

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Boletim 151

Filosofia n.º 4

LAERTE RAMOS DE CARVALHO

A FORMAÇÃO FILOSÓFICA DE FARIAS BRITO



SÃO PAULO

1951

Os Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo são editados pelos Departamentos e Cadeiras das suas diversas Secções.

Tôda correspondência deverá ser dirigida para o Departamento ou Cadeira respectiva da Faculdade — Caixa Postal 8.105, São Paulo, Brasil.

The "Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo" are edited by the different departments of the Faculty.

All correspondence should be addressed to the Department concerned, Caixa Postal 8.105, São Paulo, Brazil.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO:

Reitor: Prof. Dr. ERNESTO DE MORAES LEME

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS:

Diretor: Prof. Dr. E. SIMÕES DE PAULA

CADEIRA DE FILOSOFIA

Professor: João Cruz Costa

Professor contratado: Gilles Gaston Granger

Assistente: Linneu C. Schutzer.

LAERTE RAMOS DE CARVALHO



A FORMAÇÃO FILOSÓFICA DE FARIAS BRITO

Tese de doutoramento apresentada à
Cadeira de Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Ciências e Letras da
Universidade de São Paulo.



SÃO PAULO

1951

A P R E S E N T A Ç Ã O

O trabalho que agora sai publicado como boletim da Cadeira de Filosofia é a tese de doutoramento, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, pelo Licenciado dr. Laerte Ramos de Carvalho que, durante mais de seis anos, exerceu as funções de primeiro assistente da cadeira que tenho a honra de ocupar, interinamente, na Universidade.

O tema escolhido pelo Licenciado Ramos de Carvalho é dos que têm atraído a atenção dos estudiosos que se dedicam ao exame das "vicissitudes" — que se me permita ainda uma vez o emprêgo de um vocábulo que, parece, não reúne muitas simpatias em nossa terra, muito embora seja esta muito rica precisamente de vicissitudes de toda a ordem... — ao exame das vicissitudes, dizia eu, pelas quais tem passado o pensamento brasileiro.

Também a mim, há muitos anos, a vida e a obra de Farias Brito atraíram a atenção. Nos poucos trabalhos que tenho publicado acêrca da história das idéias no Brasil, em todos aparece aquêlê homem solitário e triste, figura das mais curiosas na evolução do pensamento do nosso país. Forçoso é que eu confesse também que a obra filosófica de Farias Brito nunca chegou a despertar-me simpatia, apesar das muitas tentativas que fiz para compreendê-la. Sempre julguei — e infelizmente continuo a julgar do mesmo modo — que o pensamento de Farias Brito, como escreveu o Snr. Silvio Rabelo, "não tem janelas para a paisagem natural nem para a paisagem humana". O seu pensamento, como muito bem observou o Licenciado. Ramos de Carvalho, é simplesmente livresco.

Certa vez, o Snr. Almeida Magalhães, um dos mais distintos discípulos de Farias Brito e autor de interessantes trabalhos acêrca do pensamento de seu mestre, lamentava a minha atitude de reserva e de crítica em relação ao filósofo que, na opinião de Tasso da Silveira foi "a primeira voz em que ouvimos a sonoridade de nossa alma" ou, como escreveu ainda o mesmo autor, "o intérprete das nossas ânsias de infinito"... Em relação a tão evidente exagêro, continuo a pensar como o velho mestre João Ribeiro para o qual o "nosso idealismo não se alonga muito longe da terra nem vai além dos mais próximos planetas e, fora da poesia condoreira e do gongorismo dos epítetos, ninguém se preocupa do infinito"...

No entanto, possível era que eu estivesse em êrro ou que me faltasse a acuidade suficiente para perceber aquelas "ânsias

II

de infinito” a que se referia Tasso da Silveira. Dêsse modo, a mim mesmo prometi sugerir a algum dos meus antigos alunos, o exame mais completo da obra filosófica do sucessor de Euclides da Cunha no Colégio Pedro II. Incumbiu-se desta penosa tarefa o meu prezado ex-aluno e ex-assistente, o Licenciado dr. Laerte Ramos de Carvalho que, como se verá, saiu-se brilhantemente da prova, aborrecida e difícil como é o de se haver no cipoal filosófico de Farias Brito.

O Licenciado Ramos de Carvalho fornece, no seu livro, um excelente e cuidadoso itinerário da obra do filósofo cearense e, ao mesmo tempo, indica, com precisão, os marcos da incerta trajectória do seu pensamento quando estabelece a interessante bibliografia cronológica dos seus trabalhos. Traz também para a compreensão do “sistema” de Farias Brito, uma importante taboa de “livros fontes” onde o filósofo teria saciado a sua incerta mas incessante curiosidade filosófica. Mostrou o Licenciado Ramos de Carvalho, a soma enorme de contradições dêsse homem deslumbrado e indeciso que, aderiu aqui a uma fórmula para passar, logo depois, às novas fórmulas livrescas que os navios da linha da Europa iam despejando nesta faixa estreita de costa brasileira, onde bruxoleia, de quando em quando, a luz um pouco mais intensa de um centro de cultura. Mostrou ainda no seu livro, o Licenciado Ramos de Carvalho, a fidelidade de Farias Brito a uma vocação filosófica a que faltara uma adequada e conveniente formação. Assinalou a tenacidade e a coragem que êste sertanejo contraditório teve em fazer de sua vida uma vida devotada inteiramente aos estudos filosóficos, num meio que, ainda hoje, é hostil a tais cogitações. O Licenciado Ramos de Carvalho indicou além disso — para quem souber vêr que Farias Brito, embora contrário às idéias de Augusto Comte e sempre desejoso de ultrapassar os limites da concepção positivista da filosofia, não escapou, porém, à influência da doutrina do mestre de Montpellier, ao fascínio que a filosofia do pensador francês exerceu sobre os homens da geração de Farias Brito. Porque — é esse o meu parecer — o “spencerismo” de Farias Brito é ainda, se bem o considerarmos, um dos aspectos do positivismo difuso que iria tão fortemente influir no pensamento brasileiro da última fase do Império e — quem sabe? — talvez ainda durante a primeira metade do século XX. . . . Enfim, o Licenciado Learte Ramos de Carvalho contribuiu com o seu trabalho para esclarecer um dos momentos da nossa história das idéias. E, ao estudar com seriedade a formação filosófica de Farias Brito, fêz-lhe também, creio, inteira justiça.

São Paulo, novembro de 1951

CRUZ COSTA

INTRODUÇÃO

1

Pretendemos nesta tese analisar o desenvolvimento intelectual de Farias Brito no período compreendido entre 1886 e 1895. Com o objetivo de esclarecer melhor os nossos propósitos, procuraremos, nesta introdução, examinar, sucessivamente: 1 — a vida de Farias Brito; 2 — o plano de suas obras e as suas transformações; 3 — as vicissitudes do conceito de finalidade. Acreditamos que, com estes elementos, justificaremos a escolha, os limites e o método do trabalho a que nos propuzemos.

2

“Devo observar, afirmou, num documento expressivo, Farias Brito, que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente um homem sem história, porque nunca se passaram comigo coisas extraordinárias” (1). Realmente, a vida de Farias Brito não é daquelas que trazem consigo, inevitavelmente, ódios que criam incompatibilidades ou a emulação das forças da simpatia e do amor que aproximam as criaturas. Simples, sem grandes impulsos emocionais, a existência de Farias Brito se desenvolve quase que exclusivamente no âmbito de suas leituras e das conversas com seus raros amigos. Nela não encontramos grandezas nem misérias: é a vida de um homem comum com os seus problemas quotidianos. Em três ocasiões apenas a sua vida destoa destas normas habituais. Surgem então na alma simples, tolerante e humilde deste homem, o orgulho, o fanatismo e a revolta.

Foram três reações desiguais às injustiças sofridas. A primeira foi provocada pela violenta deposição do General José Clarindo, em 1892. Farias Brito, como secretário do Govêrno, recebe na própria carne o golpe desferido: “Foi uma luta terrível, escreveu, a que se operou em meu espírito” (2). A segunda foi causada pelo fato de ter sido preterido no preenchimento da cadeira de Lógica do Colégio Pedro II, em 1909. “A alegria que experimentei, confessou Farias Brito, foi tão grande que fiquei como louco. Eu dizia, por exemplo; — esta pedra fala. — E a pedra, de fato, apesar de

(1). — O momento mais feliz de minha vida, in *A Ordem*, n.º 14, abril de 1931, pags. 199/200.

(2). — *Divagações em torno de uma grande mentalidade*, in *Revista do Instituto do Ceará*, 2.º e 3.º trimestres de 1892, n.º 6, pag. 116.

sua impenetrável mudez, estava falando para mim. As pessoas presentes (e eram todos amigos) tomaram-me efetivamente por louco. Eu o compreendi claramente e senti que tinham razão. Mas no fundo de minha consciência, êles é que se me apresentavam como loucos, porque não tinham nenhuma noção do que se passava e não poderiam compreender-me. E inspiravam-me a mais profunda piedade, como se fossem realmente loucos” (3). O próprio Farias Brito caracteriza êste instante, ao mesmo tempo feliz e cruel, como um delírio.

Finalmente, êste estranho documento, *O Panfleto*, escrito em 1916, e motivado, provàvelmente, pelo malôgro de sua candidatura á Academia Brasileira de Letras. Nêle se encontra êste expressivo auto-retrato: “Eu sou um indivíduo que encerra muitos homens dentro de si mesmo: alguns extremamente brandos, condescendentes e humanos, sempre tímidos, desconfiados de si próprios, e duvidosos do próprio valor; outros violentos, apaixonados, quase agressivos; outros, inclinados à solidão, um tanto idealistas, sonhadores e poetas; outros sombrios, tempestuosos, sempre prontos para a luta e para a revolução; outros, curiosos da verdade, sempre dispostos a investigar o desconhecido, sempre prontos para os combates do pensamento, metafísicos e um tanto visionários; uns, vendo tudo luminoso e risonho, resplandescente de luz e refletindo o amor e a bondade; outros, tudo vendo obscuro, carregado e cheio de maldade e de ódios; quase todos tristes, amargurados mesmo, sem confiança nos homens, sem fé na justiça; todos selvagens, no fundo, sujeitos a todos os êrros e a tôdas as fraquezas e vís contingências des’a tão penosa e amarga, quão trabalhosa e atormentada natureza humana” (4). E, logo adiante, conclui: “Ê como um exercito de sombras que se agitam no fundo do meu ser, tôdas descontentes, tôdas incertas de seu destino. Entre estas sombras me destaco eu que sou como a figura central, a que tudo o mais está subordinado. Sou o juiz e me chamo Marcos José. E posso mesmo ser definido, com muita precisão nêstes termos: aquele que julga” (5).

(3). — O momento mais feliz de minha vida, pag. 202. Este curioso depoimento foi publicado na revista *A Ordem*, precedido dos seguintes esclarecimentos: “Essa página que se vai ler é um precioso inédito de Farias Brito, que nos foi gentilmente cedido por sua cunhada, a Exma. Viuva Jackson de Figueiredo. Publicámo-lo com a autorização de sua digna filha D. Philomena Farias Brito Pontes de Miranda, que venera a memória de seu grande Pai, de quem possui ainda outros inéditos. A origem do que se vai ler é a seguinte: tendo Jackson perguntado um dia a Farias Brito qual fôra o momento mais feliz de sua vida, escreveu êle essas linhas dramáticas, que pela primeira vez vêm a publico e que se referem a um dos episódios mais dolorosos da sua vida. Foi por ocasião do concurso de Lógica no Pedro II. Tendo sido preterido, apesar de classificado em primeiro lugar, teve Farias Brito nessa mesma noite uma espécie de alucinação que muito assustou a todos os seus e que é exatamente o episódio que descreve nessa página sombria que se vai ler. Farias encontrou a alegria perfeita na noite de uma grande dor. Foi, como se vê, uma alma naturalmente cristã.” Cf. *A Ordem*, cit., pag. 198.

(4). — *O Panfleto*, apud Jônatas Serrano, *Farias Brito, O homem e a obra*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939, pags. 243/4.

(5). — Apud Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 244.

Êstes desequilíbrios dos sentimentos e das paixões, entretanto, são passageiros. Passado o momento do paroxismo, a vida de Farias Brito retoma as formas rotineiras.

Nasceu Raimundo de Farias Brito aos 24 de Julho de 1862 em São Benedito, na Serra do Ibiapaba, no Ceará (6). Foram seus pais Marcolino José de Brito e Eugênia Alves Ferreira. Com oito anos de idade frequentou o curso de primeiras letras de Laureana Bravo. Foi ainda aluno dos professores Francisco Sampaio e Emiliano Frederico de Andrade Pessoa. Em 1874 ingressou no Ginásio Sobralense, tendo interrompido os estudos, por motivos financeiros, em 1876.

Sobreveio, no ano seguinte, a grande sêca. A aterradora realidade deste acontecimento periódico já encontrou os artistas que lhe coloriram com as tintas da miséria e da fome as suas trágicas conseqüências. A “tradição sôbre os acontecimentos de tão calamitoso tempo para a provincia do Ceará, escreveu Rodolfo Teófilo, deve por certo assombrar as gerações futuras” (7). O progresso da provincia, de acôrdo com um relatório da época, só era comparável ao de São Paulo (8). Entretanto, com a sêca, tudo se desfez. A fôrça econômica da provincia em poucos meses se extenua. Cresce assustadoramente o índice de mortalidade. Repe-tem-se, então, as tristes cenas do êxodo dos retirantes que lá se vão em bandos, “debruando de ossadas as veredas” (9), à procura de um rincão propício.

É como um flagelado, “vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrico carregado de velhas malas” (10) que Farias Brito, com sua família, chega, em 1878, a Fortaleza. Encontrâmo-lo, no ano seguinte, no Liceu Cearense onde, como aluno, tirou seis preparatórios. Com a ajuda dos pais e com a remuneração obtida no ensino de matemática, pôde completar, em 1880, seu curso secundário.

(6). — Nesta biografia, servimo-nos do minucioso livro de Jônatas Serrano, anteriormente citado.

(7). — *História da Sêca no Ceará (1877 a 1880)*, Imprensa Inglesa, Rio, 1922, pag. 138.

(8). — Escreveu Rodolfo Teófilo: “No período de 1846 a 1877, o Ceará progrediu extraordinariamente, embora entregue a seus próprios recursos.

A população, que em 1845 era de 340.000 habitantes, em 1877 subia a perto de um milhão. Desenvolveu-se a indústria, alargou-se o comércio ao mesmo tempo que quase completamente se nacionalizava, (vide S. F. Soares — *Elementos de Estatística*) difundiu-se a instrução pública.

A capital da provincia, la seule ville du littoral brésilien régulièrement bâtie — como diz Vivien de Saint Martin (*Nouveau dictionnaire universel de Géographie*) — tinha uma população de cerca de 20.000 almas. Com suas 45 ruas, largas, espaçosas, cortando-se em ângulos retos, com suas 16 praças todas orna-çadas de frondosas árvores, com seus elegantes e numerosos edificios públicos, iluminada a gás, abastecida d’água, veio a ser uma das mais lindas cidades do império.

Como o Ceará, dizia em um de seus relatórios o engenheiro Dr. Coutinho, só progredie a provincia de S. Paulo.” Rodolfo Teófilo, ob. cit., pag. 72.

(9). — Euclides da Cunha, *Os Sertões*, 20.a edição, Livraria Francisco Alves, 1946, pag. 138.

(10). — Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 27.

Em 1881, segue para Recife. O pai empregou-se como porteiro do Ginásio Pernambucano, a mãe fornecia pensões e ocupava-se do engomado de alguns estudantes de Sobral, enquanto o irmão arranhou humilde emprêgo numa charutaria. Graças a êstes recursos, matriculou-se Farias Brito na Faculdade de Direito. Fez o curso, usando de certas facilidades concedidas pela legislação, em pouco tempo. Em 5 de Novembro de 1881, foi aprovado simplesmente; em Novembro de 1882, passava “plenamente” do segundo para o terceiro ano; no ano seguinte completava o terceiro ano e, em Março de 1884, usando de uma permissão legal, prestava os exames exigidos, ganhando, desta forma, um ano de estudos. Nêste mesmo ano terminava o curso, colando gráu a 19 de Novembro de 1884.

Foi precisamente nêste período que, depois de um concurso disputadíssimo, Tobias Barreto realizava a sua tentativa de renovação dos fundamentos da doutrina jurídica, na Faculdade de Direito do Recife. A influência de Tobias Barreto em Farias Brito foi bastante significativa. O pensamento do criador da *Finalidade do Mundo*, pelo menos até 1895, constitui, em última análise, o exame crítico dos fundamentos ideológicos da “escola” do Recife e, em particular, de alguns problemas propostos, em suas obras, por Tobias Barreto. A conciliação da teleologia com o naturalismo, tentada por Tobias Barreto, foi a principal preocupação de Farias Brito. Por êste motivo, não julgamos exata a afirmação de Jônatas Serrano quando assegura que Farias Brito “não se deixou empolgar nem pelo monismo materialista, nem pelo positivismo de Comte, nem pelo evolucionismo de Spencer” (11). Acreditamos, ao contrário, que sem monismo materialista, positivismo, evolucionismo e, sobretudo, sem a influência das idéias de Tobias Barreto, tão patente nos escritos de Farias Brito, êstes escritos não poderão ser satisfatoriamente compreendidos, a não ser que pretendamos cair no êrro oposto de não ver nas obras do escritor cearense senão a expressão de uma incorrigível tendência para o monólogo e para um pensamento sem raízes humanas.

Ingressou Farias Brito, depois de formado, na promotoria pública. Fôra nomeado promotor, quando estudante de direito, por Carlos Honório Benedito Otoni, 46.º presidente da província do Ceará. Exerceu a promotoria, primeiro em Viçosa, depois em Aquiraz. Nos anos que se seguiram a sua nomeação, ao lado de suas funções publicas, lecionou gratuitamente, ao mesmo tempo que escreveu versos, entre os quais alguns inspirados pelo ideal republicano. Em 1886, de Cascavel, na comarca de Aquiraz, enviou para o *Libertador*, jornal editado em Fortaleza, uma série de artigos sob o título geral *Estudos de Filosofia*, publicados em dois períodos: o primeiro, em

(11). — Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 38.

Julho e o segundo, em Novembro. Colaborou, ainda, a partir de 1887, na revista do *Club Literário*, *A Quinzena*. Esta revista, assigura Dolor Barreira, marcou, nas letras cearenses “período de incontestável animação e florescimento” (12). No grupo de *A Quinzena* e do *Libertador* figuravam abolicionistas, republicanos e representantes do “livre pensamento”.

A 21 de Abril de 1888, tomou posse, como 51.º presidente da província do Ceará, o paulista Antônio Caio da Silva Prado. Caio Prado procurou realizar uma política esclarecida obtendo um “contrato do governo imperial para a abertura de poços artesianos” e começando os “trabalhos do prolongamento da Estrada de Ferro de Sobral, de Sobral para Ipú” (13). Numa visita que fez a Aquiraz, o presidente foi saudado por Farias Brito, o que valeu ao autor de *A Filosofia Moderna* um convite para secretário da presidência. Foi a primeira experiência política de Farias Brito, bruscamente interrompida com a prematura morte de Caio Prado, a 25 de Maio de 1889.

Nêste mesmo ano, em Agosto, seguiu Farias Brito para o Rio de Janeiro, onde pretendia fixar-se definitivamente. Publicou aí um livro de versos, *Cantos Modernos*, no qual reuniu poesias escritas na Academia e na época em que exerceu a promotoria pública. A epígrafe do livro traduz as predileções filosóficas de Farias Brito nesta expressiva citação de von Ihering: “Para chegar a esta fórmula — o homem é livre — foi preciso desenvolver mais esforços do que para saber que a terra se move em tórno do sol. (14). Na extensa introdução, inspirada em Lange, desenvolveu a doutrina de uma poética idealista, contra a concepção da poesia científica, sustentada, entre outros, por Martins Junior, seu colega na Faculdade de Direito do Recife.

Proclamada a República, tomou-se de entusiasmo Farias Brito pela nova ordem política. Voltou, então, a Fortaleza disposto agora a militar nas atividades partidárias de seu Estado. Seu nome apareceu como candidato a deputado federal na chapa organizada pelo conselheiro Rodrigues Júnior. O pleito eleitoral, entretanto, não se realizou. A oposição foi perseguida. Farias Brito “esteve foragido por alguns dias sendo a sua residência vigiada e até mesmo corrida pela polícia” (15). Isto se passou em Agosto de 1890. Em 1891, aos 28 de Abril, o govêrno do Ceará passou ás mãos do general José Clarindo de Queiroz, que escolheu Farias Brito para seu secretário. O governo, porém, teve curta duração. A 3 de Novembro, Deodoro dissolvia o Congresso. O seu ato foi apoiado pela

(12). — Dolor Barreira, *História da Literatura Cearense*, Editora do Instituto do Ceará, Ltda., Fortaleza, 1948, pag. 119.

(13). — J. Brígido, *Ceará (Homens e Fatos)*, Tipografia Besnard Frères, Rio de Janeiro, 1919, pag. 508.

(14). — *Cantos Modernos*, Laemmert & C., Rio de Janeiro, 1889, em página falsa.

(15). — Raimundo Nonato de Brito, *Biografia do Dr. Raimundo de Farias Brito*, Pão de Açúcar - Ceará, 1905, apud. Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 67.

maioria dos governos estaduais, entre os quais se achava o do Ceará. Organizada a resistência, mesmo com o estado de sítio, contra o seu govêrno, não teve Deodoro outra saída que não a de passar o poder ao Marechal Floriano. Sobreveio, então, a derrubada dos governadores e, no, Ceará a deposição do general Clarindo se fez sangrentamente.

Não interrompeu, entretanto, Farias Brito a sua atividade literária. Na *Revista Moderna*, publicou um extenso estudo sôbre *O Método associacionista* no qual faz uma rápida análise do pensamento de Alexander Bain, Stuart Mill e Herbert Spencer. Reconhece-se nestes artigos expressiva mudança de orientação filosófica. O problema psicológico, que fôra a preocupação dos ensaios publicados no *Libertador* e na *Revista A Quinzena*, se transforma agora num problema do conhecimento. Redigiu ainda Farias Brito a tese com que se apresentou ao concurso para o preenchimento da cadeira de história geral do Liceu do Ceará: *Pequena História. Ligeiro apanhado sôbre os Fenícios e Hebreus*. Depois do afastamento do general Clarindo, amargurado pelos sucessos da violenta deposição, concebeu Farias Brito o plano da *Finalidade do Mundo* do qual nos deu notícia num artigo que constitui precioso documento sôbre os dramáticos acontecimentos. Este artigo — *Divagações em tôrno de uma grande mentalidade* — é a continuação dos ensaios publicados na *Revista Moderna*.

Da desilusão política surgiu o plano de uma longa investigação cujos objetivos foram a restauração da metafísica e a tentativa de justificação de uma religião naturalista. Cuidou, então, nos anos posteriores, de reelaborar os artigos publicados e de redigir os capítulos que, em *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, versam sôbre o problema religioso. As raízes históricas destes estudos são a questão religiosa da década de 70 e os ensaios sôbre o problema religioso realizados, entre outros, por Tobias Barreto.

Casou-se Farias Brito, em Dezembro de 1893, na igreja do Coração de Jesus, em Fortaleza, com Ana Augusta Bastos. Esta união, entretanto, foi breve. Em 1897, morre Ana Augusta, deixando como fruto dêste casamento uma menina com alguns meses apenas. Em seu diário íntimo, Farias Brito descreveu, em estilo simples e desprezioso, o sentimento que lhe invadiu a alma: “Só então pude verdadeiramente compreender quanto era digna e boa. . . Eu sabia que ela tinha de morrer, pois não me podia iludir sôbre a gravidade de sua moléstia e supunha por isto que havia de assistir sem abalo à grande crise; mas é só agora, depois que ela já não existe, que compreendo quanto ela me era necessária” (16). E, melancolicamente, confessou: “Recordo-me de suas mais insignificantes palavras, de seus mais triviais movimentos, de sua voz que era já por último um

(16). — *Diário Intimo*, apud. Jônatas Serrano, ob. cit., pags. 90/1.

sôpro quase imperceptível, de seu olhar que já não tinha mais vida; vejo-a tossindo e gemendo...” (17).

Depois da publicação de *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, em 1895, escreveu para a *Revista da Academia Cearense* duas biografias, uma sôbre Tomás Pompeu e outra sôbre Guilherme Studart, que apareceram, respectivamente, em 1896 e 1897. No ano seguinte, publicou um ensaio no qual analisou a filosofia de Malebranche. Imprimiu, em 1899, *A Filosofia Moderna*, segundo volume da série *Finalidade do Mundo*. Nêste livro, aparecem ainda alguns ensaios elaborados no período anterior a 1895.

Em 1901, resolveu Farias Brito realizar uma viagem á Europa. Já em Recife, à ultima hora, abandonou êste projeto. Seguiu então para o Rio de Janeiro. Movido, entretanto, por um estranho pressentimento (18) regressou, inopinadamente, a Fortaleza. Chegou a tempo de assistir a morte de seu pai e de pedir-lhe o consentimento para a realização de suas segundas nupcias. Êste “foi um ano excepcional: foi aquele, escreveu em seu diário, em que tomei deliberações mais importantes; foi aquele em que experimentei emoções mais terríveis e mais profundas” (19).

Depois de casar-se, a 29 de Setembro de 1901, com Ananélia Alves, seguiu Farias Brito para Belém, em 1902, onde permaneceu até 1909. Dêste casamento nasceram três filhos. A sua permanência no Pará marcou o período mais belo de sua atividade intelectual. Exerceu o cargo de terceiro promotor, do qual se exonerou para dedicar-se á advocacia. Entrou como professor na Faculdade de Direito do Pará. Desenvolveu nesta escola um programa no curso de filosofia do direito que, embora dele se conheça apenas uma parte, representa expressivo documento para a perfeita compreensão de seu pensamento. Publicou, quase ao mesmo tempo, *A Verdade como regra das ações*, e o terceiro volume da *Finalidade do Mundo, Evolução e Relatividade*, no qual já se vislumbra o abandono de certos aspectos fundamentais da doutrina dos dois livros anteriores. Redigiu, ainda, varios artigos para os jornais locais.

Por ocasião da série de conferências do padre Júlio Maria em Belém, Farias Brito, defendeu, como pensador independente, o conferencista dos ataques desferidos pelo positivista major Gomes de Castro. Êstes artigos polêmicos saíram na Província do Pará e foram reunidos numa pequena brochura de 52 páginas, publicada em Fortaleza, em 1902, e hoje extremamente rara. Censurou, sobretudo, Farias Brito, nos artigos do major positivista, a insolente violência do ataque. “O homem, afirmou, a quem inspira o amor da verdade não se exalta e, sejam quais forem as tempestades do mundo, per-

(17). — *Diário Intimo*, loc. cit.

(18). — Vide Jônatas Serrano, ob. cit., pags. 94/6.

(19). — *Diário Intimo*, apud. Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 93.

manece sempre sereno. Não injuria; não condena, não estigmatiza; procura entender. Para tudo tem palavras de clemência e a todos justifica. É dêste modo é calmo como o amor e frio como a luz, quer dizer: adora, mas não se escraviza; esclarece, mas não queima” (20).

Em 1908, vagou-se a cadeira de lógica do Colégio Pedro II. Farias Brito resolveu inscrever-se no concurso que então se abriu. Realizadas as provas em Maio de 1909, Farias Brito obteve o primeiro lugar e Euclides da Cunha, o segundo, na classificação final. O govêrno escolheu, entretanto, Euclides da Cunha. Este sucesso foi para o pensador crearense uma experiência cruel, “desesperada, angustiosa, terrível”. “Não se apoderou, entretanto, de mim, escreveu ao seu amigo Jackson de Figueiredo, o desânimo. Pelo contrário: um poder estranho agitou-se em mim. E eu tudo poderia experimentar naquela ocasião, menos o sentimento do mêdo. E a necessidade que eu sentia era a de revolta” (21).

Em Agosto de 1909 morria, tràgicamente, Euclides da Cunha. Farias Brito entrou, então, com uma petição, disposto a prestar novo concurso para a cadeira que se vagara. Encaminhada á congregação do Colégio Pedro II, esta, por intermédio da aprovação de um parecer de Sílvio Romero, indicou Farias Brito para o cargo vago. Ocupou a cadeira, interinamente; logo depois, em Dezembro de 1909, era efetivado no cargo.

Dedicou-se Farias Brito, nos anos posteriores, ao reexame de suas doutrinas. Seu pensamento agora se encaminha para o vago e inconsistente espiritualismo dos seus últimos livros. Em *A Base física do Espirito* publicou o plano destas novas cogitações: uma extensa série de ensaios planejados sôbre os problemas da “filosofia do espírito”. *O Mundo Interior*, que apareceu dois anos depois (1914) de *A Base física do Espirito* traduziu, de modo expressivo, esta nova orientação filosófica.

Finalmente, em 1916, como o pseudônimo de Marcos José, publicou *O Panfleto*, obra que, de acôrdo com Jônatas Serrano, constitue “algo de absolutamente insólito e merece atenção como documento psicológico dos mais interessantes” (22).

Meses depois do aparecimento dêste opúsculo, no dia 16 de Janeiro de 1917, falecia Farias Brito, deixando inacabada a obra que planejava.

3

Nesta vida simples, sem história, se reflete, todavia, uma “personalidade móvel e inquieta”, como já observara de um modo pre-

(20). — *Província do Pará*, numero de 15 de agosto de 1902, apud. Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 159.

(21). — *O momento mais feliz de minha vida*, pag. 201.

(22). — Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 243.

ciso João Ribeiro (23). Em 1892, depois do malôgro de suas ambições políticas, Farias Brito elaborou o plano de uma extensa investigação filosófica sôbre o problema da finalidade do mundo. Os livros projetados com o título *Finalidade do Mundo* deveriam conter a solução do problema em uma análise que se desenvolveria em três partes sucessivas. A primeira trataria da filosofia “como atividade permanente do espírito humano”; a segunda cuidaria dos “dois grandes métodos da filosofia moderna”; a terceira, finalmente, constituir-se-ia de uma análise da “teoria da finalidade” (24). Êste plano não foi executado inteiramente. A primeira parte, com o sub-título, “estudos de filosofia e teleologia naturalista”, apareceu em 1895, acompanhada de uma longa introdução. O livro seguinte, *A Filosofia Moderna*, já não obedeceu ás linhas gerais do plano inicial. Realmente, êste livro, de acôrdo com o primitivo projeto, deveria tratar dos dois métodos da filosofia moderna: o associacionismo e o criticismo. No primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, o associacionismo e o criticismo são caracterizados como “as duas grandes correntes do pensamento, as duas grandes formas da metafísica moderna”; estas duas escolas, observou Farias Brito, “não são prôpriamente duas concepções, dois sistemas filosóficos, porém, dois processos lógicos, dois métodos a que estão subordinados tôdas as concepções e todos os sistemas” (25). Concretizando êste projeto, a filosofia da associação foi analisada nos três capítulos do Livro II de *A Filosofia Moderna* (26). O exame do criticismo, entretanto, por ter tomado “proporções muito vastas” (27), ficou reservado para um outro volume. No seu lugar, porém, apareceu extenso estudo sobre a filosofia “dogmática”. Farias Brito justificou esta alteração do plano, alegando que, “antes de estudar Kant e para que com verdadeira consciência possamos ajuizar de sua obra, é mistér que estudemos a filosofia anterior de que a dêle próprio nasceu. Ê assim que para estudar o criticismo necessário se faz estudar primeiramente o dogmatismo” (28). Os dois grandes métodos se transformaram, portanto, no estudo da filosofia moderna, devendo êste abranger a filosofia dogmática, associacionista e a crítica — os “três grandes sistemas que enchem os tempos modernos” (29). No livro de 1899, apareceram as duas primeiras. O criticismo ficou para “uma obra distinta” a ser “publicada em tempo oportuno” (30).

(23). — João Ribeiro, *A Filosofia no Brasil*, in *Revista do Brasil*, n.º 22, vol. VI, outubro de 1917.

(24). — *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)*, 1.º volume, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, Prefácio.

(25). — *Finalidade do Mundo*, I parte: *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, pag. 224.

(26). — Cf.: *Finalidade do Mundo*, II parte, *A Filosofia Moderna*, Tipografia Universal, Ceará, 1899, pags. 271 a 384.

(27). — *A Filosofia Moderna*, Prefácio.

(28). — Idem, pag. 105.

(29). — Idem, Prefácio.

(30). — Idem, Prefácio.

O estudo do criticismo foi, de fato, colocado no terceiro volume da *Finalidade do Mundo* ao lado de uma análise crítica do evolucionismo, do monismo e do positivismo, que aí se apresentam como formas modernas do materialismo e do ceticismo. No prefácio desta obra, esclareceu Farias Brito; “ainda não termina com êste volume a obra cuja publicação iniciei em 1895, sob o título geral de *Finalidade do Mundo* por ter tomado proporções maiores do que eu, de comêço, imaginava, esta terceira parte que fui obrigado a dividir em dois livros de que só o primeiro é aquí dado á publicidade. O plano primitivo desta obra, já modificado na segunda parte, publicada em 1899, passou, ainda aquí, por algumas alterações; alterações, porém, que se entendem sômente quanto ao método de exposição, não quanto ao fundo das idéias” (31). Às duas obras publicadas, deveriam seguir-se, conseqüentemente, *Evolução e Relatividade: análise crítica da consciência filosófica contemporânea e Fôrça e Pensamento ou solução do problema da existência pela concepção do mundo como atividade intelectual*. Êstes dois volumes constituiriam *O Mundo como atividade intelectual*. Só o primeiro dêstes livros veio á luz. A “teoria da finalidade” transformou-se, portanto, na “concepção do mundo como atividade intelectual”, idéia, aliás, que já se encontrava vagamente esboçada em *A Filosofia Moderna*. Apareceu ainda, no mesmo ano em que foi publicado *Evolução e Relatividade*, como “complemento prático” (32) da série, um livrinho inacabado, *A Verdade como regra das ações*. Esta obra abrange treze dissertações das quarenta que Farias Brito organizara para seus cursos na Faculdade de Direito do Pará.

Os três volumes da *Finalidade do Mundo* constituem uma introdução ao exame do problema teleológico. Foi em Belém que Farias Brito cuidou de resolver a questão. Logo, de início, se impôs uma separação dos dois aspectos, o teórico e o prático, que o problema continha. Só então se revelaram á inteligência de Farias Brito a complexidade e as contradições que advieram de uma interpretação coerente do monismo teleológico sustentado nos seus primeiros livros. A contradição entre o determinismo e a liberdade, aquele, indispensável à compreensão científica do mundo, esta, necessária à fundamentação da ordem moral e jurídica, fazendo-se patente, acarretou profundas modificações no problema da finalidade. Em *A Base Física do Espírito*, se encontra a velada confissão do malôgro das investigações realizadas num intervalo de quase vinte anos: “Com o trabalho com que aquí dou comêço termino a série de livros cuja publicação iniciei em 1895, sob o título geral de *Finalidade do Mundo*” (33). O livro todavia não faz a menor referência ao pro-

(31). — *Finalidade do Mundo*, III Parte, *O mundo como atividade intelectual*, Tavares Cardoso & C.ª, Belem, 1905, Prefácio.

(32). — Idem. Prefácio.

(33). — *A Base Física do Espírito, História Sumária do Problema da Mentalidade*, Livraria Francisco Alves, 1912, Prefácio.

blema da finalidade. Realmente, êle constitui uma introdução, uma “preparação para o estudo da filosofia do espírito”, como indica o título do Livro I.

Nesta obra apareceu o plano de “ensaios diversos sobre os múltiplos aspectos do que, no conjunto, poderia chamar-se *Filosofia do espírito*” (34). Êste plano é o seguinte: I *Ensaio sôbre os dados gerais da filosofia do espírito*, compreendendo dois livros: 1 — As novas tendências do pensamento; 2 — Questão fundamental: a “coisa em si” e os fenômenos; II *Ensaio sôbre o conhecimento e a realidade*, abrangendo três livros: 1 — Síntese especial subjetiva: teoria do conhecimento, 2 — Síntese especial subjetiva: teoria da realidade, 3 — Síntese geral: a realidade suprema ou solução do problema da existência pela concepção do mundo como atividade intelectual; III *Ensaio sôbre a Lógica da ação* no qual, “passando da ordem especulativa para a ordem prática”, se procurará tratar as duas questões seguintes: “a da Religião ou da organização da sociedade pela lei moral e a do Estado ou da organização da sociedade pela lei da justiça” (35). Êste ensaio é desenvolvimento do programa de *A verdade como regra das ações*. Do plano foi publicado apenas o primeiro ensaio, com a denominação *O Mundo Interior*. Nenhum, porém, dos livros sôbre o conhecimento e a realidade chegou a ser publicado. Ora, o terceiro dêles contém o objeto do segundo livro prometido no prefácio de *Evolução e Relatividade* com ligeira modificação: a expressão “fôrça e pensamento”, foi substituída por “realidade suprema” (36).

Resultam claramente, dêste breve exame das modificações introduzidas no plano inicial da Finalidade do Mundo, algumas observações dignas de registro. A primeira delas se refere ao caráter inacabado com que se apresentam os estudos de Farias Brito. Êste fato importa grave limitação a quem procure alcançar uma compreensão coerente das idéias do A. As doutrinas, embora pareçam soluções definitivas, vão sendo quase que insensivelmente modificadas, e um confronto detido de dois livros, ou mesmo de dois capítulos, revela inadvertidas contradições. Assim, sòmente com muitas cautelas é que se reconstruirá a trajetória espiritual de Farias Brito. A segunda observação é também importante: as sucessivas transformações por que passou o plano da *Finalidade do Mundo* indicam claramente, senão insegurança de rumos doutrinários, pelo menos constante ampliação de um problema enunciado inicialmente em termos simples. A verdade é que fàcilmente se vislumbra nos livros de Farias Brito o esfôrço no sentido de uma contínua renovação das bases doutrinárias de seu sistema. Estas observações se impõem, pois, de outra forma, nunca se poderia atinar com o verdadeiro sen-

(34). — Vide *A Base Física do Espírito*, Prefácio.

(35). — Idem, loc. cit., pag. II.

(36). — Cf. *A Base Física do Espírito*, Prefácio, pag. I.

tido da evolução intelectual de um pensador que compreendeu a filosofia como uma atividade permanente do espírito humano. Aliás, em nossa cultura, êste desenvolvimento tem um sentido típico. E por isso deve encarecer-se o seu valor genérico e exemplar de indiscutível interêsse metodológico para os que se dedicam ao estudo das questões brasileiras. Êste carater de permanente renovação e revisão a que aludimos tornar-se-á mais patente se analisarmos o problema fundamental da obra de Farias Brito: o problema da finalidade.

4

“Não há, escreveu João Ribeiro sôbre Farias Brito, coerência nenhuma entre as suas primeiras e as suas últimas cogitações, onde se enxerga o esforço inútil de mostrar a unidade de sua filosofia” (37). Clóvis Bevilacqua foi ainda mais explícito ao assinalar que, entre a série da *Finalidade do Mundo* e a dos *Ensaio sôbre a Filosofia do Espírito*, se opera “um desvio na orientação filosófica de Farias Brito. O Naturalismo não o satisfaz para o desenvolvimento do seu pensamento fundamental e volta-se para o espiritualismo que a êsse tempo pretendia tomar a sua desforra do positivismo, do evolucionismo e do monismo dominantes” (38). A afirmação de Clóvis Bevilacqua é até certo ponto justa. Farias Brito trocou, de fato, o naturalismo pelo espiritualismo. Mas se é certo afirmar-se que a série dos *Ensaio sôbre a Filosofia do Espírito* se caracteriza pela sua feição espiritualista, não é menos exato que o naturalismo não se encontra mais nos dois últimos volumes da *Finalidade do Mundo: A Verdade como regra das ações e Evolução e Relatividade*.

