pela consciência”, são “duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma coisa”. Dessa maneira, os fenômenos psíquicos, segundo Farias Brito, deveriam também ser considerados como “naturais”; a metafísica naturalista, assim, enquanto ciência dos fenômenos psíquicos, “é a própria psicologia” (Farias Brito, 2012a, pp. 32, 56 e 58).

Pelo menos desde as apropriações sofridas pelo ecletismo espiritualista no Brasil, a psicologia foi objeto de discussão entre os filósofos. Em um momento em que o saber psicológico ainda não havia se autonomizado – algo que passará a ocorrer sobretudo na Alemanha, no último quarto do século XIX (Ben-David & Collins, 1966)⁵ –, as fronteiras entre as diversas disciplinas eram mais fluidas. A legitimidade para investigar e refletir sobre o corpo, a consciência e o espírito foi objeto de disputa entre a psicologia, a frenologia, a fisiologia, a medicina e a filosofia. Farias Brito encontra-se em meio a esse embate, reivindicando a validade de uma filosofia que seja, ao mesmo tempo, uma psicologia, sem, no entanto, assumir para si o método “materialista” da “psicologia científica” de seu tempo.

Sobretudo em *A base física do espírito*, Farias Brito discute uma série de teorias psicológicas, como as decorrentes da “teoria associacionista” (Bain, Ribot), da psicofísica (Herbart, Fechner), da

significa, porém, que identifique, como Farias Brito, a metafísica à psicologia: pelo contrário, Tobias Barreto recusa profundamente a psicologia, visto que, segundo seu ponto de vista, ela necessariamente se identifica ao método da “observação interior” tal como formulado por Théodore Jouffroy e os espiritualistas (Barreto, 1977 [1868]). Pode-se ver, assim, que entre Tobias Barreto e Farias Brito há concepções distintas acerca da psicologia.

⁵ Quanto ao Brasil, ver Massumi, 1993.

frenologia (Gall), da “escola experimental” (Tetens, Weber, Wundt), e ainda outras. Há um diagnóstico que embasa a investigação de todas essas teorias: a psicologia seria o saber para o qual “convergiram” “todas as correntes do pensamento moderno”. Segundo Farias Brito, “todos os problemas de caráter geral e fundamental, isto é, todos os problemas de ordem filosófica” devem ser investigados “no terreno particular da psicologia” (Farias Brito, 2006a, p. 201). Há mesmo uma proposta de identificação entre a psicologia e a filosofia. Em *O mundo interior*, chega a afirmar: “a filosofia é a psicologia” (Farias Brito, 2006b, p. 99).

Nessa última obra, a definição da filosofia como psicologia se estende para a caracterização da psicologia como “ciência do espírito”. Por espírito entende Farias Brito uma “energia”, uma “força criadora” que se manifesta como “consciência” e “princípio vivo de ação”: esse seria o objeto específico da ciência do espírito, o que faria dela uma ciência distinta das demais, com seu método próprio (Farias Brito, 2006b, pp. 85-86). Procurando se afastar de uma concepção experimental ou “materialista” de psicologia, a qual estaria restrita apenas ao conhecimento dos “fenômenos”, Farias Brito propõe que a psicologia possa conhecer “a realidade mesma”, desde que voltada a seu objeto próprio, o qual vem a ser, justamente, o sujeito. Isso faz com que ocorra outra identificação: entre o sujeito e o objeto do conhecimento⁶.

Na passagem do século XIX para o XX, em meio à progressiva expansão e autonomia de outros saberes, Farias Brito busca atribuir legitimidade à filosofia pela incorporação de procedimentos próprios às “correntes do pensamento moderno” que considera atuais e incontornáveis. A psicologia, entre elas, ocupa espaço central. O efeito

⁶ “É que a Psicologia não se aprende nos livros, mas na luta mesma da vida: é uma ciência que, por assim dizer, não se aprende, mas vive-se; ciência que faz parte orgânica daquele que a possui, e em que o objeto do conhecimento é consubstancial com o sujeito.” (Farias Brito, 2006b, p. 95).

de incorporar a psicologia à filosofia é o de atribuir ao filósofo a legitimidade de ser um *formulador de teorias*: “porque pensar, só por si, é já fazer teoria psíquica, e agir, só por si, é já fazer dessa teoria aplicações práticas” (Farias Brito, 2006b, p. 89). Essa *espontaneidade teórica*, praticada por quem queira pensar sobre si, é característica da “ciência do espírito”.⁷

Antes de terminar este apanhado introdutório a respeito de alguns posicionamentos de Farias Brito, eu gostaria de tratar de um último ponto. A “crise” por ele associada à prevalência do “positivismo” e do “materialismo” também se expressaria quanto à “religião”: “todas as religiões atuais estão mortas”, afirma Farias Brito em *Finalidade do mundo*. O efeito social provindo da morte das religiões se explicaria porque “a religião é a primeira e a mais importante de todas as necessidades públicas, sendo que sem religião não pode haver estabilidade nem ordem nas sociedades”. Do fato da morte das religiões não se segue, contudo, que o “sentimento religioso” tenha desaparecido: a “religião em si mesma” “constitui a essência mesma da natureza

⁷ Desde o primeiro volume de *Finalidade do mundo* Farias Brito sustenta essa espécie de critério subjetivo para o conhecimento: “Parto deste princípio: 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 esse testemunho, é verdade; 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” (Farias Brito, 1957, p. 35). O trecho aqui citado faz parte da *Introdução* do volume 1 de *Finalidade do mundo*; inexplicavelmente, essa *Introdução* não está presente na edição mais recente desta obra, publicada pelas Edições do Senado Federal. Por essa razão, indicamos a segunda edição, de 1957, que reproduz em fac-símile a primeira edição. Outro problema: no último capítulo de *Finalidade do mundo*, vol. 1, a edição do Senado Federal exclui duas páginas (entre as pp. 260 e 261) da primeira edição.

humana”, o que deve levar à “criação de uma religião nova” (Farias Brito, 2012a, pp. 82 e 122).

Assim como propõe uma “metafísica naturalista” em que o “sobrenatural” está ausente, assim também concebe uma ideia de religião sem um “Deus sobrenatural e invisível”. Foi, aliás, esse o Deus objeto de crítica por parte dos filósofos “naturalistas”. Entre eles, os “materialistas” negam a existência de Deus, considerando que a matéria é o “único princípio” e o “único ser necessário”: “não há Deus nem finalidade no mundo”; os “positivistas”, de sua parte, afastam a questão da existência de Deus como incognoscível; os “idealistas”, na esteira de Kant, “consideram Deus um simples ideal da razão a que não corresponde nenhuma realidade exterior” (Farias Brito, 2012a, p. 174). Embora considere que Espinosa represente um avanço em relação a tais filósofos, por promover uma identificação entre ordem divina e ordem da natureza, Farias Brito ainda assim avalia que Espinosa concebe “um Deus mecânico e morto, redutível a uma simples fórmula geométrica e percebido através de concepções abstratas e estéreis” (Farias Brito, 2012a, pp. 220-221)⁸.

Uma religião nova, segundo Farias Brito, se confunde com a filosofia quando considerada em sua função prática. A busca por uma “concepção do universo” e de uma explicação sobre a “finalidade das coisas” (Farias Brito, 2012a, p. 91) são objetivos da filosofia; desde que a resolução dessas questões se transforme em leis da conduta, a filosofia passa a se identificar à religião. Em *A verdade como regra das ações*, Farias Brito afirma que a religião é a própria filosofia “considerada em sua função prática”. Essa “função prática” seria a de produzir uma

⁸ Farias Brito é o primeiro autor brasileiro a tratar de modo mais extenso da obra de Espinosa, concedendo-lhe análises em vários momentos de seus livros. Ver Farias Brito, 2012b, Livro II, Capítulo IV; Farias Brito, 2006a, Capítulo II, § 17. A esse respeito, ver Chauí, 1985 e 2018.

organização social “sem coação” (para Farias Brito, a organização social assegurada por coação é função do *direito*), por uma “convicção comum”, “na unidade da mesma crença e do mesmo ideal”. Sendo assim, “a religião é a moral organizada” (Farias Brito, 2005, p. 16). Esse ponto é também desenvolvido em *O mundo interior*, em que Farias Brito compara o “governo pela lei do direito” (“pela força”) e o “governo pela lei moral”, esse último sendo justamente exercido pela religião, “governo pela autoridade moral ou pela força da razão”, “governo essencial” (Farias Brito, 2006b, p. 149).