Sòmente os “panegiristas parciais” a que se refere João Ribeiro (39), poderiam assoalhar os méritos espiritualistas da doutrina de Farias Brito. Esta interpretação forçada levou Nestor Vítor a afirmar que o teleologismo sustentado na obra de 1895 implicava, de certo modo, o espiritualismo e que, se “o naturalismo não se pudesse conciliar com o espiritualismo, Farias Brito teria para logo abandonado a filosofia naturalista” (40). Esta interpretação, porém, é excessivamente aventureira. Em 1895, e até mesmo 1899, o pensamento de Farias Brito se ajustou à concepção naturalista. Como bacharel, sentiu a necessidade de reconhecer na liberdade e na finalidade os pressupostos essenciais da ordem moral e jurídica. En-

(37). — João Ribeiro, *A Filosofia no Brasil*, loc. cit.

(38). — Clóvis Bevilacqua, *Revista de Ciências e Letras*, Fevereiro, 1917.

(39). — João Ribeiro, art. cit.: “Os seus expositores são demasiado amigos e, conseguintemente, panegiristas parciais. A simplicidade e doçura de caráter do filósofo impediram nos seus críticos a verificação do valor exato de sua obra”.

(40). — Nestor Vítor, *Farias Brito*, edição Brasília, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1917, pag. 234.

tendeu, entretanto, que não bastava o naturalismo *strictu sensu* para a fundamentação desta ordem. A natureza não se manifesta apenas pela matéria e o movimento, que se explicam mecanicamente; ela se revela também pelo sentimento, liberdade e finalidade. Este, aliás, foi o pensamento fundamental de Tobias Barreto que, amparado em von Ihering, via, na luta pelo direito, a expressão jurídica da luta pela vida dos evolucionistas. Se, na natureza, a evolução se processa mecanicamente, no mundo da cultura ela se realiza finalisticamente.

Mecanicismo e finalismo se harmonizam na concepção naturalista, desde que se mantenham dentro dos limites do princípio da relatividade do conhecimento. Nas obras de 1895 e 1899, o princípio da relatividade do conhecimento é um dos fundamentos da nova metafísica e da nova religião imaginadas por Farias Brito. A metafísica e a religião tradicionais se estribaram na idéia do absoluto. O relativismo demonstrou a falsidade desta concepção. É mistér assinalar, que, para Farias Brito, o relativismo não se confunde com o mecanicismo como pretenderam alguns positivistas extremados. Há um objeto que pode ser conhecido, sem o mecanicismo, por intermédio do relativismo: o sentimento, “êste resto mecanicamente inexplicável”, lembrado por Tobias Barreto ao citar e ajustar o pensamento de Kant ao monismo filosófico de Noiré. Sem ferir o princípio da relatividade de conhecimento, julgou Farias Brito, nas duas primeiras obras da *Finalidade do Mundo*, existirem duas modalidades de investigações: a física que estuda a matéria e o movimento; e a metafísica que analisa o *sentimento*. A psicologia, ao estudar o sentimento, se confunde desta forma com a própria metafísica.

Do relativismo resultou ainda, em *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, a teoria da religião naturalista. A teologia tradicional e as teologias criadas pelos pensadores e filósofos modernos têm de comum que todas são igualmente “super-naturalistas”. Elas vislumbram, acima do mundo natural, conhecido pelo sentidos e pelo entendimento, um mundo invisível e sobrenatural. O ideal transcendental de Kant, o ser ideal perfeito de Vacherot, o incognoscível de Spencer, o Deus como objeto de crença de Hamilton e o Deus dos católicos são expressões diferentes de uma única e mesma concepção: a concepção super-naturalista. Contra estas teologias concebeu Farias Brito a sua religião naturalista: “Deus é a substância infinita; o mundo, a sua função permanente, nem se pode fazer abstração do mundo, quando se fala de Deus, pois é o mundo que constitui a própria atividade de Deus” (41). E, ao contrário do que afirmam os teólogos da fé, para os quais Deus não, pode ser objeto do pensamento, assegurou num tom de “iluminado”:

(41). — *A Filosofia como atividade permanente...*, pag. 324.

“Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz” (42).

O primeiro volume e grande parte do segundo volume da *Finalidade do Mundo* constituem um “sistema” característico de idéias e doutrinas. Acentuam alguns autores o sentido spinozista dêstes estudos. Sílvio Rabelo, por exemplo, afirma que “Farias Brito desde o início da sua obra é na verdade uma espécie de repetidor de Spinoza, sem que, entretanto, revele essa influência ou antes essa aceitação dos pontos essenciais da filosofia do antigo discípulo de Descartes” (43). E o próprio padre Leonel Franca, sempre tão cuidadoso, no seu criterioso ensaio sôbre o pensador cearense (44), assinalou que “Farias Brito foi spinozista principalmente nas suas primeiras obras. Mais tarde, acentuando-se com os anos a autonomia de seu pensar, subtraiu-se um pouco mais à influência do filósofo holandês”. A verdade, porém, é que o “sistema” de 1895 nada tem de diretamente comum com Spinoza. O fundamento do naturalismo que se encontra no primeiro volume da *Finalidade do Mundo* é o monismo de Noiré, conhecido por intermédio de Tobias Barreto (45). Êste naturalismo teleológico é estranho á doutrina de Spinoza.

(42). — Idem. loc. cit.

(43). — Sílvio Rabelo, Farias Brito ou uma aventura do espírito, Livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, 1941, pag. 93. Sobre o spinozismo de Farias Brito ver ainda Pe. Helder Câmara, Spinoza e Farias Brito, in *Panorama*, ano II, São Paulo, 1937, 2.ª Série, n.º 13, pags. 5 a 11.

(44). — Pe. Leonel Franca S. J., *Noções de História da Filosofia*, 9.ª edição, Companhia Editora Nacional, 1943, pags. 508/9, nota 476.

(45). — Em *A Filosofia como atividade permanente...*, Farias Brito escreve a respeito de Ludwig Noiré: “Quanto a este ultimo (Noiré) são muito pouco conhecidas suas idéias no Brasil. Não se sabe mesmo quais as suas obras mais importantes de que ainda nenhuma, que me conste, foi traduzida do alemão. Mas é certo que é mui vasta e profunda a concepção filosófica deste eminente pensador a cujas idéias se filiara com entusiasmo Tobias Barreto. É, ao que se diz, um dos pensadores mais vigorosos entre os atuais representantes da filosofia alemã e seu sistema formado por uma espécie de fusão do darwinismo com a filosofia de Schopenhauer, é que constitui propriamente o monismo”; *A Filosofia como atividade permanente*, pag. 147. Na exposição da doutrina de Noiré serviu-se Farias Brito amplamente do ensaio de Tobias Barreto, *Glossas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas*. Confrontem-se o mencionado ensaio de Tobias Barreto, in *Questões Vigentes*, Obras Completas, edição do Estado de Sergipe, 1926, II, pags. 43 e sgs. e *A Filosofia como atividade permanente...*, pgs. 147/9. Mais tarde, em *Evolução e Relatividade*, retifica sua opinião acerca de Noiré: “Entre os seus mais recentes intérpretes, (Farias Brito refere-se à filosofia monista) ou antes, como representante de uma das suas mais recentes variações, mereceu particular predileção da parte de um dos nossos pensadores, da parte de Tobias Barreto, o filósofo alemão, da escola de Schopenhauer, Ludwig Noiré. Não sei se essa predileção se justifica. Tobias chegou a dar a Noiré proporções excepcionais. Mas sem dúvida há exagero, senão quanto ao valor de suas idéias, pelo menos quanto à extensão de sua obra. O certo é que Noiré exerceu pouca influência na Alemanha, e quasi nenhuma no estrangeiro, a não ser em nosso País, onde, sob o influxo de Tobias, o seu nome tem sido muitas vezes repetido, se bem que sejam pouco conhecidas as suas doutrinas, sendo de notar que o próprio Tobias, sobre elas, apenas nos deixou indicações vagas, limitando-se a apregoá-lo como uma espécie de renovador do pensamento. Seu livro, entretanto, *Der Monistische Gedanke*, publicado em 1875, é apenas um estudo crítico do desenvolvimento histórico do pensamento, a partir de Kant, esforçando-se o filósofo por conseguir realizar o que chama uma concordância entre a filosofia de Schopenhauer e a de Darwin, Mayer e Geiger. No livro — *Die Welt als Entwicklung des Geistes*, publicado um ano antes, lança como êle diz, uma pedra para a construção de uma intuição monística do mundo. É um trabalho de mé-

Entretanto, o problema da finalidade, inspirado num evolucionismo insuficientemente compreendido, se encontra, de maneira clara, formulado na introdução de *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*: “se a natureza evolue e evolue sempre, afirma e pergunta Farias Brito, a conseqüência lógica, inevitável, é que tende necessariamente à realização de um fim. Qual é o fim a que tende a evolução universal, para onde vai tudo isto que nos cerca, em que consiste a finalidade do mundo?” (46). Ora, é precisamente êste conceito que Spinoza exclui de sua *Ética*: “a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado” e “tôdas as causas finais nada mais são do que ficções do espírito humano...” (47). Farias Brito sentiu e compreendeu a importância da solução spinozista: em *A Filosofia Moderna* demonstrou que, na *Ética*, a negação sistemática da finalidade é conseqüência do método geométrico, e “sòmente do método”, empregado pelo autor do *Tractatus de Intellectus Emendatione*. No spinozismo, a ordem natural decorre de alguns conceitos fundamentais, da mesma forma que, na ordem matemática, a conseqüência é inferida das premissas. Por êste motivo, “não há absolutamente razão para que se proponha acêrca de qualquer coisa, a questão do fim a que é destinada” (48). Na “natureza cada fenômeno é sempre uma conseqüência de outro; êste, também de outro; êste, ainda de outro; e assim sucessivamente, formando a totalidade dos fenômenos, um nexu causal contínuo, uma cadeia interminável de sucessões na qual cada ser que aparece, é sempre o conseqüente de uns e o antecedente de outros, sendo, porém, todos dependentes do ser originário, sem comêço nem fim, que é o fundamento e base da evolução universal” (49).

Como harmonizar esta doutrina com o teleologismo de 1895? Assinalou Farias Brito que a exclusão do conceito de finalidade é simples conseqüência do método geométrico adotado por Spinoza (50). Ora, êste método, acrescentou o autor de *A Verdade como Regra das ações*, é “violento” e “artificial”; o “vício” que nêle reside “não é assim sòmente formal; a coisa é de sí insustentável no fundo; o método é, em si mesmo, de todo improcedente e manifestamente contrário às aptidões habituais do espírito” (51). Não per-

rito; mas nada aparece aí de excepcional”; *Evolução e Relatividade*, pgs. 88/89. A simples leitura dêste trecho mostra que Farias Brito, depois de conhecer diretamente, nos textos originais, a obra de Noiré, modificou a sua opinião sobre este pensador. Os livros de Noiré encontram-se na biblioteca que pertenceu a Farias Brito, hoje incorporada ao Colégio Pedro II.

(46). — Cf. pag. 23.

(47). — B. Spinoza, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, Parte I, De Deus, tradução, introdução e notas de Joaquim de Carvalho, Atlântida, Coimbra, 1950, Apêndice: “Para mostrar agora que a natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que tôdas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano, não é necessário grande esforço” (“Ut jam autem ostendam, Naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis” — edição de Charles Appuhn, Garnier, 1934).

(48). — *A Filosofia moderna*, pag. 200.

(49). — *Idem*, pag. 201.

(50). — Cf. *A Filosofia Moderna*, livro I, capítulo IV, III, pags. 200 a 203.

(51). — *A Filosofia moderna*, pag. 196.

cebeu Farias Brito, entretanto, que a exclusão da teleologia, no spinozismo, não é simples decorrência do método geométrico. Ao mundo pensado teleologicamente, ao mundo concebido pela imaginação, opõe Spinoza a sua concepção inteiramente fundamentada na razão. “O mundo que a imaginação concebe, observou Joaquim de Carvalho na sua excelente introdução à *Ética*, é o mundo da consciência ignara, para a qual os seres e os eventos aparecem como que independentes, com motivações peculiares de existência, com finalidade própria e como que sujeitos à ação de forças que lhes são extrínsecas” (52). E, logo mais adiante: “O Universo da imaginação, dominado pela concepção antropomórfica de Deus e por considerações de ordem teleológica, é, na essência, a representação aristotélico-escolástica do mundo, e que à mente de Spinoza aparecia como pura invenção humana; por isso lhe opôs o Universo da razão, como único compatível com o discurso lógico e com a Ciência, isto é, com o mecanicismo da então nova concepção da Natureza” (53).

Farias Brito, todavia, não percebeu o sentido e o alcance da concepção spinozista. Julgou perfeitamente legítimo o teleologismo de 1895: “Spinoza, assinalou, é conhecido na historia da filosofia como o mais poderoso adversário da teleologia. . . Entretanto, convencido da legitimidade desta questão e certo da possibilidade de uma solução positiva para a mesma, foi em Spinoza que encontrei mais sólido apóio, e se há exatamente alguma filosofia a que meu pensamento se prenda é exatamente a de Spinoza” (54). Forçando a interpretação dos textos, reproduziu, Farias Brito, em defesa de sua tese, a afirmação do cap. IV, do livro IV da *Ética*: “O fim supremo do homem que é guiado pela razão, seu desejo supremo, êste desejo que o leva a conhecer de uma maneira adequada a si e a tôdas as cousas que caem sob a sua inteligência” (55). Foi, provavelmente, apoiado neste trecho, que Farias Brito, simplificando as idéias de Spinoza, afirmou, de modo categórico: “Spinoza diz positivamente no Apêndice ao IV livro da *Ética*: “O conhecimento é o fim supremo do homem” (56). Confundindo a idéia de finalidade com os conceitos de Bem supremo e de Virtude suprema que o homem só obtem pelo conhecimento adequado da natureza divina, conhecimento êste que só é possível, entre outras exigências com a eliminação do prejuizo teleológico, Farias Brito introduz no spinozismo um dualismo que lhe é inteiramente estranho.

(52). — Joaquim de Carvalho. *Introdução*, in *Ética*, pag. XVII.

(53). — Idem, pags. XVII e XVIII.

(54). — *A Filosofia moderna*, pag. 264.

(55). — *Ética*, IV, Apêndice, cap. IV: “Quare hominis, qui Ratione ducitur, finis ultimus, hoc est summa Cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum” (edição Appuhn). Cf. *A Filosofia moderna*, pág. 262.

(56). — *A Filosofia moderna*, pag. 264.

Resultou entretanto desta abusiva interpretação um finalismo bem diferente do que fôra sustentado em *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, e que, a nosso ver, representa a forma mais remota do “pampsiquismo panteista” a que se referiu o padre Leonel Franca. Citando o enunciado da proposição XXVIII do livro IV da *Ética* — “O bem supremo da alma é o conhecimento; e a virtude suprema da alma é conhecer Deus” (57) — assim argumentou e concluiu Farias Brito: “Ora Deus é em tudo. Portanto dizer: — conhecimento de Deus —, é o mesmo que dizer conhecimento em geral. De modo que a proposição acima pode ser mudada nestes termos: o bem supremo da alma é o conhecimento; a suprema virtude da alma é conhecer. Mas na natureza, já o vimos, tudo é animado, quer dizer cada corpo tem a sua alma; e como tôda alma é um modo do pensamento, sucede igualmente que tôda alma tem por função natural o conhecimento. Não é, pois, só a alma humana que tem por suprema virtude conhecer; mas tôdas as almas do universo. Daí logo resulta: tôdas as coisas tendem ao conhecimento. O conhecimento é, pois, uma aspiração universal; e o fim de tôda essa atividade infinita do cosmos, o fim da evolução universal é conhecer; ou mais precisamente: o conhecimento é a finalidade do mundo” (58).

Se a crítica de Spinoza á teleologia conduziu Farias Brito a uma solução nova para o problema da finalidade do mundo, é mistér reconhecer que, sob outro aspecto, o naturalismo de 1895 ganhou melhor fundamento. Movimento e sentimento representam no primeiro volume da *Finalidade do Mundo* as duas faces, objetiva e subjetiva, de todos os seres. Ora, a interpretação dada por Kuno Fisher ao conceito de atributo da filosofia de Spinoza reforçou, de maneira apreciável, o monismo sustentado por Farias Brito em *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*. — Contra as interpretações idealista e materialista, respectivamente de Erdmann e Karl Thomas, sustenta Kuno Fisher que “os atributos são as inúmeras forças por meio das quais Deus se manifesta na causalidade universal” (59). Se Deus é causa imanente de todas as coisas, de acôrdo com a proposição XVIII, do livro I, e o atributo é “o que o intellecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (60) resulta, na interpretação de Kuno Fisher, que os infinitos atributos, sendo a própria essência de Deus, são, ao mesmo tempo, as infinitas forças graças às quais se exerce a causalidade divina. “Em Platão,

(57). — Idem, pag. 265. *Ética*, IV, prop. XXVIII: “Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et Summa Mentis virtus Deum cognoscere”.

(58). — *A Filosofia moderna*, pags. 265/6.

(59). — Idem; Cf. interpretação de Kuno Fischer, pags. 229 a 231.

(60). — *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho, pag. 3. “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens”.

afirma Kuno Fisher, numa citação de Farias Brito, o que constitui a verdadeira realidade, são as idéias ou modelos, fins últimos (*Endzwecke*) das coisas, desenvolvendo-se uma idéia única que é a mais alta e perfeita, em uma pluralidade infinita de idéias; segundo Spinoza, pelo contrário, que nega todos os fins, a verdadeira existência é a causa ativa, desenvolvendo-se em uma pluralidade infinita de atributos” (61).

Aclarou-se, desta forma, o vago monismo de 1895. O movimento e o sentimento, faces subjetiva e objetiva das coisas, são atributos e, enquanto atributos, forças. “Esta teoria, afirmou Farias Brito com indisfarçável entusiasmo, é de uma profundidade imensa e sobretudo de uma fecundidade ilimitada. Tôdas as doutrinas de que hoje tanto se orgulha a especulação filosófica, mesmo em suas mais exageradas pretensões empírico-mecanicistas, encontram aí sua base. A evolução, o determinismo, a causalidade mecânica, nada disto é novo, pois tudo se acha contido nos princípios de Spinoza. Efetivamente: se tudo se explica na natureza pelos atributos divinos e êstes são forças, o resultado é que tudo se explica pela força” (62).

O spinozismo é, sem dúvida, um episódio de grande significação no desenvolvimento intelectual de Farias Brito o que não quer dizer, entretanto, que, nas suas obras, “excepto a sua linguagem prolixa, quase tudo é de Spinoza”, como pretende Sílvio Rabelo (63). O conhecimento da filosofia spinozista conduziu Farias Brito ao reexame do problema teleológico, do qual resultou a concepção do mundo como atividade intelectual, permitindo-lhe, ao mesmo tempo, por intermédio da identificação dos primitivos conceitos de sentimento e movimento, na idéia de força, mais lógica proposição da doutrina naturalista. De qualquer forma, entretanto, o spinozismo de 1898 foi, na evolução de Farias Brito, um momento crítico.

Nos dois livros que se seguiram à *Filosofia Moderna, A verdade como regra das ações e Evolução e Relatividade*, encontram-

(61). — Kuno Fischer. *Geschichte der neuern Philosophie*, apud Farias Brito, *A Filosofia moderna*, pag. 230.

(62). — *A Filosofia moderna*, pag. 233.

(63). — Sílvio Rabelo, ob. cit., pag. 95. Em sentido contrário e de acôrdo com o ponto de vista que defendemos, convém lembrar as justas observações do prof. Cruz Costa, in *A Filosofia no Brasil*, Livraria do Globo, Porto Alegre, 1945, especialmente pags. 102/3: “Afirma-se ainda, com certa insistência, que o pensamento de Farias Brito deriva do spinozismo. O próprio Snr. S. Rabelo repete essas idéias. Não sei se andam acertados os que assim afirmam. O objetivo de Spinoza é bem marcado; o de Farias — já vimos — flutua sempre; é sempre vago. Berdiaeff diz que há sempre, em todo filósofo, um pouco da vida e do destino de Spinoza. Farias Brito, como outros filósofos do seu tempo, sofreu a fascinação da vida do pensador judeu. Mas, creio, é exagerado afirmar que Farias Brito é um spinozista. É possível, em primeiro lugar, que esta questão não tenha sentido. E, além disso, o próprio sr. Sílvio Rabelo aponta, em seu trabalho, muitas razões que justificam as minhas dúvidas sobre o pretensu spinozismo de Farias Brito. O conhecimento que o filósofo cearense teve do spinozismo foi muito superficial. A própria visão do mundo e da existência de Farias Brito demonstra, a meu ver, que êle conheceu mais a “letra” do que o “espírito” da filosofia de Baruch Spinoza.”

se indícios de uma nova orientação filosófica. O princípio da relatividade do conhecimento, que fôra um dos pressupostos básicos da concepção doutrinária dos dois primeiros volumes da *Finalidade do Mundo*, se transformou no ponto de partida para a crítica do positivismo, do evolucionismo e do criticismo. Nos livros de 1905, percebem-se claramente as novas diretrizes filosóficas de Farias Brito. Se é verdade que nas obras anteriores discordara do monismo, do evolucionismo, do positivismo e do criticismo, em algumas questões, esta discordância, entretanto, nunca atingiu o próprio princípio da relatividade do conhecimento. Em *Evolução e Relatividade e A Verdade como regra das ações*, porém, aqueles doutrinas aparecem como formas do ceticismo e do materialismo e como expressões de uma filosofia “que só tem concorrido para a dissolução da obra do passado” (64).

É fácil advertir nestes ensaios a inspiração de ordem moral que os animou. Já no programa de seu ensino na Faculdade de Direito do Pará, em 1903, Farias Brito descobrira, na teoria da relatividade, uma “forma moderna do ceticismo” (65). Em outro ponto dêste mesmo programa proclamara o autor de *O Mundo Interior* “a necessidade de um novo dogmatismo” (66). Ora, dois anos depois, no 32.º ponto do novo programa, admitiu Farias Brito ser impossível “uma solução do problema moral sem uma concepção dogmática da natureza” (67). Condenou, desta forma, todas as concepções relativistas como formas “da dissolução contemporânea do dogmatismo tradicional” (68). De todas estas concepções, afirmou no capítulo I de *Evolução e Relatividade*, somente a “materialista se salva e está em condições de ser apresentada como dogma novo, propondo-se a fazer a dedução das leis da conduta” (69).

Já vimos com que entusiasmo acolhera Farias Brito a interpretação dada por Kuno Fisher ao conceito de atributo da doutrina spinozista. O sentimento e o movimento, ou, em termos cartesianos, o pensamento e a extensão, enquanto atributos, são forças. No ensaio sobre Spinoza que se encontra em *A Filosofia Mo-*

(64). — *Evolução e Relatividade*, pag. 8.

(65). — Programa da cadeira do 1.º ano (Filosofia do Direito) da Faculdade Livre de Direito do Pará para o ano de 1903, 1.º ponto: “Princípio de relatividade do conhecimento. A teoria da relatividade como forma moderna do ceticismo. O ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo da relatividade. A relatividade do domínio jurídico”, apud Jônatas Serrano, *ob. cit.*, pag. 292.

(66). — Cf. 6.º ponto do programa citado: “Crítica da distinção feita pela filosofia moderna entre a coisa em si e os fenômenos. Dissolução da filosofia dogmática; necessidade de um dogmatismo novo”, apud Jônatas Serrano, *ob. cit.*, pag. 293.

(67). — Programa constante do prefácio do livro *A Verdade como Regra das Ações*, para o ano de 1905, ponto 32: “Impossibilidade de uma solução do problema moral sem uma concepção dogmática da natureza. Necessidade de um dogmatismo novo em face da dissolução contemporânea do dogmatismo tradicional”, *A Verdade como Regra das Ações*, Prefácio, VI.

(68). — *A Verdade como Regra das Ações*, *loc. cit.*

(69). — *Evolução e Relatividade*, pag. 8.

terna, aceitou, Farias Brito, sem restrições, esta interpretação de Kuno Fisher (70). Só mais tarde compreendeu Farias Brito o que poderia advir desta interpretação: “o materialismo, assinalou no terceiro volume da *Finalidade do Mundo*, é a afirmação da força e a negação da consciência. É, pois, evidentemente, a negação da ordem moral, uma vez que não se pode conceber ordem moral sem consciência. E quando se queira interpretar a consciência debaixo do ponto de vista mecânico, explicando-a como um fenómeno material entre as outras manifestações da matéria, neste caso, como explicar a liberdade? Como explicar a vida moral e o princípio da responsabilidade em um mundo onde domina a necessidade mecânica?” (71).

Ora, o problema da liberdade, resolveu-o antecipadamente Farias Brito ao analisar as antinomias kantianas no décimo capítulo de *Evolução e Relatividade*. Realmente, na tese da terceira antinomia, estabelece Kant que a “causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que possam ser deduzidos todos os fenómenos do mundo; é ainda necessário admitir uma causalidade por liberdade para explicação dos mesmos” (72). A solução que Farias Brito encontrou no exame deste problema é curiosa e surpreendente.

A doutrina das antinomias sempre causou sérios embaraços aos exegetas do criticismo. Farias Brito não disfarçou as dificuldades que encontrou ao procurar resolver as contradições que elas encerram: “Eu conheci muito cedo, afirmou, esta teoria das antinomias de Kant. Nunca me foi possível compreender como se pudesse sustentar a respeito do mesmo fato ou do mesmo princípio, ao mesmo tempo, o sim e o não.. Era uma coisa que repugnava á minha razão, e eu entendia assim, mesmo sem aprofundar a doutrina e como por instinto que devia haver aí um veneno oculto, um vício radical” (73). Tudo se aclarou, entretanto, em sua mente quando percebeu que Kant “não faz senão renovar o mesmo expediente dos cétricos, ou mais precisamente, o mesmo expediente dos sofistas, pondo em face um do outro dois dogmatismos opostos, para deduzir como consequência a negação do conhecimento” (74).

Farias Brito, com o objetivo de deslindar o complexo problema das antinomias, amparou-se em Schopenhauer que via nas teses e nas suas provas simples afirmações apoiadas “em razões subjetivas” e que “se baseiam somente na debilidade do indivi-

(70). — Cf. pags. 21 e 22 desta Introdução.

(71). — *Evolução e Relatividade*, pags. 8/9.

(72). — Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Presses Universitaires de France, 1950, *Dialética Transcendental*, Livro II, capítulo II, Terceiro conflito das idéias transcendentais, pag. 348, Farias Brito, *Evolução e Relatividade*, pag. 301.

(73). — *Evolução e Relatividade*, pag. 303.

(74): — *Idem*, loc. cit.

duo racional cuja imaginação se cansa em uma regressão até o infinito...” (75). De modo mais explícito ainda afirmou Schopenhauer que “em cada uma das quatro antinomias a demonstração da tese é um sofisma; ao contrário, a demonstração da antítese é uma conseqüência incontestável, deduzida pela razão, das leis à priori do mundo da representação” (76).

Amparado em Schopenhauer e reconhecendo na doutrina das antinomias “o ultimo grau que poderia atingir a dialética maravilhosa dos cétricos no seu esforço contínuo pela demolição da obra comum do pensamento” (77), Farias Brito, com suas próprias mãos fechou o caminho que se propuzera percorrer... E’ verdade que para Schopenhauer a liberdade não se explica pelas leis do mundo da “representação”: ela é um conceito imediato na consciência humana, vinculado à “vontade” como “coisa em si”. O intelectualismo de Farias Brito — um dos raros traços que permaneceram coerentemente em tôda a sua trajetória espiritual — tornou inviável a solução do filósofo de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Aflorou, então, no seu espírito, a perplexidade de um dilema: condenado, pela negação do princípio da relatividade, o naturalismo de 1895 e 99 não poderia mais subsistir; mas sem êste naturalismo não poderia ser resolvido, nos termos iniciais, o problema da *Finalidade do Mundo*.

A filosofia crítica, ou mais precisamente, o exame perfunctório que dela fez Farias Brito, foi o “calcanhar de Aquiles” da *Finalidade do Mundo*. Os dois livros de 1905 se interrompem precisamente no momento em que Farias Brito analisava a doutrina de Kant. Nas últimas linhas de *A Verdade como regra das ações*, declarou o Autor, que “a questão da autonomia da vontade, levantada por Kant, nos leva à cogitação de um dos mais graves problemas do pensamento moderno, que é precisamente o problema da liberdade. Êste problema será estudado oportunamente” (78). E no último parágrafo de *Evolução e Relatividade* afirmou: “Consideremos agora, em face dêsse critério (“o testemunho normal e permanente da consciência”), o problema fundamental da cosmologia: o mundo é finito ou infinito? Não me alongarei em discussões incabíveis: limitar-me-ei a afirmar o que a minha consciência atesta. Eu não posso conceber nenhum limite para o espaço; não posso conceber nenhum limite para o tempo; e do mesmo modo não posso conceber nenhum limite para a atividade infinita que se desenvolve no espaço e no tempo. O mundo é, pois, infinito. E’ o que se verifica pelo testemunho normal e permanente

(75). — A. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representacion*, trad. Ovejero y Mauri, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942, Crítica à Filosofia de Kant, pag. 444.

(76). — Idem, loc. cit., apud Farias Brito, *Evolução e Relatividade*, pags. 307/8.

(77). — *Evolução e Relatividade*, pag. 314.

(78). — *A Verdade como Regra das Ações*, pag. 112, in fine.

da consciência.. E' a solução, pela antítese, das antinomias matemáticas de Kant. Mas aí é o mundo considerado somente quanto a sua extensão no espaço e no tempo. Por isto uma questão mais alta logo se ergue e vem a ser: se o mundo é infinito no espaço e no tempo, como o devemos compreender em sua gênese e desenvolvimento? E' a questão das antinomias dinâmicas. E' uma questão que, a meu ver, só pode ser eficazmente resolvida pela concepção do mundo como atividade intelectual. Tal é precisamente a matéria de que me vou ocupar no livro seguinte" (79).

Ao problema da liberdade, enunciado na primeira tese das antinomias dinâmicas, juntou-se o de Deus e da criação, pôsto, afirmativamente, na segunda tese destas mesmas antinomias: ao "mundo sensível se liga alguma coisa que ou como sua parte, ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário" (80). A teologia de Farias Brito excluía a idéia de criação como processo advindo de uma causa transitiva. Em *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano* se encontra, ao lado de muitas outras, a seguinte afirmação: "O mundo existe, como Deus, *ab eterno*, sendo que Deus existiu sempre, mas ao mesmo tempo que sempre existiu, criou; logo o mundo que é sua criação, também existiu sempre. Em outros termos: Deus é a substância infinita; o mundo, a sua função permanente, nem se pode fazer abstração do mundo, quando se fala de Deus, pois é o mundo que constitui a própria atividade de Deus" (81). E, mais explicitamente ainda, em *A Filosofia Moderna*, ajustando a doutrina de 1895 ao spinozismo contraditório de 1899, esclareceu Farias Brito ao interpretar uma frase do *Gênesis*: "é fácil compreender a significação profunda e elevada desta palavra sublime do *Gênesis*: — *Faça-se a luz e a luz se fez.* — E' o símbolo vivo, a visão maravilhosa da criação do Universo. Mas por isto se deve entender não pròpriamente a criação do Universo, mas em verdade a aparição, na terra, da primeira consciência capaz de perceber a luz. Não se trata, pois, da origem do Universo, não se trata da formação ou ponto de partida da natureza que é coeterna com Deus. A luz foi feita; quer dizer: Deus foi presente. Por esta frase sublime do *Gênesis* não se deve, pois, entender a produção do Universo; mas precisamente a presença de Deus no mundo a que pertencemos" (82). Este mesmo ponto de vista se mantém nas obras de 1905. Em 1909, respondendo às críticas que lhe foram dirigidas por Manuel de Bethencourt, no *Jornal do Comércio*, ainda afirmava, a propósito dêste problema, Farias Brito: "Nós não

(79). — *Evolução e Relatividade*, pags. 316/7.

(80). — Kant, ob. cit., Quarto Conflito das Idéias Transcendentais, pg. 352, cf. Farias Brito, *Evolução e Relatividade*, pag. 301.

(81). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 324.

(82). — *A Filosofia Moderna*, pag. 267.

podemos compreender o começo do mundo porque para isto seria preciso imaginar a existência saindo do nada” (83).

Em *O Mundo Interior*, porém, a questão foi resolvida de maneira bem diferente. A acentuada tendência espiritualista, tão patente no segundo livro desta obra é, em última análise, uma nova e inesperada solução para o problema que não fôra resolvido na série da *Finalidade do Mundo*. Vimos que, em 1899, Farias Brito resolvera o problema da finalidade pela concepção do mundo como atividade intelectual. Esta doutrina nascera de uma interpretação excessivamente livre de Spinoza (v., nesta introdução, pags. 18 a 22). Em 1914 esta concepção se completa sob a influência das idéias de Schopenhauer.

O conhecimento objetivo é sempre representação. Estas representações podem ser conceitos gerais ou intuições de objetos particulares. Só êstes últimos têm existencia real; as “idéias gerais, específicas ou genéricas, ou mais precisamente os fatos a elas correspondentes, não têm, pois, existência real, mas somente existencia lógica” (84). A matéria, sendo um conceito geral, é simples “representação artificial” (85). De real existem apenas os objetos particulares e o próprio espírito. Os objetos particulares, entretanto, são apenas “representações objetivas”, isto é, só podem ser conhecidos como e enquanto fenômenos, pois, em relação aos corpos “não há... nenhuma introspecção, nem direta, nem indireta” (86). Da substância ou energia dêstes corpos podemos conhecer, todavia, admitiu Farias Brito, a resistência. A resistência, portanto, e não o corpo, “constitui a propriedade mais real e, por assim dizer, a energia dos corpos” (87). A fôrça seria pois, a coisa em si dos corpos (88).

Esta concepção da fôrça como “coisa em si” foi sustentada por Erhardt em seu livro *Metaphysik* (89). O conceito de fôrça passou nas obras de Farias Brito por inúmeras vicissitudes. Nos primeiros ensaios, anteriores a 1890, por intermédio da idéia de fôrça reuniram-se num amálgama doutrinário vago, Spencer e Schopenhauer (90). Êste mesmo conceito favoreceu em *A Filosofia Moderna* uma concepção mais coerente do monismo graças à interpretação dada por Kuno Fisher à doutrina dos atributos de Spinoza. Novo significado ganhou o conceito em 1905, quando Farias Brito reconheceu na idéia de fôrça a característica do materialismo. Não pararam aí estas curiosas transformações. Em *O Mundo Interior*, através de uma imprevista reelaboração do conceito, se pro-

(83). — *Jornal do Comercio*, 31 de maio de 1909.

(84). — *O Mundo Interior*, pag. 410.

(85). — *Idem*, pag. 411.

(86). — *Idem*, pag. 412.

(87). — *Idem*, pag. 413.

(88). — *Idem*, pag. 414.

(89). — *Idem*, pag. 414.

(90). — *Ver.* mais adiante, pag. 47.

cessou a constituição de uma doutrina bem diferente da que se encontra nas obras anteriores.

Em *O Mundo Interior*, analisou Farias Brito a “questão fundamental” da “coisa em si” e dos fenômenos. Servindo-se amplamente de um livro que conhecera no período de seus primeiros ensaios filosóficos (91) examinou o problema tal como se apresentou nas filosofias post-kantianas, no pragmatismo, no bergsonismo, para concluir, finalmente pela concepção do espírito como “coisa em si” e do mundo como fenômeno do espírito. A ampla e livre utilização de Schopenhauer permitiu-lhe o desenvolvimento de uma doutrina “pampsiquista” na qual não será difícil reconhecer a forma mais sistemática da concepção do mundo como atividade intelectual, última manifestação do teleologismo sustentado nas obras que compõem a série da *Finalidade do Mundo*.

Schopenhauer, ao explicar a força em função da vontade, revelou a Farias Brito o verdadeiro ponto de partida de uma nova compreensão do mundo. Realmente, a força que se manifesta na natureza, só é concebida, enquanto aparência, como movimento ou como corpo que se desloca no espaço; nós não a conhecemos senão indiretamente; não é, pois, “coisa em si” como pretendia Erhardt, mas apenas fenômeno. Há uma força, todavia, que pode ser conhecida diretamente e, de acordo com Schopenhauer, de modo independente das “representações”: é a vontade, a “coisa em si”, “o ser verdadeiro e a substância do mundo” (92), como assinalou Farias Brito ao interpretar o pensamento do autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Ora, acrescentou Farias Brito, a vontade só pode ser conhecida por intermédio da consciência. É, portanto, na consciência que devemos procurar a razão última das coisas. Este fato foi, de certo modo, admitido por Schopenhauer ao estabelecer que o “conceito da vontade é o único, entre todos os conceitos possíveis, que não tem sua origem no fenômeno, numa simples representação intuitiva, e ao contrário vem do *fundo mesmo da consciência imediata do indivíduo*” (93). Graças a esta singular e estranha interpretação da doutrina de Schopenhauer abriu-se o caminho para a concepção do mundo como atividade intelectual. Se a vontade se revela à consciência, é mister ver nesta “o fato último, o fato primordial”, pois “tudo se explica pela consciência; mas a consciência em si mesma não se pode explicar por outra coisa” (94).

Para Schopenhauer, a consciência é uma das formas de “objetivação” da vontade que, nos seus graus mais elevados, se manifesta como pensamento e representação. Farias Brito, entretanto, iden-

(91). — Ducros, Schopenhauer — *Les Origines de sa métaphysique*.

(92). — *O Mundo Interior*, pag. 454.

(93). — *Idem*, pags. 454/5. Cf. Schopenhauer, ob. cit., Livro II, § 22, pag. 117.

(94). — *O Mundo Interior*, pag. 455.

tifica consciência e inteligência e faz delas algo de transcendente à vontade. Acrescentemos ainda que o pensamento é a única força, de acôrdo com a doutrina de *O Mundo Interior*, “que conhecemos, por assim dizer diretamente e face a face, ou mais precisamente, que conhecemos em sua significação interna” (95). Devemos concluir, portanto, que se “a única força que conhecemos é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças. E como tudo é harmônico e tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que, tôda a força é uma idéia ou um pensamento. E como tudo se move no mundo, daí resulta que há um pensamento envolvendo a totalidade das coisas” (96).

Completa-se esta doutrina com a afirmação do primado da inteligência. Na filosofia moderna a “valorização” da vontade, de acôrdo com a opinião de Farias Brito, é uma das formas do materialismo moral — esta “monstruosa aberração do pensamento contemporâneo” (97). Ao contrário de Schopenhauer, Joussain, Nietzsche e Seillière que afirmavam, sob diferentes formas, o primado da vontade, assegurou Farias Brito, que ela é apenas “a consciência de uma necessidade” (98). E assim se apresenta como um conceito negativo de algo que, por natureza, é imperfeito. A imperfeição da vontade, afirmou Farias Brito é apenas a consciência que se encontra nos atos decorrentes dos impulsos exclusivamente luntários. Movendo-se a vontade, determinada pelo imperativo cego das necessidades, ela faz do homem um ente sujeito às inúmeras contingências da vida e do querer. “A vontade é pois o sinal certo, positivo de nossa imperfeição radical” (99). O homem é “um esforço pelo ser, não ainda o ser mesmo” (100) e êste esforço é, em última análise, a submissão da vontade à razão, graças à qual êle se liberta do jugo das necessidades e procura alcançar “êsse ideal supremo, para muitos considerado inatingível, do reino da liberdade ou do império da razão” (101).

A inteligência, ao contrário da vontade, é perfeita porque é livre e criadora. De acôrdo com esta concepção, de resto, ainda aquí inspirada por Schopenhauer, construiu Farias Brito a última sistematização de sua teologia. Sendo pensamento, e unicamente pensamento, Deus é a perfeição absoluta, “o ser uno e completo do qual tudo sai e no qual tudo entra; o ser e todo o ser, o pensamento e todo o pensamento, ou o ser de todo o ser, e o pensamento

(95). — Idem, pag. 414.

(96). — Idem, pags. 414/5.

(97). — Idem, pag. 425.

(98). — Idem, pag. 442; ver capítulo VIII, *Primado da Inteligência: Caráter Negativo do Conceito da Vontade*, in *O Mundo Interior*, pags. 425 a 485.

(99). — *O Mundo Interior*, pag. 448.

(100). — Idem, pag. 449.

(101). — Idem, pag. 448.

de todo o pensamento; imóvel e eterno; energia em tudo presente e na qual existir é pensar, e pensar é criar” (102). Esta idéia de um Deus criador, na qual Jackson de Figueiredo não encontrou “a menor ligação com o panteísmo, condenado como sofisma materialista pelos doutores católicos” (103), é bem diferente da concepção que Farias Brito sustentara em suas obras anteriores e, especialmente, nos livros da série da *Finalidade do Mundo*.

No homem, o pensamento reflete a imagem da realidade mas nunca constitui a própria realidade. Em Deus “a idéia é já realidade, a concepção é já execução, porque em Deus o conhecimento é completo, absoluto, infinito. É como se compreende a fórmula: Deus é o pensamento do pensamento, a idéia da idéia. Não pode pois haver no pensamento divino nenhuma distinção entre a concepção e a execução, e nenhuma vacilação no agir. Deus conhece tudo: logo sabe dar a cada idéia aplicação imediata. De maneira que em Deus pensar é agir. E compreende-se assim como se possa interpretar o mundo como atividade intelectual. É que o mundo é a atividade mesma do pensamento divino; é que o mundo é Deus pensando” (104).

Esta é a última expressão da doutrina, inspirada pelo spinozismo, do mundo como atividade intelectual que Farias Brito formulou, pela primeira vez, em 1899. Sem resolver as questões apresentadas nas obras anteriores, o autor de *O Mundo Interior* encerrou a sua longa e paciente investigação filosófica. As inúmeras vicissitudes por que passou o seu pensamento de 1886 a 1914, que tão claramente transparecem nas continuas reelaborações do problema teleológico, justificam a delimitação de fases ou períodos distintos da evolução intelectual de Farias Brito.

5

O grande defeito da maioria dos estudos sobre Farias Brito reside, sem dúvida, na suposição da existência de um sistema filosófico no conjunto das obras que foram publicadas entre 1895 e 1917. Pensamos, ao contrário, que este pressuposto constitui séria dificuldade à compreensão adequada do pensamento do autor de

(102). — Idem, pag. 449.

(103). — Jackson de Figueiredo, *Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito* (Profissão de fé espiritualista), Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1916, pag. 173: “Aí, (o A. refere-se ao último trecho de Farias Brito citado no texto) como se vê, aparece a idéia de um Deus criador, único admitido pela Igreja, um Deus que contém tudo como pensamento criador de tudo, mas inconfundível com as coisas criadas, e por conseguinte a filosofia de Farias Brito não tem, neste ponto, a menor ligação com o panteísmo, condenado como sofisma materialista pelos doutores católicos. Spinoza que o entusiasmou tanto na sua mocidade, como filósofo, tem no seu sistema um adversário que soube, dentro da filosofia, abrigar a idéia da criação, sem com isto fazer de Deus um ser limitado pela necessidade.”

(104). — *O Mundo Interior*, pag. 450.

Evolução e Relatividade. Não há um sistema na obra de Farias Brito, mas, sim, vários “sistemas” que se justapõem e se organizam, sem se integrar perfeitamente, ao acaso de suas leituras. A coerência que podemos descobrir nos escritos de Farias Brito é ditada pela lógica do coração e do sentimento; é o depoimento de uma alma inquieta que procurou nos livros, inútilmente, o sentido de sua própria existência.

A unidade, se unidade existe nas obras de Farias Brito, advêm sobretudo das perguntas que formulou, com notável constância, durante tódo o seu longo itinerário intelectual, mas não das respostas que propôs como solução dos problemas filosóficos. Para estas perguntas apresentou Farias Brito mais de uma resposta. Em 1895, julgou que o naturalismo filosófico, inspirado por Noiré e conhecido, então, por intermédio das ligeiras informações de Tobias Barreto, representava a solução definitiva. Resultou dêste naturalismo a singular compreensão do problema religioso e metafísico. Em 1899, porém, trocou o naturalismo filosófico pelo spinozismo. Em 1905, se encerrou o plano da *Finalidade do Mundo*. Os dois livros, *Evolução e Relatividade* e *A Verdade como regra das ações*, quebraram a unidade das primeiras obras e, com a crítica do evolucionismo, do monismo, do positivismo e do criticismo, prepararam o caminho espiritualista percorrido nas obras posteriores. Finalmente, em 1912 e 1914, se esboçou uma direção espiritualista de suspeitas e equívocas raízes, que conduziu Farias Brito à retificação de aspectos fundamentais de seu pensamento.

Impõe-se-nos, portanto, análise rigorosamente histórica das características e sucessivas expressões doutrinárias por que se manifestou o seu pensamento. Nesta análise poderemos reconhecer, ainda que como uma hipótese sujeita a retificações, várias fases da evolução do pensamento de Farias Brito. Cada uma destas fases representa uma nova compreensão do problema filosófico original e, em conjunto, elas podem ser delimitadas da seguinte maneira: 1) *fase cearense*, que se estende de 1886 a 1901; 2) *fase paraense*, que abrange o período compreendido entre 1901 e 1908; 3) *fase carioca* que se desenvolve de 1909 até 1917. Na primeira fase, distinguimos ainda o período de formação filosófica no qual é elaborado o plano da *Finalidade do Mundo*. Êste período apresenta fisionomia característica e pode ser destacado dos demais pelas seguintes razões: a) nele se manifesta um peculiar conceito de finalidade; b) a concepção naturalista aí desenvolvida obedece a uma inspiração ligada à doutrina da *escola do Recife* e, particularmente, ao pensamento de Tobias Barreto. Êste naturalismo será modificado, por intermédio da filosofia spinozista, na obra de 1899 e não se manterá mais nos livros de 1905; c) a extensão dada ao exame do problema religioso e a curiosa solução proposta constituem um dos traços característicos dos escritos dêstes anos de formação; d) finalmente, a peculiaridade dêste período se revela

na natureza e na maneira por que foram utilizadas as fontes literárias. No seu primeiro livro, serviu-se Farias Brito de livros franceses, alguns deles traduções de obras de autores ingleses e alemães. Só depois de 1895 é que passou a utilizar os livros alemães.

Nesta tese analisaremos exclusivamente o período de formação filosófica de Farias Brito. Examinaremos, em capítulos sucessivos, acompanhando o desenvolvimento, no tempo, das idéias do autor de *A Finalidade do Mundo*, as seguintes questões: *O Programa de uma filosofia, Da psicologia tradicional à nova psicologia, Poesia científica e poética idealista, Farias Brito e a crise política de 1892, O "Sistema" da Finalidade do Mundo em 1895 e Conclusão.*

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

I

O PROGRAMA DE UMA FILOSOFIA

1

As primeiras manifestações escritas do pensamento de Farias Brito se apresentam em traços simples e se constituem de idéias mais ou menos comuns no tempo. Positivismo, evolucionismo, monismo, neokantismo foram a intuição filosófica que se irradiara do Recife, “primeiro pôrto nacional destacado para o ocidente, esperando anelante as novas do velho mundo” — na expressiva frase de um dos representantes do que se chamou *escola do Recife* (1). Foi durante certo período um dos prosélitos do grupo. Sequaz, evidentemente, a sua maneira: sempre insatisfeito com as soluções indicadas por outros e sempre procurando julgar com independência de critério. Aliás, sob certo aspecto, esta independência não lhe é própria; ao contrário, constitui característico traço dos homens de uma geração que teve por guia as maneiras, os ideais e os prejuízos de uma *filosofia* e de uma época individualista.

Há, outrossim, certa diferença no *tom* empregado por Farias Brito nos seus escritos, e o usado pelos adeptos mais fervorosos da *escola*. Mas isto se deve, antes de tudo, às exigências de duas épocas diversas e ao peculiar temperamento do autor da *Finalidade do Mundo*. A época na qual se inserem os trabalhos que vamos examinar (1886-1895) se caracterizou, sobretudo, pelo fato de favorecer qualquer obra de revisão e de crítica que se intentasse. Ao contrário, o período que corresponde à segunda fase da *escola do Recife* (1868-1881) (2) representa o momento crítico da história do

(1). — Silvío Romero, *Provocações e Debates (Contribuições para o Estudo do Brasil Social)*, Livraria Chardron, Porto, 1910, pag. 350.

(2). — Silvío Romero, *Outros Estudos de Literatura Contemporânea*, Tipografia da Editora, Lisboa, 1905, cap. XII, “A Escola Literária do Recife no último quartel do século XIX (Carta aberta a Arthur Orlando)”. Ensaio escrito a propósito de duas publicações, *A Cultura Acadêmica* — número consagrado a Martins Junior e *Memória Histórica da Faculdade do Recife no ano de 1903*. Sobre a “escola” do Recife, do próprio Silvío Romero, ver ainda: *A Filosofia no Brasil*, *Deutsche Zeitung*, Porto Alegre, 1878; *A Literatura Brasileira e a Crítica Moderna*, Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias, Rio de Janeiro, 1880; *A Prioridade de Pernambuco em o Movimento Espiritual Brasileiro*, in *Revista Brasileira*, 1879, vol. II; *História da Literatura Brasileira*, Livraria José Olímpio, Rio de Janeiro, 1943, 3.ª edição; Machado de Assis, *Livraria José Olímpio*, Rio de Janeiro, 1936, 2.ª edição. Adotamos a designação e as fases estabelecidas por Silvío Romero sobre o movimento literário dos últimos quarenta anos do século XIX, sem, no entanto, reconhecer, com isto, a legítimi-

império: fim da guerra do Paraguai, cisão do partido liberal e fundação do partido republicano, questão religiosa, organização e intensificação do programa abolicionista, questão militar, recrudescimento dos problemas e debates sobre o casamento civil etc. (3). Estas questões exigiam combatentes e não meros teóricos, espírito de luta e não apenas intenções conciliadoras. O período em que foram publicados os ensaios de Farias Brito não apresenta as mesmas condições. Os dois problemas mais urgentes que poderiam absorver a atenção de nossos *letrados*, a abolição e a república, a primeira antes de 86 já estava realizada no Ceará e a segunda, se transformara, aos poucos, como pretendia Quintino Bocayuva numa revolução a ser efetuada *internamente*, uma revolução sobretudo moral. O tempo e a detestável idéia de um terceiro reinado seriam os seus melhores auxiliares (4).

dade do critério escolhido pelo autor de *Doutrina contra Doutrina*. Ver, nesse sentido, J. Aderaldo Castello, *Biografia de Araripe Junior — O Homem e a Época* (A propósito do centenário do seu nascimento), separata da *Revista do Instituto do Ceará*, 1948, Editora Instituto do Ceará Ltda., 1949, pag. 3. Ainda, servimo-nos da designação e dos períodos estabelecidos por Silvio Romero porque o que nos interessa, neste caso, é interpretar o depoimento de uma das figuras do movimento em apreço, sem indagar até que ponto este depoimento traduz uma compreensão objetiva daqueles acontecimentos literários.

(3). — Silvio Romero caracteriza este período de maneira muito expressiva: "Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética, a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas, o menor ataque sério por parte do povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do aristocratismo prático dos grandes proprietários, a mais indireta impugnação; o romantismo, com seus doces, enganosos e encantadores cismares, a mais apagada desavença reatora. Tudo tinha adormecido à sombra do manto do príncipe ilustre que havia acabado com o caudilhismo nas províncias e na América do Sul, e preparava a engrenagem da peça política da centralização mais coesa que já uma vez houve na história de um grande país.

"De repente, por um movimento subterrâneo, que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofisma do império apareceu em toda a sua nudez. A guerra do Paraguai estava a mostrar a todas as vistas os imensos defeitos de nossa organização militar e o acanhado de nossos progressos sociais, desvendando repugnantemente a chaga da escravidão; e, então, a questão dos cativos se agita e logo após é seguida da questão religiosa; tudo se põe em discussão: o aparelho sofisticado das eleições, o sistema de arroxo das instituições policiais e da magistratura e inúmeros problemas econômicos; o partido liberal, expellido do poder, comove-se desusadamente e lança aos quatro ventos um programa de extrema democracia, quase um verdadeiro socialismo; o partido republicano se organiza e inicia uma propaganda tenaz que nada faria parar.

"Na política é o mundo inteiro que vacila. Nas regiões do pensamento teórico, o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso.

"Um bando de idéias novas esvoaçava sobre nós de todos os pontos do horizonte". Silvio Romero, *Provocações e Debates*, pags. 358/9.

(4) — Quintino Bocayuva, cuja tese prevaleceu contra a dos republicanos exaltados, preconizava a revolução sem violências. Lopes Trovão, na sessão fúnebre do Congresso Nacional, em honra do marechal Deodoro (30 de agosto de 1902), rememorou desta forma os acontecimentos: "Deodoro nos trazia a força no grosso do exército; e Benjamim, o brilho da mocidade, cujo espírito edificara do alto da cátedra que, na Escola Militar, exalçou pelo seu muito saber e privilegiado talento. Com estes dois elementos, profundamente já trabalhados, aliás, pela palavra impressa e falada dos nossos escritores e tribunos, a República se nos antolhava feita sem efusão de sangue nem abalo, tal como planejara Quintino Bocayuva — o chefe dos chefes, pela intervenção das classes armadas, que ele preparou longamente nos conciliábulos secretos e na imprensa, onde a par do merecido renome de — príncipe dos jornalistas brasileiros — gozava da reputação de especialista em questões militares que lhe fora dada, um pouco ironicamente, pelos adversários de nossas idéias", apud Rocha Pom-

E a personalidade de Farias Brito cheia de contradições, é verdade, o predispunha melhor para uma obra de revisão e de crítica. Desde o início pretendeu realizar a tarefa que possivelmente mais de um de sua geração pensava enfrentar: a de erguer uma síntese filosófico-moral que pudesse amainar definitivamente as dúvidas e as inquietudes de todos os homens e que tomasse no novo templo o lugar das velhas crenças que a *crítica do século* — como se dizia — derruira. Era um fanático das idéias que, em mais de uma ocasião, despojou-se de tôda a tolerância que a filosofia lhe inspirara e mostrou-se na intransigência e no fanatismo a que por natureza lhe predispunha a sua origem sertaneja. A convivência dos livros afastou-o, entretanto, das disputas em que soe viver o comum dos homens, e armou-o para uma tarefa, sem dúvida pretensiosa para os seus recursos, mas perfeitamente adequada às aspirações dos coevos.

Das três fases pelas quais passou o movimento intelectual pernambucano no qual Sílvio Romero descobriu certa unidade e reivindicou lugar inconfundível em nossa vida espiritual, chegando mesmo a reconhecer nêle as características de uma verdadeira “escola”, é na terceira delas que, sob o ponto de vista cronológico, se insere a obra de Farias Brito, no período de sua formação. O denominado período “jurídico filosófico”, que se inicia em 1882 e se estende até 1904, coincide com a publicação dos três volumes da *Finalidade do Mundo*. Entretanto, o pensamento de Farias Brito, no seu primeiro livro de 1895, ainda que tenha partido dos problemas apresentados pela escola nêsse período, representa uma regressão às questões discutidas no período anterior, o “crítico-filosófico”, remontando mesmo, indiretamente, até o ecletismo (5). *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano constitui o coroamento* do exame crítico dos fundamentos ideológicos da *escola do Recife* e, particularmente, da obra empreendida por Tobias Barreto. Pode-se adiantar, portanto, que Farias Brito, pelo menos no seu período de formação, foi um epígono do movimento intelectual que teve em Tobias Barreto o seu centro de convergência.

O plano da *Finalidade do Mundo* foi organizado em 1892 (6). Todavia, seis anos antes, 1886, Farias Brito iniciara a publicação

bo, *História do Brasil*, Benjamim de Aguiar, Editor, Rio de Janeiro, vol. X, parte suplementar, pag. 96. Muita característica é a posição de Silva Jardim, um desses republicanos exaltados, diante das diretrizes de seu partido. Ver, nesse sentido, João Dornas Filho, *Silva Jardim*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1936, especialmente o capítulo “O Político”, pags. 113 a 134.

(5) — A análise dos conceitos *absoluto* e *infinito*, realizada por Hamilton e desenvolvida por Farias Brito no capítulo XV de *A Filosofia como Atividade Permanente...*, é dirigida contra Cousin e a sua forma de justificar a metafísica; cf. ob. cit. pags. 209/11.

(6) — Em ensaio de inestimável valor biográfico, publicado em 1892, imediatamente depois da deposição do general José Clarindo, encontra-se expressa referência ao plano da *Finalidade do Mundo*: “O método associacionista (sobre o qual versa o referido ensaio) é uma das secções da primeira parte de um livro que pretendo publicar sob o título de *Finalidade do Mundo*”; *Divagações em torno de uma grande mentalidade*. *Revista do Instituto do Ceará*, 2.º, 3.º e 4.º trimestres de 1892, pag. 119.

de alguns artigos que, corrigidos e modificados, foram posteriormente incorporados nos dois primeiros volumes da obra. A série se iniciou com o ensaio publicado no *Libertador*, sob o título geral de *Estudos de Filosofia*, em dois períodos: o primeiro em julho e o segundo em novembro. Os artigos saíram com os subtítulos e as datas seguintes. A Moral e a Filosofia — 16 e 17 de julho; A Moral e o Direito — 19 de julho; A Filosofia e o seu Objeto: metafísica — 19, 20, 22 e 24 de julho. Os do segundo período apareceram nos dias 2, 4, 5 e 8 de novembro e nêles foi tratada a questão de *O Mundo Subjetivo*.

No ano seguinte (1887) apareceram na revista *A Quinzena* novos trabalhos dos quais alguns constituem, sem dúvida, ampliação da série do *Libertador*: “Duas palavras sôbre psicologia etnográfica” — n.ºs 3 e 4 de 15 e 28 de fevereiro; “O papel da poesia” — n.ºs 6, 7, 8 e 9 de 30 março, 15 e 30 de abril e 15 de maio; “A Alma reduzida a um problema de matemática” — n.º 13 de 18 de julho; “O suicídio como consequência da falta de convicção” — n.º 21 de 15 de dezembro de 1887; “A Fórmula $x = \log y$ ” — n.ºs 7 e 8 de 3 de maio e de 10 de junho de 1888.

A quase totalidade dêstes artigos, alguns alterados substancialmente, foi incorporada à *Finalidade do Mundo*. “A Moral e a Filosofia” e “O Direito e a Moral” transformaram-se nos dois primeiros capítulos de *O Mundo como atividade permanente do espírito humano*; “A Filosofia e o seu objeto: metafísica” veio a constituir o terceiro e o quarto capítulos do mesmo livro, com os novos títulos, “A Filosofia e o seu objeto” e “Metafísica e positivismo”, respectivamente; “O Mundo Subjetivo” foi incorporado à introdução de a *Filosofia Moderna*; “Duas palavras sôbre psicologia etnográfica” passou a ser a IV secção do cap. II dêsse mesmo livro; “A alma reduzida a um problema de matemática” e “A fórmula $X = \log y$ ” são o conteúdo das III e IV secções, respectivamente, do cap. II da citada introdução.

As alterações sofridas por êstes artigos, na segunda publicação, não são apenas de estilo ou de mera correção gramatical, medida que a simples leitura dêstes velhos escritos justifica plenamente. Não foram sòmente estas as modificações efetuadas. Algumas vezes suprimiram-se, outras vezes acrescentaram-se trechos, bastante expressivos se se quizer compreender o verdadeiro sentido do desenvolvimento intelectual de Farias Brito. Não se deve perder de vista a significação dêste fato pois êle permite e facilita a delimitação dos diversos “momentos” pelos quais passou o pensamento do escritor cearense e auxilia, desta forma, a interpretação de uma inteligência inquieta, que nunca deixou de estar revisando conhecimentos e procurando novos caminhos.

Nos dois primeiros escritos de Farias Brito encontramos esboçado, antecipadamente, o programa de uma doutrina cuja realização será tentada nos anos seguintes. É preciso indagar “se as novas tendências do pensamento estão em harmonia com as necessidades do coração e do espírito” (7). Em 1894, com a publicação de *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano*, esta indagação pareceu estar resolvida. Uma citação de Lange, posta como epígrafe da obra, sugeria, muito mais do que o tom messiânico e profético de algumas páginas, o imenso problema que no livro se procurara resolver: “Quando uma era nova deve começar e uma era antiga desaparecer, é preciso que duas grandes coisas se combinem: uma idéia moral capaz de inflamar o mundo e uma direção social bastante poderosa para elevar de um grau considerável as massas oprimidas. Isto não se opera com o frio entendimento, com sistemas artificiais. A vitória sôbre o egoísmo que quebra e isola, e sôbre o gêlo dos corações que mata, não será alcançada senão por um grande ideal que aparecerá como um “estrangeiro vindo de outro mundo”, o qual exigindo o impossível, fará sair a realidade fora de seus eixos” (8).

Não foi, todavia, com esta certeza íntima que, em 1886, oito anos antes, Farias Brito fizera a sua iniciação nos círculos literários do Ceará. O problema, pode dizer-se, no fundo continuava a ser o mesmo. O seu estado de espírito, porém, era de inquiridora expectativa. “As novas escolas filosóficas — perguntava, naquela ocasião — criadas pelos últimos exploradores do pensamento, proclamam um critério moral capaz de mover sèriamente a sociedade?” E adiantava: “Eis a questão que no estado presente do espírito verdadeiramente constitui o problema da atualidade” (9).

Questão tanto mais importante quando se sabe que a “moral é o fim da filosofia” (10). Ela é o resultado da atividade filosófica e esta e a política constituem as “duas manifestações do espírito humano na marcha geral da sociedade” (11). A política gera o direito e a filosofia, a moral. Há uma estreita afinidade entre um e outro mas êles se distinguem perfeitamente: “o direito é a ação exercida pela sociedade sôbre o indivíduo; a moral é a ação exercida pelo indivíduo sôbre si mesmo; o direito encontra a sua sanção nos tribunais que são a consciência do estado; a moral

(7) — *Estudos de Filosofia*, I, *A Moral e a Filosofia*, in *Libertador*, n.º 158, de 16 de julho de 1886; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...* pag. 34.

(8) — *A Filosofia como atividade Permanente...*, pag. 5.

(9) — *Estudos de Filosofia*, loc. cit.

(10) — *Idem*, loc. cit.; cf. *A Filosofia como atividade Permanente...*, pag. 34.

(11) — *Idem*, loc. cit.; cf. *ob. cit.*, pag. 33.

encontra a sua sanção na consciência individual que é essência da natureza” (12).

Tanto o direito quanto a moral tratam da conduta do homem. A conduta em si não é moral. A moralidade deriva dos motivos que a determinam, que são dois: a conveniência e a convicção. A conduta moral é um ato de convicção e não de conveniência. E entre a conduta perfeita — a que é regulada exclusivamente pela convicção — e a ação por mera conveniência há, todavia, graus de moralidade que serão tanto mais elevados quanto mais estiverem próximos dos atos de convicção pura (13). É precisamente por dizer respeito à convicção que o problema moral se torna uma questão eminentemente de filosofia. Onde buscar as razões, os princípios que justifiquem a moral senão na própria filosofia?

Não se diga tratar-se de questão de pouca importância. A “moral do evangelho” que “durante dezoito séculos a humanidade considerou como supremo ideal da virtude” já não satisfaz mais às necessidades da inteligência. É que um “movimento excepcional abraça e revoluciona tudo. A concepção teológica dos padres da igreja é abalada em seus fundamentos”. “O experimentalismo na Inglaterra, o positivismo na França, e o monismo, na Alemanha, se disputam, na época que atravessamos, a direção dos espíritos. De todos os lados ouve-se êsse grito terrível que é recebido por uns como sinal precursor de uma nova regeneração e por outros como uma tentação dos infernos: — o cristianismo morreu” (14).

Esta é, portanto, a questão fundamental e o programa de uma doutrina: quais os princípios, quais as *verdades* que a investigação filosófica do tempo estabeleceu e que servirá de fundamento ao problema geral? Qualquer que seja, a solução encontrada não alterará os dados desta colocação básica: “O Homem segundo a moderna compreensão das coisas, segundo o estado atual das idéias, só

(12) — Estudos de Filosofia, II, A Moral e o Direito, in *Libertador*, n.º 160, de 19 de julho de 1886; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 40, com ligeira modificação do primitivo texto.

(13) — “O grau de moralidade está na razão inversa do sacrifício das convicções às conveniências. Aquele que nunca sacrifica suas convicções a conveniências é um homem perfeito”, in *Libertador*, n.º 158; “Pode-se, pois, estabelecer como regra que o grau de moralidade está na razão inversa do sacrifício das convicções às conveniências. Assim, aquele que nunca sacrifica suas convicções a conveniências é um homem perfeito”, *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 34.

(14) — Estudos de Filosofia, in *Libertador*, n.º 159, de 17 de julho de 1886; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 33. Neste artigo Farias Brito expõe superficialmente idéias de Sócrates, Platão, Aristóteles e Zenão, para chegar à conclusão de que a “filosofia é, pois, para todos os pensadores, uma concepção do universo; mas, cada um deduz dessa concepção a norma de sua conduta, conforme o seu modo de compreender a marcha das coisas.” Nestes elementos históricos, serviu-se Farias Brito das obras de Lange, *Historia do Materialismo*, e de A. Lefèvre, *A Filosofia*. Na redação de *A Filosofia como Atividade Permanente...*, encontramos significativa alteração no trecho citado no texto de nosso trabalho: “O experimentalismo na Inglaterra, o monismo na Alemanha, o positivismo na França, se disputam, na época que atravessamos, a direção dos espíritos; e de todos os lados ouve-se êsse grito que é recebido por uns como o sinal precursor de uma nova regeneração, e por outros como o último arranco do espírito revolucionário e a suprema manifestação da anarquia: — o cristianismo está morto —”.

poderá encontrar uma explicação natural de sua existência no seio do mundo zoológico. Os trabalhos de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton destruíram o êrro geocêntrico, e os trabalhos de Goethe, Lamarck, Darwin, Haeckel etc. destruíram o êrro antropocêntrico, êrros que muito obscureciam os conhecimentos relativos ao homem. Hoje acham-se completamente destruídas as idéias teológicas em virtude das quais acerca do homem tudo se achava envolvido nas brumas tenebrosas das velhas concepções metafísicas. Chegou-se plenamente a compreender que o homem está intimamente ligado ao universo e não pode ser separado dêle. *Conheceu-se que é uma simples partícula da natureza e que como ela está sujeito a leis imutáveis e eternas, encontrando-se a explicação de sua existência nas profundezas do mundo animal, o qual por sua vez tem o seu fundamento nas evoluções e nas complicações infinitas do movimento cósmico*” (15).

Êste programa, formulado em 1886, perdurará até a publicação do primeiro volume da *Finalidade do Mundo* e, como demonstraremos mais adiante, não será alterado senão com os problemas surgidos depois da publicação da *Filosofia Moderna*. Em 1887, a propósito de uma análise sôbre a poesia, esta passagem será invocada. E mistér reconhecer, entretanto, neste trecho, um pensamento mais ou menos comum dos bachareis do Recife que aprenderam, com Tobias Barreto, o evolucionismo de feição monística divulgado pelos trabalhos de Haeckel. Os autores mencionados no trecho citado e os lugares comuns, êrro geocêntrico e êrro antropocêntrico, lembram a obra de Haeckel *História da Criação dos seres naturais* que, conforme observou o prof. Antônio Cândido, “devia constituir verdadeiro tesouro para os nossos bachareis” (16). Não se pode todavia afirmar que Farias Brito, em 1886, já tivesse conhecido o livro de Haeckel. Nêstes três primeiros artigos do *Libertador*, os únicos autores mencionados são André Lefèvre, polemista e poeta materialista, que escreveu um livrinho de insignificante valor, *La Philosophie*, e Lange, com a sua *História do Materialismo*, cuja tradução francêsã se tornou verdadeiro “manual” do pensador patricio. Das idéias de Haeckel, Farias Brito conheceu o resumo feito por Léon Dumont, publicado em 1873, para substituir a tradução da obra de Haeckel que o próprio resumidor planejava: *Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne* (17).

(15) — *Libertador*, loc. cit.; *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pags. 38/9, com alterações no texto que não implicam alterações de sentido.

(16) — “Um livro como a *História da Criação*, de Haeckel, expondo teorias de Kant, Lamarck, Goethe, Lyell, Darwin, Wallace, devia constituir verdadeiro tesouro para os nossos bachareis. Estribado nele, podia-se discutir, num país de pouca cultura, como o Brasil, cosmogonias, geologia, biologia.”; Antônio Cândido, *Introdução ao Método Crítico de Silvio Romero*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 1945, pag. 37.

(17) — Cf. Léon A. Dumont, *Haeckel et la théorie de l'Evolution en Allemagne*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1873; Lange, *Histoire du Matérialisme et critique de son importance à notre époque* (Consultamos a tradução de B. Pommerol, Alfred Costes, Editeur, Paris, 1921); A. Lefèvre, *La Philosophie*, Reinwald, Paris, 1884.

Situar o homem no quadro da natureza, a fim de compreender a significação do seu destino moral, era uma aspiração alimentada por mais de um de nossos bachareis e comportava duas tarefas distintas: um *conceito* do homem como expressão e parte da natureza, e sôbre êste fundamento, a proposição do problema ético. A primeira tarefa fôra realizada pelas filosofias da época — experimentalismo, positivismo e monismo; restava agora indagar, tentativa sob certos aspectos também empreendida por Tobias Barreto, se estas *novas tendências do pensamento* estão em *harmonia com as necessidades do coração e do espírito*. É aí que reside o problema da ação: o problema moral.

3

A moral pressupõe a metafísica. A convicção, elemento que confere à conduta o seu sentido ético, é um problema eminentemente filosófico e por si só justifica a indagação pertinente ao objeto geral da filosofia — a metafísica: “a questão moral, assinala Farias Brito, só pode ser estudada em face das verdades gerais proclamadas pela investigação filosófica” (18). Portanto, se é preciso cuidar primeiro do estabelecimento de verdades gerais que servem de fundamento à ação, seria prematuro traçar normas à conduta antes de resolver-se o problema da metafísica. É indispensável partir “do conhecimento do mundo para o conhecimento do homem e sômente depois de conhecida a marcha geral do universo, se pode estabelecer preceitos e regras para a conduta moral” (19). Nenhuma indicação, nenhuma palavra sôbre a autonomia do mundo moral se encontram nêstes ensaios de Farias Brito. Ao contrário, prevalece ainda aquêle naturalismo positivista que acarreta sempre como consequência inevitável a subordinação do trabalho filosófico ao trabalho científico. Filosofia e ciência não se distinguem. São apenas, de acôrdo com a concepção spenceriana, diversas no grau de sua generalidade. A ciência está mais próxima da experiência e do real; a filosofia entretanto se encontra mais afastada da observação direta e se realiza por intermédio de sua função unificadora e generalizadora, graças à qual ela completa o trabalho científico.

Vários são os aspectos por que se apresenta o problema da metafísica nos séculos XVIII e XIX. Um dos mais significativos é o que indaga da própria razão de ser do problema. A consciência filosófica européia naquêles dois séculos excluiu a metafísica do conjunto das investigações filosóficas por dois caminhos distintos: o crítico, no qual se havia examinado o alcance lógico, a *possibili-*

(18) — Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 160, de 19 de julho de 1886; A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 42.

(19) — Estudos de Filosofia, loc. cit.; A Filosofia como Atividade Permanente..., loc. cit.

dade das idéias fundamentais da metafísica; e o positivista que, prosseguindo pela esteira aberta pelos teóricos do progresso, encontrou nas preocupações metafísicas o sinal característico de uma idade histórica destinada a desaparecer com o desenvolvimento progressivo das ciências. No resultado apenas — a supressão total da metafísica — aquelas duas direções se confundem, pois, enquanto o criticismo procede epistemologicamente, o positivismo se fundamenta numa interpretação dos fatos que, em última análise, se baseia na filosofia da história. Mas, embora divergentes nos processos, ambos, positivismo e criticismo, até certo ponto coincidem, entre outros, nos seguintes aspectos: a) — validade de todo conhecimento empírico estabelecido por intermédio de métodos rigorosamente científicos; b) — impossibilidade do conhecimento da *coisa em si*, natureza íntima, absoluto ou outros conceitos filosóficos de valor e alcance aproximados ou equivalentes a estas noções. Esta tese aparece de modo mais nítido na forma que lhe atribuiu Hamilton, filósofo que apresenta visíveis influências do pensamento kantiano; c) — relatividade de todo conhecimento.

Para que se possa compreender satisfatoriamente a agitação intelectual dos últimos trinta anos do século passado em nosso país, é preciso indicar os pontos de convergências das doutrinas e teorias filosóficas. Obras e pensamentos os mais diversos — darwinismo, evolucionismo, litreísmo, positivismo, monismo, kantismo, associacionismo, materialismo, etc. — aqui se fundiram num amálgama no qual seria bastante difícil encontrar coerência lógica e unidade sistemática. Mas os impedimentos que encontramos ao procurar a força e o valor dos trabalhos realizados entre nós se desfazem e se anulam quase quando compreendemos êstes autores e as suas obras dentro de sua época, na trama dos interesses e dos ideais que a condicionaram.

A crítica dos fundamentos da metafísica surgiu no Brasil como um dos processos através dos quais se combateu o espiritualismo eclético de Victor Cousin e outras formas mais ou menos autônomas dessa mesma doutrina, e ao mesmo tempo que se processava um esforço de consolidação da ideologia dos “modernos”. O decênio 1850-60, auspiciosamente iniciado com o governo de conciliação do Gabinete Paraná, foi a *idade de ouro* do espiritualismo eclético no Brasil. À conciliação política sobreveio o ecletismo filosófico. Mas não se fez esperar a reação. Contrário ao ecletismo já se manifestara, em 1863, o padre Patrício Muniz na sua *Teoria da afirmação pura* (20). Todavia, o principal centro de agitação na luta contra

(20) — Na *Teoria da Afirmação Pura*, Rio de Janeiro, 1863, in 8.º, Dedicatória a Sua Majestade, pags. 10/11, assim se exprime o padre Patrício Muniz referindo-se às idéias dos seguidores de Victor Cousin: “esse amálgama racionalista que sem saber como há de baluciar a sua definição, intitula-se eclético”; apud. Pe. Leonel Franca S. J., ob. cit. pag. 425.

o ecletismo foi a Faculdade de Direito do Recife, onde alguns de seus professores e de seus alunos mais ilustres se exerceram em variados setores da especulação filosófica, jurídica e literária. Neste movimento de revisão filosófica, o positivismo, não só no sentido restrito da doutrina desenvolvida por Augusto Comte, mas também na ampla significação que lhe atribuíram os bachareis, amalgamando doutrinas heterogêneas, foi um dos motivos prediletos desta geração. Tobias Barreto, pela original fôrça de sua personalidade, desempenhou na época um papel relevante. Até 1868, Tobias Barreto seguira a doutrina espiritualista e comentara Biran, Cousin, Jouffroy e Balmes. Em fins daquêle ano, assegura Sílvio Romero, o autor de *Estudos Alemães* “travou conhecimento com o positivismo diretamente pelo *Cours de Philosophie Positive* (21). O positivismo, depois levado a Fortaleza, por intermédio do grupo da *Escola Popular* e da *Academia Francesa*, tornou-se um dos meios porque esta geração traduziu seus ideais e aspirações.

É verdade que a introdução do positivismo no Brasil é bem anterior a sua divulgação no Recife e Fortaleza e foi, sobretudo, trabalho dos bachareis em ciências físicas e matemáticas da Escola Central e da Escola Militar. Em 1850, de acôrdo com a autorizada opinião de R. de Teixeira Mendes, apareceu “o primeiro vestígio da influência positivista no Brasil”. Mas, só depois de 68 ou 69 é que o positivismo passaria a interessar aos acadêmicos de direito. Não foi, entretanto, a doutrina ortodoxa, fixada entre nós sòmente depois de 1879, com a ida de Miguel Lemos a Paris e com os acontecimentos advindos dessa viagem, que ganhou maior aceitação. Deve-se a difusão do positivismo muito mais aos bachareis do segundo Império do que à obra sectária do *apostolado*. O positivismo sempre representou para os nossos bachareis muito menos um sistema do que o pretêxto oportuno para a justificação literária, filosófica, religiosa, e até mesmo política, das gerações posteriores a 70 até a República. Buckle, Taine, Renan, Scherer, Spencer, Haeckel, Littré, Stuart Mill, Comte — pouco importa, no caso, o verdadeiro conteúdo filosófico de suas idéias e doutrinas — eram compreendidos e apreciados na medida em que correspondiam ao positivismo idealizado pelos nossos bachareis. O positivismo tornou-se dessa forma uma espécie de “linha divisora de águas”: de um lado o passado obscurantista, escravocrata, monárquico, representando, com seus êrros, o estado metafísico; de outro, o presente em que o sonho do amanhã parecia configurar-se, de modo inconfundível, na *utopia* republicana.

Recife e Fortaleza transformaram-se nos centros irradiadores das idéias novas. Em 1868, afirma Sílvio Romero, “o ambiente da

(21) — Tobias Barreto, *Estudos de Direito*, edição do Estado de Sergipe, 1926, prólogo de Sílvio Romero, pags. XIII a XX.

academia era ainda puramente romântico. Começamos a devorar os modernos livros de literatura, de filosofia, de crítica, de religião — Vacherot, Littré, Scherer, Taine, Renan, Buckle, Max Muller, Burnouf e Spencer caíram-nos sucessivamente nas mãos” (21 A). Esta atmosfera espiritual propagou-se rapidamente e alcançou Fortaleza, no Ceará. Por ocasião da questão religiosa, Tomaz Pompeu Filho e João Lopes fundaram o jornal *Fraternidade* que sustentou notável polêmica com a *Tribuna Católica*. Apareceram depois a *Escola Popular* e a *Academia Francêsa*. O grupo de intelectuais se ampliou consideravelmente: João Lopes, Tomaz Pompeu Filho, Capistrano de Abreu, Rocha Lima, Amaro Cavalcanti, Domingos Olímpio, Araripe Júnior, Bejamim Moura, Antônio José de Melo, Felino Barroso, França Leite, Xilderico Faria e outros. França Leite parece ter sido o único positivista ortodoxo do grupo, pois, de acôrdo com Capistrano de Abreu, êle “advogava os direitos do comtismo puro e sustentava que o “Systhème de la Politique” era o complemento do “Cours de Philosophie” (22). Um ano antes da dissolução do grupo (1875), Capistrano de Abreu, num tom de afetada superioridade, próprio de um moço de vinte anos, escrevia no *Maranguapense*: “Para nós, Cousin é apenas um literato muito distinto, um orador muito eloquente e um investigador laborioso da história da filosofia. Para a geração que agora se acha no período de virilidade, foi o pensador profundo e o chefe do ecletismo” (23).