Essa concepção de religião está distante, por exemplo, do catolicismo enquanto doutrina – ponto importante visto a recepção católica pela qual a obra de Farias Brito passará no início do século XX. Por outro lado, Farias Brito não se absterá de propor uma definição sua de “Deus”. Esse é talvez o aspecto mais polêmico marcado por seus leitores, e penso que as razões dessa polêmica se devem mais à ordem discursiva de construção de sua voz autoral do que propriamente a uma oposição com a tese defendida. Eis como Farias Brito expressa sua concepção de Deus:

Em vez de ser uma coisa tão estranha e tão inacessível ao homem, pelo contrário, Deus é o que está mais perto de nós e mais diretamente influi sobre todos os fatos da vida. Podemos mesmo dizer que ele nos cerca por todos os lados, que é dentro dele que todos vivemos e agimos, que ele é o que mais intensamente sentimos e mais claramente conhecemos, se bem que só possa ser conhecido em seus acidentes superficiais. Ou mais precisamente [...] Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz (Farias Brito, 2012b, p. 16).

Deixo em suspenso essa afirmação, para retornar a ela após examinar as funções da história da filosofia nos textos de Farias Brito.

A história, laboratório do espírito

Farias Brito dedica grande parte de seus textos à exposição do que outros autores escreveram. Isso faz com que, por vezes, tenhamos a impressão de estarmos lendo um manual de ensino de filosofia. Seria interessante, aliás, analisar a procedência das seções e capítulos de seus livros, visto que o próprio Farias Brito faz longas autocitações indicando a origem desses trechos (ver Carvalho, 1977, pp. 38 ss.). O conjunto de sua obra reúne, assim, no interior de cada livro, textos de diferentes procedências, e que originalmente eram dirigidos a diferentes auditórios, formando um mosaico que exige uma leitura atenta a essa heterogeneidade. Adiante voltarei a tratar desse aspecto de sua composição discursiva.

A abundância da história da filosofia em Farias Brito foi notada já por seus contemporâneos. Quando do lançamento do primeiro volume de *Finalidade do mundo*, Clóvis Beviláqua anotou o “pulso forte e adestrado” do “crítico” Farias Brito (Beviláqua, 1899, p. 200); Nestor Victor escreveu que “como crítico ele é dos espíritos mais formidáveis entre quantos se conhecem em filosofia” (Victor, 1917, pp. 40-41); e, nessa mesma direção elogiosa, Leonel Franca, em suas *Noções de história da filosofia*, de 1918, afirma que “Farias Brito não foi, como infelizmente quase todos os que examinamos neste esboço histórico, um improvisador de filosofia. Aparelhou-se para a sua função de escritor por uma leitura atenta, paciente e meditada de quase todos os que versaram o mesmo assunto nos últimos três séculos” (Franca, 1952, p. 321)⁹. A avaliação de José Veríssimo, por outro lado, é negativa:

Não obstante todo o meu legítimo apreço do sr. Farias Brito e da sua obra, não sei se posso considerá-lo um filósofo [...] é apenas um historiador e um

⁹ Mas, em seguida, Leonel Franca reprova Farias Brito por não ter conhecimento da filosofia antiga e sobretudo medieval (Franca, 1952, p. 321).

crítico da obra do pensamento filosófico contemporâneo. Se em seus últimos volumes ele [...] mostrou mais personalidade e maior capacidade de pensamento próprio, no conjunto a sua obra é, sobretudo, de exposição e apreciação de filosofias alheias, ambas feitas sem tais virtudes de pensamento e expressão que lhas tornassem suas. (Veríssimo, 1914, s/p)

Nessa última apreciação está presente a contraposição entre história da filosofia e autoria, tal como mencionei na abertura deste texto. A distinção entre “filosofia alheia” e “pensamento próprio”, além disso, mantém uma hierarquia entre “filósofo” e “crítico” que repisa a sempre presente questão da possibilidade da filosofia no Brasil: Veríssimo não vê em Farias Brito um filósofo que mereceria esse título. Para complexificar a compreensão sobre os direitos de se dizer filósofo nesse espaço discursivo, vejamos as funções atribuídas por Farias Brito à história da filosofia em suas reflexões.

Reapresentar diferentes perspectivas filosóficas ao longo da história teria a função de organizar a “infinita variedade de sistemas em que esterilmente se divide e subdivide a atividade filosófica” (Farias Brito, 2012b, p. 15); visto que “os sistemas se sucedem numa fecundidade que quase posso dizer vertiginosa” (Farias Brito, 2012c, p. 18), a história da filosofia poderia fornecer orientação e direção em meio ao manancial de opiniões filosóficas. A exposição dessas opiniões, assegura Farias Brito, é feita segundo os valores da neutralidade e fidelidade: “sempre que me refiro a teorias alheiras, reporto-me quanto possível aos próprios termos do autor, de modo que não possa haver dúvida quanto à fidelidade da exposição” (Farias Brito, 2012a, p. LXXVIII). É interessante notar que o aparecimento desses critérios historiográficos ligados à objetividade, em um autor que reivindica para si uma voz de filósofo (e não a de um professor de filosofia autor de um manual de ensino), representa uma novidade, caso ainda pensemos, por exemplo, em Sílvio Romero e em seu *A filosofia no Brasil* (Romero,

1878), cuja grade classificatória naturalista e evolucionista orienta a desqualificação da obra de todos os filósofos brasileiros tratados no livro (à exceção de Tobias Barreto, seu parceiro intelectual – ver Canhada, 2020, pp. 240-244).

Em Farias Brito, a história da filosofia possui igualmente a função de “encontrar as origens” das discussões contemporâneas no passado. Esse procedimento explica os longos capítulos dedicados ao “pensamento moderno” em *Finalidade do mundo 2*, com a exposição dos trabalhos de Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Malebranche, Espinosa, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Comte, Spencer e ainda outros. Mais especificamente, ao identificar a filosofia à psicologia – enquanto ciência do espírito que investiga os fatos psíquicos como fatos “naturais”, como mencionei anteriormente –, Farias Brito busca avaliar as teorias psicológicas por suas “fontes” filosóficas de séculos anteriores. A história da filosofia, nesse sentido, cumpre a função de deslocar os critérios de julgamento acerca das teorias psicológicas, que deveriam ser avaliadas, segundo Farias Brito, não pelo acerto ou erro de seus experimentos, mas sim por suas concepções filosóficas de fundo (encontráveis na história da filosofia) e pelos valores morais que delas decorrem.

Além de organizadora da variedade histórica de sistemas, e além de revelar as fontes das teorias psicológicas contemporâneas, a história da filosofia tem ainda para Farias Brito a função de legitimar a filosofia diante de outras disciplinas que contavam com o prestígio de serem científicas, procurando construir, assim, uma *cientificidade própria* à filosofia. Com a progressiva autonomização de ciências como a sociologia e a psicologia, cujos objetos antes pertenciam à filosofia, esse fim do século XIX e começo do século XX marca o momento de redefinição do território disciplinar da filosofia, cujos praticantes

recuam, por assim dizer, para a história da filosofia a fim de traçarem as fronteiras do seu ofício (ver Fabiani, 1988; Konig-Pralong, 2019)¹⁰.

Em *O mundo interior*, Farias Brito sustenta a importância da “investigação histórica” porque a filosofia seria uma “obra comum da humanidade”, e não “resultado do esforço de um pensador isolado”. A história da filosofia seria, portanto, não uma história agônica de sistemas em luta, mas um conjunto de esforços em prol da “verdade”. Farias Brito escreve: “a verdade é o objetivo de todos [os pensadores], cada um concorre por seu esforço para desbravar o caminho, senão descobrindo a verdade, pelo menos desfazendo dúvidas e dando combate a preconceitos e erros” (Farias Brito, 2006b, pp. 287-288). Noto, de passagem, que essa posição historiográfica não se confunde com o ecletismo espiritualista formulado por Victor Cousin e cuja recepção pode ser vista com clareza em Gonçalves de Magalhães: embora nessas duas acepções haja uma ideia de “verdade” que atravessa os “sistemas filosóficos”, Farias Brito não vê na história da filosofia uma *luta* entre diferentes posições, mas uma *comunidade solidária de tentativas*.

Em suas palavras, “a multiplicidade de ideias e variedade dos sistemas” testemunham a “fecundidade do espírito” ao longo da história: as diferentes filosofias, assim, seriam diferentes pontos de vista exigidos pela própria apresentação múltipla da realidade em sua passagem temporal (Farias Brito, 2006b, pp. 288-289). A concepção de temporalidade, aqui, não é progressiva como a sustentada pelos positivistas de então, em que a sucessão de estados (teológico, metafísico

¹⁰ Embora não houvesse cursos universitários de filosofia no período em que escrevia Farias Brito, a questão da disciplinarização da filosofia por meio da história da filosofia parece ocorrer no campo filosófico brasileiro. Outras formas de institucionalização estão presentes, sobretudo pelo ensino de filosofia nas Faculdades de Direito e Medicina e no então chamado ensino secundário – neste último caso, como atesta a própria atuação de Farias Brito no Colégio de Pedro II, de 1909 até sua morte.

e positivo) representa uma superação de erros, marcando a distância entre o ‘atrasado’ e o ‘desenvolvido’. Não é, tampouco, uma concepção naturalista ou evolucionista, de corte biológico, em que a passagem do tempo contribuiria para o aperfeiçoamento de seres vivos e também de ideias. Farias Brito pensa a história da filosofia mais como um caminho de aproximação à “verdade” e ao “desconhecido”, como uma busca orientada pela finalidade de incremento do conhecimento.

Enquanto as demais ciências possuem seus próprios espaços de experimentação, a história da filosofia seria o “laboratório vivo do espírito”, o espaço de aplicação de um “método” que desvelaria o “espírito em ação” (Farias Brito, 2006b, p. 289). A *empiria filosófica*, por assim dizer, seria a história da filosofia, com seus exemplares a serem estudados pelo filósofo. Farias Brito, portanto, elabora e, ao mesmo tempo, procura se inserir nesse campo em que o *métier* de filósofo ganha ares de objetividade por ser também o de um historiador da filosofia. De modo geral, o recurso à história da filosofa por Farias Brito, em um período anterior à profissionalização universitária no Brasil, almeja produzir o efeito de uma comunidade de praticantes da disciplina ao longo da história, como um espaço compartilhado de questões que serviria de medida para avaliar as novas ciências – entre elas, principalmente, a psicologia.

Autoria e vida filosófica: o lar de um filósofo greco-brasileiro

É recorrente nos textos de Farias Brito haver menções ao plano de sua obra. Sobretudo nas partes iniciais de seus livros, ele busca localizar as publicações em um todo, atribuindo a cada uma um papel no conjunto. No *Prefácio* de *A verdade como regra das ações*, afirma que “as minhas diferentes publicações formam assim um todo sistemático”,

com um “plano definitivo” cujas obras “formarão a síntese completa do meu pensamento” (Farias Brito, 2005, p. 4). Com efeito, entre uma publicação e outra, os títulos dos livros anunciados podem se alterar: basta conferir a listagem na contracapa da primeira edição de *A base física do espírito*, onde, entre os livros “A publicar”, consta o “Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito (no prelo)”, que será publicado em 1914 como *O mundo interior* (o título anunciado passa a subtítulo).

E no *Prefácio a Finalidade do mundo 2*, informa que, desde a publicação do volume 1, em 1895, “passou o plano do trabalho por uma ligeira modificação”. Isso, contudo, não teria alterado a coerência e unidade do conjunto:

Como se vê, pela simples disposição das matérias, obedece o trabalho a uma ordem lógica e necessária, sendo que cada uma de suas partes tem por objeto uma questão distinta, mas estão todas elas tão intimamente ligadas que cada uma pode ser considerada como a consequência imediata da precedente, e todas não formam senão aspectos diferentes de uma só e mesma questão fundamental. (Farias Brito, 2012b, pp. 11-12)¹¹

O interesse dessas passagens reside menos na avaliação se Farias Brito conseguiu ou não ‘cumprir seu plano’, e mais no exame dos mecanismos pelos quais gerencia sua imagem de filósofo. O que seja um ‘plano’ ou ‘projeto’ filosófico, aliás, não é um programa localizável na exterioridade de sua formulação discursiva e não preexiste à sua dinâmica argumentativa e a seu contexto de enunciação. O projeto enunciado no discurso filosófico é um procedimento que visa dar coerência a um conjunto textual heterogêneo e sobredeterminado por

¹¹ Outro exemplo que sinaliza um plano alterado: na primeira edição de *Finalidade do mundo 3*, o capítulo 1 é precedido pela página em que se escreve: *Livro 1. Evolução e relatividade. Análise crítica da consciência filosófica contemporânea* (Farias Brito, 1905, s/p). No decorrer da obra, no entanto, não há Livro 2 ou 3... Note-se que a página com essas informações não consta da edição de 2012.

múltiplos interesses; atentar a essa heterogeneidade é sempre mais interessante do que tudo subsumir a uma ideia de ‘projeto’ ou ‘unidade da obra’ pretensamente assegurada pela ‘pessoa’ do autor. É proveitoso desconfiar da “criação artificial de sentido” costurada pelo autor ao construir *sua* coerência biográfica (Bourdieu, 1986, p. 69).

Farias Brito aspira à criação de um efeito de controle sobre sua obra, preparando uma recepção que encare a abundância de seus textos como momentos de *uma única filosofia*, feita por *um filósofo no Brasil* que levaria uma *vida filosófica*. Adiante examinarei como comprehendo a construção discursiva de Farias Brito a respeito dessa *vida filosófica no Brasil*. Por ora, quero marcar que a proposta de uma vasta obra filosófica, com um plano contendo vários livros aos quais são atribuídos papéis específicos, representa uma novidade no campo filosófico brasileiro. Por outro lado, a ocorrência de reformulações e alterações no plano inicial – o que enfraqueceria a imagem de um monumento filosófico inteiriço – é contrabalançada pelo sentido que adquire no interior das próprias reflexões de Farias Brito. A defesa de uma metafísica naturalista e de uma ciência do espírito em que a psicologia tem papel preponderante, em oposição ao materialismo de uma ciência “já feita e organizada” (Farias Brito, 2012a, p. 34), aponta para a defesa de uma filosofia *enquanto inacabamento e abertura para o desconhecido*, assim como a imagem que Farias Brito constrói de si enquanto autor em eterna busca da verdade, sem ter chegado a resultados definitivos¹². Temos assim uma imagem autoral que é justificada

¹² “Com o trabalho a que aqui dou começo, termina a série de livros cuja publicação iniciei, em 1895, sob o título geral de *Finalidade do Mundo*. E dizendo – dou começo – tenho em vista acentuar que, terminando uma série, sou obrigado a iniciar outra, porque o pensamento a cuja exposição me proponho, só pode ser desenvolvido em volumes sucessivos”. (Farias Brito, 2006a, p. I)

filosoficamente por um autor em processo: *uma filosofia enquanto busca proposta por um autor em busca de uma filosofia.*

A articulação entre a defesa de um projeto unitário e coerente e, por outro lado, a presença de alterações e reformulações nos planos de trabalho é também visível na relação entre a obra enquanto ideia pronta e, por outro lado, a declaração de um texto em processo, inacabado. Farias Brito frequentemente tematiza seu processo de escrita, procurando controlar o possível conflito entre uma *filosofia pronta na cabeça do filósofo* e a *provisoriedade dessa mesma filosofia na forma de textos e livros*.

Devo aqui explicar que esta obra não estava toda escrita quando entrou para o prelo. O trabalho de redação vai sendo feito à proporção que se trata da impressão. Tenho a obra já arquitetada em meu pensamento e até com todas as suas divisões e subdivisões; mas passando a escrever, sou levado muitas vezes a modificar radicalmente o pensamento primitivo quanto ao plano de exposição. Isto me tem sucedido sempre assim. (Farias Brito, 2012c, p. 262)

A desenvoltura em referir sua própria obra como uma obra em construção compensa as promessas não cumpridas de apresentar “exteriormente” uma filosofia “interior” já pronta.

Mas, contraintuitivamente, a confissão de impotência¹³ visa à produção de um *efeito de força* de um filósofo que *enfrenta suas fraquezas em nome da filosofia e da verdade*. Tais fraquezas, aliás, Farias Brito não as descreve como exclusivamente suas, mas do Brasil, país que “ainda não produziu um filósofo” e “onde a filosofia é inteiramente nula” (Farias Brito, 2012b, pp. 239-241). Essa paradoxal avaliação é

¹³ “[...] é possível que eu não possa concluir a minha obra. Já me sinto até certo ponto esgotado e sem forças; e sem apoio, nem estímulo, nem consciência mesmo da utilidade do meu esforço, não sei se poderei chegar ao fim de tão difícil jornada”. (Farias Brito, 2012b, p. 207)

compartilhada por outros filósofos brasileiros do século XIX¹⁴ e lança mão de uma imagem que se tornou muito recorrente para justificar os efeitos da origem colonial na vida intelectual brasileira: “Somos uma nação de ontem e para a elaboração de grandes construções filosóficas, originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo” (Farias Brito, 2012b, p. 241). O modelo temporal que fornece a escala de mensuração da ‘maturidade’ de um país – que necessitaria de tempo para ‘gerar seus frutos’ –, é o de uma evolução biológica das ideias: filósofos e suas filosofias brotariam ‘naturalmente’ em sociedades ‘maduras’, como seria possível ver em nações ‘mais velhas’, como a europeia. De minha parte, considero importante não *naturalizar* essa concepção de temporalidade e encará-la, com o perdão do trocadilho, como *fruto* oitocentista, momento em que havia o intuito de produzir história a partir de um modelo biológico-naturalista. Uma alternativa profícua para escapar a essa concepção nativa é considerar as sociedades brasileira e europeia como

¹⁴ Paradoxal porque, enquanto produtores de filosofia, os filósofos brasileiros afirmam que é nula a filosofia no Brasil... Em seu *Prólogo*, Gonçalves de Magalhães justifica *Fatos do espírito humano* defendendo que haja, no Brasil, “no meio de tanto materialismo industrial, um único livro que atraia por alguns momentos, se tanto merecer, a atenção sobre interesses puramente intelectuais e morais” (Gonçalves de Magalhães, 1858, p. V). Tobias Barreto, em *Recordação de Kant* (1887), escreve: “Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de *antropóides* literários, meio-homens e meio-macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade – no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação” (Barreto, 1977, p. 366). Por fim, veja-se passagem bastante conhecida de Silvio Romero em *A filosofia no Brasil* (1878): “Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei [...]. Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha [...] As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos.” (Romero, 1878, pp. 35-36).

contemporâneas – uma obviedade, no entanto, não tão fácil de ser vislumbrada, dada a “negação de contemporaneidade” tradicionalmente atribuída a qualquer nação não europeia, como se, em uma estrutura de tempo histórico global, a precedência temporal sempre coubesse à Europa (Chakrabarty, 2008, p. 7).