Não seria de estranhar, portanto, que se anunciasse, ainda que fosse “com a insolência das convicções mais de sentimento que de razão — no comentário irônico de José Veríssimo — a morte da metafísica” (24). O fato, que se tornou um episódio literario, se passou em 1875, por ocasião de um concurso em que tomou parte o jovem Silvio Romero. A partir dêste momento, o destino da metafísica ganhou direito de existência na consciência de nossos letrados. Começou-se a indagar se havia verdade nas categóricas afirmações dos positivistas que davam a metafísica como definitivamente ultrapassada. É mistér assinalar, todavia, que já neste tempo era possível, opondo Schopenhauer a Comte, duvidar do alcance da tese positivista.

Tobias Barreto, por exemplo, em 1874, ao mesmo tempo que falava da metafísica de Schopenhauer e de Hartmann, se penitenciava dos êrros de suas primeiras impressões sobre o filósofo de *O Mundo como Vontade e como Representação*. “Foi lendo, escreveu Tobias Barreto, uma vez a *Introdução á Filosofia de Hegel*, do italiano Vera, que eu tive o primeiro encontro com o nome do filó-

(21A) — Silvio Romero, Machado de Assis, Introdução, pags. 25/6.

(22) — J. Capistrano de Abreu, *Ensaios e Estudos (Crítica e História)*, 1.ª Série, edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, 1931, pag. 119.

(23) — Capistrano de Abreu, ob. cit., pag. 49.

(24) — Apud Silvio Romero, *Zeverissimações ineptas da crítica (Repulsas e Desabafos)*, Oficinas do Comércio do Pôrto, Pôrto 1909, pags. 72/73.

sofo Artur Schopenhauer. Ainda hoje sinto o máu efeito da impressão então recebida. Foi uma impressão cômica, provocada pela habilidade, que distingue o fanático hegeliano em prender sempre uma tira de ridículo na casaca de seus adversários. Reconheço a injustiça com que êle tratou a Schopenhauer; e todavia, não sei que motivo oculto ainda me afugenta de travar mais íntimas relações com o famoso *Buda* da Alemanha, como o chama Johannes Scherr. Tal o ressábio que me ficou da primeira bebida” (25).

Não era indispensável, como parecia acreditar Sílvio Romero, ler, na língua original, os livros de Schopenhauer. Num meio como o nosso, estreitamente ligado á cultura francesa, foi relativamente fácil conhecer os elementos da filosofia schopenhaueriana. O livro de Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, foi publicado em 1874, no ano anterior ao episódio da defesa de tese de Sílvio Romero. Todavia, muito antes desta data, a *Revue des Deux-Mondes* e o *Journal des Débats* já se ocupavam das idéias e dos livros de Schopenhauer. “A partir de 1850, assegura A. Baillot, la *Revue des Deux-Mondes* et le *Journal des Débats* tout en critiquant les théories schopenhaueriennes, les répandirent et les firent goûter avec avidité” (26). De 1875 é também o artigo de E. Caro no *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck sôbre a doutrina de Schopenhauer.

Acreditamos, porém, que o interêsse pelas obras de Schopenhauer e pela sua restauração metafísica tenha aumentado com o episódio de 1875. Os artigos de Farias Brito, onze anos depois, significam que uma tese meramente acadêmica adquiriu o valor de um problema na consciência de nossos bachareis “modernos” do Segundo Império. A posição filosófica de Farias Brito é diferente da que assumira Sílvio Romero no célebre episódio. Se Sílvio Romero falara como um “positivista” intransigente, Farias Brito, nos artigos do *Libertador*, assumirá uma atitude, ao mesmo tempo, perplexa e conciliadora. Mas, nos dois casos, se vislumbra a presença típica da consciência de nossos letrados que faziam da liberdade de pensamento um princípio indiscutível.

É como “livre-pensador” que Farias Brito opõe Schopenhauer a Comte. O problema da metafísica, escreveu o autor da *Finalidade do Mundo*, “é a grande questão que revoluciona a época contemporânea. Dois homens tomaram por seus trabalhos fecundos a dianteira do pensamento em relação a essa importante questão: Augusto Comte que se apresentou como o destruidor da metafísica e Schopenhauer que se apresentou como o criador de uma metafísica nova.

(25) — Tobias Barreto, *Estudos Alemães*, edição do Estado de Sergipe, 1926, pags. 344/5.

(26) — A. Baillot, *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France* (1860-1900), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1927, Introdução, pag. 15. Cf. Théodule Armand Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, 2.a edição, Alcan, Paris, 1883.

Ambos partiram de um mesmo ponto — o aniquilamento da teologia, para se elevarem aos dois extremos opostos, um limitando-se á exploração dos fenômenos sem romper os limites inacessíveis que impôs à atividade intelectual, o outro rompendo o círculo que achou por demais estreito da fenomenologia e elevando-se ao exame da coisa em si” (27).

Foram limitados os recursos de que lançou mão Farias Brito para resolver tão complexo problema: os *Primeiros Principios* de Spencer, o resumo feito por Jules Rig (28) sôbre a filosofia de Comte e o livro de Ribot sôbre Schopenhauer. Para Farias Brito, a filosofia, nesta altura, não é distinta da ciência, mas uma simples generalização do conhecimento científico, à maneira de Spencer, ou, ainda, como pretendia Comte, a sistematização das ciências positivas. A metafísica, enquanto objeto da filosofia, é o princípio geral a ser alcançado pelo pensamento no seu esforço de unificação do saber. Há, pois, graus de conhecimento, de acôrdo com Spencer: conhecimento comum, conhecimento científico e conhecimento filosófico, graus êstes que se caracterizam pela progressiva unidade e generalidade com que se apresentam. “A Filosofia — afirma Farias Brito num trecho que foi suprimido na redação da *Finalidade do Mundo* (29), — é pois o conhecimento geral, a fonte comum onde afinal encontram sua justificação os princípios fundamentais de todas as outras ciências. Sem dúvida a natureza deve ter um ponto central (sic) que é a base de tudo. Por entre a variedade e a multiplicidade infinita dos fenômenos da natureza, o espírito tem necessidade de elevar-se a um princípio geral que se estenda a totalidade das coisas. Êsse princípio geral é o objeto da filosofia: é o que se deduz de todos os grandes pensadores da antiguidade, como dos pensadores modernos” (30).

Esta concepção extremamente simples será modificada depois de 1892. Nos artigos do *Libertador*, porém, Farias Brito é um positivista que, amparado no evolucionismo de Spencer, corrige e atenua as lacunas e os excessos da sistemática comtiana. O *inco-gnoscível* de Spencer correspondia melhor ás novas exigências do pensamento científico e ás aspirações de nossos bachareis. Se, nos seus primeiros escritos, não distingue Farias Brito a filosofia da ciência, depois do advento da República, êle estabelece, “franca e decididamente” (31) o seu ponto de vista: “a ciência é o conhe-

(27) — *Estudos de Filosofia*, in *Libertador*, n.o 161, de 20 de julho de 1886; *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 51, com ligeira modificação de forma.

(28) — Cf. Jules Rig, *La philosophie positive par August Comte: résumé* Baillière, Paris, 1881.

(29) — Ver a *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 46. O trecho suprimido deveria encontrar-se antes do ultimo parágrafo na página citada. O texto que Farias Brito colocou em seu lugar constitui uma reelaboração, que acreditamos ser posterior ao ano de 1892, quando Farias Brito retificou, em parte, as suas primeiras concepções filosóficas.

(30) — *Estudos de Filosofia*, in *Libertador*, n.o 161, citado.

(31). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 66.

cimento já feito, o conhecimento organizado e verificado; a filosofia é o conhecimento em via de formação” (32). Sem disfarçar, entretanto, as raízes da concepção positivo-evolucionista que animou as suas primeiras investigações, e como conseqüência das reflexões que lhe proporcionaram, por intermédio do livro de Eugène De Roberty (33), certas afirmações de Ardigó e Delboeuf, mas, sobretudo como conseqüência da leitura da introdução de Ribot à *Psicologia Inglesa Contemporânea*, Farias Brito, depois de 1892, separa nitidamente a filosofia da ciência. Enquanto a ciência é o conhecimento organizado e verificado experimentalmente, a filosofia é um “estado” de espírito, “a nebulosa primordial das noções problemáticas”, na frase de Ardigó (34), onde se inicia a elaboração do pensamento científico.

Mais tarde ainda, com a publicação de *A Base Física do Espírito* em 1912, esta concepção se amplia. Depois do conhecimento *in fieri*, “o conhecimento em via de organização”, que recebe o nome de filosofia *pré-científica*, haverá lugar para uma ordem de conhecimentos posterior ao trabalho científico, pois o espírito humano sempre “continua a especular sôbre novos aspectos da realidade, podendo por conseguinte fundar novas ciências, como, além disso, porque, partindo das ciências, eleva-se, por necessidade natural, a uma concepção do todo” (35). A filosofia, nesta fase, se chama *super-científica*.

É mistér encarecer a importância dêste problema no desenvolvimento da doutrina de Farias Brito. A restauração metafísica, posterior a 1892, foi facilitada, em grande parte, pelo reconhecimento da especificidade da problemática filosófica. Nos anos anteriores, Farias Brito confundia filosofia e ciência. Daí o conceito da metafísica como o objeto da filosofia que se encontra nos artigos do *Libertador*. No primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, já aparece, todavia, a distinção de dois modos fundamentais do saber, o científico e o metafísico que é aí caracterizado como o conhecimento daquilo “que não pode ser explicado mecanicamente” (36).

Para a solução de tão complexo problema, reuniu Farias Brito, numa vaga e imprecisa concepção, Comte, Spencer e Schopenhauer. Na filosofia positiva, das três questões que preocupam o espírito humano — o *como*, o *por que* e o *para que* os seres existem — apenas a primeira pode ser elucidada com os recursos do conheci-

(32). — Idem, pag. 67.

(33). — *L'ancienne et la nouvelle philosophie; essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, Alcan, Paris, 1887.

(34). — Apud *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 80.

(35). — *A Base Física do Espírito*, pag. 63. Ver, a propósito das relações entre a filosofia e a ciência, a introdução desta obra, especialmente a sua terceira secção, “*Determinação precisa dos conceitos de filosofia, ciência e metafísica*”, pags. 56 a 70.

(36). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 92. No capítulo dêste trabalho, O “sistema” da *Finalidade do Mundo* em 1895, indicaremos as raízes desta concepção.

mento científico. As outras duas são questões que tendem a desaparecer no “estado positivo”. Ora, acredita Farias Brito estar aí “tôda a questão moderna da distinção entre a coisa em si e os fenômenos” (37). O positivista, ao contrário do materialista, não vê na matéria a *coisa em si*, mas apenas aquilo que pode ser conhecido. “O materialista não admite *incognoscível*, mas simplesmente *desconhecido*; o positivista, porém faz disto o seu ponto de partida e o distintivo de suas idéias” (38). Tal é, todavia, a acepção dada por Farias Brito ao *incognoscível* de Spencer que seria, no texto que estamos examinando, muito difícil distingui-la do conceito da *coisa em si* de Schopenhauer.

Realmente, o *incognoscível* é um conceito positivo, elaborado por Spencer, para traduzir “o reconhecimento de uma fôrça oculta que excede os limites do conhecimento e de que o mundo deve ser considerado como uma simples manifestação” (39). Ora, para Schopenhauer, e a citação ainda aqui é do próprio Farias Brito, a metafísica “é o modo de conhecimento que excede a possibilidade da experiência, a natureza, os fenômenos dados, para explicar aquilo porque cada coisa é condicionada em um ou outro sentido; em outros termos, para explicar o que há atrás da natureza e a torna possível” (40). A idéia naturalista de fôrça explica a confusão destas duas concepções distintas. Nem Schopenhauer e nem tampouco Spencer (41) empregam o conceito no sentido que lhe atribuiu o A. de *A Finalidade do Mundo*. Para Farias Brito o *incognoscível* é uma “fôrça oculta” e a *vontade* da filosofia de Schopenhauer é “sinônimo de fôrça” (42).

Reunindo, por intermédio do conceito de fôrça, o *Incognoscível* da filosofia de Spencer á *Vontade* das concepções de Schopenhauer, Farias Brito deu o primeiro passo no sentido do monismo de 1895. A idéia de fôrça ocupou nos livros da época e, particularmente, na literatura materialista um lugar destacado. A presença

(37). — Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 161, de 20 de julho de 1886; A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 50.

(38). — Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 163, de 22 de julho de 1886; A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 53.

(39). — Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 165, de 24 de julho de 1886; este trecho não foi reproduzido em A Filosofia como Atividade Permanente....

(40). — Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 163, de 22 de julho de 1886; A Filosofia como atividade permanente..., pag. 230.

(41). — Ver Spencer, Les Premiers Principes, tradução francesa de M. Guymiot, Alfred Costes, Éditeur, 1930, II parte, capítulo III, pag. 141, in fine: “La force, telle que nous la connaissons, ne peut être regardée que comme un effet conditionné de la Cause inconditionnée, comme une vérité relative nous indiquant la Réalité absolue qui la produit directement”.

(42). — “De conformidade com essas idéias, Schopenhauer, depois de fazer um exame geral sobre o mundo dos fenômenos que reduz a uma teoria da inteligência, passa ao exame da coisa em si — a vontade. Daí o título de sua grande obra — O Mundo como Vontade e como Representação. Note-se, porém, que a palavra vontade é aqui empregada em uma significação toda especial e muito mais ampla que a significação ordinária do termo vontade. Vontade é aqui sinônimo de fôrça.” Estudos de Filosofia, in Libertador, n.º 161, de 20 de julho de 1886. Ver A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 52. Há no texto apenas insignificante alteração de forma.

dêste conceito nos escritos do *Libertador* revela, sem dúvida, certas preocupações intelectuais das quais, todavia, não dispomos senão de testemunhos tardios. Seria forçar a interpretação dêstes textos pretender descobrir neles sinais da influência materialista no pensamento de Farias Brito. Os autores que aí são citados e discutidos, com exceção de A. Lefèvre, se pronunciaram, alguns claramente, contra as concepções materialistas. Neste sentido, convém lembrar aquí a ampla utilização que o autor de *A Verdade como Regra das Ações* fez da obra de Lange, *História do Materialismo*. É significativo que Farias Brito que exprime, sempre que a ocasião lhe é propícia, as suas discordâncias em relação a Comte, Schopenhauer, Haeckel, Kant, Spencer, Spinoza — para falar apenas nos autores que mais influíram em seu pensamento, — nunca apresente, em todo o seu itinerário intelectual, de 1886 a 1914, uma única divergência em relação a Lange.

4

A aproximação de Spencer e Schopenhauer, como assinalamos, revela a primeira antecipação da metafísica naturalista de *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*. Todavia, se em 1895 Farias Brito se decidira, sem reboços, pela restauração metafísica, em 1886, no início de sua carreira intelectual, não ocultou o estado de perplexidade de seu espírito diante do problema: “A solução que por enquanto parece mais razoável e em conformidade com as necessidades da época — afirmou num trecho que não foi incorporado ao 1º volume da *Finalidade do Mundo* —, é que o espírito não está em condições de poder resolver definitivamente esta importante questão” (43).

A análise do problema psicológico, que realizaremos no capítulo seguinte, marcará mais um passo no sentido da elucidação dêste problema.

(43). — *Estudos de Filosofia*, in *Libertador*, n.º 163, de 22 de julho de 1886. O trecho em questão deveria encontrar-se na página 54 de *A Filosofia como Atividade Permanente*. . . . Em lugar do trecho suprimido, Farias Brito colocou o seguinte: “Sem tentar submeter a matéria a um exame decisivo e completo, nem dar sobre a questão de que se trata, a última palavra, uma coisa é permitido sem receio assegurar: é que a metafísica é uma necessidade fundamental do espírito humano”.

II

DA PSICOLOGIA TRADICIONAL À NOVA PSICOLOGIA

1

O problema psicológico ocupa, na obra de Farias Brito, um lugar de excepcional importância. Com êle se iniciam as primeiras investigações e nele terminam as últimas concepções do criador de *A Filosofia Moderna*. Não seria de estranhar, portanto, que através da análise do problema psicológico se deixe vislumbrar o sentido do itinerário espiritual de Farias Brito, da época de seus primeiros escritos nos jornais da Província ás derradeiras doutrinas de *A Base Física do Espírito* e de *O Mundo Interior*. Devemos entender, todavia, por problema psicológico não o tratamento científico ou filosófico das inúmeras questões que estão na esfera das investigações da Psicologia, mas o exame histórico e crítico dos princípios, métodos e resultados dos trabalhos dos psicólogos nas diversas orientações por êles adotadas. Como se vê, o interesse de Farias Brito pelo problema foi de ordem geral e filosófica e permaneceu no âmbito das questões preliminares. Êste fato se explica, antes de tudo, pelos objetivos da obra do pensador cearense: as questões psicológicas, religiosas, epistemológicas e metafísicas nela tratadas constituem simples pretextos para a instauração de uma nova moral. Mas, como não se atingiu êste objetivo, torna-se muito difícil precisar devidamente, em seu autêntico mérito, o entrosamento destas visões parciais — a psicológica, a religiosa, a epistemológica e a metafísica — com que Farias Brito pretendeu realizar o seu “sistema” filosófico.

Em duas ocasiões cuidou Farias Brito do problema psicológico. A primeira, nos anos anteriores á deposição do General José Clarindo (1886 a 1892) e, a segunda, depois da publicação dos últimos volumes da *Finalidade do Mundo* ou ainda, com maior probabilidade de acêrto e precisão, depois do concurso no Colégio Pedro II. Na primeira, Farias Brito redigiu artigos e ensaios que foram publicados, sucessivamente, no *Libertador* (1886), na revista *A Quinzena* (1887 e 88), na *Revista Moderna* (1891) e na *Revista do Instituto do Ceará* (1892). Constituem êstes ensaios uma análise histórico-crítica do problema psicológico nas suas duas orientações fundamentais: a psicologia experimental alemã e a psicologia associacionista inglesa. A fonte de que se serviu Farias Brito, ao lado

de outros livros e autores foram as obras de Ribot, *La psychologie anglaise* e *La psychologie allemande contemporaine* (1). De um modo geral, a evolução do pensamento de Farias Brito nestes ensaios, que foram reproduzidos, com algumas modificações em *A Filosofia Moderna*, passou por três fases distintas. Inicialmente, o interesse pelo problema psicológico se caracterizou pelo esforço desenvolvido no sentido da elucidação deste problema de indiscutível significado metafísico: qual das duas doutrinas, a materialista ou a espiritualista, é a legítima? Depois, afastando-se dos termos em que colocara a questão, inclinou-se Farias Brito para o programa da “nova” psicologia, conhecida então por intermédio de “*La psychologie allemande contemporaine* de Ribot. Finalmente, do estudo da psicologia associacionista e, em particular, do livro de Spencer, *Primeiros Princípios*, e de Stuart Mill, *A Filosofia de Hamilton*, voltou-se Farias Brito para o problema do conhecimento, cujo exame interrompeu a fim de lançar-se, depois do malôgro de suas aspirações políticas, á realização do plano da *Finalidade do Mundo*.

Vinte anos depois o problema é reexaminado. Em *A Base Física do Espírito* são analisadas as diversas correntes da psicologia contemporânea. Esboça-se aí o projeto de uma filosofia do espírito. É dessa época a idéia de uma psicologia transcendente que teria como objeto a determinação da relação entre a consciência e a existência, isto é, nos termos propostos pelo próprio autor — “uma tentativa de solução dos problemas da filosofia primeira pela psicologia” (2). Esta idéia nada mais é do que a antecipação da doutrina do mundo como atividade intelectual que se encontra em certos trechos de *O Mundo Interior*. De qualquer forma, a concepção do problema psicológico neste período é bem diferente da que fôra elaborada nos anos de 1886 a 1892. Sem negar totalmente o valor dos trabalhos experimentais, Farias Brito decide-se em *A Base Física do Espírito* pelo “novo” espiritualismo como no passado se decidira pela “nova” psicologia (3).

Não há, portanto, como estabelecer identidade entre os ensaios de 1886-1892 e os estudos posteriores a 1910. Os propósitos, embora sejam os mesmos, correspondem a motivos e inspiração totalmente diversos. Aliás, o que se nota neste como, de resto, noutros problemas é o aspecto de revisão contínua do pensamento de Farias

(1). — *La Psychologie Anglaise Contemporaine* (École Expérimentale), Alcan, Paris, 3.^a edição, 1914 (2.^a edição de 1875); *La Psychologie Allemande Contemporaine* (École Expérimentale), Germer Baillière, Paris, 1879.

(2). — *A Base Física do Espírito*, pag. 94.

(3). — Encarecendo o valor do método introspectivo, Farias Brito vê, no desprezo deste método, a razão das deficiências da psicologia experimental: “Tal é a razão, a causa verdadeira do desastre e da impotência radical da psicologia científica; causa que não querem ver, mas que está sempre a agir, contrariando os mais nobres esforços pela ciência; anulando o poder dos mais poderosos espíritos, uma vez que o que pretende é irrealizável: explicar o psíquico pelo físico, o espírito pela matéria, o consciente pelo inconsciente.” *A Base Física do Espírito*, pag. 322.

Brito e o roteiro sem fim de seu programa filosófico. Oscilando dêsse para aquele filósofo, dessa para aquela filosofia, numa permanente insatisfação diante de todas as soluções, Farias Brito é bem o exemplo de um homem que buscou nos livros a justificação da certeza íntima que trazia no coração.

2

Bastante característica é a posição de Farias Brito nos artigos publicados no *Libertador* (4). Um confronto entre êstes artigos e o Capítulo II, de *A Filosofia Moderna* (5) onde êles foram, posteriormente, reproduzidos, revela de maneira significativa, as primitivas tendências intelectuais do criador de *A Verdade como regra das ações*. Dêstes quatro artigos, os três primeiros constituem uma exposição suscinta das idéias desenvolvidas por Paul Janet no seu pequeno livro, *Le Materialisme Contemporaine* (6). Embora não haja aí uma refutação precisa dos argumentos apresentados pelo pensador francês, percebem-se, todavia, claras manifestações anti-espiritualistas. Realmente, ao reproduzir os ensaios do *Libertador* em 1899, corrigiu Farias Brito a sua primitiva posição diante do problema. A impossibilidade da explicação da alma por intermédio da *lei do turbilhão vital*, questão sôbre a qual insistiram os espiritualistas, não fôra aceita por Farias Brito em 1886. Em *A Filosofia Moderna*, entretanto, sem adotar a solução espiritualista, proclamou Farias Brito, categòricamente, que o “fato do turbilhão vital é verdadeiro e a objeção contra as pretensões do materialismo no sentido de querer tudo explicar exclusivamente pela matéria é irrefutável” (7).

De um modo geral, os artigos do *Libertador* desenvolvem duas ordens de considerações: a) nas primeiras é exposta a doutrina de Janet sobre as tentativas de explicação dos fenômenos psíquicos por intermédio da fisiologia do cérebro. O capítulo *Le Cerveau et L'Âme*, na tradução francesa da obra de Lange — *Histoire du Materialisme*, forneceu a Farias Brito os elementos indispensáveis para a discussão do assunto. Depois dêste exame geral do problema analisou, Farias Brito, noutras considerações, a questão da possibilidade da interpretação fisiológica dos fenômenos psíquicos. Aceitou aquí o princípio da unidade da natureza, um dos principais fundamentos do monismo evolucionista de feição haeckeliana divulgado por Leon Dumont no seu pequeno livro *Les theories evolucionistes*

(4). — *Libertador*, n.º 249, 251, 252 e 255, de 2, 4, 5 e 8 de novembro de 1886. Os artigos apareceram sob o título geral, sem outras indicações mais pormenorizadas, de *O Mundo Subjetivo*.

(5). — *A Filosofia Moderna*, pags. 57 a 75.

(6). — Paul Janet, *Le Matérialisme Contemporaine*, 4.ª edição, Alcan, Ancienne Librairie Germer Bailliére et Cia., Paris, 1875.

(7). — *A Filosofia Moderna*, pag. 67.

en *Allemagne*. Todavia, em franca contradição com êste princípio, analisou Farias Brito o peculiar processo do mecanismo vital, numa ordem de idéias em que se invocam até as *fôrças vitais* que o rígido mecanicismo haeckeliano procura expulsar dos domínios da biologia. Não é fácil atinar com o objetivo desta exposição que, em função do conjunto dos artigos, é muito pormenorizada. Realmente, as objeções de Janet, como veremos, tanto valem para os que sustentam a unidade da natureza e fazem do mecanicismo o fundamento de uma interpretação racional do universo, quanto para os “organicistas” que insistem na peculiaridade inconfundível e irreduzível dos processos vitais. A solução dêste problema reside, a nosso ver, no seguinte: pretendeu Farias Brito nestes artigos apenas expor as doutrinas dos adversários do monismo, deixando para depois a sua refutação. Estas doutrinas fixam dois pontos de vista que se completam: a) a irreduzibilidade do mundo orgânico ao mundo inorgânico; b) a impossibilidade de compreender a alma, enquanto substância imaterial, reduzindo-a a qualquer uma das formas da manifestação da matéria, a orgânica ou a inorgânica.

Examinemos estas questões. Pretendem os espiritualistas demonstrar que existe uma separação bastante nítida entre os fenômenos do mundo inorgânico e os fenômenos do mundo orgânico. Na *História da Criação Natural*, condensara Haeckel doutrinas anteriores, estabelecendo que, seja quanto à matéria, seja quanto à forma, ou seja quanto à fôrça não há “abismos infranqueáveis entre a natureza inorgânica e a orgânica” (8). A análise química, morfológica e fisiológica dos seres vivos revela a indiscutível similaridade existente entre os fenômenos orgânicos e os inorgânicos. E a êste ponto de vista, o qual se apoia na “teoria do carbono” do autor dos *Enigmas do Universo* e que é de fundamental importância para a justificação da hipótese da geração espontânea, que se refere Farias Brito numa citação de Leon Dumont: “É fato reconhecido por Haeckel proclamado por Leon Dumont e aceito pelos maiores naturalistas que não há matéria orgânica particular, sendo que as diferenças que se notam entre os seres orgânicos e o mundo inorgânico, tem seu fundamento, não na natureza material das substâncias mas somente nos processos segundo os quais estas substâncias entram em combinação” (9). Haeckel reconheceu existirem “grandes dificuldades” na explicação unitária dêstes processos, dificuldades que procurou resolver com a teoria de que é “unicamente nas proprie-

(8). — Ernesto Haeckel, *História da Criação dos Seres Organizados segundo as leis naturais*, tradução de Eduardo Pimenta, Livraria Chardron, Porto, 1930, pag. 246.

(9). — Leon Dumont, *Haeckel et la Théorie de L'Évolution en Allemagne*, pag. 75: “Il n'y a point de matière organique particulière. Les différences qui existent entre les êtres organiques et le monde inorganique ne peuvent donc avoir leur fondement matériel dans la nature différente des substances qui les composent; mais seulement dans les procédés suivant lesquels ces substances entrent en combinaison”.

dades especiais, químico-físicas do carbono, e, sobretudo, na semi-fluidadez e instabilidade dos compostos carbonados albuminoides, que se devem ver as causas mecânicas dos fenômenos de movimentos particulares pelos quais os organismos e os anorganismos se diferenciam e que, num sentido restrito, se chama “a vida” (10). É neste sentido que êle compara o *crescimento* dos cristais ao dos corpos orgânicos, estabelecendo que a diferença entre êsses crescimentos resulta da semi-fluidadez dos corpos orgânicos, que permite ás “moléculas novamente adquiridas” penetrarem “no interior do organismo” (intuscepção) enquanto nos minerais o crescimento se efetua “por adição de novos materiais homogêneos a sua superfície externa” (11).

Farias Brito, sem negar expressamente a unidade da natureza, e reconhecendo embora “na série de mudanças moleculares a que estão sujeitos os organismos” uma séria dificuldade para a teoria monista (12), lembra, a propósito, o fenômeno do *turbilhão vital* no qual se revela, de modo irreduzível ao mecanicismo com que se explicam os fatos do mundo inorgânico, a peculiaridade das manifestações biológicas. A descrição dêste fenômeno e a sua utilização como fundamento da impossibilidade da redução da alma a uma simples, ainda que elevada, manifestação da matéria orgânica se encontram no livro de Janet, *Le Materialisme Contemporaine*. Parte Janet da verificação de que os fenômenos psíquicos só aparecem nos seres organizados e, particularmente, são sempre mais complexos quanto mais complexa for a sua organização cerebral: “onde se encontra um cérebro, afirma Janet, encontra-se um ser pensante, ou pelo menos um ser que tem algum grau de inteligência; por toda parte onde falta um cérebro, faltam igualmente a inteligência e o pensamento; enfim a inteligência e o cérebro crescem e decrescem na mesma proporção: o que afeta a um, afeta igualmente a outro. A idade, a enfermidade, o sexo, etc., têm, ao mesmo tempo, sobre o cérebro e sobre a inteligência uma influência análoga” (13). Concluem daí, ainda segundo Janet, os materialistas, que esta correspondência entre a vida mental e o cérebro demonstra, de acôrdo com as regras da indução, que o cérebro é causa do pensamento, pois “quando uma circunstância produz um efeito por sua

(10). — Haeckel, ob. cit., pag. 245. As dificuldades admitidas por Haeckel referem-se à explicação unitária “das forças ou dos fenômenos de movimento” nos corpos orgânicos e anorgânicos. Cf. ob. cit., pag. 244.

(11). — Idem, pag. 245.

(12). — *Libertador*, n.º 251, 4 de novembro de 1886: “Há porém, uma dificuldade fundamental entre a constituição dos organismos e o mecanismo da matéria inorgânica: é a série de mudanças moleculares a que estão sujeitos os organismos. Tal é o característico essencial dos seres vivos”. Em *A Filosofia Moderna*, há significativa alteração dêste texto; “Há, porém, uma diferença radical entre a constituição dos organismos e o mecanismo da matéria inorgânica: é a série de mudanças moleculares a que estão sujeitos os organismos. Tal é o característico essencial dos seres vivos”. Ob. cit., pag. 61.

(13). — *Libertador*, n.º 249, de 2 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pags. 58/9.

presença, suprime-o por sua ausência e modifica-o por suas mudanças, não pode deixar de ser considerada como a verdadeira causa dêste efeito” (14). Mas á hipótese do cérebro como causa pode-se opor uma outra fundamentada nos mesmos fatos: o cérebro é o órgão do pensamento (sem que haja razão positiva que justifique a aceitação da primeira delas).

Resta considerar ainda um outro aspecto do problema. De que forma a identidade pessoal e a unidade do “eu” se poderiam harmonizar com a permanente mobilidade e a renovação constante dos tecidos orgânicos? Realmente, há no organismo — assegura Farias Brito, repetindo Janet — um movimento peculiar de mudanças moleculares, totalmente diverso do “estado de permanente repouso” em que se encontram os seres inanimados. No estudo dos processos de assimilação e decomposição nutritivas verificou-se a existência de um movimento incessante de renovação e perda moleculares a que Farias Brito, utilizando-se de um trabalho de Milne Edwards, deu o nome de *lei do turbilhão vital*. “Enquanto as partes vivas se apropriam de moléculas novas por meio da nutrição, escreveu Milne Edwards, e as incorporam a sua substância, faz-se ao mesmo tempo e nas mesmas partes um movimento de decomposição que produz o resultado contrário, isto é, a separação de uma porção dos tecidos orgânicos e a sua expulsão para fora do organismo” (15). O organismo está assim se renovando permanentemente. Até mesmo os ossos, de acôrdo com as experiências de Flourens, estão sujeitos a este curioso fenômeno (16).

(14). — *Libertador*, loc. cit.; *A Filosofia Moderna*, loc. cit.

(15). — *Libertador*, n.º 251, de 4 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 64. Não conseguimos consultar a edição da *Zoologia* de Milne Edwards a que se refere Farias Brito. É provável que Farias Brito se tenha servido do *Cours Élémentaire de Zoologie*, de 1851, ou da *Introduction à la Zoologie générale*, de 1853. Consultamos os *Éléments de Zoologie ou Leçons sur l'anatomie, la physiologie, la classification et les mœurs des Animaux*, Chez Crochard, Paris, 1834, no qual, todavia, não logramos encontrar a citação feita por Farias Brito.

(16). — *Libertador*, n.º 252, de 5 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 66. A exagerada significação que Farias Brito atribui ao fenômeno do turbilhão vital foi inspirada pelo livro de Janet, *Le Matérialisme Contemporaine*. A expressão “turbilhão vital” se encontra neste livro: “Il n’y a de même dans le corps humain un fait capital et caractéristique, mais qui est le contraire du précédent: c’est ce que l’on appelle le tourbillon vital, ou l’échange perpétuel de matière qui s’opère entre les corps vivants et le monde extérieur. Ce fait se manifeste par la nutrition”, pags. 124/125. Cf. ainda, nesta mesma obra, a seguinte passagem: “Une différence plus profonde entre l’accroissement des êtres vivants et celui des corps inorganiques, c’est que dans un être vivant les molécules nouvelles n’arrivent que parce que d’autres s’en vont. Il y a un échange perpétuel entre les molécules du dedans. C’est ce qu’on appelle de tourbillon vital. Ce fait a été rendu très-frappant par les expériences de M. Flourens sur les os; car, si les os, substances solides, quelquefois assimilés à les corps bruts, se renouvellent continuellement, à plus forte raison en est-il ainsi pour les parties molles et liquides de l’animal. Dans les profondeurs les plus cachées des êtres vivants, règnent deux courants contraires: l’un enlevant sans cesse, molécule à molécule, quelque chose à l’organisme, l’autre réparant au fur et à mesure, des breches qui, trop élargies, entraîneraient la mort” (*Quatrefages, Métamorphoses de l’homme et des animaux*, cap. I, apud Janet, *Le Matérialisme Contemporaine*, pags. 132/3. O trecho de Quatrefages é o que se encontra grifado no texto da nota).

Teria percebido Farias Brito que o *turbilhão vital*, sôbre o qual insistiu de forma tão curiosa se apresenta como uma séria objeção ao princípio da unidade da natureza, que está pressuposto no seu programa filosófico? Teria, no caso de uma resposta afirmativa a esta pergunta, o autor da *Finalidade do Mundo* retificado os termos dêste programa? Cremos que não. Não há nos artigos do *Libertador* nenhuma declaração expressa de apôio ou de aceitação do fenômeno definido como *turbilhão vital*. Só mais tarde, em *A Filosofia Moderna*, é que estas declarações aparecem. Neste livro, o fato é reconhecido como uma “verdade incontestável”, sem que êste reconhecimento implique, todavia, a “dedução” espiritualista como verdadeira. O mais provável, portanto, será admitir que, em 1886, Farias Brito não tinha percebido o alcance do fato invocado por Janet para aumentar as dificuldades de uma interpretação materialista. Convém lembrar que Milne Edwards, em quem se apoiou Farias Brito, é um fisiólogo de orientação idealista que se opôs tenazmente á doutrina de Darwin (17) e seria muito temerário admitir que um bacharel recém-saído de uma faculdade de direito pudesse discernir com precisão, num trabalho científico, a ciência da filosofia que lhe inspirou. Bastante significativo, neste sentido, é o apelo ás “fôrças vitais” que se encontra numa passagem dêste artigo e que revela uma orientação condenada e ultrapassada pelo monismo ortodoxo (18).

Reconheceu Janet no fenômeno do turbilhão vital uma séria objeção ás tentativas de explicação da alma pela estrutura da matéria orgânica. Como de fato conciliar a identidade pessoal com a mudança contínua a que estão sujeitos os organismos? Não tem nenhuma procedência a admissão de uma matéria imutável que fosse o fundamento da individualidade, pois, pergunta Janet, “essa matéria imutável, oculta no fundo da matéria móvel e visível, esta matéria hipotética, que constituiria o ser individual e idêntico, é organizada ou não? Se é organizada, como escapará ás leis da matéria organizada e, portanto, á mutação, isto é, á mudança das partes, ou melhor, ao movimento? Será imutável? Será inorgânica? Mas onde já se viu que a matéria inorgânica pudesse pensar? A experiência só nos apresenta o pensamento ligado á matéria organizada” (19). Êsta matéria é, pois, uma “hipótese gratuita” que não é “em parte alguma indicada pelos fatos” (20). Segue-se, logicamente dêstes fatos, que é preciso buscar num “elemento especial

(17). — Ver Radl, *Historia de las Teorías Biológicas*, trad. de F. Garcia del Cid y de Arias, Revista do Ocidente, Madrid, 1931, tomo II, pags. 45/8.

(18). — Cf. *Libertador*, n.º 251, de 4 de novembro de 1886; *A Filosofia Moderna*, pag. 63.

(19). — *Libertador*, n.º 252, de 5 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pags. 66/7.

(20). — *Libertador*, loc. cit.; *A Filosofia Moderna*, pag. 67.

e distinto da matéria, persistente e imutável” o “fundamento da individualidade e da identidade pessoal” (21).

Farias Brito, que reconhece nos argumentos de Janet o “velho sistema escolástico que mede o valor de uma doutrina pela extensão do raciocínio e a sua fraqueza pelo número de objeções a vencer” (22), num trecho suprimido em *A Filosofia Moderna*, faz êste suscito comentário que vale como expressiva indicação de suas tendências filosóficas: “Bravos! Eis o grito unânime que sem dúvida terão de repetir os espiritualistas, aplaudindo as palavras de Janet, eis o brado que sem dúvida hão de soltar em face da conclusão a tirar-se dos argumentos do mestre, e acrescentarão com entusiasmo:

“Fez-se por fim a luz, podemos levantar a cabeça.” Ai deles. É uma nova decepção: não é isto a ciência ainda” (23).

Qual seria a posição de Farias Brito diante da disputa entre espiritualistas e materialistas? Em 1899, n’*A Filosofia Moderna* ela é bastante clara. Depois de reproduzir êstes artigos do *Libertador*, Farias Brito acrescenta: o “fato do turbilhão vital é verdadeiro e a objeção contra as pretensões do materialismo no sentido de querer tudo explicar pela matéria exclusivamente pela matéria, é irrefutável; mas a conclusão a tirar-se não é pròpriamente a dedução espiritualista. Que o materialismo não explica tudo, é inegável, nem para isto se faz necessário recorrer ao fato do turbilhão vital, basta considerar que a matéria por si só não explica, nem explicará jamais a consciência. Com efeito o conceito natural de matéria é êste: *tudo o que ocupa espaço*. E não há esforço de imaginação que nos leve a conceber por meio dêste conceito a mais simples manifestação psicológica. Mas nada disto autoriza a dedução da alma ou do espírito no sentido do espiritualismo como força independente e separada da matéria ou antes como princípio estranho á natureza. O que estamos autorizados a estabelecer e tudo leva a acreditar, é que matéria e espírito são em verdade e rigorosamente princípios irreduzíveis; mas devem ser compreendidos não como duas coisas distintas, mas apenas como as duas faces opostas, mas inseparáveis de uma só e mesma coisa. Pode-se determinar ainda com mais precisão êstes conceitos afirmando que a matéria e o espírito são as duas faces objetiva e subjetiva da força” (24).