O que me interessa nessa *doxa* da ‘juventude’ de um país é o modo como se articula com a construção discursiva de um *lugar* ao mesmo tempo criado e ocupado pelo filósofo em seu discurso. Da inscrição em um lugar particular – o “Brasil” – decorrem consequências para a figuração de Farias Brito como intelectual que tem que lidar com uma série de dificuldades:

[...] o atraso da filosofia chega ao Brasil a tal ponto, que para tornar conhecidas verdades, aliás de extrema simplicidade, não basta apoiá-las em argumentos irrefutáveis, é necessário insistir, repisar, tornar volumosa a exposição, para arrastar pelo peso, já que de outro modo não nos é permitido fazer prevalecer a excelência de uma doutrina que cedo ou tarde dominará. (Farias Brito, 2012b, p. 239)

É dessa maneira que Farias Brito justifica a extensão de seus livros, as longas exposições de argumentos de outros filósofos e o frequente retorno a temas que considera importantes. Além disso, ao lado dessa característica mais geral do ‘atraso filosófico de um país imaturo’, há a acusação de que, com o advento da República, “a filosofia foi suprimida como inútil do ensino oficial” (Farias Brito, 2006a, pp. 5-6). De fato, a reforma educacional proposta por Benjamin Constant, notório positivista que então dirige a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, criada em 1890, previa a exclusão da filosofia do ensino¹⁵. Para Farias Brito, “a República começou no Brasil declarando guerra de morte à filosofia”, justamente

¹⁵ Ver Decreto nº 981, de 8 de novembro de 1890. Ver Tambara, 2014 e Lins, 1966, pp. 372-376.

pela presença do positivismo e do “Centro Positivista” no Rio de Janeiro (Farias Brito, 1957, p. 31). O ensino de filosofia, portanto, é um fator a mais a compor a crítica de Farias Brito ao positivismo.

As características do discurso de Farias Brito que procurei apontar acima – a promessa e explicitação de um plano de trabalho que guiaria toda sua produção, a partir de uma ideia já pronta no íntimo do filósofo; a indicação de alterações e remanejamentos desse mesmo plano, exigindo reformulações tematizadas na própria superfície do texto, devidas, em suas palavras, “ao atraso da filosofia no Brasil” e ao seu desprestígio institucional – todos esses elementos configuram uma voz autoral particular, referida a um ‘sujeito’ Farias Brito em um lugar específico de enunciação. Nesse sentido, o “Brasil” é utilizado como dêitico a marcar a inserção particular de Farias Brito no discurso filosófico, contribuindo para a construção de uma imagem autoral que compõe uma ‘pessoa’ a filosofar em meio às agruras de um país. Trata-se de um “uso filosófico de si” que traz ao primeiro plano marcas individuais que reforçam uma ideia de verdade próxima da individualidade e da subjetividade (Cossutta, 2012, p. 139). Retomo um trecho de passagem já citada acima, em que Farias Brito descreve o método que adota:

Parto deste princípio: 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 esse testemunho, é verdade; quando em desacordo com ele, é falso. (Farias Brito, 1957, p. 35)

Essa posição, digamos, subjetivista, coaduna-se com a presença, no discurso filosófico, de marcas que serão sentidas pelos leitores como marcas de um enunciador ‘individual’ enquanto um *sujeito que produz filosofia em um país particular*. Haveria muitos outros exemplos a dar dessas ocorrências no discurso filosófico de Farias Brito: a título de sugestão, indico o último capítulo de *Finalidade do mundo I* (que

analisarei abaixo mais detidamente), e um trecho de *Finalidade do mundo 3* (pp. 91 e seguintes), em que Farias Brito relata a morte de seu pai e o efeito que teve sobre si e sua filosofia.

Em uma direção oposta, é mais comum encontrar no discurso filosófico procedimentos que visam a apagar os traços biográficos da superfície do texto. Trata-se de uma “neutralização do ponto de vista” (Cossutta, 2012, p. 135; Cossutta, 2004) que aspira a construir uma *universalidade* da voz filosófica, como se o enunciador não fosse ninguém – ou, o que dá no mesmo, como se fosse todo mundo. Além disso, o auditório a que se dirige é também construído como sendo a totalidade dos leitores, sem tempo nem lugar. Neutralizar as marcas individuais de enunciação se alinha à defesa de teses filosóficas universalizantes, como se pode ver nas primeiras palavras da *Introdução a Finalidade do mundo 1*:

Filosofar é aprender a morrer: são palavras de Sócrates. E começando o presente trabalho por esta luminosa ideia do mais puro dos pensadores antigos, não tenho em vista outra coisa, 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. (Farias Brito, 1957, p. 13)

Abrir o seu primeiro livro com as famosas palavras de Platão no *Fédon* produz uma identificação com uma figura que é narrada como fundadora do próprio saber filosófico: Sócrates. Sobretudo, a eleição da morte como tema filosófico a ser investigado significa se dedicar ao que há de mais geral e, portanto, àquilo que menos marca cada indivíduo enquanto indivíduo, visto que *todos* morrem, todos estão “condenados irremediavelmente à morte” (Farias Brito, 1957, p. 28). Mais adiante em sua *Introdução*, Farias Brito afirma justamente querer “estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates”, e declara:

[...] quero indagar da significação real desta natureza imensa que nos cerca, quero indagar que relação tem a minha existência com a existência universal, quero, numa palavra, interrogar os segredos da consciência de modo a explicar a cada um a necessidade em que está de compreender o papel que representa no mundo. (Farias Brito, 1957, pp. 28-29)

A construção de uma filiação a Sócrates significa querer ligar-se à origem da disciplina, cuja história milenar, concebida de maneira canônica e à qual Farias Brito adere, nasceu em um lugar que, na verdade, opera como um *não-lugar*: a Grécia como espaço de surgimento da razão e da filosofia, espaço de nascimento do universal. Com esse procedimento, Farias Brito aspira ao apagamento das marcas individualizantes de seu discurso, desenhando uma imagem autoral neutra que aspira à universalidade – outro lado da moeda cujo avesso revela traços biográficos que o individualizam como uma *pessoa* a filosofar *no Brasil*.

A dupla construção discursiva da voz filosófica de Farias Brito – a de uma voz particularizada por marcas biográficas e dêiticos que indicam um lugar (o Brasil) e, por outro lado, uma voz em que essas marcas estão neutralizadas, e que aspira pertencer à comunidade ‘universal’ da história da filosofia, onde os ‘grandes temas imortais’ são discutidos – essa duplicidade não significa alguma insuficiência: pelo contrário, ela faz parte do próprio ofício de filósofo e da maneira como esse ofício é tornado discurso.

Essa voz que busca um efeito simultâneo de particularidade e universalidade é construída com vistas a manter uma relação ambivalente com seu exterior. A oposição, nesse caso, se dá entre o recolhimento filosófico e a vida social, entre um afastamento e um pertencimento à coletividade. Um lugar “paratópico” (Maingueneau, 2015, p. 41; Maingueneau, 2012, pp. 34-35) ocupado e construído pelo filósofo, que atende à pretensão de distinção com a “sociedade comum”

(daí as imagens de que o filósofo deve se recolher, isolar-se, que seria sempre vítima de incompreensões e injustiçado, sem o merecido reconhecimento...) e, ao mesmo tempo, que atesta a impossibilidade de se fechar sobre si, justamente porque pretende tratar do universal (daí as imagens de que o filósofo fala do alto a respeito de tudo e para todos, de um ponto de vista que seria mais verdadeiro, porque distanciado...).

Essas considerações ajudam a compreender o modo pelo qual Farias Brito constrói para si a imagem de uma *vida filosófica*, que envolve um “isolamento” no qual, não obstante, sente “palpitar o coração do mundo” (Farias Brito, 2006a, pp. 69-70). Para essa relação entre o filósofo e a cidade, Farias Brito prescreve:

O filósofo não se irrita, nem se revolta: observa e explica. [...] Por isto observa sem constrangimento e sem ódio todas as convulsões sociais, assiste com serenidade a todas as tempestades do mundo. [...] o filósofo [...] não pode ter fraqueza, nem ódio; não pode ter indignação, nem revolta. Seu ideal é a verdade, e esta só pode sair vitoriosa. [...] Por isto, sejam quais forem as circunstâncias do momento, não deve o filósofo desesperar, e menos ainda se deixar dominar pela indignação ou pelo ódio; [...] e em face da sociedade, como em face da natureza o seu ponto de vista só pode ser o de Espinosa: *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere.* (Farias Brito, 2012c, pp. 110-111)

Esse lugar exterior de observação, privilegiado porque separado, é asceticamente ocupado pelo filósofo-observador do social – seguindo os modelos consagrados das vidas filosóficas de Sócrates e Espinosa¹⁶.

¹⁶ Sobre a imagem canônica de Sócrates, ver *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (2008, p. 54): “Ele [Sócrates] era capaz de desdenhar quem o ridicularizasse, e se orgulhava de sua vida simples e de jamais haver aceito recompensa de ninguém; costumava dizer que apreciava principalmente o alimento que requeria o mínimo de temperos, que considerava mais agradável a bebida que não lhe despertava a vontade de beber mais, e que estava mais próximo dos deuses pelo fato de ter o mínimo de necessidades.” Sobre a história dos usos filosóficos da biografia de Espinosa, ver Chauí, 1999, pp. 280-321.

O *páthos* filosófico de Farias Brito, relacionado à sua biografia, aparece com intensidade no texto *O momento mais feliz de minha vida*. Trata-se de manuscrito publicado postumamente, escrito como resposta à pergunta que lhe fizera Jackson de Figueiredo: “Qual o momento mais feliz em sua existência?”. Nele, Farias Brito refere ter sido preterido por Euclides da Cunha no concurso à cadeira de lógica do Colégio de Pedro II, em 1909 (no qual ganhou o primeiro lugar¹⁷), e o efeito que sobre si esse evento teve, provocando-lhe um “delírio”. A determinada altura do texto, escreve:

Devo observar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente o que se pode chamar um homem sem história, porque nunca se passaram comigo coisas extraordinárias. Nunca ocupei posição saliente. Nunca exercei, nem pretendi exercer influência ou domínio sobre quem quer que seja. Nunca alcancei em coisa alguma vitórias ruidosas. Mas também nunca fui vencido. Nunca tive assim a impressão da vitória, nem a da derrota – as duas coisas, ao que penso, que mais nos abalam. Tenho, além disto, vivido como um 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. (Farias Brito, 1931, pp. 199-200; Farias Brito, 1966, pp. 87-88)

As marcas de modéstia e “simplicidade” reforçam a imagem de uma vida abnegada em favor da filosofia, tipo de atividade que demandaria um comprometimento total, acarretando um alheamento da “multidão”. Mas, de outra parte, a afirmação do desapego a bens e recompensas materiais visa nobilitar o desprestígio social sofrido pelo filósofo, sobretudo no Brasil – segundo pinta Farias Brito. Transforma-se, assim, a carência em virtude, o que alinha o lugar marginal do filósofo no Brasil ao lugar marginal do filósofo *em geral*, desde que a filosofia surgiu – tal como no exemplo idealizado de Sócrates.

¹⁷ Ver Serrano, 1939, pp. 184-201.

Esses traços da imagem autoral de Farias Brito serão duradouros entre seus leitores. Jackson de Figueiredo, que se tornou muito próximo de Farias Brito, dele afirma: “Procurei-o sempre, pôs-me a par dos seus projetos, conheci o seu lar, verdadeiro lar de um filósofo no sentido mais altamente humano da palavra: simplicidade, sinceridade e inteligência” (Figueiredo, 1916, p. 17). E Escragnolle Doria, por ocasião da morte de Farias Brito, escreve:

Homem de e da família, homem de e do pensamento, enclausurou-se na vida interior, na meditação propícia aos desprendidos, aos espectadores arredios das vaidades e das ambições. Produziu, produziu bastante; viajou pelo espírito humano com o socorro da filosofia, procurando ser original. (Doria, 1917, p. 3)

Esses testemunhos se encaixam nas linhas traçadas pelo próprio autor ao construir sua imagem autoral. Farias Brito prepara sua recepção ao antecipar as razões de seu insucesso, sobretudo em um país – afirma ele – onde a filosofia é atividade sem prestígio. Eis como justifica seu tempo gasto com a filosofia:

Não encontrarei, por isto, quem me ouça? Perderei de todo o meu tempo? Mas quanta gente não passa toda a sua vida em festas? Outros empregam esforço inaudito, fazem sacrifícios enormes, para acumular fortuna nem sempre aplicada à realização de obras meritórias. Outros entregam-se à depravação e ao debuche. Outros consomem toda a sua existência no jogo. Outros, na intriga desenfreada da política. Todos esses porventura também não perderão o seu tempo? Ora, se tanta gente perde por esta forma o tempo, se quase todos o perdem, por que razão não devo, nem o poderei perder também eu, aplicando toda a minha atividade, dedicando toda a minha existência ao estudo desta *inutilidade* – a filosofia? Que seja tudo perdido, que ninguém me ouça, que todos condenem a minha tentativa, pouco importa, mas eu não posso viver bem, não comprehendo a minha existência, desde que não conheço o papel que represento na sociedade, desde que não conheço o papel que representa a sociedade no mundo: quero, pois, saber o que sou, quero ter consciência de mim mesmo. (Farias Brito, 1957, p. 32)

É interessante notar como compara a opção pela filosofia com ocupações não profissionais: festas, jogo, política. Uma vida filosófica guiada por uma decisão ‘íntima’, avessa a expectativas de reconhecimento e recompensa material: típica imagem do filósofo abnegado, ajustada a um país de parca autonomização do ofício filosófico.

O sonho, o eclipse, a luz

Ao descrever alguns elementos da reflexão filosófica de Farias Brito, eu deixara em suspenso a discussão sobre os sentidos de sua definição de Deus enquanto “luz”. Considero que, após ter feito o percurso que fizemos – discutir sua concepção de psicologia enquanto ciência do espírito, apresentar os usos da história da filosofia em seus textos e propor formas de compreender a construção de sua voz autoral filosófica –, tornar-se-á mais clara sua concepção de religião e, nela, o modo como mobiliza uma ideia de Deus.

Relembremos que, segundo Farias Brito, “todas as religiões atuais estão mortas”. Disso não decorre, contudo, que tenha morrido o “sentimento religioso”: pelo contrário, uma “religião nova” deve ser criada, que atenda à finalidade prática da filosofia, ou seja, sua finalidade moral, oferecendo “leis da conduta” que garantam a sustentação da “civilização contemporânea” e a “ordem nas sociedades”, as quais, sem religião, terão “fatalmente de se dissolver e morrer” (Farias Brito, 2012a, pp. 81-82).

Ao leitor contemporâneo, o que mais causa estranheza em tais considerações é o autor propor uma definição sua de Deus. Ademais, quem percorrer as páginas de *Finalidade do mundo I* verá que a sentença “Deus é luz” é preparada como ápice argumentativo. As aberturas dos

Capítulos X (*Filosofia e religião*) e XIX (*Religião naturalista*), respectivamente, o revelam bem: “Eu chego aqui ao ponto culminante de meu livro”, “Eu entro aqui na parte mais grave e profunda de meu livro” (Farias Brito, 2012a, pp. 81 e 233). Do meu ponto de vista, estou mais interessado em identificar o campo de possibilidades discursivas e filosóficas a partir do qual Farias Brito escreve do que em avaliar a correção de sua tese (o que implicaria responder à pergunta se Deus é ou não é luz, ou se Deus existe, por exemplo).