Todavia esta doutrina nada mais é do que o naturalismo mecânico-teleológico de 1895 adaptado ao peculiar spinozismo de 99. Seria forçar os fatos e inverter a ordem de evolução de um pensamento reconhecer a sua presença nos escritos de 1886 que estamos

(21). — *Libertador*, loc. cit.: *A Filosofia Moderna*, loc. cit.

(22). — *Libertador*, n.º 249 de 2 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 60.

(23). — *Libertador*, n.º 255, de 8 de novembro de 1886. O trecho deveria encontrar-se na pag. 67 de *A Filosofia Moderna*.

(24). — *A Filosofia Moderna*, pags. 67/8.

analisando, pois esta doutrina está ligada com a ideia de finalidade e desta não há nenhum vestígio nos primeiros trabalhos de Farias Brito. São inegáveis todavia os seguintes fatos: 1) nem em 1886 e nem tampouco em 1899 se declarou Farias Brito favorável ao espiritualismo; 2) os artigos do *Libertador* foram escritos com o propósito de uma refutação das idéias de Janet; 3) renova-se nestes artigos, por intermédio de uma citação de Leon Dumont, o apóio ao programa evolucionista de feição haeckeliana traçado nos ensaios anteriores. Julgamos suficientes êstes fatos para demonstrar a posição monista, inspirada nas idéias de Haeckel resumidas por Leon Dumont, que Farias Brito procurou disfarçar ao reproduzir êstes artigos no segundo volume da *Finalidade do Mundo* (25). Será êste mesmo monismo que se tentará justificar por intermédio do estudo das doutrinas psicológicas alemãs que passaremos a analisar.

Estreitamente ligada à explicação fisiológica dos fenômenos psíquicos e, particularmente, ao estudo da relação entre o pensamento e o cérebro, está a frenologia de Gall e Spürzheim, da qual se ocupou Farias Brito no artigo publicado no n.º 255, de 8 de Novembro de 1886, do jornal *Libertador*. Êste artigo — como, aliás, também, os anteriores — é uma simples, superficial e mal ordenada compilação de dados que, de resto, no caso presente, se encontram na *História do Materialismo* de Lange, e no resumo, feito por Jules Rig, do *Cours de Philosophie Positive* de Augusto Comte. São patentes os indícios de que, nesta altura de sua evolução, o pensamento de Farias Brito se voltou para os problemas da “nova” psicologia, cujo programa lhe foi revelado pelas críticas de Lange aos trabalhos de alguns psicólogos da época (25). E foi, de certa forma, em nome dêste programa, que Farias Brito, indicando embora as lacunas e limitações da doutrina frenológica, não deixou, todavia, de reconhecer que Gall, com seus trabalhos, “deu uma direção inteiramente original à marcha das investigações psicológicas e foi porisso um dos precursores da psicologia nova” (26).

Não apenas o interêsse direto pelo problema, que a análise do trabalho de Janet, empreendida nos artigos anteriores, revela de modo tão significativo, mas ainda o lugar que Augusto Comte reservou, em seu sistema, á frenologia, levaram Farias Brito ao exame da doutrina de Gall. Augusto Comte viu na cranioscopia o coroa-

(25). — Esta opinião coincide com a de Ribot. Ver *La Psychologie Allemande Contemporaine*, pag. 353: “N’oublions pas un homme mort trop tôt, l’un des principaux représentants du néo-kantisme, Lange, qui, dans la dernière partie de son *Histoire du matérialisme*, a fait la part si large à la psychologie nouvelle. Son livre *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie*, publié en 1865, subit l’influence de Herbart; mais dans son grand ouvrage il se rapproche de plus en plus des méthodes contemporaines”.

(26). — *Libertador*, n.º 255, de 8 de novembro de 1886. Na redação de *A Filosofia Moderna*, Farias Brito alterou sensivelmente sua atitude diante da doutrina frenológica, afastando-se de Comte e aproximando-se ainda mais de Lange. Ver *A Filosofia Moderna*, pags. 74/5.

mento, a “hereuse revolution philosophique” (27) do sistema cartesiano. Descartes, prêso aos prejuízos morais e religiosos de seu tempo — é Comte quem assim pensa (28) — não ousara levar às últimas consequências o princípio mecanicista que servira de fundamento a sua filosofia, interpretando e explicando as funções psíquicas mais elevadas da mesma forma que explicara e interpretara os fatos do mundo orgânico e inorgânico. Para Comte, a separação estabelecida por Descartes, entre o pensamento e a extensão, se manteve durante dois séculos, até que Gall, com a frenologia, resolveu analisar empiricamente as funções afetivas e intelectuais. “As condições desta doutrina, observou o criador do positivismo, estão preenchidas; porque não se trata de éter, de fluidos fantásticos, que escapam a tôda discussão, porém de órgãos perfeitamente apreensíveis, cujas atribuições hipotéticas comportam verificações positivas” (29).

De que natureza, qual é o valor destas verificações positivas a que se refere Comte? Será o método dos frenólogos de rigor igual aos demais métodos das ciências positivas? No estado em que estavam as ciências biológicas no tempo em que Lange redigiu a sua *História do Materialismo* poderia manter-se inabalável em sua estrutura a doutrina de Gall? Eis alguns dos problemas que Lange procurou resolver, na lúcida e penetrante crítica a que submeteu a frenologia, e que repercutiram no espírito de Farias Brito. O ponto de vista do historiador e crítico do materialismo sôbre a cranioscopia encontra-se numa citação de Johann Müller. “Ainda hoje vale, assegura Lange, o que dizia Johann Müller em sua *Fisiologia*: No que diz respeito ao princípio não há, em geral e à priori, objeção a fazer contra a sua possibilidade; mas a experiência nos ensina que essa organologia de Gall carece totalmente de uma base experimental, e a história das lesões da cabeça opõe-se à existência de regiões particulares do cérebro para atividades intelectuais diferentes” (30).

A obra de Gall se fundamenta no pressuposto de que se localizam no cérebro as diferentes “faculdades” da alma e que a determinação precisa dos órgãos correspondentes a cada uma destas faculdades pode ser feita por intermédio do estudo minucioso da con-

(27). — August Comte, *Cours de Philosophie Positive*, 3.^a edição, tomo III, 45.^a lição, J. B. Baillière et Fils, Paris, 1869, pag. 534.

(28). — Ver Comte, ob. cit., 45.^a lição. Cf. *A Filosofia Moderna*, pags. 69/70. Neste artigo sôbre a frenologia, Farias Brito serviu-se “dos dados mesmos fornecidos por Augusto Comte”, como confessou no segundo volume da *Finalidade do Mundo*, ao reelaborar a exposição de 1886. Entretanto, como já ressaltamos, os elementos de que se serviu Farias Brito foram tirados não do *Cours de Philosophie Positive*, mas do resumo de Jules Rig.

(29). — Jules Rig. ob. cit., vol I, capítulo 45; apud Farias Brito, *Libertador*, nº citado. Cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 72.

(30). — Lange, *Histoire du matérialisme*, tomo II, pag. 343; cf. Farias Brito, *Libertador*, nº citado, e *A Filosofia Moderna*, pag. 72. A obra de Müller, de acôrdo com a nota 21 da terceira parte do segundo volume da *Histoire du Matérialisme*, é o *Handbuch der Physiologie des Menschen*, edição de 1837.

formação do crâneo. Do ponto de vista do método, a idéia básica da frenologia é a suposição de uma correspondência entre a forma do crâneo e a forma do cérebro nele contido. Partindo desta suposição, Gall, depois de determinar o traço mais característico da personalidade de alienados, criminosos, homens de gênio, etc., procurava no cérebro destes indivíduos uma protuberância que se destacasse das demais. Localisava aí, provisoriamente, o órgão da faculdade “responsável” pelo traço característico da personalidade, anteriormente determinado. Só depois comprovava, verificava positivamente, como diria Comte, com auxílio da anatomia, da psicologia animal, da anatomia comparada e de outros casos, a descoberta feita.

Ora, este tipo de prova experimental, esta *verificação positiva* não corresponde, satisfatoriamente, aos rigores do método indutivo; ela é, de acôrdo com Lange, da mesma ordem daquelas que confirmavam as teorias astrológicas e comprovam, ainda hoje, a eficácia de um grande número de receitas médicas. Neste sentido, a frenologia é “um fruto do terreno onde germinam, em comum, os pretensos conhecimentos que formam, ainda hoje, a grande massa do saber de que se glorificam geralmente os juriconsultos, os médicos, os teólogos e os filósofos” (31). É neste tipo singular de experiência que se amparam os frenólogos que Lange analisa. Acreditava Spürzheim não ser possível, pelo estudo da anatomia e da anatomia comparada, desvendar o segrêdo da localização das faculdades, pois, por mais que se estude a estrutura de um órgão, nunca se poderá chegar ao conhecimento da função que êle exerce (32). Daí o recurso inevitável à cranioscopia e à elaboração de uma nova classificação das faculdades elementares, pois na economia do pensamento frenológico estas faculdades nada mais representam do que as funções a que, de acôrdo com os criadores da doutrina, nunca se poderia chegar, por intermédio do simples estudo anatômico das estruturas nervosas. Uma psicologia sem os prejuízos do racionalismo em voga e que estivesse amparada na cranioscopia supriria e completaria, desta forma, a anatomia.

Ora, se quanto ao método a frenologia está muito longe de corresponder, satisfatoriamente, às exigências de uma investigação realmente científica, quanto à psicologia que lhe serve de fundamento ela se caracteriza pelo seu feitiço metafísico. Foi este fato que Lange demonstrou, ao indicar que, embora fosse preocupação dos frenólogos a eliminação da idéia de alma, nos seus resultados, a doutrina de Gall não pôde e não soube evitar a admissão desta idéia, tão cara ao pensamento metafísico tradicional. De toda a crítica de Lange foi esta questão a que mais vivamente calou no

(31). — Lange, ob. cit., vol. II, pag. 342.

(32). — G. Spurzheim, *Observations sur la phraenologie ou la connaissance de l'homme moral et intellectuel, fondée sur les fonctions du système nerveux*, Chez Treutel et Würtz Libraires, Paris, 1818, Section IV, pags. 82 e sgs.

espírito de Farias Brito. Isto demonstra, a nosso ver, que ainda neste artigo a preocupação predominante do criador de *A Verdade como Regra das Ações* era o problema metafísico da alma e não o problema da psicologia. Realmente, nesta breve exposição não se encontra uma única objeção à crítica de Lange. Todavia, a conclusão de Farias Brito é sensivelmente diferente daquela a que chegou o Autor da *História do Materialismo*. Como neo-kantiano, não poderia Lange admitir uma psicologia no sentido tradicional, racionalista e metafísico da expressão. Quando, portanto, indica, na doutrina de Gall, a presença do “fantasma” da alma, quer com isto demonstrar a sobrevivência, no contexto de um sistema pretensamente positivo, de uma idéia rejeitada pela filosofia crítica. Farias Brito, entretanto, crê que, quanto ao problema da alma, na frenologia, “não foram destruídas, porém unicamente recuadas as dificuldades da questão” (33). Não percebeu, portanto, que, na “nova” psicologia, só há lugar para uma psicologia sem alma (34).

Os espiritualistas procuraram sempre no cérebro um órgão simples e indivisível, que servisse de meio de comunicação entre a alma e o corpo. Neste sentido, a frenologia nada tem de original (35). Todavia, onde a concepção frenológica se distancia da tradicional é na consideração do cérebro como um órgão composto: “Os filósofos especulativos — já observara Spürzheim — não deixam de repetir que o órgão da alma não pode ser composto porque a consciência ou o pensamento é simples” (36). E, depois de refutar todas as objeções apresentadas pelos “filósofos especulativos”, conclui este autor dizendo que “o cérebro é composto de muitos órgãos afetados por diferentes ordens de manifestações afetivas e intelectuais” (37). Com isto, pretendem os frenólogos afastar a idéia de alma da psicologia racional. Entretanto, observa Lange, cada um destes órgãos cerebrais, de acôrdo, aliás, com a opinião de um dos adeptos da doutrina, fala a sua lingua especial, isto é, “sente, pensa e quer por si mesmo” (38) e, neste sentido a frenologia, em vez de uma alma única, multiplicou esta entidade de tal forma que elas serão tantas quanto forem os órgãos cerebrais. “A frenologia, assinala Lange, empenha-se no sentido de quebrar o ponto de vista

(33). — *Libertador*, nº 255, de 8 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 75.

(34). — Este problema se encontra discutido por Lange no capítulo *La Psychologie conforme à la science de la nature*, onde, aliás, aparece a expressão “psicologia sem alma”. Cf. Lange, ob. cit., vol. II, terceira parte, capítulo III, pag. 391 a 429.

(35). — Em geral, os frenólogos expõem em suas obras a história das diversas tentativas de localização do órgão ou dos órgãos da alma. Nesse sentido, cf., por exemplo, a obra de Broussais, particularmente importante pelo fato de ter sido utilizada por Augusto Comte: *Cours de Phrénologie*, Chez J. B. Bailliére, Paris, 1836.

(36). — Spürzheim, ob. cit., pag. 71.

(37). — Idem, pag. 81.

(38). — Lange, ob. cit., vol. II, pag. 350; cf. Farias Brito, in *Libertador*, nº citado. Aliás, a obra de Broussais confirma inteiramente as alegações de Lange; cf. Broussais, ob. cit., pags. 71/2.

do fantasma da alma, mas não obtém outro resultado senão o de povoar de fantasmas todo o crâneo” (39). E Farias Brito, que acompanhou sem relutância estas observações (40), assim as interpretou: “Cada uma destas pequenas almas localizadas no cérebro, é o mesmo problema da alma com todos os seus caracteres, com tôdas as suas obscuridades, e neste caso a questão fica no mesmo pé: não foram destruídas, porém unicamente deslocadas as dificuldades da questão” (41).

Vê-se, portanto, que embora apareça neste artigo, pela primeira vez, a expressão “nova psicologia”, as preocupações de Farias Brito voltavam-se, nesta época, para a solução do problema da alma — o tema favorito dos materialistas, numa opinião de Lange citada por Farias Brito (42). Só depois, com a leitura dos livros de Ribot, Farias Brito conhecerá o caminho da psicologia nova.

3

Os artigos publicados na revista *A Quinzena* — *Duas palavras sobre a psicologia etnográfica, A Alma reduzida a um problema de matemática e A Fórmula $X = \log. Y$* — constituem um simples desenvolvimento do plano de ensaios iniciado no *Libertador*. Revela-se porém, aquí, maior independência na apreciação das doutrinas e dos trabalhos psicológicos e um decidido apôio às diretrizes da “nova” psicologia. Esta expressão — “nova” psicologia — foi muito usada nos fins do século passado (43) e dela Farias Brito teve conhecimento por intermédio da obra de Ribot, *La Psychologie Allemande Contemporaine*. Realmente, tôda a introdução dêste livro se desenvolve no sentido de uma crítica à antiga psicologia, ao mesmo tempo que se definem, no seu espírito, no seu fim e nos seus processos, os problemas da “nova” psicologia (44). Para se ter uma idéia adequada do assunto, tal como se encontra nos ensaios de *A Quinzena*, é mistér, portanto, limitar a compreensão

(39). — Lange, ob. cit., vol. II, pag. 354; cf. Farias Brito, in *Libertador*, nº citado: “Nessas condições em vez de uma só, a frenologia criou muitas almas. Pode-se dizer que o cérebro passou a ser com essa doutrina um verdadeiro armazem de almas”. Cf. também *A Filosofia Moderna*, pag. 74, com ligeiras modificações.

(40). — A diferença entre a posição de Farias Brito e a de Lange é apenas uma questão de perspectiva intelectual diante do problema: Lange critica a frenologia como um precursor da “psicologia “nova”, enquanto Farias Brito, preso ao problema metafísico da alma, vê, na doutrina de Gall, a renovação desta questão da velha psicologia tradicional.

(41). — *Libertador*, nº citado; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 74. A palavra *recuada* foi, na segunda redação, substituída pela palavra *deslocada*.

(42). — “Lange considera a questão da alma como o tema favorito do materialismo”, Farias Brito, *Estudos de Filosofia, O mundo subjetivo*, in *Libertador*, nº 249, de 2 de novembro de 1886; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 57. O tema favorito do materialismo, para Lange, não é a questão da alma, mas sim o problema das relações entre o cérebro e a alma.

(43). — Cf. E. G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century, New York-London, pag. 377.

(44). — “La nouvelle psychologie diffère de l'ancienne par son esprit: il n'est pas métaphysique; par non but: ele n'étudie que les phénomènes; par ses procédés: elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques”, Ribot, *La Psychologie Allemande Contemporaine, Introduction*, pag. VIII.

do conceito em apreço, restringindo-o à acepção que lhe atribuiu Ribot. O objetivo dêste ilustre psicólogo, na referida introdução, é a caracterização da psicologia como uma ciência natural (45), não só no aspecto *descritivo* a que se cingiram os propósitos dos autores ingleses, mas também no sentido de uma ciência *explicativa* dos fenômenos psíquicos, capaz, inclusive, de submeter-se às exigências do método experimental. Ribot, ao redigir a sua obra de 1879, tinha em mente os trabalhos de Wundt, com a sua “psicologia fisiológica”, e porisso fez do princípio desta — *tôdo estado psíquico está invariavelmente associado a um estado nervoso* — o princípio da psicologia “nova” (46). Graças à experimentação, a psicologia alemã foi mais longe ainda do que a inglesa: deixou de ser uma história natural, esforçando-se por transformar-se numa ciência natural (47).

É perfeitamente integrado nesta ordem de preocupações que Farias Brito examina algumas das principais contribuições dos psicólogos alemães para o desenvolvimento da nova psicologia. Estes estudos completar-se-ão mais tarde, em 1891 e 92, com a análise das obras de Alexander Bain, Stuart Mill e Herbert Spencer. Enquanto nos ensaios de *A Quinzena*, especialmente no último deles, apresenta-se o primeiro enunciado da concepção monista que prevalecerá nos anos posteriores a 1892, nos artigos de *A Revista Moderna* (1891) e da *Revista do Instituto do Ceará* (1892) vislumbra-se as primeiras cogitações sobre o problema do conhecimento.

No ensaio *Duas palavras sôbre a psicologia etnográfica*, Farias Brito critica os fundamentos da orientação seguida por alguns psicólogos herbartianos. Afirmara Herbart que “a psicologia permanecerá sempre incompleta enquanto considerar o homem apenas como indivíduo isolado” (48). Waitz, Lazarus e Steinthal, entre outros, seguindo esta sugestão, esforçaram-se por organizar, com fundamentos bem definidos, a psicologia etnográfica. O passo inicial, na constituição dêste importante ramo de investigações, foi a distinção entre “espírito subjetivo” e “espírito objetivo”: “em quaisquer condições que diferentes indivíduos formem um grupo social,

(45). — Ver Ribot, ob. cit., *Introdução*, pags. I a XXXIV. Aliás, é esta concepção que Lange apresenta no capítulo “*La psychologie conforme à la science de la nature*” de sua *História do Materialismo*. Cf. Lange, ob. cit., pag. 391 a 429.

(46). — Cf. Ribot, ob. cit. pag. IX. O psicólogo francês não reduz a psicologia exclusivamente à direção psico-fisiológica; ver, nesse sentido, a *Introdução* e, especialmente, o § IV, pags. XXII a XXVIII.

(47). — A esse respeito escreveu Ribot: “Il n’y a eu jusqu’ici que des essais, des recherches fragmentaires; mais ces essais marquent l’entrée de la psychologie dans une phase nouvelle, le passage de la période *descriptive* à la période *explicative*. Il ne lui suffit plus d’être une histoire naturelle; elle s’efforce d’être une science naturelle. C’est ce qui explique comment, malgré la communauté de but, la psychologie anglaise et la psychologie allemande ont chacune une physionomie si distincte; comment l’une est systématique, l’autre technique; l’une riche en travaux d’ensemble, l’autre riche en travaux de détail”, *La Psychologie Allemande Contemporaine*, pags. XV e XVI.

(48) *A Quinzena*, n.º 4, de 28 de Fevereiro de 1887; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 86. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, apud Ribot, ob. cit., pag. 38.

constituindo uma sociedade, resulta do *consensus* de todos os espíritos individuais um espírito comum, que se torna ao mesmo tempo a expressão, a lei e o órgão de todos” (49). Para Farias Brito, esta idéia é uma simples extensão da doutrina frenológica, pois se a “frenologia faz do indivíduo a soma das atividades distintas, cada uma das quais tem a sua localização determinada no cérebro”, a “psicologia etnográfica faz dos indivíduos, considerados psicologicamente, elementos constitutivos da sociedade, isto é, faz das atividades psíquicas individuais, partes componentes do espírito objetivo” (50). Contra as opiniões de Lange e de Ribot, que não disfarçaram as suas simpatias pelos trabalhos desta escola etnográfica (51), o Autor de *O Mundo Interior* julga totalmente improcedente a concepção de um espírito objetivo como condição necessária do desenvolvimento desta ordem de estudos.

Aliás, neste sentido a posição de Farias Brito, pelas notórias contradições que encerra, é muito curiosa. Embora não use de termos categóricos, é bem visível a sua orientação naturalista nos domínios da psicologia: “Na época que atravessamos — assinalou nas primeiras linhas dêste ensaio — pode-se dizer que as ciências naturais, invadindo o domínio do pensamento, apossaram-se como soberanas do campo das investigações filosóficas. As ciências físicas já tiveram o seu tempo — o tempo dos Huighens, dos Laplace, dos Newton; estamos agora na época das ciências naturais — na época dos Darwin, dos Quatrefages, dos Haeckel, etc.” (52). Ora, a psicologia etnográfica nada mais foi do que o coroamento destes estudos: esta é, pelo menos, a opinião de Lange e de Ribot. A psicologia etnográfica, na esfera restrita a que se reduzem metodologicamente os seus problemas, implica, em última instância, a possibilidade de uma ciência social fundamental. No primeiro dos artigos publicados no *Libertador*, Farias Brito inclinou-se pela admissão desta ciência (53). Agora, porém e apesar de reconhecer que “a sociedade dá nascimento a certos fatos que sendo rigorosamente um produto da coletividade, nenhum esforço intelectual poderá totalmente incluir

(49). — Farias Brito, *A Quinzena*, loc. cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 86. A citação feita por Farias Brito constitui mera reprodução de um apanhado sintético de Ribot, a propósito do conceito de *Volkgeist* de Lazarus e Steinthal. Ver Ribot, ob. cit., pags. 52/3.

(50). — *A Quinzena*, loc. cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 87.

(51). — Ver nesse sentido o capítulo de Lange, *La psychologie conforme à la science de la nature*, cit., e Ribot, ob. cit., cap. II, *L'école de Herbart et la psychologie ethnographique*, pag. 35 a 57.

(52). — *A Quinzena*, loc. cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pags. 84/5.

(53). — “Segundo a nova direção dos estudos filosóficos-sociais, — escreveu Farias Brito no primeiro de seus artigos para o *Libertador* — a idéia que se faz da sociedade é a de um organismo perfeito, composto de complicadíssimos elementos cada um dos quais representa o seu papel definido. Além do corpo social propriamente dito, há as produções do espírito que exercem uma ação preponderante sobre a formação e sobre o desenvolvimento da sociedade; e é aí que se apresentam as maiores dificuldades dos estudos sociais.” Neste trecho, que foi suprimido na redação de *A Filosofia Moderna*, revela-se a indisfarçável tendência, sob inspiração spenceriana, de apresentar o problema filosófico em função de uma compreensão sociológica.

na categoria de fatos físicos” (54) acredita ser totalmente imprecisa a idéia de um espírito objetivo. Para a explicação dos fenômenos sociais, tais como as línguas, a moral, o direito, etc., afirma Farias Brito, “não há necessidade de recorrer a um *espírito objetivo*, como fazem os escritores da escola etnográfica. *Espírito objetivo* é uma expressão absurda e contraditória. Espírito, se espírito existe é a face interna das coisas, a manifestação subjetiva da força. Não se pode admitir um espírito, isto é, uma substância sem corpo, movendo-se no espaço ou em qualquer outra parte que possa imaginar o cérebro gasto dos metafísicos supernaturalistas” (55).

É provável que estas considerações constituam o reflexo do ensino de Tobias Barreto, na Faculdade de Direito do Recife. No último ano escolar de Farias Brito, o Autor das *Questões Vigentes* tratou, no seu curso acadêmico, do problema da sociologia. Ao contrário dos positivistas e spencerianos, insistia, teimosa e obstinadamente, Tobias Barreto, num dos artigos publicados no *Diário de Pernambuco* (56), em 1884: “Eu não creio na existência de uma ciência social. A despeito de todas as frases retóricas e protestos em contrário, insisto na minha velha tese: — a sociologia é apenas o nome de uma aspiração tão elevada, quão pouco realizável” (57). O pensamento e a posição do mestre sergipano explicariam, de certa forma, as divergências de Farias Brito em relação às ideias de Ribot e de Lange.

Todavia, muito mais do que a possível influência de Tobias Barreto, o que levou Farias Brito a rejeitar a psicologia etnográfica foi o seu indistigável apego ao pensamento naturalista. Compreendendo o objeto como uma das “duas manifestações fundamentais do ser absoluto” (58) que, enquanto corpo, se apresenta como extensão, quantidade, resistência “e tôdas as demais propriedades dos corpos na natureza” (59) não lhe foi possível alcançar um conceito mais rigoroso e exato da objetividade. Porisso entendeu ser o espírito objetivo “uma expressão absurda e contraditória” (60). Espírito, nesta altura de sua evolução (61), só pode ser *sujeito*, isto é,

(54). — A Quinzena, loc. cit.; cf. A Filosofia Moderna, pag. 90.

(55). — A Quinzena, loc. cit.; cf. A Filosofia Moderna, pag. 90. O último período da citação — “não se pode admitir, etc.” — foi suprimido do texto de A Filosofia Moderna.

(56). — Tobias Barreto, Obras Completas, IX, Questões Vigentes, edição do Estado de Sergipe, 1926, pag. 65, nota 19.

(57). — Tobias Barreto, ob. cit., Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou Variações anti-sociológicas, pag. 33.

(58). — Libertador, nº 249, de 2 de novembro de 1886; cf., A Filosofia Moderna, pag. 58. Na redação do artigo do Libertador, lê-se: “As duas manifestações fundamentais do ser absoluto no seio da natureza são o sujeito e o objeto.” A expressão *ser absoluto* foi substituída pela palavra *consciência*, em A Filosofia Moderna.

(59). — Libertador, loc. cit.; cf. A Filosofia Moderna, pag. 58.

(60). — A Quinzena, nº cit.; A Filosofia Moderna, pag. 90.

(61). — A singular posição de Farias Brito, diante da psicologia etnográfica, e a sua obstinada resistência à idéia de um “espírito objetivo” demonstra claramente que, no momento em que redigiu este ensaio, seu pensamento se mantinha nas limitadas concepções psicológicas dos seus primeiros artigos do Libertador.

sensibilidade, percepção, consciência, etc. (62), mas nunca *objeto*. Portanto, admitir o espírito objetivo, “é simplesmente criar uma hipótese desnecessária; e hipótese por hipótese, conclui de modo significativo, Farias Brito, preferiríamos um programa mais vasto. Diríamos: Não basta o *espírito objetivo* dos etnógrafos, não basta o espírito na sociedade; queremos uma coisa mais ampla, queremos o espírito na natureza” (63). Esta aspiração será posteriormente consagrada através da concepção do espírito como a face subjetiva das coisas...

4

Em dois ensaios, publicados com um intervalo de alguns meses, Farias Brito examinou o problema da aplicação das matemáticas à psicologia. O primeiro dêles, com o título *A Alma reduzida a um problema de matemática* apareceu no n.º 13 de *A Quinzena*, de 18 de Julho de 1887, e o segundo — *A Fórmula X = Log. Y* — foi publicado no n.º 7, de 3 de Maio de 1888 da mesma revista. Nestes dois estudos, serviu-se Farias Brito amplamente dos trabalhos de Lange e de Ribot, principalmente dêste último. O confronto entre a primeira redação dêstes artigos e a segunda, tal como aparece em *A Filosofia Moderna* (64) revela, através das supressões, acréscimos e interpolações de texto, as primitivas tendências do criador da *Finalidade do Mundo*. A posição de Farias Brito, em 1886 e 1887, é bem diferente da que assumiu em 1899. Nos artigos de *A Quinzena*, mostram-se claramente a adesão ao programa da “nova” psicologia e um juvenil entusiasmo pelo tratamento matemático dos problemas psicológicos. Êste último aspecto é, a nosso ver, particularmente significativo, pois foram os problemas sugeridos pela análise da doutrina psico-física que, com grande probabilidade, determinaram a decisão de Farias Brito de seguir para o Rio de Janeiro, com o objetivo de estudar as matemáticas na escola de engenharia (65).

Na análise da psicologia de Herbart, Farias Brito soube discernir, auxiliado por Lange e Ribot, o que aí se apresenta de realmente novo e o que já estava superado pelos trabalhos de ordem experimental mais recentes. Os defeitos desta doutrina decorrem das

(62). — *Libertador*, nº cit... “tais são os elementos inseparáveis de todo o conhecimento. O objeto manifesta-se como corpo e as suas propriedades são a extensão, a quantidade, a resistência e tôdas as demais propriedades dos corpos na natureza. O sujeito manifesta-se como espírito e as suas propriedades são a sensibilidade, a percepção, a consciência, etc.”. Cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 58, com ligeiras modificações, que não alteram, entretanto, o sentido do texto.

(63). — *A Quinzena*, nº cit.; *A Filosofia Moderna*, pag. 91.

(64). — *A Filosofia Moderna*, pags. 75 a 84 e 91 a 102. Os ensaios foram reproduzidos sob os títulos *Psicologia Matemática* e *Teoria Psico-Física*.

(65). — Dos motivos desta viagem, nos dá conta Farias Brito no prefácio de *A Filosofia como Atividade Permanente...* e no ensaio *Divagações em torno de uma grande mentalidade*, publicado na Revista do Instituto do Ceará.

abstrações conceituais, da fundamentação metafísica e da ausência de experimentação. O ponto de partida da psicologia herbartiana é a idéia do Ser, a sua simplicidade, sem pluralidade e sem quantidade. O Ser é um *quale* (66). E a Alma enquanto ser particular, “é uma substância simples, não somente sem partes, mas sem qualquer pluralidade na sua qualidade” (67). Em si, na sua qualidade, a alma é inacessível ao conhecimento, mas na sua atividade, ela se apresenta como um esforço para a própria conservação, como, de resto, acontece com todos os demais entes (68). Será, portanto, no plano da realidade, da relação recíproca entre os seres, da luta entre uns e outros e do esforço pela própria conservação, que a qualidade se apresentará como quantidade, e a unidade se resolverá em pluralidade. No conflito dos seres, o esforço pela própria conservação se torna representação; as representações não são “senão os esforços que a alma faz para se conservar” (69). E é neste sentido que os estados de consciência, as representações, se apresentam como objeto de um tratamento matemático (70).

As representações são, desta forma, conjunto de forças e de grandezas. Daí a possibilidade de uma estática e de uma mecânica do espírito. O que tornou possível, a aplicação das matemáticas ao estudo dos fatos da consciência foi, de acordo com Herbart (71), o desenvolvimento da análise infinitesimal. Acreditava o discípulo de Fichte não ser viável a experimentação no domínio da psicologia e por isso atribuiu à matemática função igual a que ela desempenha na esfera da astronomia. Não é de estranhar, portanto, que alguns autores acreditassem “sèriamente que Herbart com as suas equações diferenciais” tenha fixado “tão sólidamente o mundo das idéias quanto Copérnico e Kepler o mundo dos corpos celestes” (72). Todavia, esta doutrina repousa essencialmente sobre abstrações. Ribot já afirmara que os trabalhos de Herbart concedem muito pouco á experiência, muito mais á metafísica e quase tudo ás matemáticas (73). E Lange estima que as pretensões de Herbart causaram “uma decepção tão profunda quanto a frenologia” (74).

(66). — Ribot, ob. cit., pag. 2.

(67). — Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, apud Ribot, pag. 2.

(68). — Ribot, ob. cit. pags. 2/3.

(69). — Idem, loc. cit.

(70). — Ver Ribot, ob. cit., pag. 7: “Les états de conscience, d’après l’hypothèse métaphysique de Herbart, seraient dus à l’effort que chaque être fait pour se conserver, dès qu’il entre en relation avec les autres êtres. Mais y a-t-il rien là qui ressemble à une propriété mathématique? Oui; car tout ce qui est perçu intérieurement a une propriété générale: c’est de se montrer “comme allant et venant, oscillant et flottant, en un mot comme quelque chose qui devient plus fort ou plus faible.” (*Psychologie als Wissenschaft*).

(71). — Ver Ribot, ob. cit., pags. 7/8. Cf. Farias Brito, *A alma reduzida a um problema de matemática*, in *A Quinzena*, nº 13, de 18 de julho de 1887 e *A Filosofia Moderna*, pag. 79.

(72). — Lange, ob. cit., vol II, pag. 391; cf. *A Quinzena*, nº cit. e *A Filosofia Moderna*, pag. 81.

(73). — Ribot, ob. cit., pag. 25; cf. *A Quinzena*, nº cit. A citação de Ribot não se encontra em *A Filosofia Moderna*.

(74). — Lange, ob. cit., vol II, pag. 391; cf. *A Quinzena*, loc. cit. e *A Filosofia Moderna*, pag. 81.

Para Farias Brito, a mecânica do espírito de Herbart é “uma quimera resultante da combinação das matemáticas com a metafísica” (75), que não está de acôrdo com os ideais da “nova” psicologia, pois a “psicologia do futuro deve ser com efeito uma mecânica, porém, uma mecânica concreta, isto é, uma mecânica nervosa, ou melhor, uma mecânica que tenha por base os princípios da fisiologia e seja constituída de conformidade com as leis gerais proclamadas pelas ciências da natureza” (76). Um dos principais méritos de Herbart foi o de se ter afastado das velhas e caras concepções da psicologia tradicional. “Para Herbart — afirma Farias Brito — a consciência, o — eu — é a soma das representações tal é a idéia que o separa da psicologia velha. Segundo os princípios da velha doutrina espiritualista, segundo as idéias dos defensores das velhas concepções teológicas e metafísicas, o — eu — é uma substância imaterial, imutável, indivisível, dotada de faculdades, presidindo a todos os atos da vida psíquica. A filosofia moderna, porém, não conhece unidade nos atos mentais e vê em tudo o conjunto de muitos fenômenos sujeitos a sucessões de tempo. Não há faculdade nas operações do espírito, porém forças; e o mesmo fato que objetivamente se mostra como movimento, manifesta-se subjetivamente como sensação e como consciência. É a doutrina proclamada pelos pensadores contemporâneos da França e da Alemanha: é a doutrina proclamada pela moderna escola experimentalista da Inglaterra” (77). Como se vê, através das “modernas” doutrinas psicológicas, o pensamento de Farias Brito se encaminha para a concepção monística da qual a análise da psico-física de Fechner revela o primeiro esforço bem sucedido.

5

A aplicação das matemáticas á psicologia pareceu a Farias Brito revolução destinada a modificar o rumo dos estudos psicológicos e, até mesmo, da própria filosofia. A psico-física de Fechner, como indicaremos mais adiante, constituiu primeira justificação da concepção metafísica dos anos posteriores a 1892. Em 1888, a doutrina psicofísica foi conhecida exclusivamente por intermédio de Ribot: “Nós apenas conhecemos, adverte Farias Brito, sôbre esta matéria a obra de Ribot sobre a psicologia alemã contemporânea” (78). Todavia, no volume *A Filosofia Moderna*, no qual é reproduzido, com modificações substanciais, o mesmo artigo, se lê: “apenas conheço sôbre a matéria um capítulo de Ribot na *Psychologie Allemande*

(75). — A Quinzena, loc. cit. *A Filosofia Moderna*, pag. 81.

(76). — A Quinzena, loc. cit., *A Filosofia Moderna*, pags. 81/2, com sensível modificação do texto.

(77). — A Quinzena, loc. cit. O trecho acima citado foi suprimido na redação de *A Filosofia Moderna*.

(78). — A Quinzena, nº 7, de 3 de maio de 1888.

Contemporaine; os trabalhos de Delboeuf, *La Loi Psychophysique* e *Elements de Psychophysique*; e umas notas muito rápidas de Beaunis em sua *Physiologie Humaine*" (79).

A psico-física foi saudada por Farias Brito como um empreendimento de extraordinário alcance. Numa passagem, posteriormente suprimida (80), e que apesar de extensa, pela sua significação como documento não podemos deixar de transcrever, encontramos esta significativa confissão: "sem dúvida bastará esta simples exposição (da doutrina de Fechner) para que muita gente se revolte, como se se tratasse, nada mais, nada menos que de aniquilar um mundo. Medir sensações, dirão, medir sensações como se as sensações fossem uma coisa física, material, e suscetível de ser medida! Onde iremos parar se chegam a ser adotadas semelhantes doutrinas?

Em verdade é extremamente estranhável o procedimento de certas pessoas, aliás pertencentes a uma escola que acima de tudo coloca o princípio de tolerância. Afastam-se inteiramente do espírito fundamental das doutrinas de que se fazem propagadores e revoltam-se de uma maneira injustificável contra qualquer idéia que não se harmonize com os seus sentimentos, ou antes com os seus interesses. Pouco importa que esta idéia seja apresentada de boa fé e unicamente por amor da verdade. Traz o cunho da demolição, é uma novidade que vai de encontro ás ideias bebidas no berço: deve morrer. É uma tempestade que se levanta: deve ser cuidadosamente cortada como uma tentação do inferno.

Homens de pouca fé por que tendes medo? Pensais que existe algum poder capaz de sobrepujar a verdade? Pensais que uma falsa doutrina possa embaraçar de maneira invencível a marcha natural do espírito, que o erro tenha poder para transtornar a humanidade e o mundo? Onde está a providência que admitis?

Aquí não se admite a providência, mas tem-se a convicção de que o mundo é regulado por leis imutáveis e portanto que tudo terá de ir inevitavelmente a seus fins em virtude da marcha necessária das coisas.

Convencidos da nossa fraqueza, deixamo-nos arrastar pela onda que sobe, sem tentar reagir além dos limites de nossa força. Conhecemos as dificuldades enormes que nos rodeiam e estamos perfeitamente convencidos da insignificância de nossos recursos.

Sentimos que o espírito gira dentro de uma cadeia de ferro cujos limites não pode absolutamente romper.

Contudo não temos medo. Estamos ligados á natureza e não podemos de modo algum dominá-la, sentindo que uma corrente invisível porém soberana nos arrasta para um ponto desconhecido.

(80). — A Quinzena, nº cit. O trecho suprimido deveria encontrar-se na página 96 de A Filosofia Moderna.

Quando, como Prometeu, procuramos elevar-nos ao espaço a fim de roubar o fogo do ceu, uma fôrça invisível nos prende ás agruras da rocha. Todavia temos coragem, A par de nossa fraqueza temos consciência de que participamos da essência do mundo e de que por consequência, como êle, somos também imortais.