Ao autor, parecia-lhe possível e legítimo tratar de Deus por meio de semântica que hoje associamos ao trabalho científico, no qual se procede por *definições*. No interior do campo discursivo em que se movimentava Farias Brito, religião e ciência podiam andar juntas. A esse respeito, Ernest Haeckel – autor de larga consagração no século XIX – escreve: “A crença em Deus é conciliável com as ciências naturais” (Haeckel, 1897, p. 40). Nessa mesma obra, *O monismo: relação entre a religião e a ciência. Profissão de fé de um naturalista*, Haeckel procura qualificar o que seriam objetos de “fé científica”, distinguindo-os da “fé das igrejas” ou do “dogma religioso”. A fé científica diz respeito a “hipóteses racionais”, como a crença na “unidade da matéria”, na “geração espontânea” ou no “princípio de unidade de todos os fenômenos naturais”. De modo ainda mais geral, afirma que haveria um “princípio originário único que preenche o espaço infinito do universo”, sendo esse princípio o “éter universal”: uma “divindade universal” (Haeckel, 1897, pp. 39-40). O éter, assim como a luz, no caso de Farias Brito, cumpriria essa função de princípio universal que prescinde de comprovação empírica, base de uma “religião nova”, como afirma Haeckel (Haeckel, 1897, p. 1). Ou, ainda, base de uma “religião

naturalista”, segundo expressão de Farias Brito que dá título ao último capítulo de *Finalidade do mundo I*.¹⁸

Tais considerações levaram um intérprete de Farias Brito a afirmar que ele teria sido vítima de um “devaneio”:

[...] quando mistura o conceito espinosista de substância com a interpretação de um sonho, em que um interlocutor misterioso lhe revela, alegoricamente, a identidade de Deus com a Luz, e quando conclui o primeiro volume dos “Ensaios de filosofia e teleologia naturalista” [subtítulo de *Finalidade do mundo I*] por uma repetição enfática dessa ideia – então Farias Brito comete um deslize imperdoável: entrega-se ao devaneio. (Nunes, 1962, p. 148)

Mencionei acima alguns elementos que contribuem para a compreensão da presença de Espinosa em Farias Brito¹⁹. Quanto ao “sonho” referido por Benedito Nunes, seu relato ocorre no capítulo final de *Finalidade do mundo I*, que passo a comentar. Não me interessa o estado de espírito de Farias Brito, mas sim a construção do “devaneio” como artifício discursivo e seus efeitos.

O capítulo se inicia com uma consideração a respeito da dor e de seu caráter universal. Farias Brito interpela o leitor para que observe um cortejo em que passa um mendigo, um assassino, pessoas ricas e pobres: em todos os graus da “escala da sociedade” há sofrimento, “todos são mais ou menos desgraçados” (Farias Brito, 2012a, pp. 233-234)²⁰. A

¹⁸ “Religião naturalista” é expressão que aparece em outro autor importante para Farias Brito e a filosofia brasileira do último quartel do século XIX. Ludwig Büchner, em *Luz e vida*, utiliza “religião naturalista” para se referir a religiões cujas festas tiveram origem nos fenômenos provocados pelo Sol, inclusive a religião cristã (Büchner, 1883, p. 20).

¹⁹ Ver os trabalhos já indicados de Marilena Chauí a respeito da leitura que faz Farias Brito de Espinosa. Luondo (2022) examina as apropriações espinosanas de Farias Brito em sua discussão sobre a religião e, além disso, investiga a presença da filosofia indiana em sua obra, através da leitura crítica que o filósofo brasileiro promove de Schopenhauer.

²⁰ Esta abertura do capítulo retoma a *Introdução* do livro: “Consultemos todos aqueles que vivem, interroguemos todos aqueles que sofrem; ouçamos a linguagem dos leprosos, as queixas da miséria, as blasfêmias do crime. Em que consiste a vida? Ninguém vacilará em reconhecê-lo: viver é ser escravo das necessidades, é desejar, é sofrer. O primeiro

miséria humana fazia recolher-se na solidão e, “muitas vezes, refugiar-me no cemitério”. Em tal “silêncio profundo” compreendeu a “necessidade de uma explicação para tudo o que existe” (Farias Brito, 2012a, p. 235). Esse cenário lúgubre se torna mais agudo com a referência a “um dia”, em que “entrara a vida nacional do Brasil em sua fase revolucionária e sanguinolenta”. Período crítico a que se soma uma “crise desesperada e cruel” pela qual intimamente passava Farias Brito (Farias Brito, 2012a, p. 235). Esses elementos preparam a descrição de mais uma cena em primeira pessoa, quando sai à noite sob um céu sem nuvens, e o brilho das estrelas lhe faz contestar a ideia de Schopenhauer de que “o mundo é um produto do cérebro”: o brilho das estrelas lhe mostrou que o mundo é mais do que minha representação (Farias Brito, 2012a, pp. 235-236).

O vislumbre da “decifração do enigma do mundo” serve de introdução à narrativa de um sonho, que Farias Brito afirma com precisão ter tido no dia 1º de janeiro de 1892; assegura que fará sua exposição com “absoluta fidelidade”. Antes de narrá-lo, contudo, conta que nesse mesmo dia lia a obra do Padre Gratry, *O conhecimento de Deus* – o que talvez tenha repercutido em seu sonho, conforme interpreta.

Gratry já aparecera na obra de outro brasileiro, Tobias Barreto, em um artigo de 1869, *Uma luta de gigantes*. Trata-se de um comentário à polêmica travada entre o próprio Gratry e Étienne Vacherot, em cartas publicadas na *Revue des Deux Mondes*, por ocasião do lançamento do livro *La religion*, de Vacherot. Tobias Barreto toma o partido deste último autor, fazendo coro à tese de que “a instituição religiosa corresponde a um estado e não a um princípio da natureza humana”, de

grito da criança que nasce, é um grito de dor; e toda a vida, mesmo a mais risonha e venturosa, é uma tragédia. Todo o gozo é ilusório”. (Farias Brito, 1957, p. 14)

modo que tal estado “vai desaparecendo na razão da influência e do progresso da filosofia” (Barreto, 1900, pp. 320-321)²¹.

Farias Brito, de sua parte, conta que lia Gratry “por mera curiosidade de momento”. Embora obra “de velha teologia”²², interessava-lhe como “um perfeito resumo da filosofia cristã” em seu decurso histórico. Essa leitura desobrigada de tomar posição teve como efeito formular com clareza a “luta” definidora de seu tempo, a que se dá entre “a revelação e a convicção, ou mais precisamente entre a razão e a fé”. Se seria evidente que as doutrinas religiosas perderam a batalha, isso não significa que a “crítica moderna” conseguiu ir além do seu momento destrutivo, sendo incapaz de erigir uma “obra do futuro”. Dessa situação resulta um “estado caótico do espírito humano esmagado pelo peso da dor na ausência absoluta de convicções” (Farias Brito, 2012a, pp. 236-238). Deparamo-nos, mais uma vez, com outra formulação daquele estado de crise já referido por Farias Brito.

Em seu sonho, Farias Brito conta que debatia com uma pessoa “profundamente instruída” sobre a existência de Deus. Os argumentos dos debatedores não foram lembrados, apenas as conclusões do autor: para conhecer a existência de Deus, todo esforço é inútil; para referir-se a Ele, toda linguagem é imprópria; não podemos ter ideia Dele, porque está acima das sensações e do pensamento. Diante disso, deduz-se “a nulidade da teologia e de tudo o que tem relação com a divindade”. Essa

²¹ Tobias Barreto faz referência a Gratry em outro texto, *Sobre a religião natural de Jules Simon*, também de 1869 (Barreto, 1977). Sobre a discussão que Tobias Barreto empreende a respeito do Pe. Gratry, ver Bormann, 2019, pp. 107-114.

²² Ver, no entanto, este trecho de Gratry, que poderia ter atraído o interesse de Farias Brito na direção de uma discussão teológica não tão “velha” assim: “De nosso ponto de vista, querer apartar a filosofia de toda teologia é uma tentativa tão falsa quanto separá-la das ciências matemáticas, descurando do mundo visível e dos mistérios da geometria. Querer isolar a razão da luz sobrenatural é um defeito semelhante ao dos idealistas, que querem isolá-la da luz física dos sentidos” (Gratry, 1854, pp. XVIII-XIX).

posição, digamos, céтика, é rebatida por seu interlocutor, que afirma, com uma “voz que partia das trevas: Deus existe e pode ser conhecido” (Farias Brito, 2012a, pp. 239-240). Em seguida a essa sentença, instalou-se o silêncio, apenas rompido por sons de uma música que, aumentando, tornaram-se ruídos desordenados. Chegamos à última cena do sonho:

Mas exatamente neste momento brilhou uma luz como se caísse do alto. Não era luz sobrenatural, mas luz física, como se um raio de sol ou do luar passasse através de uma vidraça. Não obstante, foi como se um raio de luz estelar, desprendendo-se do vácuo, terminasse por iluminá-lo e enchê-lo; e eu, sentindo renascer o mundo diante daquela luz que rasgava a noite universal, experimentei o mesmo efeito que porventura experimentaria se o universo fosse criado de novo. E a voz que partia das trevas repercutiu no fundo de minha consciência: Deus é a luz. (Farias Brito, 2012a, p. 241)

Farias Brito conta que não atribuiu importância ao sonho até que, no ano seguinte, ocorreu o eclipse total do sol observado no Ceará, em 16 de abril de 1893²³. O evento é narrado em primeira pessoa, enquanto testemunha ocular. A escuridão provocada pelo encobrimento do sol foi sentida como o “pressentimento de aniquilamento universal”. O retorno da luz, em seguida, deu-se como “um momento [que] enche o mundo”. Farias Brito conclui: “Foi exatamente assim que me envolveu a luz que vi em meu sonho” (Farias Brito, 2012a, pp. 241-242).

No discurso de Farias Brito, o eclipse do Ceará – fenômeno natural e cientificamente importante – é construído como um *dúplo científico* de seu diagnóstico filosófico e pessoal. Assim, acrescenta-se uma camada “naturalista” (para me utilizar de expressão sua) à solução que entrevê para a “crise das religiões” resultante da “crítica moderna” –

²³ Tratou-se de fenômeno importante à época, com expedições científicas brasileiras e estrangeiras destinadas à observação do eclipse. Ver reportagem em <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-29341013>, em que há a reprodução de fotografias de uma missão inglesa no Ceará e notícia do periódico *The Daily Graphic*, de Londres, em 28 de junho de 1893.

como mencionei antes. A luz, onírica e natural, pessoal e científica, lhe veio como ideia para a definição de Deus por meio de um sonho. Talvez adiantando-se a objeções que questionariam o arbitrário de um argumento provindo de um sonho, passa a se ocupar, na sequência do capítulo, de “tratados de física” e de “livros de astronomia” a respeito da luz.

Vários autores são citados, todos eles examinando a função da luz e do sol para os seres vivos e a Terra. Há um parágrafo para a descrição de cada cientista: Ludwig Büchner, John Tyndall, Adolf Wüllner, Forster, Ruths, Edmund Reitlinger²⁴. Não retomarei aqui a argumentação de cada posição evocada; retenho apenas que servem a Farias Brito como confirmação de sua tese, procurando atribuir a ela uma justificação ‘científica’ e atualizada. Por esse caminho, crê-se legitimado a fazer formulações mais gerais, afirmando que “Em toda a parte existe a luz; por toda a parte é a luz que dirige a marcha das coisas”, de modo que “é a luz o Deus verdadeiro e único” (Farias Brito, 2012a, pp. 243-247). A filosofia, segundo o autor, também confirmaria essa “mesma ideia”:

[...] deve haver na natureza um princípio a que tudo está subordinado, que é ao mesmo tempo o fundamento de toda a verdade e alma do mundo ou força geradora de tudo o que existe. Este princípio é, na natureza, a luz; no espírito humano, a consciência. Mas a consciência não é senão a face subjetiva da luz; a luz não é senão a manifestação exterior da consciência. Ou em outros termos: a consciência é a luz no espírito; a luz é a consciência na natureza. De onde vê-se que a consciência e a luz não são propriamente dois fatos distintos, mas apenas as duas faces objetiva e subjetiva de um só e mesmo fato, quer dizer, são uma e outra, uma só e mesma coisa, a luz, isto é, Deus. (Farias Brito, 2012a, p. 248)

²⁴ Há apenas uma curta descrição da posição de cada autor, sem menção a obras. No caso de “Forster” e “Ruths”, não consegui identificar com certeza a quem Farias Brito faz referência.

Gostaria ainda de tratar de alguns elementos desse último capítulo de *Finalidade do mundo I*, cuja heterogeneidade de composição pode provocar estranhamento aos olhos do leitor de hoje. Em seguida a essa espécie de conclusão a respeito de Deus como luz, Farias Brito retoma a interpretação de seu sonho, detendo-se na ordem de aparição dos eventos: primeiro a música, depois a luz. Isso o leva a discutir sobre os sentidos “do ouvido” e “da vista”, seu “valor metafísico” e sua relação com o conhecimento de Deus. Quanto à música, relaciona-a à religião e reapresenta a posição de Schopenhauer a respeito da arte em geral e, mais especificamente, a respeito da arte musical: segundo Farias Brito, para Schopenhauer “a música prende-se à *coisa em si*, à vontade mesma” (Farias Brito, 2012a, pp. 249-252).

Para discutir ainda uma vez a definição de Deus enquanto luz, Farias Brito afirma que tivera essa ideia anteriormente ao sonho: “É certo que sonhei; mas em vez de ter sido o sonho que produziu a ideia, foi ao contrário a ideia que produziu o sonho. O sonho apenas tornou a ideia mais viva e mais clara; mas ela já existia completa em meu espírito” (Farias Brito, 2012a, p. 253). Lembremos que esse argumento fora utilizado ao dizer que na noite anterior lia a obra do Padre Gratry, de modo que ela pautou os assuntos sonhados. Seja como for, Farias Brito caminhará para a conclusão de seu livro reproduzindo artigo publicado no jornal *A Evolução*, a respeito de outro artigo intitulado *Evolução do clima*, de Joaquim Catunda²⁵. É interessante que tenha escolhido encerrar

²⁵ Na edição fac-similar de *Finalidade do mundo I* (1957), há a seguinte a indicação sobre a origem do texto de Farias Brito: “Este artigo foi impresso pela primeira vez no jornal literário “Evolução”, publicado em Fortaleza, pelos anos de 1886 a 1887, sob a direção do Cap. Antônio Duarte Bezerra, distinto professor de Matemática, já falecido”. O texto de Catunda, por outro lado, foi publicado na *Revista do Instituto do Ceará*, ano II, 1888. Houve engano de Farias Brito ao datar seu texto: na edição de 27/09/1888 do jornal *A Evolução* publicou-se a última parte de seu artigo (a única a que tive acesso), o que nos permite supor que todo ele foi publicado no ano de 1888 (Farias Brito, 1888).

sua obra debatendo com um interlocutor próximo, um intelectual cearense. Neste último capítulo, o caminho que se iniciou com a leitura do Padre Gratry, passando pela descrição do sonho, pelas considerações científicas sobre a luz, pela discussão das posições de Schopenhauer sobre a arte e os sentidos, termina com uma intervenção no campo filosófico mais localizado – com o intuito, mais geral impossível, de defender sua definição de Deus enquanto luz.

Em seu artigo, Joaquim Catunda busca responder às seguintes questões: o clima sempre foi o que é ou se modificou? Caso tenha se modificado, qual o fim de sua evolução? Rumará ele para a extinção? Em seguida, examina os fatores que compõem o clima e sua influência sobre a existência dos organismos, afirmando que a fonte de todo calor e de toda vida é o sol; por fim, dedica-se à explicação da formação do sol que, a partir da nebulosa, foi reduzindo-se por condensação – o que faz supor que continue a reduzir-se, até que se apague por completo, culminando na extinção da vida na Terra (Catunda, 1888).

Farias Brito discorda de Catunda porque este pensaria que a humanidade é um “corpo passivo”, considerando apenas a evolução do sol e não as “evoluções da humanidade”. Apoiando-se em Spencer, dirá que, assim como os fenômenos naturais são forças que dependem da luz solar, assim também os “fenômenos psíquicos ou mentais” são considerados “forças”; portanto, essa força provindo do sol, as “grandes transformações do espírito humano” são “transformações da luz”. Articulando esses elementos ao ponto em que incide sua crítica a Catunda, afirma:

A contínua diminuição da luz solar encontra sua legítima explicação: essa luz não se perde, tem uma aplicação natural e mesmo até certo ponto uma

Joaquim Catunda (1834-1907) foi um intelectual e político nascido no Ceará, um dos fundadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará e autor de *Estudos de História do Ceará*, de 1886. Ver Monteiro, 2014.

espécie de finalidade. [...] os fatos da civilização, como todos os demais fatos da natureza, são sempre uma transformação necessária de algum dos modos da força. A evolução do clima e a evolução social se completa, manifestando-se, por um lado, a diminuição da luz, e por outro lado, o progresso da humanidade. (Farias Brito, 2012a, p. 260)²⁶

Após esse percurso, Farias Brito encerrará sua obra retomando sua definição de Deus e, segundo ele, resolvendo as “dificuldades dos teólogos”, que, após separarem Deus e a natureza, caem enredados em problemas insolúveis: “Não há, pois duas ordens: a do mundo e a de Deus; mas uma só, a do mundo que é a própria ordem divina [...]” (Farias Brito, 2012a, p. 260). Esses são os artifícios e os caminhos pelos quais constrói sua concepção de religião e sua definição de Deus enquanto luz.

“O único cavaleiro da Dulcinea originalidade”?

Francisco Elías Tejada, em um texto de 1955, faz uma útil história da recepção da obra de Farias Brito, destacando a variação de juízos, ora positivos, ora negativos, de que foi objeto. A chave interpretativa de Tejada, no entanto, opera naquela oposição entre

²⁶ Como afirmei anteriormente, falta um trecho deste capítulo na edição do Senado Federal. Isso é tanto mais grave porque dá a impressão de que o livro de Farias Brito termina com a reprodução do artigo sobre Catunda, quando na verdade o livro se encerra com parágrafos adicionais, escrito abaixo da indicação “Conclusão” (também ausente desta edição mais recente). Na direção da passagem citada acima, ver este outro trecho: “A evolução da humanidade faz parte da evolução universal. A luz que vem do sol penetra nas combinações imperceptíveis do mecanismo da sociedade, e é o agente primordial do aperfeiçoamento humano. Por isto a luz do sol vai continuamente diminuindo, sendo absorvida pelo espírito que a transforma em civilização e cultura. [...] A terra estará tão iluminada quanto o sol obscuro, porque toda a luz do sol terá sido absorvida pela terra. A esse tempo, a luz que veio do sol refletirá sobre ele e então (seja-me perdoado o atrevimento da ideia) será a terra que há de iluminar o sol” (Farias Brito, 1957, p. 344).

história da filosofia e autoria, mencionada no início: uma das atribuições que garantiriam a alguém o título de filósofo seria, justamente, a originalidade. Por isso considera Farias Brito “o único cavaleiro da Dulcinea originalidade” (Tejada, 1995, p. 38). Espero ter deixado claro que a perspectiva deste texto é outra: mais atenta ao campo de possibilidades discursivas, sempre coletivo, do que às sonhadas virtudes românticas de algum criador *ex nihilo*. De qualquer maneira, me pareceu que a expressão de Tejada é interessante porque demonstra o caráter quixotesco da busca por inauguradores.