Mas vós por que tendes medo? Receais perder o vosso guia moral, temeis que se destrua uma concepção social que considerais a mais bela, que até agora tem sido a fortaleza de vossas almas, o alimento de vossas consciências? Homens de pouca fé, o ideal a que se dirige o espírito humano, vai sempre subindo. Depois de uma crença vem outra, e cada conquista realizada no domínio do pensamento é o ponto de partida para uma conquista mais elevada. O espírito não para. Receiar que a sociedade pereça á mingua de ideal é desconhecer a natureza do espírito. O espírito não cansa e como o mundo de que é manifestação subjetiva, é inesgotável e eterno”.

Curioso, porém, é o fato de que embora Farias Brito acredite que uma das características dos trabalhos de Fechner seja “a ausência de tôda e qualquer hipótese metafísica” (81), a psicofísica sirva-lhe de pretexto para a elaboração de uma nova metafísica. Realmente, as linhas gerais, ainda que em caráter bastante vago, do sistema de 1894, já se encontram esboçadas no artigo que analisamos. Assinala Farias Brito, a propósito da psicofísica, que se “algum princípio serve de base as suas doutrinas, é o mesmo que proclamam os representantes da escola experimentalista da Inglaterra: — a oposição entre o corpo e o espírito não vem senão de uma diferença de ponto de vista: o que de fato é uno, parece duplo” (82). O primeiro fato assinalável é a concordância entre a psico-física e a doutrina dos experimentalistas ingleses em um ponto fundamental: a unidade das manifestações da natureza. Observa Fechner que “o que do ponto de vista interior te parece teu espírito, o espírito que és, do ponto de vista exterior te parece um substrato corpóreo dêste espírito” (83). Esta característica intuição será o fundamento da metafísica de *A Filosofia como atividade permanente do espírito humano* e acompanhará o singular destino do plano da *Finalidade do Mundo*. Bain e Spencer sustentam a mesma idéia de Fechner: “o corpo é sob o ponto de vista objetivo a mesma coisa que o espírito sob o ponto de vista subjetivo” (84).

O valor da psicofísica deriva, sobretudo, do fato de apresentar-se como uma teoria positiva, no seu mais alto significado, o matemático, das relações entre o objetivo e o subjetivo. E o seu pro-

(81). — A Quinzena, nº cit. Em *A Filosofia Moderna*, Farias Brito retifica esta opinião apressada sôbre as reais preocupações de Fechner, ob. cit. pag. 92/3.

(82). — A Quinzena, nº cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 93.

(83). — A Quinzena, nº cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 93. Cf. Ribot, ob. cit., pag. 158.

(84). — A Quinzena, nº cit.; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 93.

blema nuclear reside na mensuração das sensações. As sensações são fenômenos nervosos determinados por excitações provenientes do mundo exterior. O estudo objetivo, experimental e matemático das sensações será possível na medida que se enquadrem dentro dos processos científicos. Fechner atingiu o assunto por caminhos distintos: por intermédio dos métodos das menores diferenças perceptíveis, dos casos verdadeiros e falsos e dos erros médios. No primeiro, procurou determinar qual o acréscimo de excitante necessário para que se note uma diferença entre duas sensações supostas iguais, porque provocadas por excitantes da mesma quantidade. No segundo, pelo cálculo dos erros oriundos da apreciação de excitantes da mesma natureza, embora de diferença muito pequena de intensidades, estabeleceu-se uma relação obtida por intermédio da comparação das duas sensações em apreço: quanto maior for a diferença entre as intensidades, menores serão os erros; quanto menor for a mesma diferença, maiores serão os erros. Finalmente, no terceiro método, procura-se determinar a média dos erros, com o auxílio exclusivo das próprias sensações, seja, por exemplo, a identificação de um peso com outros, do qual já se conhece pelos sentidos a sensações que lhe corresponde e a sua aferição (85).

O entusiasmo de Farias Brito pelo tratamento matemático dos fatos psíquicos, entusiasmo que lhe trouxe a decisão de estudar na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, não durou muito tempo. No segundo volume da *Finalidade*, a propósito das idéias de Herbart, escreverá: “as representações não estão sujeitas a relações de número e de extensão, não podem ser decompostas, nem somadas, isto é, são de certo modo independentes da matemática” (86). E, logo a seguir: “as categorias matemáticas são totalmente improcedentes no mundo dos fenômenos psicológicos” (87). Portanto, “não se segue, como pretende Herbart, que ela (a matemática) esteja destinada a apresentar a fórmula dos fenômenos psíquicos, dando a solução fundamental do problema psicológico” (88). Quão distantes estamos aqui do juvenil entusiasmo com que, proféticamente, saudou Farias Brito, em 1888, a psicofísica. . .

Para Farias Brito, a psicofísica é o comêço de “uma era nova no domínio da psicologia” (89). E, embora êle reconheça no caráter positivo-experimental destas investigações garantia suficiente contra as concepções que invocam o “antigo fantasma da alma” (90)

(85). — Sobre os métodos da psico-física ver Ribot, ob. cit., capítulo VI, *Fechner et la Psychophysique*, II, pag. 161 a 170. Farias Brito limita-se a resumir o resumo de Ribot; cf. *A Quinzena*, nº cit. e *A Filosofia Moderna*, pags. 97/8. Todas as citações de Fechner encontram-se na referida obra de Ribot.

(86). — *A Filosofia Moderna*, pag. 83.

(87). — Idem, pags. 83/4.

(88). — Idem, pag. 84. Aliás, na reprodução do ensaio sôbre a psicologia matemática de Herbart, tudo que se encontra a partir do último parágrafo da pag. 82, até o final do artigo, na pag. 84, constitui uma crítica à aplicação da matemática à psicologia, que foi acrescentada à primeira redação.

(89). — *A Quinzena*, n.º 8, de 10 de maio de 1888.

(90). — Idem, loc. cit.

— foi, entretanto, na psicofísica que Farias Brito encontrou a primeira justificação do monismo e o ponto de partida para a definitiva superação do positivismo. Esta muito curiosa transformação merece ser indicada. O mérito maior da psicofísica reside no fato de não excluir qualquer um dos dois termos da realidade: a consciência — o sujeito — e a matéria e a força — o objeto. A psicofísica procura o que é comum a estas duas esferas do real e, desta forma, abre o caminho para o monismo. Restava, porém, dar um passo mais adiante e compreender a alma como espírito, no sentido de “representação ideal das manifestações exteriores”, e não como “uma substância desconhecida e independente, oculta nas profundezas do organismo” (91); restava compreender a alma apenas como a face subjetiva de uma substância única.

Para alcançar-se êste ponto, precisou-se ir um pouco além do positivismo. Neste passo, Farias Brito serve-se do pequeno livro de Leon Dumont e, particularmente, do seguinte trecho: “Se pensamos como St. Mill, Bain, Taine — assinala Leon Dumont — que a consciência, o eu, o espírito devem ser ligados a sensações elementares, cremos, por outro lado, contra êstes mesmos filósofos, que êstes elementos são sòmente os materiais do pensamento e que a existência de uma substância é necessária para explicar a elaboração do pensamento mesmo” (92). Os “sectários da concepção positiva do mundo repelem a idéia de substância e só admitem entre os fatos elementares relações de sucessão e coexistência” (93). Todavia, assinala Farias Brito, citando uma passagem significativa (94): “Pode-se conceber um conjunto ou um total suscetível de ser percebido objetivamente, mas não se torna compreensível a consciência subjetiva da individualidade dêste conjunto. Para isto é necessário que haja outra coisa além da sucessão ou da simultaneidade: é preciso que haja substância, força e causalidade”.

Esta substância, para os espiritualistas, é dupla — corpórea e espiritual; todavia, para a filosofia moderna, é una (95). Desta forma, transforma-se em certeza o que antes fôra perplexidade. A indecisão diante de Schopenhauer, de um lado, como o restaurador da Metafísica, e Comte, de outro, o seu destruidor, desaparece para dar o seu lugar ao monismo filosófico, do qual os trabalhos de Fechner pareciam demonstrar a legítima procedência. De 1888 a 1892, desenvolve-se apenas o quadro desta visão do mundo para, depois, ampliar-se consideravelmente, até atingir a própria esfera dos problemas religiosos, com a estranha concepção de uma religião naturalista.

(91). — Idem, loc. cit.

(92). — Idem, loc. cit.

(93). — Idem, loc. cit.

(94). — O trecho é de Leon Dumont.

(95). — A Quinzena, nº cit.

III

POESIA CIENTÍFICA E POÉTICA IDEALISTA

Numa breve interrupção de seus estudos psicológicos, dedicou-se Farias Brito à análise do problema da poesia. O ensaio *O Papel da poesia*, publicado nos números 6, 7, 8 e 9 de 30 de Março, 15 e 30 de Abril e 15 de Maio de 1887, da revista *A Quinzena* foi concebido para servir de prefácio á coletânea de versos que, desde os bancos acadêmicos, Farias Brito vinha redigindo (1). Provavelmente, o simpático acolhimento que teve êste estudo conduziu Farias Brito a reproduzi-lo em duas ocasiões: a primeira em 1899, como prefácio do livro de versos *Cantos Modernos* e a segunda no primeiro volume da *Finalidade do Mundo* (2). O objetivo dêste ensaio é a solução de um problema que afligia a consciência de nossos letrados: numa época em que prevaleciam os ideais da ciência, em que os conceitos eram avaliados pelos padrões da objetividade, utilidade e experiência, padrões êstes com-

(1). — Infelizmente, não nos foi possível determinar as datas precisas em que foram redigidas as poesias que se encontram nos *Cantos Modernos*. Na revista *A Quinzena* apareceram, em ordem sucessiva, as seguintes poesias: 1) *Antonia e Alice* (n.º 12, de 5-VII-1887); 2) *Visão do Futuro* (n.º 14, de 31-VII-87 e n.º 17, de 17-IX-87); 3) *Luz e Sombra*, fragmento (n.º 18, de 15-X-87); 4) *Os Dois Vultos* (n.º 20, de 2-XII-87); 5) *Divagações* (n.º 8, de 10-VI-88). Todavia, alguns poemas que se encontram na primeira parte do livro *Cantos Modernos*, pelo fato de se referirem aos episódios da abolição no Ceará, devem ser imediatamente posteriores a 1884 (*Liberdade*, 25 de Março, *Os Libertadores do Ceará*, *A Jangada*). Aliás, numa nota explicativa que se encontra na pag. 133 dos *Cantos Modernos*, declara Farias Brito que os poemas *A Liberdade* e *Visão do Futuro*, nas quais o A. reconheceu uma visão profética dos acontecimentos de 15 de novembro de 1889, foram redigidos muito antes dessa data. Em *A Filosofia como Atividade Permanente...*, em nota que se encontra à pag. 101, Farias Brito nos presta alguns esclarecimentos sobre a época em que foram redigidos os versos dos *Cantos Modernos*: "Êsses versos foram escritos em um tempo em que estive perto de quatro anos no interior, como promotor público, a principio na comarca de Vigosa, depois na comarca do Aquiraz, no Ceará. O povo com que então convivia era hospitaleiro e bom: a vida, calma e tranquila; e eu não podendo estudar porque não tinha livros, nem tendo em que ocupar-me porque eram a êsse tempo limitadíssimos os meus trabalhos do foro, enchia o tempo a fazer versos, coisa aliás para que nunca tive vocação, nem jeito, porque bem sei que no verso o que mais importa é a forma, e foi sempre tendência minha considerar secundárias as questões de forma, sendo que o que deve prevalecer é a idéia, isto é, o elemento substancial e fundamental". As veleidades poéticas de Farias Brito se encerraram depois da publicação de seu livro de versos, em virtude, provavelmente, das críticas que lhe foram feitas. Acreditamos, por êste motivo, que as produções poéticas se tenham iniciado na época dos estudos acadêmicos e sob influência dos ideais do grupo de Martins Junior.

(2). — Nos *Cantos Modernos*, êsses artigos foram reproduzidos sob um novo título: *A Poesia ainda tem razão de ser?* (cf. ob. cit., pags. 7 a 27) e em *A Filosofia como Atividade Permanente*, com algumas modificações, nos capítulos VIII, *Filosofia e Poesia*, (pags. 97 a 106) e IX, *Idealismo* (pags. 107 a 119).

preendidos em função da filosofia vigente, a poesia e a arte em geral teriam razão de ser? Foi, sem dúvida, êste estado de perplexidade que levou Sílvio Romero e, na sua esteira, ao lado de outros, Martins Junior a conceber a idéia da *poesia científica*. Até que ponto o programa dessa poética traduzia de fato as exigências da criação artística sem comprometer, em seus fundamentos, as aspirações da mentalidade “moderna”? Eis a questão que Farias Brito procurou resolver. Se o seu ensaio deixa a desejar, porque faltam perspicácia e penetração nas análises nêle desenvolvidas, é mistér reconhecer, entretanto, que, num confronto com o que fôra realizado pelos seus antecessores, *O Papel da poesia* apresenta sensíveis vantagens.

Ao lado dêste objetivo principal, o estudo de Farias Brito possui outro, não menos relevante. Cronològicamente, êste ensaio situa-se entre os escritos psicológicos que versam sobre o problema do espiritualismo, da frenologia e da psicologia etnográfica e os que tratam da aplicação das matemáticas á investigação dos fatos psíquicos. No capítulo anterior, ao tratarmos da psicofísica, indicamos não só a superação do positivismo mas também a concepção monista que, fundamentada numa interpretação pessoal dos trabalhos de Fechner, nos escritos dessa época se instaura. Esta superação do positivismo já se prenuncia no ensaio sôbre o problema poético. Lange, o guia intelectual favorito de Farias Brito, em diversas passagens de sua obra, *História do Materialismo*, emprega uma expressão que calou profundamente no espírito do criador de *A Base Física do Espírito* — a “dogmática do egoísmo” (3). Em *O papel da poesia* aparece pela primeira vez, claramente formulado, um esforço no sentido de quebrar o que se poderia chamar, adaptando esta expressão de Lange, *dogmática do real*: a fria, sêca, racional concepção do mundo forjada pelos prosélitos do positivismo. Ao conhecimento analítico da realidade, objetivo incessantemente renovado do trabalho científico, se sobrepõem as “formas sintéticas” de conceber o universo tentadas pelo espírito humano na esfera da religião e da poesia. O conhecimento analítico, positivo, não pode ultrapassar — acredita Farias Brito — os limites que lhe foram fixados por Du Bois Reymond; não será possível dar uma explicação “última” dos átomos e da própria consciência (4). Não há, portanto, ne-

(3). — No segundo volume da *História do Materialismo*, o capítulo I da IV parte traz o título *A Economia Política e a Dogmática do Egoísmo*. Esta expressão, que se encontra em diversas passagens da obra de Farias Brito, aparece em *O Papel de Poesia*, em *A Quinzena*, n.º 7, de 15-IV-1887; *Cantos Modernos*, loc. cit., pag. 13; *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 107.

(4). — “Lange identifica com os limites do conhecimento em geral, os limites adotados por Du Bois Reymond para o conhecimento da natureza. Êsses limites são dois; a explicação última da mecânica dos átomos e a explicação última da metafísica da consciência”. *O Papel da Poesia*, in *A Quinzena*, n.º 7, de 15-IV-87; cf. *Cantos Modernos*, pag. 18 e também *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 111.

nhuma razão na afirmação de Sílvio Rabelo de que, na vida de Farias Brito o “horror a Comte só explodiu depois dessa intervenção (5) indébita da política meio positivista de Floriano Peixoto no governo do Ceará” (6). Em verdade, horror o pensador cearense nunca teve por qualquer doutrina filosófica e, no caso de Comte, é mistér assinalar, não houve, por parte de Farias Brito, como, de resto, de Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Bevilacqua, Martins Junior e tantos outros bacharéis, integral adesão á ortodoxia positivista. O positivismo dos bachareis, repitamos, foi muito diferente do que fôra defendido pelos homens ilustres do *Apostolado*. E, se não houve horror a Comte, é necessario reconhecer, também, que muito antes de 1892 já havia no espírito de Farias Brito inúmeras restrições ao *sistema* positivista.

No seu aspecto geral, êste ensaio vale como uma “definição” do positivismo idealizado pelos bachareis na última década anterior à Republica: “Quem tiver alguma idéia dos trabalhos extraordinários que hão sido empreendidos e das descobertas fecundas que hão sido realizadas nesta época extraordinária, que com razão se pode chamar época das indagações e das revoluções intelectuais — escreveu Farias Brito nas linhas iniciais de *O Papel da Poesia* —, há de ter notado o seguinte:

“1. Que o espírito chegou a um estado tal em seu desenvolvimento que só aceita como incontestavelmente certo aquilo que pode sujeitar-se a uma prova segura, visível, material, deixando inteiramente de parte como inacessível ao entendimento, a essência das coisas, o incondicionado, o absoluto.

“2. Que tôdas as descobertas da ciência moderna têm uma aplicação mais ou menos direta sobre o melhoramento da vida, sôbre o bem estar da sociedade” (7). Esta “definição” completa-se no programa formulado em 1886: no jôgo do mecanismo universal, o homem é uma simples partícula, sujeita a “leis imutáveis e eternas” (8). Neste Universo, igualmente insensível ás dores e ás alegrias, que conduz a humanidade, nas suas lutas, mi-sérias e grandezas pelas leis cegas e inflexíveis da natureza, onde

(5). — O A. refere-se à deposição do general José Clarindo de Queiroz.

(6). — Sílvio Rabelo, ob. cit., pag. 209: “Não é fora de propósito lembrar aqui que o seu horror a Comte só explodiu depois dessa intervenção indébita da política meio positivista de Floriano Peixoto no governo do Ceará. O entusiasmo do movimento republicano que afirmara ser a monarquia *incompatível com as aspirações nacionais e condenada pelo espírito da história* jamais havia erguido a sua voz contra a difusão das idéias de Comte”.

(7). — *O Papel da Poesia*, in *A Quinzena*, n.º 6, de 30 de março de 1887: cf. *Cantos Modernos*, pag. 7. Este trecho, que caracteriza significativamente o positivismo idealizado dos bachareis, não foi reproduzido em *A Filosofia como Atividade Permanente*...

(8). — Neste ensaio, Farias Brito transcreve um trecho do segundo dos seus artigos publicados no *Libertador* (cf. n.º 159, de 17 de julho de 1886). Foi em função dessa mesma passagem a que nos referimos agora que falamos de um programa filosófico de Farias Brito. Este trecho não foi reproduzido nos *Cantos Modernos*; em *A Filosofia como Atividade Permanente*... , êle se encontra às pag. 38/9, no primeiro capítulo desse livro, *A Moral e a Filosofia*.

ficariam a religião e a poesia, êstes frutos do inquieto coração humano?

Problema de tal magnitude pressupõe um balanço do sentido e do valor do conhecimento, não só no seu aspecto lógico, mas também e sobretudo, nas raízes humanas a que êle inevitavelmente se prende. No que diz respeito á poesia, nenhuma solução será legítima se nela não se enquadrarem os “princípios proclamados pela ciência” (9). Seria inútil pretender construir a imagem do homem como algo de livre, independente e não determinado pelas fôrças naturais. Deve-se, isto sim, “situar” o homem na natureza, vendo-o como parte dela e compreendendo-o nas causas que lhe determinam os atos (10). O homem, assinala Farias Brito, age de acordo com “dois princípios fundamentais e subjetivos combinados com uma multiplicidade infinita de causas objetivas: o interêsse e a paixão” (11). E, amparado em Letourneau e Lefèvre, (12) logo a seguir, adianta Farias Brito que a combinação dêstes princípios produz como resultado “a grande fôrça motora a que são devidas tôdas as obras, tôdas as conquistas da atividade humana” (13): a necessidade. Os interêsses e as paixões são desta forma — se interpretamos adequadamente o trecho — simples inclinações ou capacidades, isto é, elementos meramente subjetivos, enquanto as necessidades, mais ligadas ao plano da ação, se apresentam como verdadeiras “fôrças motoras”.

Estas necessidades são de diversas ordens: físicas, quando se traduzem nos “esforços tendentes à apropriação do universo”, ao

(9). — **O Papel da Poesia**, in **A Quinzena**, n.º cit. Tanto nos **Cantos Modernos** quanto em **A Filosofia como Atividade Permanente...**, não se encontra a expressão segundo a qual o problema da poesia deva resolver-se em função dos princípios proclamados pela ciência.

(10). — Embora de feito idealista inspirado no pensamento de Lange a poética que se desenvolve no ensaio de **A Quinzena** estriba-se no programa evolucionista-haeckeliano de 1886. Ver, neste sentido, o primeiro capítulo do presente trabalho.

(11). — **O Papel da Poesia**, in **A Quinzena**, n.º cit. Cf. **Cantos Modernos**, pag. 10 e **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 103.

(12). — Os fundamentos e as informações sôbre os quais construiu Farias Brito a sua concepção da poesia, exceptuadas as conclusões idealistas, encontram-se no livro do materialista Lefèvre, **La Philosophie**, antes mencionado, e na obra do evolucionista Charles Letourneau, que o A. indica no texto — **Fisiologia das Paixões**. Dêste livro, que consultamos a tradução castelhana, sob o título **Las Pasiones Humanas**, F. Granada Y Cia. Editores, Barcelona, sem indicação da data e do tradutor, é a epígrafe que abre o ensaio de **A Quinzena**: “L’inspiration, le je ne sais quoi, ce qui va à l’idée et qui frappe l’âme, sont des mots écrits en caractères noirs sur des nuages bleus”. Este trecho, de Proudhon, serve de epígrafe ao capítulo III do Livro III da citada obra de Letourneau. A “teoria” das três necessidades, formulada por Farias Brito, foi inspirada provavelmente pela leitura desta obra. Realmente, neste ensaio sôbre as paixões se distinguem três tipos de necessidades: 1) necessidades nutritivas — de circulação, de digestão e de respiração; 2) necessidades sensitivas — necessidade voluptuosa, necessidade de exercitar os sentidos especiais; 3) necessidades cerebrais — morais e intelectuais. Cf. Letourneau, ob. cit., pag. 12. Farias Brito simplifica êste quadro reunindo numa única — necessidades físicas — as duas primeiras categorias e desdobrando a última em duas — necessidades intelectuais e estéticas.

(13). — **O Papel da Poesia**, in **A Quinzena**, n.º cit.; cf. **Cantos Modernos**, pag. 10 e **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 103.

domínio das coisas e ao “desenvolvimento físico do indivíduo” (14); ou intelectuais quando se referem “ao conhecimento das coisas, ao aperfeiçoamento indefinido da inteligência, a essas grandes manifestações do pensamento: a ciência, a religião e a filosofia” (15)). Se das necessidades físicas resultam a pesca, a caça, a domesticação dos animais o comércio e a agricultura, das intelectuais decorre o incessante progresso espiritual e, no seu ponto mais alto, a própria filosofia como e enquanto atividade permanente do espírito humano (16). Além destes dois tipos de necessidades há na atividade humana uma “ordem de fatos mais elevada ainda” (17): são as necessidades estéticas. O domínio sobre as coisas e o conhecimento são esforços dirigidos para o real, no qual o próprio homem se integra como parte da natureza. A história da vida espiritual da humanidade, entretanto, demonstra, por intermédio das criações artísticas, que o real por si só não satisfaz as exigências mais altas do coração e do espírito. E’ claro que numa concepção pragmática não será possível compreender o verdadeiro significado e função das necessidades estéticas que impelem os artistas para o mundo da fantasia. “De fato há aí um certo quê de extra-utilitário que não poderá agradar àqueles a quem o hábito das discussões positivas e a exageração pelo sistema materialista tem feito sectários da dogmática do egoísmo” (18).

Por êste motivo é que devemos buscar no estudo das condições do conhecimento e das formas de sua manifestação “o segredo da missão a que se destina a poesia” (19). O conheci-

(14). — A Quinzena, loc. cit.; cf. Cantos Modernos, pag. 11 e A Filosofia como Atividade Permanente... loc. cit.

(15). — A Quinzena, loc. cit.; cf. Cantos Modernos, cit. e A Filosofia como Atividade Permanente... cit.

(16). — Neste ensaio percebe-se claramente o sentido evolucionista do título que Parias Brito deu ao primeiro volume da Finalidade do Mundo: “O homem colocado em face da natureza além da necessidade de alimentação que inevitavelmente se lhe há de manifestar em virtude de suas funções nutritivas por intermédio da fome, sentirá também uma outra necessidade não visível e material, porém de ordem muito mais elevada — a necessidade de saber que é a consequência das suas funções intelectuais.

“Pode-se admitir duas vidas distintas na existência do homem: a vida do corpo que é a sua face externa e a vida do espírito, que é a sua face interna ou subjetiva. Ambas são sucessivamente renovadas e reconstruídas: tal é o resultado fatal das leis que regem o organismo. A reconstrução do corpo opera-se por meio da nutrição, e a do espírito por meio do conhecimento”. A Quinzena, n.º cit., cf. Cantos Modernos, pag. 16, com ligeiras alterações, e A Filosofia como Atividade Permanente..., pags. 109/10, ainda com maiores alterações.

(17). — A Quinzena, n.º cit.; Cantos Modernos, pag. 12, e A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 104.

(18). — A Quinzena, n.º 7, de 15 de abril de 1887; cf. Cantos Modernos, pag. 13, e A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 107.

(19). — A Quinzena, n.º cit.; cf. Cantos Modernos, pag. 17, e A Filosofia como Atividade Permanente..., pag. 110: “Sem dúvida a poesia não pode ser localizada no que tem relação com o desenvolvimento material da vida. É, pois, nas formas gerais do conhecimento que ela deve encontrar sua justificação.

mento científico é o resultado do trabalho do entendimento apoiado na experiência (20) e seu objetivo, de acôrdo com Lastarria, é “o desenvolvimento integral e completo de tôdas as faculdades humanas para conservar e estender a vida, dominando o mundo exterior conforme a ordem geral da criação e a natureza de cada coisa em particular” (21). Sòmente o conhecimento assim compreendido constitui a “verdadeira ciência”. “Separe-se disto a especulação e perder-se-á nas brumas confusas do subjetivismo sem que possa daí resultar nenhuma garantia para o futuro da vida” (22). Nestas condições, todos os conhecimentos que não se apoiam na experiência, tôdas as formas sintéticas de concepção do Universo, religiosas e artísticas, enquanto ficções da imaginação e da fantasia tendem a desaparecer, pois “o método que nos leva à ciência da natureza exige a destruição das formas sintéticas de conceber o universo” (23).

Foi esta mesma ordem de cogitações que conduziu Sílvio Romero, em 1873, á compreensão dos problemas da poesia nova. No prefácio aos *Cantos do Fim do Século*, onde o trabalho de 1873 se encontra reproduzido, o Autor traçou o programa do que se chamou, mais tarde, poesia científica: “A nova intuição literária nada conterà de dogmático. Será o resultado do espírito geral da crítica contemporânea. Acima dos combatentes, sem dúvida necessários, que, obsecados por um ponto de vista qualquer das novas idéias, falseiam a noção do grande todo, estão os espíritos sem dogma particular, que se empenham em traçar as grandes linhas do pensamento moderno. Acima de tôdas as doutrinas está a intuição genérica da crítica. A poesia não se pode fazer sistemática. Conseguirá, sòmente, embeber-se dos grandes princípios da filosofia geral” (24). A poesia não poderia ficar alheia ao trabalho das ciências. A objetividade, a experiência e, sobretudo, o relativismo deveriam constituir-se como padrões da

(20). — “As formas fundamentais do conhecimento, são a religião e a ciência: uma filha do entendimento, apoiado sòbre a imaginação, a outra filha do entendimento, apoiado sòbre a experiência.” *A Quinzena*, n.º 7, de 15 de abril de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 17. Este trecho não foi reproduzido em *A Filosofia como Atividade Permanente...*

(21). — Lastarria, *Política Positiva*, apud Farias Brito, in *A Quinzena*, n.º 8, de 30 de abril de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 19, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 112, onde se encontram acrescentados ao texto mais os seguintes períodos do mesmo autor: “Esse fato geral que é a primeira lei a que obedecem as propriedades ou forças da humanidade é também a lei que determina o caráter da evolução social e nos dá uma idéia precisa do bem e do mal. Tudo o que tende para conservar e estender a vida é um bem. O que tende para destruí-la ou diminuí-la é um mal. A evolução que tende a realizar êste fim é um progresso. A que o contraria, é retrógrada.”

(22). — *A Quinzena*, n.º 8, de 30 de abril de 1887. O trecho, com um tom sensivelmente diferente, aparece nos *Cantos Modernos*, pag. 19, e em *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 112.

(23). — *A Quinzena*, n.º cit.; cf. *Cantos Modernos*, pag. 19, onde não aparece, do mesmo modo que em *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 112, a expressão de Lange “forma sintética”.

(24). — Sílvio Romero, *A Poesia de Hoje*, in *Cantos do Fim do Século*, Tip. Fluminense, Rio, 1878, Introdução.

nova poética. No caso contrário, forçoso seria reconhecer com Clóvis Bevilacqua que, num artigo dos tempos de sua juventude, (25) observava: “a nova direção mental que vai tomando a sociedade brasileira acabará necessariamente com a mania do verso e aproveitará as inteligências que nela gastavam, com um desperdício lamentável, tôda a sua atividade”.

A *poesia científica*, tal como fôra pressentida por Sílvio Romero, encontrou em Martins Junior, republicano ardoroso e positivista não sectário, a um só tempo, o seu crítico e poeta, na vida acadêmica do Recife (26). E’ “em nôme da evolução do sentimento, concomitante da evolução da inteligência” que Martins Junior protesta contra êsse “estado de anormalidade necessariamente transitório” (27) em que se achava, a seu entender, a poesia nacional. E neste protesto antevê “o vulto harmonioso de uma outra Poesia sã, verdadeira, forte, construtora, e afinada pelas modernas sínteses filosóficas... (28). Farias Brito, que pertenceu ao grupo de Martins Junior, não deixou de sentir idênticas preocupações (29). No seu livro de versos, *Cantos Modernos*, encontram-se alguns poemas do novo feitio poético. Em *O Espírito Novo*, (30) em versos canhestros, enaltece de modo significativo as aspirações coevas: “Alarga o azul do céu com brilho transparente/ De branca e nova aurora a luz pura, ideal; / Des-

(25). — Clóvis Bevilacqua, Martins Junior, *Revivendo o Passado, Figuras e Datas*, II, pag. 8.

(26). — Defendendo a concepção da poesia científica, esclarece Martins Junior num trecho muito expressivo a sua posição filosófica: “Sinto necessidade de me explicar, mesmo em nota, sobre a Filosofia Positiva, ou sobre a influência que exerce em mim, em minhas idéias e palavras, o Positivismo francês.

“Sou ainda hoje o mesmo sectário convencido e entusiasta do grande sistema filosófico arquitetado na França por Comte. Até hoje, entretanto, não pude ainda substituir Littré por Laffitte, e Wiroubouff pelo Dr. Robinet. Quer isso dizer que, em face do vertiginoso movimento científico da atualidade, faço-me, com Roberty, um positivista independente, e, escudado no fecundo princípio da relatividade dos conhecimentos humanos, procuro agrupar ao redor da Lei dos 3 estados e da Classificação hierárquica das ciências tôdas as conquistas definitivas do evolucionismo spenceriano, do transformismo darwinico, do monismo haeckelista e do realismo científico materialista.

“Não nego, apesar disso, que tenho uma imensa admiração veneradora pela prematura e arrojada construção político-religiosa do filósofo francês, e, pressentindo nela um esboço do ideal que todos buscamos, comparo-a a uma cidade correta e formosíssima, erigida no ar, que atrai o viajante, mas que asfixia-o depois, porque a altura faraônica das suas muralhas não deixa penetrar dentro dela a rajada forte do movimento, da luta, da concorrência, da vida em tôda a sua revolucionária liberdade...”

“Releva notar, porém, que as minhas simpatias pelo positivismo heterodoxo não dão caráter limitado e exclusivo às idéias que tenho sobre poesia científica. Não. Com a filosofia positiva ou com qualquer outro sistema filosófico moderno, as conclusões restam as mesmas.” *A Poesia Científica (Esborço de um livro futuro)*, 2.^a edição, destinada a auxiliar a construção do monumento do autor, Imprensa Industrial, Recife, 1914, pag. 23, nota 7. O positivismo idealizado de nossos bacharéis não poderia encontrar melhor caracterização do que esta que tão expressivamente aparece nesta passagem...

(27). — Martins Junior, ob. cit., pag. 13/4.

(28). — Idem, pag. 15.

(29). — Segundo Odilon Nestor, Farias Brito pertenceu ao grupo de Martins Junior; cf. *Faculdade de Direito do Recife, Traços de sua História*, Recife, 1930, apud Sílvio Rabelo, ob. cit., pag. 98, nota 90. Acredita êste autor, entretanto, que Farias Brito “não se dera inteiramente a êsse grupo meio literário e meio boêmio, como todos os grupos daquele tempo.”

(30). — *Cantos Modernos*, pag. 95.

faz-se a noite escura, a noite-horror da mente; / Desponta a luz bendita, a luz-morte do mal. / Quem foge? A tirania, o êrro, o despotismo, / O crime aterrador de vítimas sedento. / Quem vem? quem rasga o véo, que faz da vida um abismo? / Quem vem? Quem se levanta? O livre pensamento”. E na sexta estrofe se definem claramente as aspirações da filosofia que inspirou estes medíocres versos: “Por sôbre a negridão da noite do passado, / Por cima da mudez das mortas gerações, / Re-benta do futuro o invólucro animado, / Florescem com vigor mil povos, mil nações. / Assim é tudo luta, é tudo movimento / Em todo o vasto seio da grande criação. / A crença do futuro, o novo pensamento / Se resolve na lei — *progresso, evolução*” (31). Em outras poesias, transparecem idênticas atitudes mentais que revelam a perfeita comunhão de Farias Brito com os ideais dos homens de seu tempo (32).

O curioso entretanto nisto tudo é o completo desacordo existente entre a forma desta concepção poética e o programa por que Farias Brito procurou justificá-la. Aliás, de certo modo, o criador de *O Mundo Interior* admitiu esta desarmonia ao apresentar, no prefácio do seu livro de versos, esta singela explicação: “Devo, porém, antes de tudo, observar uma coisa: apresentando uma fórmula sôbre a poesia, como entendo que deve ser compreendida, ninguém suponha que tenha a vaidade de pensar que nos versos, que se seguem, acredito haver efetuado a realização desta fórmula” (33). E logo adiante: “quando escrevo, fazendo a defesa da poesia, escrevo como penso; e quando faço versos, escrevo como sinto. Se o meu pensamento e o meu sentimento coincidem, não sei. O que sei é que fazendo versos, não obedeco a regras” (34). Num ponto, todavia, seu pensamento traduz perfeitamente a linguagem dos sentimentos: a missão da poesia é “Mostrar que existe acima dos horrores / Desta vida, imortal, tão pura como as flôres / A luz da inteligência” (35). É, porém, nesta apóstrofe à natureza que a poesia encontra o seu mais elevado objetivo: “Natureza imortal! / Faz que eu sempre despreze a baba venenosa, / Estúpida, brutal, / Da Crueldade cega, horrenda e furiosa / Da infâmia e da mentira em seu cruel

(31). — Idem, pags. 96/7.

(32). — O próprio Silvio Rabelo, para quem a “filosofia de Farias Brito não tem janelas para a paisagem natural nem para a paisagem humana” (cf. ob. cit., pag. 230) reconhece que os *Cantos Modernos* representam a única “contribuição verdadeiramente em consonância com as tendências do seu meio e do seu tempo. Em tudo mais Farias Brito foi uma figura isolada, distante não só dos problemas que agitaram as consciências em torno de si, como também das correntes que dominaram o país — correntes de pensamento político e de pensamento filosófico” (ob. cit., pag. 64). A não ser quanto aos *Cantos Modernos*, este julgamento, no período de que nos ocupamos, está em completo desacôrdo com a verdade dos fatos.

(33). — *Cantos Modernos*, pag. 8.

(34). — Idem, pag. 9.

(35). — Idem, pag. 118.

vai-vem; / Que eu despreze o rancor dos grandes potentados / E nunca possa ver co'os meus braços cruzados / Arrastar-se na lama a linda flôr do bem" (36).

Ora, é precisamente esta missão ética da poesia que lhe garante um lugar inconfundível no concêrto das criações espirituais. Os primeiros ensaios de Farias Brito indicam claramente que os propósitos essenciais do pensador cearense se resumiam, em última análise, numa questão de ordem moral: os sistemas filosóficos contemporâneos fornecem um critério por intermédio do qual se possa resolver o problema moral? (37) A primeira resposta que Farias Brito encontrou para êste problema se baseava numa concepção positivo-evolucionista de feitio haeckeliano. Nenhuma solução do problema moral seria legítima se não se inspirasse nos princípios gerais da "moderna" intuição filosófica. No primeiro dos quatro artigos publicados em *A Quinzena*, sôbre *O Papel da Poesia*, insiste ainda Farias Brito na defesa desta posição (38). Nos demais artigos, entretanto, aparecem as matrizes de uma concepção radicalmente diferente da que fôra anteriormente preconizada. A poesia, afirma aí Farias Brito, "não é outra coisa senão a concentração de tôdas as fôrças da alma para a consecução do predomínio do bem; é, pois, uma aspiração para o melhoramento, um esforço do espírito para elevar-se do círculo estreito e prosaico da realidade à concepção harmoniosa do ideal" (39). Nestas condições não será possível, como pretendiram os criadores da *poesia científica*, reduzir-se a poética a mera transposição dos elementos do pensamento científico para o plano da imaginação e da fantasia artísticas.

Os fundamentos da nova concepção poética pressupõem, em última análise, a definitiva superação do realismo, do positivismo, no sentido restrito do termo, e do próprio naturalismo, embora, quanto a êste último, nada haja em *O Papel da Poesia* que indique ter percebido Farias Brito a inevitável consequência a que conduziriam as premissas de sua doutrina (40). Ao lado da compreensão realística da natureza, que afasta, como inúteis, todos os esforços destinados a penetrar no mundo das essências e reduz a

(36). — Idem, pag. 132.

(37). — Êste é pelo menos o sentido das palavras iniciais com que Farias Brito abriu a série de estudos do *Libertador*, em 1886: "As novas escolas filosóficas criadas pelos últimos exploradores do pensamento, proclamam um critério moral capaz de mover sêriamente a sociedade?"

(38). — Em *O Papel da Poesia*, Farias Brito se prende, com os seus propósitos de elucidar o problema da poética, ao esquema evolucionista. Os argumentos apresentados em nome desta concepção aparecem, entretanto, nos *Cantos Modernos*, como argumentos dos que "sustentam a tese — a poesia está morta".

(39). — *O Papel da Poesia*, in *A Quinzena*, nº 9, de 15 de maio de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 25, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 116.

(40.) — Em *A Filosofia como Atividade Permanente...*, vê Farias Brito na sua concepção da poesia "a feição característica da doutrina que defendem os mais nobres e mais elevados representantes do pensamento em reação contra as tendências invasoras do realismo sistemático". pag. 117.

possibilidade do conhecimento á investigação científica do mundo dos fenômenos, é necessário colocar as últimas conquistas do pensamento filosófico-positivo. Du Bois Reymond e Spencer, por caminhos diferentes, fixaram os limites da investigação natural e justificaram, desta forma, a idéia de que uma explicação exclusivamente positiva ou naturalista da realidade não se basta a si mesma. E' mistér completar o trabalho analítico das ciências, que fornece visões parciais e fragmentárias das coisas, pela compreensão sintética e totalizadora da realidade. "O universo, escreveu Lange num trecho reproduzido por Farias Brito, tal como o compreendemos numa concepção puramente conforme a ciência da natureza, não nos pode inflamar mais do que uma *Iliada* que se soletrasse. Se ao contrário tomamos o todo como unidade, fazemos pelo ato da síntese entrar nosso próprio ser no objeto, do mesmo modo que introduzimos a harmonia numa paisagem quando a contemplamos, por mais numerosas que sejam as discordâncias que se possam ocultar nos detalhes. Tôda a vista de conjunto está submetida a princípios estéticos e cada passo que leva para o todo é um passo que leva para o ideal" (41).