Farias Brito movimenta-se em múltiplas frentes. Procura sustentar a psicologia como ciência do espírito, em uma posição algo subjetivista, porque confere ao filósofo o poder de formular e testar as teorias tendo como critério sua própria consciência. A história da filosofia, por outro lado, surge como o campo da empiria filosófica, provendo a filosofia de uma científicidade em disputa com as novas ciências nesse final do século XIX, como a sociologia e a psicologia experimental. Do ponto de vista do gerenciamento de sua imagem autoral, negocia a todo tempo a declaração de sistematicidade e unidade da obra, com as recorrentes reformulações e desvios no trabalho. Dessa conjunção bifronte decorre sua definição de filosofia enquanto inacabamento e abertura para o desconhecido – em oposição à “filosofia já feita e acabada” do positivismo e de outros materialismos. Por fim, em seus textos é possível ver como alterna entre a tradicional voz filosófica universal, com a neutralização do ponto de vista do enunciador, e uma voz particularizada, a de um filósofo cearense a batalhar pela filosofia no Brasil.

Estratégias analíticas que considerem a historicidade e o caráter não individual de todos esses elementos, ou seja, que os encarem imersos em um campo discursivo coletivo, permitem compreender produções filosóficas como a de Farias Brito sem cair em avaliações anacrônicas ou

que aderem ingenuamente aos relatos de sua “vida filosófica”. São complexos os mecanismos pelos quais diz “eu” em seus textos, a partir das possibilidades apresentadas por quem queira filosofar em um país de origem colonial como o Brasil. Esse é talvez o ponto em que a leitura e decifração de seus textos revela grande interesse.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Tobias. *Uma lucta de gigantes*. In: *Varios Escriptos*. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1900 [1^a ed. de 1869].
- BARRETO, Tobias. *Recordação de Kant*. In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977 [1^a de. de 1887].
- BARRETO, Tobias. *Sobre a religião natural de Jules Simon* [1869]. In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasilia: INL, 1977.
- BEN-DAVID, Joseph e COLLINS, Randall. “Social factors in the origins of a new science: the case of psychology”. *American Sociological Review*, Volume 31, N. 4, Agosto 1966.
- BEVILÁQUA, Clóvis. *Finalidade do mundo*. In: *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1899.
- BORRMANN, Ricardo. *Tobias Barreto, Sílvio Romero und die Deutschen. Die Rezeption deutschsprachiger Autoren in der brasilianischen Rechtskultur (1869-1889)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. “L’illusion biographique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, junho 1986.

BUCHNER, Ludwig. *Lumière et vie. Trois leçons populaires d'histoire naturelle sur le soleil dans ses rapports avec la vie, sur la circulation des forces et la fin du monde, sur la philosophie de la génération.* Paris: C. Reinwald; Leipzig, Th. Thomas, 1883, trad. de Ch. Letourneau [1^a ed. de 1882].

CANHADA, Júlio. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX.* São Paulo: Loyola, 2020.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito.* São Paulo: Saraiva, Edusp, 1977.

CATUNDA, Joaquim. *Evolução do clima. Revista do Instituto do Ceará.* Fortaleza: Typographia Economica, 1888, Tomo II.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference.* Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2008.

CHAUI, Marilena. “Farias Brito: um espinosista nos trópicos”. *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2: “A presença de Espinosa nas culturas de língua portuguesa”, 2018.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. *Un philosophe inconnu au Brésil.* In: *Spinoza entre lumière et romantisme.* Les Cahiers de Fontenay, 1985.

COSSUTTA, Frédéric. “Neutralisation du point de vue et stratégies argumentatives dans le discours philosophique”. *Semen*, 17, 2004.

COSSUTTA, Frédéric. *Le statut du biographique dans le discours philosophique*. In: Cossutta, F. & Delormas, P. & Maingueneau, D. (orgs.) *La vie à l'oeuvre: le biographique dans le discours philosophique*. Limoges: Lambert-Lucas, 2012.

DORIA, Escragnolle. “Farias Brito”. *Jornal do Commercio*, 22 de janeiro de 1917.

FABIANI, Jean-Louis. *Les philosophes de la République*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *A base física do espírito*. Brasília: Senado Federal, 2006a [1^a ed. de 1912].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Evoluçãoções do clima*. In: *A evolução: órgão científico, literário e noticioso*, Ano I, N. 11, Fortaleza, 27 de setembro de 1888.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957 [1^a ed. de 1895].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 1. Brasília: Senado Federal, 2012a [1^a ed. de 1895].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 2. Brasília: Senado Federal, 2012b [1^a ed. de 1899].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 3. Brasília: Senado Federal, 2012c [1^a ed. de 1905].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo. Estudos de philosophia e teleologia naturalista. Terceira parte. O mundo como vontade intellectual.* Pará: Editores Tavares & C., 1905.

FARIAS BRITO, Raimundo. *Inéditos e dispersos: Notas e variações sobre assuntos diversos.* São Paulo: Grijalbo, 1966. Compilação de Carlos Lopes de Mattos.

FARIAS BRITO, Raimundo. “O momento mais feliz de minha vida”. *A Ordem*, Anno XI, vol. V (nova série), n. 11 a 16, jan. a jun. de 1931.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito.* Brasília: Senado Federal, 2006b [1^a ed. de 1914].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *A verdade como regra das ações. Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito.* Brasília: Senado Federal, 2005 [1^a ed. de 1905].

FIGUEIREDO, Jackson. *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito (profissão de fé espiritualista).* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1916.

FILIZOLA NETO, Júlio. *Farias Brito e a filosofia como finalidade da vida.* Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia.* Rio de Janeiro: Agir, 1952 [1^a ed. de 1918].

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Factos do espírito humano. Philosophy.* Paris: Auguste Fontaine, 1858.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GRATRY, Alphonse. *De la connaissance de Dieu*. Paris: Charles Douniol, J. Lecoffre, 1854, tomo 1 [1^a ed. de 1853].

HAECKEL, Ernest. *Le monisme: lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste*. Paris: C. Reinwald, 1897, trad. de G. Vacher de Lapouge [1^a ed. alemã de 1892].

KONIG-PRALONG, Catherine. *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Paris: Éditions EHESS, 2019.

LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

LUONDO, Dilip. “O Cordel Filosófico de Raimundo: Farias Brito, a Filosofia do Espírito e a Índia”. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 11, n. 1, 2022.

MAGALHÃES, Almeida. *Farias Brito e a reacção espiritualista*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1918.

MAINGUENEAU, Dominique. “La biographie des philosophes dans une perspective d’analyse du discours”. In: Cossutta, F. & Delormas, P. & Maingueneau, D. (orgs.) *La vie à l’œuvre: le biographique dans le discours philosophique*. Limoges: Lambert-Lucas, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. *La philosophie comme institution discursive*. Paris: Lambert-Lucas, 2015.

MASSIMI, Marina. “O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro”. *Paideia*, FFCLRP-USP, 4, fev./jul., 1993.

MONTEIRO, Nivia Marques. *Joaquim Catunda e a recepção do debate evolutivo na segunda metade do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal do Ceará, 2014.

NUNES, Benedito. “Farias Brito”. *Revista do Livro*, 25, ano VI, março de 1964.

RABELLO, Sylvio. *Farias Brito ou uma aventura do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

ROMERO, Sílvio. *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo no Brasil* [1^a ed. de 1894]. In: *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1969.

ROMERO, Sílvio. *A philosophia no Brasil. Ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.

SERRANO, Jonathas. *Farias Brito: o homem e a obra*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

TAMBARA, Elomar. *Educação e positivismo no Brasil*. In: Stephanou, Maria & Bastos, Helena Camara. *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol. II: século XIX. Petrópolis: Vozes, 2014.

TEJADA, Francisco Elías. *Raimundo de Farias Brito na filosofia do Brasil*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará, v. 19, 1995 [1^a ed. de 1955].

VERÍSSIMO, José. “Filosofia”. *O imparcial*, ano III, n. 467, 11 de abril de 1914.

VICTOR, Nestor. *Farias Brito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.