Ora, êste esfôrço para o ideal não é uma simples decorrência da necessidade de integração das explicações científicas parciais numa compreensão sintética da realidade total, mas ainda exigência fundamental da própria situação humana. Se o realismo bastasse não haveria como fugir à crua verdade que, em pinceladas carregadas de pessimismo, Schopenhauer traçou do quadro da existência. "Quando se observa friamente o quadro da existência, confessa Farias Brito, as mil e uma dificuldades da vida, a luta constante dos homens uns contra os outros, a miséria e o sofrimento de todos, sente-se que a natureza é extremamente cruel e não se pode deixar de ser pessimista" (42). O pessimismo, que teve em Schopenhauer um de seus fiéis intérpretes e na lei da luta pela vida da filosofia darwinica a justificação que lhe faltava, sempre encontrou fortes ressonâncias no espírito de Farias Brito. Alguns de seus versos trazem o tom desalentado e cinzento da filosofia schopenhauriana. Porisso não se deve estranhar que o tema do suicídio seja um dos motivos de sua lira desajeitada. Seu livro, observa o Padre Castro Nery, é "tão repleto de espectros que faz lembrar as jeremiadas de São João dos Passos, tão recitado ao tempo em que os harpejos do piano acompanhavam a voz chorona dos declamadores. Por duas vezes o tema do suicídio se desdobra com tal miudeza, que seria carecer de senso

(41). — O Papel da Poesia, in *A Quinzena*, nº cit., cf. *Cantos Modernos*, pag. 23, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 115.

(42). — O Papel da Poesia, in *A Quinzena*, nº 8, de 30 de abril de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 20, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 113.

crítico não pensar que o autor lhe teve a negra idéia a borbolear no cérebro” (43).

Aliás do suicídio ocupou-se Farias Brito num extenso estudo publicado na revista *A Quinzena*, no mesmo ano em que appareceu *O Papel da Poesia* (44). Sente-se na epigrafe de Schopenhauer que abre êste ensaio uma discreta justificação do suicídio: “O suicídio longe de ser a negação do querer-viver, ao contrário é uma das afirmações mais enérgicas da vontade” (45). Para Farias Brito, o suicídio normalmente só é possível em dois casos “— o suicídio do homem sem religião (46) e o suicídio do homem de bem que por condições excepcionais se tornou criminoso” (47). O próprio Schopenhauer, apesar de todo o seu pessimismo, justificou esta posição: “Devemos aceitar a natureza, assinala Farias Brito, como ela é”, pois “tôda a revolta, mesmo a do suicídio, é inútil, porque o suicídio aniquila o indivíduo, mas não aniquila a espécie” (48).

Não são apenas as idéias filosóficas e as conseqüências lógicas das premissas do evolucionismo darwinico que explicam as raízes do pessimismo de Farias Brito. O seu temperamento peculiar, as condições sociais e políticas do tempo e a triste realidade do meio em que vivia, assolado pelo flagelo das sêcas, levariam Farias Brito a reconhecer que o “princípio de Darwin é rigorosamente verdadeiro: a vida é uma luta constante, a luta do homem contra o absurdo e o despotismo da fôrça bruta, luta contra a fatalidade dos elementos, luta do homem contra si mesmo” (49). O retrato que Joaquim Catunda traçou da província do Ceará e de sua história até a malograda república do Equador, apesar das “condições pessoais do autor, seriamente revoltado contra as misérias reais de nossa sociedade” (50) constituiu mais uma razão a acrescentar-se à soma dos motivos invocados pelo pessimismo temperamental de Farias Brito (51). Não é de estranhar portanto que no poema *Último canto de um suicida* te-

(43). — As Poesias de Farias Brito teriam importância filosófica? in *Revista da Academia Paulista de Letras*, ano III, nº 9, março de 1940, pag. 11.

(44). — O Suicídio como conseqüência da falta de convicção, in *A Quinzena*, números 21 e 22, de 15 de dezembro de 1887 e 3 de janeiro de 1888.

(45). — *A Quinzena*, ensaio citado, nº 21.

(46). — *A Quinzena*, loc. cit.

(47). — *Idem*, loc. cit.

(48). — *Idem*, loc. cit.

(49). — *Idem*, nº 22.

(50). — *Idem*, loc. cit.

(51). — J. Catunda, *Estudos de História do Ceará*, reedição de Gilberto Câmara, Typo-lito Gadelha, Fortaleza, 1919. Na última página dêste livro, rememorando os episódios da república do Equador, escreveu J. Catunda: “A república morreu pela incapacidade nativa da raça para qualquer regimen da liberdade política. Jamais os descendentes das populações americanas formarão uma república de homens livres. Estamos hoje a sessenta anos de distância desses tempos. Sem conquistar nenhuma delas, temos tôdas as instituições livres, e regem-nos as leis mais liberais. Entretanto, depois de mais de meio século de tirocínio de govêrno constitucional, o Ceará se acha ainda como nos primeiros dias de sua inauguração. Ruem as instituições, desconhecidos os seus intúitos, negativas nos seus efeitos, pela ação esterilizada das

nha escrito: “Acabou-se a comédia: o tempo foge, / Vou me perder no seio da natureza, / Vou procurar a essência do insondável / Em busca da verdade e da grandeza. / Vou me elevar aos páramos infundos, / Vou me perder no seio do imortal; / Na região sublime das esferas / Vou ver também se predomina o mal” (52).

Ora, a missão da poesia reside, fundamentalmente, na sua finalidade ética. O pessimismo, para Farias Brito, “é a doutrina que estabelece o predomínio do mal” (53) e será sempre inevitável numa concepção realista da natureza. “Acontece, porém, — observa Farias Brito — que em face do espetáculo doloroso da vida, vendo por tôda parte o mesmo quadro invariável da luta e do sofrimento, isto em todos os seres da natureza, o homem em virtude de tendências que têm a mesma origem nas profundezas do ser, é levado a ocultar na harmonia do todo, as imperfeições parciais, elevando-se assim á compreensão de uma regeneração e confundindo em um só fim os destinos da humanidade e do mundo, e em uma só idéia o bem e o belo” (54). Acima da realidade, que a ciência no seu esforço analítico procura conhecer, é mistér admitir uma esfera mais elevada, o mundo das perfeições e do ideal. “A poesia, escreveu Lange num trecho citado por Farias Brito, no sentido elevado e extenso em que é preciso admiti-la, não pode ser considerada como um jôgo, como um capricho engenhoso tendo por fim distrair por meras invenções; ela é ao contrário, um fruto necessário do espírito, um fruto saído das entranhas mesmas da espécie, a fonte de tudo o que é sagrado e sublime; é um contrapeso eficaz ao pessimismo que nasce de uma estada exclusiva na realidade” (55).

A compreensão objetiva da realidade, na medida em que se completa em inúmeras visões parciais do Grande Todo desfaz os êrros de uma concepção “sintética” não estribada na experiên-

facções, virmos políticos que devoram a substância da província: impotentes para o bem, feridas de profunda consideração, funcionam af, como formas mortas, abandonadas da vida, o município, os tribunais populares, a assembléa provincial. Violam-se muitas vezes, com pasmosa ostentação, tôdas as leis que garantem ao cidadão de um país livre o mais sagrado dos direitos: o de intervir pelo voto na governação do estado; a fraude e a violência em matéria eleitoral, perderam o aspecto da criminalidade para revestirem os predicados de recursos legítimos e normais. Esses fenômenos, de observação quotidiana, não são, infelizmente, produtos de uma civilização rudimentar; são conseqüências necessárias da aplicação irrefletida de instituições políticas das sociedades livres a um povo que nunca lhes conheceu a necessidade, que por nenhuma delas combateu, e em cujo espírito o conceito da liberdade se confundiu sempre com o da igualdade sob o mais detestável de todos os despotismos: o das multidões. Por muito que nos pese, é preciso, ao concluir, confessar esta verdade dolorosa: não é capaz de liberdade o povo que viola sempre as leis que a garantem.”

(52). — *Cantos Modernos*, pag. 84.

(53). — *O Papel da Poesia*, in *A Quinzena*, nº 8, de 30 de abril de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 20, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 113.

(54). — *Idem*, loc. cit.: cf. *Cantos Modernos*, pag. 24, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 116.

(55). — *Idem*, nº 9, de 15 de maio de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 26, e *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 117.

cia e nos métodos científicos. E, se o pessimismo é o seu corolário natural, o conhecimento objetivo do real vai destruindo, uma a uma, tôdas as formas sintéticas que, no plano religioso, ético e estético, o homem construiu. “Essa destruição, porém, assinala Lange, citado por Farias Brito, só atinge o dogma e nunca o ideal. Ela não pode destruir o fato de que o nosso espírito é criado para produzir eternamente de novo em si mesmo uma concepção harmônica do universo, o fato de que êle aqui, como por tôda parte, coloca ao lado e acima do real o ideal, e se restabelece das lutas e das necessidades da vida, elevando-se, pelo pensamento até o mundo das perfeições” (56). E é em nome dêste ideal e das necessidades do espírito que a poesia — não a *poesia científica* preconizada por Martins Junior — “terá de sair do seio da civilização contemporânea debaixo de uma nova forma e cheia de um vigor capaz de quebrar os laços que ligam o espírito á antiguidade e elevá-lo à contemplação de um novo ideal” (57).

Esta concepção poética representa algo que mal se ajusta aos quadros de pensamento tanto neste período quanto no da elaboração da doutrina naturalista posterior a 1892. *O Papel da Poesia* constitui uma refutação das idéias de Martins Junior, seu companheiro, nas rodas literárias do Recife, nos primeiros anos da década de 80. O livro de versos de Martins Junior, publicado em 1881, teve uma segunda edição em 1886, no ano anterior á publicação do ensaio de Farias Brito. Convém assinalar ainda que o idealismo que se encontra neste trabalho destôa completamente do programa filosófico a que se propôs Farias Brito. Êste mesmo ideal sôbre o qual Farias Brito insistiu de maneira tão significativa é aquele que, em 1895, em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, rejeitará, em termos categóricos, ao tratar do ideal transcendental do Kant (58). E, por êste motivo, não podemos dizer, com Tristão de Ataíde: a “consideração da beleza representa um elemento fundamental na filosofia de Farias Brito. Não um ponto de partida mas um ponto de chegada. A raiz de sua concepção do mundo era tôda moral. Mas a chave do seu sistema foi em parte estética” (59).

(56). — *O Papel da Poesia*, in *A Quinzena*, n.º 8, de 30 de abril de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 21, e *A Filosofia como Atividade Permanente...* pags. 114/115. Ver Lange, ob. cit., pag. 569 do 2º volume.

(57). — Idem, *A Quinzena*, n.º 9, de 15 de maio de 1887; cf. *Cantos Modernos*, pag. 25, e *A Filosofia como Atividade Permanente...* pag. 117.

(58). — No capítulo XII de *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano — Religião e Teologia: Crítica de Kant*, ao tratar do ideal transcendental escreve Farias Brito: “Tal é a parte mais obscura e poder-se-ia igualmente dizer a parte mais grave, mais dolorosa e mais triste da filosofia de Kant. É um mundo que se desfaz e a que não sucede outro mundo em condições de renovar e consolidar as crenças tradicionais da humanidade”; cf. ob. cit., pag. 151. Convém recordar que a concepção de Lange se fundamenta na de Kant.

(59). — Tristão de Ataíde, *A Estética de Farias Brito in Estudos*, 1ª Série, pag. 394.

IV

FARIAS BRITO E A CRISE POLÍTICA DE 1892

A primeira experiência política de Farias Brito foi extremamente rápida. Convidado por Caio Prado, por ocasião da passagem do presidente na comarca de Aquiraz, onde Farias Brito exercia a função de promotor público, foi para Fortaleza, como secretário do govêrno. Todavia, suas atividades políticas encerraram-se com a prematura morte de Caio Prado. Foi então que resolveu mudar-se para o Rio de Janeiro, com o objetivo de frequentar os cursos da Escola Politécnica e dar, desta forma, prosseguimento aos seus trabalhos filosóficos. Esta decisão, entretanto, foi modificada pelos acontecimentos relacionados à proclamação da República. Farias Brito assim rememora êstes fatos: “Quando em 1889 retirei-me do Ceará com destino ao Rio de Janeiro havia resolvido abandonar para sempre a política a fim de entregar-me exclusivamente ao cultivo de certos estudos para os quais me sinto com especial aptidão... Ainda não havia tomado uma deliberação definitiva no sentido de colocar-me de modo a assegurar-me das necessidades da vida, e estava no Rio, pensando em matricular-me na Escola Politécnica, quando foi proclamada a República. Êste fato produziu sôbre meu espírito impressão tão profunda que cheguei a desistir de uma resolução que supunha inabalável” (1).

Convicto de que “nenhum cidadão devia conservar-se estranho às agitações que deviam manifestar-se” (2) como consequência da transformação política porque passou o País, Farias Brito voltou ao Ceará, disposto a participar ativamente nas lides partidárias. Tomou parte no pleito de agosto de 1890, na chapa organizada pelo conselheiro Rodrigues Júnior. Foi a sua segunda decepção. A eleição não chegou a alcançar o seu objetivo. A oposição foi perseguida e Farias Brito teve “sua residência vigiada e até mesmo corrida pela policia” (3). Resolve, então, ao lado de seus trabalhos de advocacia, continuar os estudos que vinha realizando.

(1). — *Divagações em torno de uma grande mentalidade*, in *Revista do Instituto do Ceará*, 2.º, 3.º e 4.º trimestres de 1892, n.º 6, pag. 115.

(2). — *Idem*, pag. 116.

(3). — Raimundo Nonato de Brito, *Biografia do Dr. Raimundo de Farias Brito*, Pão de Açúcar - Ceará, 1905, pag. 9. apud Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 67.

Na *Revista Moderna* de 1891 aparecem os resultados d'êste labor. Sob o título *O Método Associacionista*, analisa Farias Brito, apoiado em *La Psychologie Anglaise Contemporaine*, de Ribot, e em *La Philosophie de Hamilton*, de Stuart Mill, na tradução de Cazelles, a obra de Alexander Bain e de John Stuart Mill. Esta série de ensaios será continuada em 1892 no trabalho publicado na Revista do Instituto do Ceará sôbre Herbert Spencer. Êstes artigos constituem a continuação dos ensaios que, no *Liberador* e na revista *A Quinzena*, Farias Brito dedicou ao problema psicológico. Percebem-se, todavia, nestes novos escritos os primeiros esboços do plano da *Finalidade do Mundo* (4). A idéia "dos dois grandes métodos da filosofia moderna", que serviu de base à elaboração dos dois primeiros volumes da *Finalidade do Mundo*, encontra-se, de certa forma, prenunciada no propósito conciliador de reunir numa síntese filosófica o idealismo alemão e o empirismo inglês.

Nesta conciliação, faz-se patente a necessidade de colocar o problema filosófico em outros termos que os anteriormente admitidos por Farias Brito. As novas preocupações do pensador cearense levam-no à superação dos limites a que se cingiam os seus estudos psicológicos e preparam o caminho para o estudo de um problema que está indissolúvelmente ligado ao próprio destino da *Finalidade do Mundo*. A distinção, que reiteradas vezes apareceu nos seus primeiros artigos, entre subjetivo e objetivo e que encontrou na interpretação pessoal da psico-física de Fechner um esboço de justificação de uma concepção monista do universo, ganha em *O Método Associacionista* novo e imprevisito significado. A harmonização destas duas esferas do real é tentada agora nos domínios da teoria do conhecimento. Nesta tentativa, revelam-se insuficientes não só a psicologia das faculdades da alma, o dogmatismo dos teólogos "super-naturalistas", mas também o próprio positivismo. A teoria das faculdades, resultado inevitável da "tendência a personificar, tão natural do espírito humano", "reduz a personalidades os próprios elementos da personalidade" (5). Igual uso ilegítimo do conhecimento encontra-se tanto na teologia quanto no positivismo: "Tratando-se de uma concepção transcendente do mundo, o positivismo nada conhece e a teologia conhece tudo; mas nada conhecer ou conhecer tudo vem a ser a mesma coisa, porque se a ignorância abso-

(4). — "Cumpre, antes de qualquer outra coisa, observar que o problema em cuja solução vamos entrar, não foi formulado por Mill nos termos em que o apresentamos; mas isto compreende-se desde que se sabe que o nosso trabalho não é uma simples exposição das doutrinas de Mill e dos principais representantes da escola associacionista; prende-se a outra ordem de idéias, entra como elemento para a exposição de um conjunto especial de doutrina tendente a conciliar a filosofia inglesa com a filosofia alemã". *O Método Associacionista*, in *Revista Moderna*, pag. 71.

(5). — *Idem*, pag. 69.

luta nada adianta o conhecimento absoluto é impossível e portanto todo aquele que se apresentar como tal, é falso e porisso também nada adianta” (6).

Na doutrina associacionista viu Farias Brito mais do que uma lei psicológica, uma filosofia. No breve ensaio sôbre Bain, o associacionismo é encarado como uma consequência natural do mecanicismo. “Se esta lei — escreveu Farias Brito — pode ser considerada em analogia com as leis reguladoras dos movimentos dos corpos; se podemos considerar os fenômenos psicológicos uma corrente de fatos paralela e análoga à corrente dos fatos fisiológicos, pode-se dizer que a psicologia encaminha-se para o conhecimento da mecânica do espírito e a fenomenalidade do espírito é regulada por uma perfeita mecânica tão real e verdadeira como a mecânica dos corpos celestes” (7). Ora, são precisamente as insuficiências desta concepção mecanicista que serão reconhecidas no estudo que se seguiu imediatamente a êste. Na análise do pensamento de Stuart Mill, insistiu Farias Brito particularmente sôbre o sentido idealista desta filosofia e sôbre a necessidade, a que não pode deixar de corresponder nenhuma concepção filosófica, de ver na consciência o ponto de partida indispensável a tôda elaboração sistemática. A consciência é “o fundamento do mundo; e nós só podemos conhecer aquilo que nos é por ela revelado” (8). Esta afirmação ganha mais claro significado se lembrarmos que foi provàvelmente nesta época que Farias Brito travou conhecimento diretamente com a tradução francesa da obra de Schopenhauer — *O mundo como vontade e como representação*.

Partindo dêste dado primeiro, segundo o qual na consciência se resolvem em última instância os problemas filosóficos, procurou Farias Brito um critério que permitisse a revelação “das verdades fundamentais” necessárias não só à compreensão positiva da realidade, mas também da ordem prática. A insuficiência do positivismo reside na inutilidade de seus esforços destinados a apreender empiricamente algo que por natureza lhes é irreduzível. “E’ absurdo — observa Farias Brito — pretender adquirir cientificamente qualquer noção dos destinos da humanidade e do mundo; é absurdo tentar estabelecer preceitos e regras sôbre a conduta moral e civil, desde que êstes preceitos e regras não podem ser compreendidos sem uma concepção qualquer, *definitiva ou hipotética* (o grifo é nosso) da finalidade” (9). Se o positi-

(6). — Idem, pag. 70.

(7). — Idem, pag. 29; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 282.

(8). — *O Método Associacionista*, cit., pag. 68; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 268.

(9). — *O Método Associacionista*, cit., pag. 69. Neste trecho, que não foi reproduzido em *A Filosofia Moderna*, aparece, pela primeira vez, o conceito de finalidade.

vismo se mostra demasiado estreito para resolver o problema prático, onde encontrar um critério que, sem comprometer as exigências do pensamento científico, possa servir de ponto de partida para a solução da questão que os acontecimentos políticos tornavam imperiosamente urgente?

O livro de Stuart Mill sobre *A Filosofia de Hamilton* sugeria a fórmula para o feliz encaminhamento do problema. Tobias Barreto e, em particular, as suas *Questões Vigentes*, forneceram os elementos para a compreensão antecipada de uma “filosofia” que resistiria às comoções espirituais advindas de um drama político que deveria atirar definitivamente Farias Brito no mundo das cogitações filosóficas. O critério da verdade nos escritos do *Liberador* e de *A Quinzena* era para Farias Brito “o testemunho normal e permanente da consciência”, frase colhida na obra de Leon Dumont (10). No ensaio que estamos analisando, inspirado em Stuart Mill, adota Farias Brito um critério lógico para o reconhecimento do que ele chamou verdades fundamentais: “São verdades fundamentais tôdas aquelas que, sendo dadas, é absolutamente impossível pensar o contrário” (11). Em nome dêste critério, estabelece Farias Brito os seguintes princípios:

“1.º) A existência do espírito como elemento subjetivo e a existência da matéria como elemento objetivo do conhecimento;

2.º) A lei de causalidade como princípio motor das transformações da matéria e causa determinante das evoluções do espírito;

3.º) O espaço e o tempo como condições formais de tôdas as transformações da matéria; a motivação e a finalidade como condições formais de tôdas as evoluções do espírito” (12).

O problema da motivação e da finalidade, assunto sobre o qual insistiu Tobias Barreto, constitui o elemento novo que se apresenta nesta altura do desenvolvimento espiritual de Farias Brito. Para o autor de *O Mundo Interior*, “a lei de motivação e de finalidade” é uma questão “nova”, “que ainda não foi devida-

(10). — Farias Brito invocará constantemente êste critério nos livros publicados. Convém assinalar, entretanto, que êle só aparece quando, na ausência de uma explicação racional dos problemas examinados, Farias Brito, como último recurso, lança mão do testemunho da consciência. Neste sentido, é bastante característica a solução dada pelo pensador cearense às antinomias de Kant, em *Evolução e Relatividade*. Ver Introdução desta tese.

(11). — *O Método Associacionista*, cit., pags. 73/4; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 296.

(12). — *O Método Associacionista*, cit., pag. 74; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 296. Uma análise detida dêste trecho revela a ambiguidade, a obscuridade, a inconsistência filosófica da concepção que nele se assenta. A repetição do termo evolução, os conceitos de “princípio motor” e de “causa determinante”, a expressão “condições formais”, demonstram a curiosa mistura de elementos extraídos da doutrina evolucionista, do idealismo de Stuart Mill e da concepção monista de Tobias Barreto.

mente incluída no corpo da filosofia” (13). E, entretanto, esta lei “é a mais importante de todas as leis filosóficas porque é daí que se deve partir para lançar as bases de uma nova concepção da ciência moral” (14). O problema moral, que nos escritos anteriores aparecera como um simples corolário de uma concepção filosófica de feitio positivo-evolucionista-haeckeliano, assume aqui uma forma sensivelmente diferente. Embora não apareça neste ensaio o claro enunciado de que mecanicismo e teleologia são reciprocamente irreduzíveis, reconhece-se, entretanto, a necessidade de uma explicação do problema filosófico que não se enquadra perfeitamente dentro da concepção formulada nos anos anteriores. Foi nestes termos que Farias Brito procurou harmonizar a filosofia associacionista inglesa com o idealismo alemão, pensando talvez que nesse idealismo êle encontrasse a solução do problema da finalidade, que procurara inútilmente nos autores ingleses.

E’ em função destas exigências que será possível, de acôrdo com os pressupostos básicos do pensamento monista, reunir, numa nova concepção, positivismo e teologia. Se o positivismo, considerado no seu sentido restrito, e a teologia tradicional não podem satisfazer às aspirações “modernas” e se, por êste motivo, é mistér “deixar inteiramente de lado” estas duas formas de pensamento, enquanto elas se restringem a ser maneiras igualmente ilegítimas de compreender as questões filosóficas, convém — é Farias Brito quem o afirma — pensar o positivismo e a teologia em termos mais amplos e mais condizentes com as aspirações coevas. Depois “de um exame mais atento e de uma observação mais profunda, escreve Farias Brito num trecho suprimido de *A Filosofia Moderna*, consideramos possível uma reabilitação da teologia bem como não duvidamos de uma conciliação do positivismo com as mais altas locubrações da filosofia monista. Mas para isto é preciso: quanto ao positivismo, que, sendo aceito como método passe por uma transformação radical como doutrina; e quanto à teologia, que, abandonando o terreno fantástico das cogitações super-naturalistas, passe a estudar o corpo de Deus nas formas visíveis da natureza, confundindo-se por esta forma com a cosmologia” (15).

Êste antecipado programa, no qual se prenunciam tão significativamente os fundamentos de uma teologia naturalista, necessitava apenas do calor fanático de uma experiência política, provocado pelo malôgro de uma ambição que não encontrou espaço

(13). — O Método Associacionista, cit. pag. 74; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 297.

(14). — O Método Associacionista, cit. pag. 74; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 297.

(15). — O Método Associacionista, cit. pags. 70/1.

para o seu vôo livre e ascendente; esta experiência e êste malôgro teve-os Farias Brito no reduzido período em que, como secretário de govêrno do general José Clarindo, provou as alegrias e amargurou-se no desencanto com a morte de seus sonhos de republicano.

A segunda participação de Farias Brito na vida política do Ceará está ligada aos contraditórios acontecimentos dos primeiros anos da República. O general José Clarindo de Queiroz fôra nomeado, em 21 de abril de 1891, para o govêrno daquela unidade da federação pelo presidente da União, marechal Deodoro da Fonseca. Aos 7 de maio do mesmo ano, o general José Clarindo era eleito pelo Congresso cearense governador do Estado. São conhecidos os episódios que levaram Deodoro da Fonseca a dissolver, depois de um movimento de resistência que se fez sentir inclusive por ocasião da sua eleição para presidente da República, o Congresso Nacional, a 3 de novembro de 1891. O governador eleito do Ceará, nesta ocasião, endereçou, nos dias 4 e 6, os seguintes telegramas ao chefe do executivo: “Cumprirei lealmente ordem do govêrno. Tudo providenciarei. — General Clarindo, governador”. “Continua sem alteração a ordem pública. A imprensa, com exceção do *Libertador* que recebeu inconvenientemente a notícia da dissolução, tem-se portado bem. Acabo de ler o manifesto, vou mandar publicar e é digno de aplausos. Felicitações ao Exmo. Generalíssimo e ao Govêrno. — General Clarindo de Queiroz” (16). Aliás, a adesão do general José Clarindo ao golpe de Deodoro não foi um acontecimento isolado: gesto semelhante teve a quase totalidade dos demais governadores.

Quando, vinte dias depois, Deodoro foi forçado a passar a presidência ao marechal Floriano Peixoto, o general José Clarindo não deixou de enviar ao novo govêrno a sua adesão. Fê-lo por intermédio de um telegrama datado do dia 23: “Acabo de receber vosso telegrama de posse da alta magistratura da nação, que só o vosso altíssimo valimento, provada experiência e apurado patriotismo vai rumo do progresso e prosperidade. O Brasil tudo confiando na profunda sabedoria do valoroso soldado seu primeiro magistrado, exulta-se, volta-se para vós e fica tranquilo. O Ceará está comigo e portanto convosco, afirmo-vos que a ordem continuará sem alteração e o vosso govêrno inicia-se sob os melhores auspícios. Podeis contar com a lealdade do coronel Zeferino Campos, chefe de um dos mais disciplinados batalhões do exército — Parabens a vós e à Pátria. — General Clarindo de Queiroz, Governador” (17). Os encomiásticos termos dêste

(16). — Ver Almirante Custódio José de Mello, *O govêrno provisório e a revolução de 1893*, edição póstuma, Companhia Editora Nacional, São Paulo, I volume, 1.º tomo, pag. 133.

(17). — Idem, pags. 133/4.

telegrama não disfarçavam, entretanto, a gravidade da situação local. Por êste motivo, três dias depois renovava o governador o seu apôio ao govêrno florianista: “Recebí vosso bem elaborado manifesto e mandei publicá-lo. Renovo os meus protestos do mais decidido apôio ao vosso govêrno, como amigo e como subordinado. Congratulo-me com V. Excia. pela escolha do patriótico Ministério, a quem compete a honra de coadjuvar-vos no difícil momento que atravessa o país. — General Clarindo de Queiroz, governador” (18).

Com o objetivo de reforçar os propósitos de apaziguamento das divergências políticas que se verificavam no Ceará, assinou ainda o general José Clarindo um manifesto, acompanhado de inúmeros oficiais do exército, “comprometendo-se, sob empenho de honra e juramento solene, a manterem e fazer respeitar, em todo o terreno, a forma republicana federativa como mais consentânea com as idéias do século, com a hegemonia americana e com os supremos interêsses da nossa Pátria” (19). Apesar dêstes reiterados protestos a que não faltaram nem mesmo diretos apêlos, por intermédio de um delegado, (20) não tardou a sedição militar. No dia 16 de fevereiro, as fôrças federais aquarteladas em Fortaleza atacaram o Palácio do Govêrno e o governador não teve outra saída senão a de aceitar a situação que os fatos lhe impuseram: a demissão.

Farias Brito, que fôra escolhido para secretário do govêrno do general José Clarindo de Queiroz, sofreu profundamente com as consequências dêstes tristes e sangrentos acontecimentos. Nos artigos que redigiu a êsse tempo, aparecem sempre, numa linguagem em que a tristeza provocada pelo malôgro de suas ambições se confunde com o ódio e a paixão peculiares ao seu temperamento, as manifestações de um protesto inútil, inconsequente e quase desesperado. No manifesto que o general José Clarindo dirigiu à nação, e no qual se reconhece a sua autoria, êle insiste que o “princípio da legitimidade ficou salvo” (21). O general Clarindo fôra vencido, mas não convencido (22). E, num artigo

(18). — Idem, pag. 134.

(19). — Eusébio de Queiroz, *A deposição do general Clarindo*, in *Revista do Instituto do Ceará*, n.º 54, pag. 251.

(20). — Manuel Tomé Cordeiro foi o delegado que, em nome do general José Clarindo, em fins de novembro de 1891, conferenciou com o marechal Floriano Peixoto, a propósito da situação cearense. Este delegado enviou ao governador do Ceará, no dia 29 de novembro, êste telegrama, que revela a maneira pela qual Floriano pretendia resolver a crise: “Situação política êsse estado continua causar apreensões govêrno federal. Surge solução amigavelmente. Conferenciêi Presidente. Dessa conferência resultou conveniência vossa vinda esta capital, onde vossos serviços são necessários. Porisso, peço que mais breve possível venhais, passando govêrno substituto legal. Andais incomodado saúde, êste motivo bastará para justificar vossa viagem. Saúdo tôda vossa família, — Major Tomé Cordeiro.”, apud. Eusébio de Queiroz, ob. cit., pag. 257.

(21). — Apud Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 77, nota.

(22). — Apud Jônatas Serrano, loc. cit.

publicado no *Norte*, sete dias depois dos acontecimentos, lembrando uma das opiniões favoritas de Tobias Barreto, abria-se Farias Brito nesta confissão em que a lembrança dos ideais que animaram os seus anos acadêmicos quase se apaga, sob a pressão da triste circunstância: “O direito é a fôrça, diz Tobias Barreto em nome da ciência. O direito é a verdade, diz a tradição da humanidade, em nome do coração. De que lado está a razão? Apelemos para o tempo. Por enquanto é cêdo ainda para julgar, porque o processo da formação do direito é muito mais lento do que se supõe” (23).

Um historiador dos acontecimentos referente à deposição do general José Clarindo acredita que o “choque foi tremendo. Daí dizer alguém não haver precedentes dele na história do Ceará, assim pela gravidade das lutas em que se empenharam os partidos, como pelas transformações políticas que sofreram as instituições” (24). Farias Brito, num artigo publicado no mesmo ano, rememora as repercussões afetivas que lhe causaram êstes episódios: “Quem me conhece de perto sabe o que sucedeu. Eu tinha um ideal incompatível com as nossas condições sociais, um ideal talvez absurdo considerando-se as circunstâncias do meio; e porque conheci que era impossível realizá-lo condenei tudo que se fazia. A impaciência de que me achava possuído e o estado de excitação em que estava precipitaram meu procedimento, e descrendo de todos e de tudo, considerei inimigos todos os que não se mostravam de acôrdo com o meu ponto de vista. Cheguei a ser dominado pela intolerância dos fanáticos. Tudo o que eu sonhava de bom vi transformado em anarquia e desordem, perturbação e injustiça. Compreendí que o patriotismo é uma palavra sem sentido e perdi minha fé no direito” (25).

E diante de tamanha crise, não seria de estranhar o sentido desta confissão melancólica: “e a república passou e eu fiquei de fora”... (26).

Perdeu-se Farias Brito para o sonho republicano, mas um outro, mais alto e ambicioso, elevou-se no seu espírito. A República pareceu-lhe um ideal que não se justificava pelo jôgo e combinação das fórmulas jurídico-filosóficas. Outros bacharéis sentiram também, como Farias Brito, o desencanto que uma contingência histórica, atormentada e contraditória, impôs às elocubrações utópicas dos que teimavam ver o país mais nos livros do que nos fatos. Em Farias Brito, a desilusão republicana foi apenas o fim de uma aventura e o marco inicial de uma experiência

(23). — O General José Clarindo, in *Norte*, apud Jônatas Serrano, ob. cit., pag. 82.

(24). — Eusébio de Queiroz, ob. cit., pag. 266.

(25). — *Divagações em torno de uma grande mentalidade*, cit., pag. 116.

(26). — *Idem*, loc. cit.

filosófica que, através de inúmeras e descontraçadas vicissitudes, perdurará, vencendo os anos, em todo o seu itinerário espiritual. Foi depois dos episódios políticos de 1892 e como consequência deles, num estado de perplexidade que se transformou em certeza, que Farias Brito anteviu e entregou-se à idéia da fundação de uma nova religião.

Quando uma filosofia adquire a tonalidade cinzenta e desalentada do pessimismo, é porque a compreensão das coisas se tornou uma questão eminentemente pessoal e subjetiva. O pensamento, que era apenas o instrumento do conhecimento, sonda agora as próprias raízes da existência e, nos temperamentos exagerados como o de Farias Brito, ultrapassando todos os limites de suas possibilidades, se identifica com o próprio mundo. Farias Brito nunca pudera compreender o verdadeiro significado da afirmação de Schopenhauer — “o mundo é um produto de meu cérebro”. Entretanto, no instante amargo de sua decepção política, em que sentiu as ruínas de seus sonhos e ilusões como se fossem o próprio malôgro das instituições a que com tamanha energia e desinterêsse se dedicara, o idealismo pessimista de Schopenhauer representou o pôrto de salvação para o seu coração agitado, perplexo e sem rumos. E’ com exuberância de tintas e com sinceridade sem artifícios que descreve êste momento excepcional ao qual mais tarde atribuirá a “sua” solução do problema religioso.

Refletia, confessa Farias Brito, sôbre a afirmação “o mundo é um produto de meu cérebro”, quando “notei que o céu cada vez se tornava mais límpido e as estrêlas cada vez derramavam mais luz. Pensei nesta outra proposição de Schopenhauer: *Experimentalmente minha cabeça está dentro do espaço; transcendentalmente o espaço está dentro de minha cabeça*. O pensamento do grande filósofo alemão revelou-se-me em tôda a sua clareza. Lí através da luz das estrêlas a decifração do enigma do mundo” (27).

Nesse, dia, dirá depois em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, completando estas primeiras informações, lera o trabalho de Gratry, *La Connaissance de Dieu*, “obra de velha teologia, no sentido ortodoxo da Igreja”, mas “não obstante, um livro precioso” (28). À noite, como reper-

(27). — Idem, pag. 117. Em *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 292, êste trecho perdeu o seu significativo tom. Depois da frase de Schopenhauer (“Experimentalmente..., etc.”), Farias Brito escreveu: “Essa distinção não resolve, complica a dificuldade. Demais se tudo isto que vejo é um produto de meu cérebro, dizia eu, então que mecanismo extraordinário não é êste cérebro? Entretanto, o mundo estava alí, a natureza permanecia inalterável e o espaço me cercava por todos os lados. — Não, êste infinito, que me cerca, existe realmente. — E olhando para o alto, lí através da luz das estrêlas a decifração do enigma do mundo”.

(28). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 293. Conseguimos consultar o livro de Gratry na Biblioteca Nacional.

cussão, talvez, dessa leitura, ocorreu a Farias Brito um sonho singular. Sonhei — escreve o autor de *A Filosofia Moderna* — “que estava a discutir com uma pessoa que não ví, porque o lugar em que estávamos era completamente escuro, mas que conheci ser profundamente instruída, porque a sua palavra era fácil e inspirada e sua lógica dominadora e invencível. O objeto em discussão era êste: a existência de Deus” (29). Nesta discussão, em que Farias Brito afirmava “que só uma coisa pode ser com segurança deduzida: é a nulidade da teologia e de tudo o que tem relação com a divindade” (30), a “voz que partia das trevas” interrompendo-lhe a exposição, respondeu — “enganai-vos. . . Deus existe e pode ser conhecido. Há na natureza mesma alguma coisa que o traduz e revela. Observai e vereis” (31). Depois a escuridão tornou-se mais impenetrável ainda e o silêncio tão absoluto “que eu fiquei como se estivesse sozinho no mundo” (32). Passados alguns momentos, o silêncio se interrompeu. Sons longínquos se tornaram audíveis e esta música distante se ia aproximando, crescendo, para parar súbitamente e, em seguida, começar de novo. “E cresceu, cresceu, narra Farias Brito, até que fiquei em condições de nada poder perceber no meio daquela harmonia ruidosa e estranha, como se de todos os lados soprasse uma música, vindo tôdas repercutir em confusão no meu espírito. Por fim já o que se passava de modo algum se poderia dizer que era uma música, mas antes e pròpriamente, uma combinação de sons desordenados. Eu trêmulo de susto ainda disse:

“— Isto não traduz Deus, isto não pode ter nenhuma relação com a divindade. Pelo contrário há confusão e desordem em tudo o que se passa. —

“Mas exatamente neste momento brilhou uma luz como se caísse do alto. Não era luz sobrenatural, mas luz física, como se um raio do sol ou do luar passasse através de uma vidraça. Não obstante, foi como se um raio de luz estelar despreendendo-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. —” (33).

(29). — Idem, pag. 296.

(30). — Idem, pags. 296/7.

(31). — Idem, pag. 297.

(32). — Idem, loc. cit.

(33). — Idem, pags. 297/8.

V

O "SISTEMA" DA FINALIDADE DO MUNDO EM 1895

1

Da crise política de 1892, cujas repercussões na vida de Farias Brito examinamos no capítulo anterior, resultou um ambicioso programa filosófico no qual ao mesmo tempo que se lançam as bases de uma metafísica naturalista mecânico-teleológica, intenta-se a fundamentação doutrinária de uma nova concepção religiosa. Nos anos posteriores à deposição do general José Clarindo, entregou-se inteiramente Farias Brito à realização desta idéia. Todo o seu esforço intelectual se orientou no sentido de uma revisão e de um reajustamento das concepções que vinha sustentando desde 1886. Nesta situação, os livros de Schopenhauer e de Stuart Mill, *O Mundo como Vontade e como Representação* e a *Filosofia de Hamilton*, respectivamente, aos quais devemos acrescentar a obra de Ribot, *La Psychologie Anglaise Contemporaine*, os ensaios de Tobias Barreto, nas *Questões Vigentes*, e o estudo de E. De Roberty, *L'ancienne et la nouvelle philosophie*, prestaram um imenso serviço ao criador de *A Verdade como Regra das Ações*. O livro de Ribot e, especialmente, a introdução que nele se encontra forneceu preciosos elementos a Farias Brito, principalmente na questão das distinções entre filosofia e ciência, ponto de capital importância para a elaboração da metafísica naturalista. Com êstes elementos, Farias Brito atirou-se ao trabalho de reabilitação da metafísica, fundamento da concepção religiosa que se encontra nos dez capítulos finais de *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*.

É êste esforço, ao mesmo tempo de revisão e de complementação, das idéias desenvolvidas no período anterior à deposição do general José Clarindo, que se encontra nesta primeira tentativa de sistematização filosófica do volume inicial da *Finalidade do mundo*. E é êle que chamamos, com as indispensáveis cautelas que o conceito exige, "sistema" de 1895. Nessa data, o pensamento de Farias Brito era essencialmente naturalista em filosofia, em metafísica e em religião.

Sua ideia fundamental consistia na compreensão do mundo como uma única substância da qual o movimento constituía a manifestação exterior, objetiva, e o pensamento ou consciência

a manifestação interior, subjetiva (1). E' nesta equação básica que devem ser localizadas, nesta altura do desenvolvimento intelectual do pensador patricio, os três problemas que lhe interessavam: o moral, o psicológico e o teológico. Não é de estranhar, portanto, o esforço despendido no sentido de separar nitidamente os conceitos de filosofia e ciência, de filosofia e metafísica, de metafísica e teologia. O resultado alcançado não apresenta, aos olhos de um historiador de hoje, quase nenhuma originalidade. Entretanto, situado no momento em que predominavam as concepções positivistas e evolucionistas, que de um modo geral tendiam a identificar a investigação filosófica com a científica, o esforço de Farias Brito revela preocupação de independência nos julgamentos e insatisfação pelas soluções tradicionais.

O objetivo remoto de Farias Brito fôra a restauração da metafísica para nela assentar as bases da reorganização moral das sociedades. Êste objetivo, apesar dos avanços e recuos doutrinários, e das indisfarçáveis contradições, resistirá a tôdas as crises espirituais, e atravessará o seu longo itinerário, dos primeiros escritos que datam de 1886 até a carta a Jackson de Figueiredo, em 1915. Algumas vêzes o tom é desalentado: "é possível que eu não possa concluir a minha obra. Já me sinto até certo ponto esgotado e sem fôrças" (2). Ou então: "Seria loucura se eu tivesse pretensão de querer dar a solução definitiva sôbre assuntos de tão elevada importância e que por tanto tempo, mas sempre sem resultado positivo, tem sido objeto das contínuas cogitações de tantos e tão valiosos pensadores" (3). Mas são crises momentâneas e passageiras; o que prevalece é sempre um entusiasmo, algo ingênuo, das confissões iguais a esta, feita a Jackson de Figueiredo: "já não me resta nenhuma dúvida. Estou convencido: haveremos de vencer"... "D. Quixote vencerá com os que hão de fazer a renovação espiritual do mundo" (4).

A restauração da metafísica, na primeira obra de Farias Brito, se efetua através de uma análise na qual é fácil vislumbrar dois aspectos característicos. No primeiro, Farias Brito, numa crítica nem sempre justa sôbre Comte e Littré, procura precisar o conceito de metafísica; ao mesmo tempo que se es-

(1). — A "natureza tal como se manifesta à consciência, decompõe-se unicamente em duas ordens de fenômenos: fenômenos objetivos, o movimento, a matéria, a força; e fenômenos subjetivos, o sentimento, o conhecimento e a ação". Cf. **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 94. Esses dois aspectos "não se apresentam como duas coisas distintas, mas simplesmente como as duas faces opostas, mas inseparáveis de uma só e mesma coisa." Idem, loc. cit. Existem várias passagens da mesma natureza.

(2). — **A Filosofia Moderna**, pag. 263.

(3). — Idem, **Prefácio**.

(4). — Jackson de Figueiredo, **Algumas Reflexões sôbre a filosofia de Farias Brito (Profissão de fé espiritualista)**, Tipografia Revista dos Tribunais, Rio, 1916, pag. 225/6.

força por mostrar a sua legitimidade. No segundo aspecto, num plano mais positivo, êle estabelece o conceito de uma metafísica naturalista. A análise tôda é voltada contra o positivismo que, com sua estreita concepção da filosofia, pretendia definitivamente suprimir tôdas as indagações a respeito das causas primeiras e finais por serem incompatíveis com o “estado positivo”. A metafísica seria assim o estágio transitório do espírito humano que devera ser ultrapassado pelo advento das investigações científicas às quais se prestaria, como coroamento do sistema positivo, a sociologia. Assim, das três questões que se impõem á intelligencia humana — por que o mundo existe? para que existe? e como existe? — apenas a terceira, por estar no círculo da observação e da experiência, se compadece com as possibilidades do espírito humano. Ora, o problema das causas primeiras (o por que?) e o problema das causas finais (o para que?) são as duas tradicionais questões do pensamento metafísico; elas constituem o que modernamente se chamou a *coisa em si*. O conhecimento positivo difere, portanto, essencialmente, do conhecimento metafísico, porque suas indagações não vão além do mundo dos fenômenos, limitam-se ao problema do *como*, enquanto o segundo tenta resolver a questão da *coisa em si* (5).

Na opinião de Farias Brito, o positivismo não precisou suficientemente o conceito de metafísica. Para Comte, o método metafísico é uma transição do método teológico para o positivo, em que os fenômenos são explicados por intermédio de “fôrças abstratas” e “entidades”, que o autor de *A verdade como regra das ações* acredita serem noções obscuras, difíceis de ser entendidas. O proprio Littré, a seu ver, nada elucidou a respeito ao assinalar que a diferença entre a filosofia metafísica e a positiva, se “assenta sôbre a natureza das questões de que se ocupam as duas filosofias, sôbre o método que empregam e sôbre o grau de estabilidade que lhes é respectivamente próprio” (6). Apesar da clareza do texto, insiste Farias Brito em que Comte e Littré não apresentam nenhuma explicação satisfatória do que seja a metafísica. Mais tarde, em *A Base física do espírito*, reexaminando o mesmo assunto, agora com muito maior segurança, chegará mesmo a afirmar que “a metafísica a que se opõe Augusto Comte é uma metafísica que foi por êle próprio inventada, não a metafísica no sentido histórico e tradicional da palavra” (7). E de modo mais incisivo, conclui: “Augusto Comte, combatendo

(5). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 50.

(6). — E. Littré, *Fragmentos de Filosofia Positiva*, trad. C. da Rocha, pag. 55; apud *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 71.

(7). — *A Base Física do Espírito*, pag. 39.

a metafísica, criou um fantasma, para ter em seguida o prazer de trucidá-lo” (8).

O certo é que a tentativa positivista de suprimir definitivamente o pensamento metafísico redundou em completo malôgro. De fato, não é possível aprisionar o espírito humano entre as quatro paredes da dogmática positivista. O homem, já proclamara Schopenhauer, é um animal metafísico; o seu espírito não se contenta com as soluções alcançadas, está sempre abrindo novos caminhos, numa inquietação permanente. “Será um êrro — pergunta Farias Brito — um vício hereditário, uma enfermidade, a nossa necessidade metafísica? Não importa, mas é uma realidade; e pode-se dizer que a história da humanidade não é senão em grande parte, a história de nossos esforços quasi sempre infrutíferos para a metafísica” (9). A história dos epígonos da doutrina kantiana é um desmentido às pretensões do positivismo. Kant, com o criticismo, retém o conhecimento num “círculo de ferro muito mais decisivo e completo e mesmo muito mais elevado e mais lógico do que o positivismo” (10). Todavia, negando a impossibilidade do conhecimento da *coisa em si*, Fichte, Schelling e Hegel construíram outros tantos sistemas metafísicos, numa cabal demonstração da inocuidade dos resultados a que chegara o filósofo de Koenigsberg.

Mas o que é a metafísica? Será a ciência do absoluto como afirmava Littré? (11). Schopenhauer é reconhecido como o criador de uma nova metafísica e, entretanto, ao contrário de Fichte, Schelling e Hegel, que suprimiram a distinção kantiana do noumenon e do fenômeno, êle a construiu, restabelecendo aquela distinção e observando, desta forma, rigorosamente, o princípio da relatividade do conhecimento. O positivismo pretende fazer o monopólio dêste princípio; porém, a verdade é que êle “estava já definitivamente estabelecido desde Kant e foi principalmente com Hamilton, um grande metafísico, que tornou-se o ponto de partida de tôda a verdadeira e sã filosofia” (12). Realmente, a “doutrina de Hamilton marca uma era memorável na história da filosofia” (13). As doutrinas modernas, do positivismo ao evolucionismo, não prescindem do princípio da relatividade. Stuart Mill, Spencer e os próprios discípulos de Hamilton, todos se fundamentam na idéia de que o espírito humano não atinge senão o relativo. Tanto Stuart Mill quanto Spencer

(8). — Idem, loc. cit.

(9). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 51.

(10). — Idem, pag. 55.

(11). — Sobre a metafísica como forma do conhecimento do absoluto, em oposição ao conhecimento positivo, ver *A Filosofia como Atividade Permanente...* pags. 70 a 74.

(12). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 75.

(13). — Idem, pag. 207.

citam e analisam esta passagem da *Filosofia do Condicionado*, na qual o filósofo da escola escocês demonstra a radical impossibilidade em que se encontra a inteligência no seu esforço para compreender o absoluto (14): “O espírito não pode conceber e por conseguinte conhecer senão o *limitado* e o *limitado* condicionalmente. O incondicionalmente ilimitado ou o *infinito* o incondicionalmente limitado ou o *absoluto* não podem positivamente ser concebidos. Não se pode concebê-los senão fazendo abstração das condições mesmas sob as quais se realiza o pensamento; por conseguinte, a noção do incondicionado é puramente negativa do concebível mesmo. Por exemplo de uma parte, nós não podemos conceber nem um todo absoluto, isto é, um todo tão grande que não possamos concebê-lo como uma parte relativa de um todo maior; nem tampouco uma parte absoluta, isto é, uma parte tão pequena que não possamos concebê-la como um todo relativo divisível em partes menores. De outra parte, não podemos positivamente representar-nos, figurar-nos (porque aqui o entendimento e a imaginação coincidem) um todo infinito; porque não poderíamos fazê-lo senão edificando pelo pensamento a síntese infinita de todos os finitos e para isto seria necessário um tempo infinito. A mesma razão nos impede de seguir pelo pensamento uma divisibilidade infinita de partes. O resultado é o mesmo para a limitação em espaço, em tempo e em grau. A negação e a afirmação incondicional da limitação, em outros termos o infinito e o absoluto pròpriamente ditos, são pois inconcebíveis para nós”. E, mais adiante: “Pois que o condicionalmente limitado (que chamaremos, para resumir, o condicionado) é o unico objeto possível do conhecimento e de pensamento positivo, o pensamento supõe necessariamente condições. *Pensar é condicionar*, e a limitação condicional é a lei fundamental da possibilidade do pensamento. Porque do mesmo modo que um cão não pode saltar por cima de sua sombra e que (para servir-me de um exemplo mais nobre) uma águia não pode sair da atmosfera em que gira e que a sustenta, do mesmo modo o espírito não pode exceder a esfera de limitação na qual e pela qual se realiza exclusivamente o pensamento. O pensamento não é senão o condicionado, porque, como dissemos, pensar é condicionar. O absoluto não é concebível senão como uma negação da concebibilidade...

“Nada deve, pois, admirar mais do que ver por em dúvida que o pensamento não tem relação senão com o condicionado. O pensamento não pode elevar-se acima da consciência. A consciência não é possível senão pela antítese do sujeito e do objeto

(14). — Stuart Mill, *La Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, Germer Baillièrre, Paris, 1869, pag. 49. Cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 207/8.

do pensamento, conhecidos sòmente por sua correlação e limitando-se mutuamente; demais tudo o que conhecemos, do sujeito ou do objeto, do espírito ou da matéria, não é nunca senão o conhecimento do particular, do múltiplo, do diferente, do modificado, do fenomenal. A nosso ver, a consequência desta doutrina é que a filosofia, se nela se vê mais do que a ciência do condicionado, é impossível. Admitimos que, partindo do particular, jamais poderemos, em nossas mais altas generalizações, elevar-nos acima do finito; que nosso conhecimento do espírito e da matéria não pode ser nada de mais que o conhecimento das manifestações relativas de uma existência em si mesma inacessível á filosofia, o que o mais alto grau de sabedoria nos deve fazer reconhecer. E' o que na linguagem de S. Agostinho se exprime nestes termos: *Cognoscendo ignorari et ignoratione cognosci*" (15).

O princípio da relatividade demarca assim os limites da antiga e nova metafísica: aquela representada pelas doutrinas tradicionais espiritualistas e materialistas, vê em Deus, a alma ou a matéria, a *coisa em si*, o absoluto; esta, dentro do princípio da relatividade, abandona por serem inúteis e fantasistas as descabidas pretensões do espiritualismo e do materialismo. Schopenhauer, restabelecendo a distinção entre noumenon e fenômeno, que o idealismo post-kantiano havia sacrificado, e Hamilton, interpretando de maneira original a doutrina das antinomias e o exame das provas da existência de Deus (16), indicaram a exigência mínima a que deve corresponder a nova metafísica. Não é outro o significado do esforço de Spencer que, respeitando o princípio da relatividade, erigiu o *incognoscível* em conceito positivo, harmonizando desta forma a ciência e a religião.

Fez, assim, Farias Brito do princípio da relatividade do conhecimento uma das matrizes fundamentais da sua concepção naturalista de 1895. Quão distantes estamos aquí da doutrina sustentada em *Evolução e Relatividade*, quase dez anos depois, na qual Farias Brito se afasta tanto da forma objetiva quanto da subjetiva da teoria da relatividade, por serem ambas expressões indisfarçáveis do ceticismo, concepção esta que não se compadece com as exigências do novo dogmatismo que alí se procura instaurar. Entretanto, a verdadeira metafísica não deve sòmente observar o que prescreve o princípio da relatividade do conhecimento. E' mistér que se afaste também de tòda preocupa-

(15). — Stuart Mill, ob. cit., pags. 50/1. Cf. *A Filosofia como Atividade Permanente*. . . . pags. 208/9.

(16). — A análise do conceito de absoluto empreendida por Hamilton e, posteriormente, por Stuart Mill e Spencer, que constitui o fundamento do relativismo da metafísica naturalista de Farias Brito é de visível inspiração kantiana; cf. nesse sentido *Crítica da Razão Pura, Dialética Transcendental*, Livro I, 2.^a secção. Tradução Tremesaygues e Pacaud, cit., pag. 266 a 273, onde se encontra uma discussão dêste conceito.

ção que, sob qualquer pretexto, lembre o sobrenatural. E' nesse sentido que as filosofias recentes não se distinguem da metafísica tradicional, de feitio espiritualista ou materialista. O "eu" de Fichte indaga Farias Brito, o *absoluto* de Schelling, a *Idéia* de Hegel, a vontade de Schopenhauer, o inconsciente de Hartmann, o incognoscível de Spencer serão porventura menos obscuros que o Deus e a alma da teologia?" (17). O objeto único de uma metafísica legítima é a natureza; tudo que exceder o plano natural poderá ser tarefa de arte ou de poesia, mas nunca deverá ser questão de ciência, de filosofia ou de metafísica.

Schopenhauer forneceu os principais elementos para a construção desta metafísica naturalista. Foi êle quem deixou patente as insuficiências de uma explicação exclusivamente física da natureza, ao esclarecer que a "física não poderia viver de uma vida independente: por mais desdenhoso que seja o seu procedimento para com a metafísica, tem necessidade de apoiar-se nela. Porque ela mesma explica os fenômenos por alguma coisa de mais desconhecido ainda do que êles próprios" (18). Na explicação física, observa Schopenhauer, "há duas imperfeições essenciais... Primeiramente nunca se poderia atingir o comêço desta série de causas e efeitos, isto é, de modificações ligadas entre si: êsse comêço recuaría incessantemente ao infinito como os limites do mundo no espaço e no tempo. Depois o conjunto das causas efetivas pelas quais se pretende tudo explicar, repousa sôbre alguma coisa de absolutamente inexplicável, quero dizer as qualidades primordiais dos objetos e as fôrças naturais que nelas se manifestam, fôrças que permitem a estas qualidades agir de um modo determinado" (19). Porém, o que Schopenhauer faz, ao indicar os "vícios" da explicação física e os limites que a detém, é uma formal condenação de tôda e qualquer explicação naturalista. O naturalismo parece-lhe um labirinto: "Séries causais sem fim, nem comêço, fôrças insondáveis, um espaço infinito, um tempo que não tem comêço, a divisibilidade ao infinito da matéria, tôdas estas coisas determinadas por um cérebro pensante no qual só elas existem ao mesmo título que o sonho, e sem a qual elas desaparecem: tal é o labirinto em que nos faz divagar a concepção naturalista" (20).

Entretanto, afirma Farias Brito, erra Schopenhauer ao confundir a *física absoluta* com o naturalismo. A natureza não é só física; ela é também pensamento. O fato psíquico, a consciên-

(17). — A *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 65.

(18). — A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, trad. citada, capítulo XVII, Da Necessidade Metafísica no Homem, pag. 610. Cf. A *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 96.

(19). — A. Schopenhauer, ob. cit., pags. 610/11; cf. A *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 96.

(20). — Schopenhauer, ob. cit., pag. 614; cf. A *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 95.

cia, é um fato natural como o fato físico. Os fatos físicos se explicam mecanicamente pelo princípio da causalidade; os fatos subjetivos, todavia, devem ser explicados não pela causalidade ou mecanismo mas sim por estas categorias que o criticismo esqueceu completamente: o sentimento, o conhecimento e a ação (21). Dêste modo, se a metafísica é o “que excede a alçada da física, aquilo que não pode ser explicado mecanicamente”, o seu objeto são os fatos psíquicos. A metafísica é a psicologia e, como não ultrapassa a esfera da natureza e não dispensa o princípio da relatividade, constitui ao mesmo tempo uma metafísica naturalista “que não precisa em coisa alguma recorrer ao sobrenatural” (22) e que se funda “exclusivamente nas revelações da consciência” (23). O pensamento, de um lado, e os fenômenos objetivos, de outro, são as duas faces da natureza. A física estuda os fenômenos objetivos; a metafísica, que é a própria psicologia, investiga a consciência.

Na medida em que procura harmonizar o problema da liberdade e da finalidade, pressupostos essenciais da ordem moral e jurídica, com o determinismo dos fatos naturais, esta metafísica é uma filosofia de bacharéis. Neste sentido, o primeiro livro de Farias Brito corresponde à mesma ordem de indagações de Tobias Barreto e Sílvio Romero que, por caminhos diversos, o evolucionista ou o monista, haviam procurado estabelecer uma paz duradoura entre o mecanicismo e o teleologismo. Que é uma doutrina de bacharéis, sobretudo, ilustra muito bem o testemunho de José Veríssimo que, já em 1895, observara que o evolucionismo spenceriano e o monismo haeckeliano, como formas de pensamento, foram “esposadas e defendidas... principalmente por juristas, em geral desprovidos da mais necessária preparação científica, e porisso mesmo incapazes de compreendê-las e assimilá-las” (24). Os conceitos positivismo, experiência, relati-

(21). — Ver Introdução de *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pags. 28/9.

(22). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 91.

(23). — ...“eu só conheço e só posso conhecer da natureza o que me é indicado pelas revelações da consciência. Ora, o que eu conheço do mundo pelas revelações da consciência, é, por um lado, força e matéria, em uma palavra, movimento; e por outro lado, sentimento e ação, em uma palavra, pensamento; e fora disto mais nada. Mas aí está o que é suficiente para distinguir a física da metafísica; a física é a ciência do movimento; a metafísica, a ciência do pensamento. E como pensamento é e não pode deixar de ser um fenômeno natural, segue-se que a metafísica é e não pode deixar de ser naturalista.” *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pags. 97/8.

(24). — “O evolucionismo spenceriano, o monismo haeckeliano, como o positivismo comtista, foram as principais formas do pensamento novo introduzidas no Brasil. Vária foi, entretanto, a sua sorte. Esposadas e defendidas as duas primeiras principalmente por juristas, em geral desprovidos da mais necessária preparação científica, e por isso mesmo incapazes de compreendê-las e assimilá-las, reduziram-se ou a uma trivial repetição dos vulgarizadores estrangeiros da doutrina ou a um palavreado que revia aquela ignorância e que certo não seria compreendido e sobretudo prezado pelos seus criadores. Daí a sua nenhuma ação direta, sensível na nossa vida nacional.” *Estudos de Literatura Brasileira*, Primeira Série, Garnier, Rio de Janeiro - Paris, 1901, pag. 52.

vismo, ciência, naturalismo, evolucionismo, ao lado de outros colhidos no vocabulário técnico-científico em voga se transformaram em verdadeiras palavras mágicas capazes de por si só resolver os mais árduos problemas. Farias Brito, é preciso reconhecer, não abusou, como muitos de seus coevos, do formulário naturalista com o qual se procurava disfarçar as debilidades de nossa inteligência. Seu pensamento básico coincide com o de Tobias Barreto, principalmente nos últimos escritos: êle representa uma tentativa no sentido de reivindicar para a consciência e o mundo moral um lugar autônomo no concerto das ciências. A metafísica naturalista é o reconhecimento da irredutibilidade do espírito contra o exclusivismo da concepção materialista do mundo.

Realmente, o materialismo, em quaisquer de suas fases, sempre procurou explicar a realidade por intermédio da matéria e do movimento. De Demócrito, Epicuro e Lucrecio ao Barão d'Holbach o *motivo* e o fundamento foram os mesmos. A complexidade e a extraordinária diversificação dos fatos naturais e espirituais são sempre explicadas pela ação dos mesmos elementos em combinações gradualmente mais ricas e complexas. “Desde a pedra formada nas entranhas da terra pela combinação íntima de moléculas, — afirmou o Barão d'Holbach — análogas e similares que se aproximaram, até o sol, êste vasto reservatório de partículas inflamadas que ilumina o firmamento, desde a ostra entorpecida até o homem ativo e pensante, vemos uma progressão não interrompida, uma cadeia perpétua de combinações e movimentos de que resultam os sêres que não diferem entre si senão pela variedade de suas matérias elementares e das proporções dêstes mesmos elementos, de onde nascem seus modos de existir e de obrar infinitamente diversificados” (25).

Todavia, no século XIX, o materialismo recebeu vigoroso impulso com o progresso das ciências naturais e antropológicas. Isto se deve, sobretudo, á introdução da *explicação* mecânica nestes domínios. De fato, enquanto, nos séculos XVII e XVIII, o mecanicismo se apoiava na compreensão físico-matemática do universo, no século XIX, com o progresso dos estudos científicos (26) geográficos, geológicos, mineralógicos e astronômicos

(25). — **A Filosofia como Atividade Permanente...** pag. 253. Na sucinta história que Farias Brito realiza, no décimo sétimo capítulo dêste livro, sobre o desenvolvimento do materialismo como base da filosofia darwinica, os livros utilizados são as obras de Lange e de Leon Dumont, já citadas. O trecho de Lucrecio, que se encontra à pag. 251, por exemplo, está nas pags. 19 e 20 da obra de Leon Dumont. Não nos foi possível, entretanto, encontrar neste e em outros livros utilizados por Farias Brito o trecho do **Sistema da Natureza**, do barão D'Holbach, citado no texto.

(26). — As sete lições iniciais da **História da Criação** de E. Haeckel ilustram de maneira significativa o progresso histórico realizado no sentido da estruturação da filosofia darwinica. Nestes capítulos, são examinadas as diversas contribuições que, nos diferentes setores científicos, foram realizadas até o aparecimento da **História da Criação**.

— foi possível a elaboração de uma teoria capaz de situar o homem no quadro cósmico, como simples expressão da natureza e de suas leis. Foi Darwin, ou mais legítimamente, o *darwinismo*, que, com a idéia de seleção natural, amparada por imenso número de fatos e observações, introduziu no reino dos seres vivos a explicação mecanicista. Entretanto, para o materialismo, foi preciso mais um passo. Deu-o E. Haeckel com a sua *filosofia zoológica* em que o fixismo, o criacionismo e a interpretação teleológica dos fatos naturais são diretamente combatidos.

Efetivamente, Haeckel encontrou em Darwin o Newton naturalista que Kant duvidara pudesse existir quando afirmara: “E’ um absurdo para homens tentar alguma coisa de igual e esperar que algum novo Newton venha um dia explicar a produção de uma *haste de feno* por leis naturais a que não presidiu nenhum desígnio; porque isto é uma vista que se deve absolutamente recusar aos homens” (27). A afirmação de Kant, assegura Farias Brito, não foi desmentida pelos fatos e nem está em desacordo com o darwinismo (28). E’ necessário reconhecer, entretanto, que, embora “fosse verdadeiro o darwinismo quanto à história da evolução dos organismo vivos, há todavia na vida um fenômeno que o darwinismo não explica, nem jamais explicará: é a consciência” (29).

A filosofia de Haeckel, reduzindo e explicando todos os fenômenos mecanicamente pela lei da causalidade, é uma *física absoluta* (30). Porisso, apesar dos protestos e restrições apresentados pelo autor da *História dos seres naturais*, sua concepção do mundo é patentemente materialista (31) e a ordem física, o mundo moral e o próprio espírito nela se explicam pelas leis da matéria e do movimento. Mas, ao lado da lei da causalidade, existe também uma “lei de motivação e finalidade”, que “é a mais importante de tôdas as leis filosóficas, porque é daí que

(27). — A *Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 268. O trecho de Kant foi extraído da seguinte passagem de Haeckel, que se encontra na *História da Criação*: “Pronuncia-se Kant do modo mais nítido contra a explicação mecânica da natureza orgânica na seguinte passagem: (§ 74)

É absolutamente certo que não podemos conhecer por modo suficiente e com maior razão explicar os seres organizados e a sua possibilidade interior pelos princípios puramente mecânicos da natureza; e pode dizer-se com a mesma certeza que é absurdo para homens tentar qualquer coisa similar e esperar que venha um novo Newton explicar a formação de um ramo de herva por leis naturais, as quais se não determinaram por qualquer desígnio; porque tal idéia se deve recusar aos homens (Crítica do Juízo, etc. § LXXXIV. Trad. Barni). No entanto êsse Newton, reputado impossível, apareceu sessenta anos mais tarde. Foi Darwin que, com a teoria da seleção, resolveu o problema reputado insolúvel”. Utilizamos a tradução de Eduardo Pimenta, já citada. É provável que Farias Brito tenha conhecido a obra de Haeckel numa tradução francesa.

(28). — Ver *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 268.

(29). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 268.

(30). — *Idem*, loc. cit.

(31). — *Idem*, pag. 272: “... O monismo de Haeckel não é senão uma renovação do materialismo”. Ver, no mesmo sentido, a discussão do assunto nessa obra, nas pag. 244 e seguintes.

se deve partir para lançar as bases de uma nova concepção da ciência moral” (32). Nesta altura, Farias Brito não se pronuncia sobre o problema. Reconhece, entretanto, com Stuart Mill, apoiado ainda aqui no seu *A Filosofia de Hamilton* que é da consciência que devem partir tôdas as nossas indagações, pois ela “é o fundamento de tôda certeza. E’ por ela que sabemos que alguma coisa existe; é por ela que temos conhecimento da existência do mundo, como de nossa própria existência. E tudo pode ser negado por um cético intolerante, as produções do espírito, como as evoluções da matéria, menos a consciência, porquanto negar, como afirmar, é fato que já por si depende da consciência, sendo que negar ou afirmar uma coisa, é dizer se esta coisa nos é ou não atestada pela consciência” (33). Ora, não é possível explicar a consciência pelo movimento, o subjetivo pelo objetivo; o que deve prevalecer é o ponto de vista idealista. A razão está com Berkeley e não com os materialistas e a afirmação de Schopenhauer — o mundo é um produto do cérebro e a natureza em seu conjunto não é senão representação — apesar de ser “aparentemente monstruosa”, é “em verdade absolutamente irrefutável” (34).

E’ preciso, portanto, corrigir o mecanicismo materialista de Haeckel, desde que êle é incapaz de resolver o problema da própria consciência. Todavia, não é preciso sair dos princípios de uma explicação rigorosamente naturalista. O mundo não é somente força e matéria como pretendia Buchner; é ainda, e ao mesmo tempo, sentimento, conhecimento e ação; êle não se explica apenas mecanicamente, mas também teleologicamente.

Neste ponto decisivo para a conceituação de uma metafísica naturalista, Farias Brito limita-se a repetir um ensaio de Tobias Barreto (35) — *Glosas heterodoxas a um mote do dia ou variações anti-sociológicas* — em que o autor dos *Estudos Alemães* se afasta do mecanismo haeckeliano para aceitar o monismo teleológico de Ludwig Noiré. A citação é indispensável: “Para o

(32). — O Método Associacionista, in *Revista Moderna*, cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 297.

(33). — O Método Associacionista, in *Revista Moderna*, pag. 68; cf. *A Filosofia Moderna*, pag. 287.

(34). — “Schopenhauer afirma: — o mundo é minha representação — e esta proposição que parece à primeira vista ter sido lançada como uma pedra de escândalo, foi entretanto apresentada como uma verdade evidente pelo imortal intérprete da filosofia indiana e renovador do idealismo transcendental. Quer se considere o pensamento de Berkeley em sua forma atrasada, quer se considere a doutrina de Schopenhauer com a sua tecnologia moderna, o princípio é o mesmo, embora seja considerado de modo mais amplo por Schopenhauer; cada um o expõe com precisão e clareza e em ambos a demonstração é perfeita e irrefutável”, *O Método Associacionista*, in *Revista Moderna*, pag. 86., cf. *A Filosofia Moderna*, pags. 298/9. Nos artigos do *Libertador*, a afirmação de Schopenhauer parecera a Farias Brito monstruosa.

(35). — *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou Variações anti-sociológicas*, in *Obras Completas de Tobias Barreto*, IX, *Questões Vigentes*, edição do Estado de Sergipe, 1926, II, pag. 33 a 106.

monismo filosófico, o movimento e o sentimento sendo inseparáveis, dá-se entre êles sòmente uma questão de grau: — onde mais domina o movimento aparece então a *causa efficiens*; onde mais o sentimento, prepondera também a *causa finalis*. O mundo não é só uma cadeia de *por quês*, como pretende o materialismo acanhado, mas ainda uma cadeia, uma série de *para quês*, de fins ou de alvos, que recíprocamente se apoiam, se limitam, que saem uns dos outros” (36). A idéia de sentimento e de consciência se associa desta forma à de finalidade.

Esta harmonização do mecanicismo com a finalidade, graças à qual a ordem jurídica se enquadra no conjunto da explicação científica do mundo, foi a contribuição própria de Tobias Barreto para a renovação dos estudos de direito na Faculdade de Recife (37). Afirma Clóvis Bevilacqua que existem em Tobias Barreto “duas idéias que não se fundem fàcilmente”

(36). — Tobias Barreto, ensaio citado, pag. 45; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 140.

(37). — Sòbre o papel de Tobias Barreto na renovação dos estudos jurídicos na Faculdade de Direito do Recife é muito expressivo o depoimento autorizado de Clóvis Bevilacqua, in *Juristas Filósofos*, Livraria Magalhães, Bahia, 1897, pag. 116: “Entre os moços circulavam, desde muito, os livros de Augusto Comte, Littré, Dubost, que iam sendo preferidos por Huxley, Spencer e Haeckel. Mas estacavam todos perante uma dificuldade. Os guias mentais que lhes forneciam uma concepção geral do mundo, eram silenciosos em relação ao direito, ou mai lhe dedicavam frases parcas e insuficientes. Sentiam os rapazes inteligentes necessidade de sair da situação embaraçosa em que se viam collocados, para enquadram o direito na interpretação científica que tinham do mundo. Porém, nem possuíam ainda o desenvolvimento intelectual suficiente para tirarem as consequências contidas nos princípios, nem mesmo é de presumir que se tivessem completamente saturado com êsses princípios e com as noções essenciais do direito, para erguerem a construção porque seus espíritos anceiavam. Apenas reconheciam que as velharias dos compêndios não podiam mais merecer o sacrifício de suas inteligências. E, impotentes para acharem por si o mundo novo que suspeitavam embebido na distância, tomaram o expediente de fechar os livros clássicos. Se a ciência do direito não se rejuvenescia como as suas irmãs, melhor seria desertá-la, pensavam êles.

“Era esta a situação intelectual dos moços. Compreende-se com que entusiástico alvoroço foi recebida a boa nova trazida pelo erudito sergipano, que não tivera precursores, mas sòmente predecessores, que tornaram necessário o seu advento e prepararam o terreno para que êle fosse melhor compreendido.

“Tòdas essas circunstâncias concorreram para que seu concurso a um lugar de lente na Faculdade de Direito do Recife ecoasse nos espíritos e nos corações com o estrépito grandioso de um desabamento de ruínas, e o arruído alviçareiro de uma enchente que fertiliza os campos.” Entre os moços a que se refere Clóvis Bevilacqua encontrava-se Graça Aranha que, no *Meu Próprio Romance*, assim descreve os episódios relacionados com o célebre concurso de Tobias Barreto: “Abrira-se o concurso para professor substituto da Faculdade. Foi o concurso de Tobias Barreto. Eu já havia iniciado os meus estudos na Academia. O que me ensinaram de filosofia do direito eu não entendia. Era superior ao meu preparo, e professado sem clareza, sem o fluido da comunicação. José Higino, o pesado mestre espençeriano, nos enjoava e nós não o entendíamos. A outra matéria era o direito romano, mais compreensível; porém, que professor calamitoso era o velho e ridículo Pinto Júnior! O concurso abriu-se como um clarão para os nossos espíritos. A electricidade da esperança nos inflamava. Esperávamos, inconscientes, a coisa nova e redentora. Eu saía do martírio, da opressão para a luz, para a vida, para a alegria. Era dos primeiros a chegar ao vasto salão da Faculdade e tomava posição junto à grade, que separava a congregação da multidão dos estudantes. Imediatamente Tobias Barreto se tornou o nosso favorito. Para estimular essa predileção havia o apóio dos estudantes baianos ao candidato Freitas, baiano e cunhado do lente Seabra. Tobias, mulato desengonçado, entrava sob o delírio das ovações. Era para êle tóda a admiração da assistência, mesmo a da emperrada congregação. O mulato feio, desgraçoso, transformava-se na arguição e nos debates do concurso.

— a do direito como um *produto da cultura humana* e a de uma *lei natural do direito*” (38). Todavia, ainda que o autor de *Esboços e Fragmentos* tenha em grande parte razão, é preciso reconhecer que Tobias Barreto compreendia a *lei natural* do direito como um simples desenvolvimento, na esfera humana, das leis naturais propriamente ditas. O escritor sergipano não distingue a lei jurídica da lei natural, por que sui generis é o seu conceito de lei natural: “como fenômeno geral, que se encontra em tôdas as posições da humanidade, desde as mais ínfimas até as mais elevadas, em forma de conduta e convivência social, o direito assume, realmente, o caráter de uma lei. Mas esta lei, que se pode também qualificar de natural, não é diversa das outras mencionadas” (39). Chega mesmo a admitir um *consensus* na própria ordem natural: “No sistema planetário também se nota um certo *consensus* entre os corpos que o compõem, ou antes o que se chama sistema planetário é êsse *consensus* mesmo” (40). Porisso, contra os teóricos do direito natural cabe a afirmação de que não existe um direito natural, mas pode dizer-se que há uma lei natural do direito (41). Todavia, o mundo jurídico é um produto da cultura humana e, neste sentido, não há como negar-lhe o caráter antitético em relação á natureza (42). O que determina, entretanto, a identificação destas duas ordens de fenômenos, a natural e a cultural, é o fato da liberdade — traço decisivo da separação das duas ordens — ser, para Tobias Barreto, um acontecimento natural. Neste sentido, as suas afirmações são bastante categóricas: “Já uma vez declarei — escreve Tobias Barreto — e não há muito tempo, que não estava longe de crer serem as leis da liberdade as mesmas leis da natureza; e permaneço nesta opinião. Mas importa não confundir duas coisas distintas. Dizer que a liberdade

Os seus olhos flamejavam, da sua bôca escancarada, rôxa, imóvel, saía uma voz maravilhosa, de múltiplos timbres, a sua gesticulação transbordante, porém sempre expressiva e completando o pensamento. O que êle dizia era novo, profundo, sugestivo. Abria uma nova época na inteligência brasileira e nós recolhíamos a nova semente, sem saber como ela frutificaria em nossos espíritos, mas seguros que por ela nos transformávamos”, apud Hermes Lima, Tobias Barreto, (*A Época e o Homem*), Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939, pags. 216/7. Entre os depoimentos a respeito dêste concurso o mais vivo e fiel se encontra na carta que, na ocasião, Gumercindo Bessa enviou a Luiz de Mattos Freire e que se encontra reproduzido como apêndice no segundo volume dos *Estudos de Direito*; cf. Tobias Barreto, *Obras Completas*, VII, *Estudos de Direito*, Edição do Estado de Sergipe, 1926, vol. II, Apêndice, pag. 257 a 270.

(38). — Clóvis Bevilacqua, ob. cit., pag. 120.

(39). — Tobias Barreto, *Estudos de Direito*, vol. II, pag. 40.

(40). — *Sôbre uma nova intuição do Direito*, in *Questões Vigentes*, III, pag. 119. “Perante a consciência moderna, o direito é um *modus vivendi*; — é a pacificação do antagonismo das forças sociais, da mesma forma que, perante o telescópio moderno, os sistemas planetários são tratados de paz entre as estrelas”... artigo citado, pag. 144.

(41). — *Estudos de Direito*, vol. II, pag. 38.

(42). — “A cultura é pois a antítese da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança do natural, no intuito de fazê-lo belo e bom”, *Sôbre uma nova intuição do Direito*, cit., pag. 141.

tem leis, não é negá-la, e bem assim afirmar que essas leis são as mesmas da natureza, não é reduzir o processo da vida moral à pura mecânica dos átomos, a ações e reações químicas” (43). Para empregar a terminologia de Tobias Barreto; no mundo físico, as leis são de causa e efeito; no mundo moral elas são de motivos.

A lei jurídica constitui uma transposição para o plano da cultura da lei de seleção darwinica. Haeckel, na *História da criação dos seres organizados* havia distinguido, na seleção artificial, que, com o desenvolvimento histórico, completa a seleção natural, três tipos: a seleção espartana, a seleção militar e a seleção médica. “A história dos povos — afirma Haeckel, que se chama história universal, deve explicar-se pela seleção natural” (44). E, a seguir: “assim é interessante mostrar que a seleção natural não atua só, mas que a seleção artificial se une a ela muitas vezes na história universal” (45). Com êste ponto de partida procura Tobias Barreto caracterizar outras tantas espécies de seleção artificial, tais como a jurídica, a religiosa, a moral, a intelectual e a artística, tôdas elas constituindo o “processo geral de depuramento, o grande processo da cultura humana. E dest’arte a sociedade, que é o domínio de tais seleções, pode bem ser definida: — um sistema de fôrças que lutam contra a própria luta pela vida” (46). A luta pela vida, base da seleção natural, recebe no seio da cultura um significado amplo e imprevisto. O direito é luta, afirmara von Ihering. Num discurso célebre como paraninfo, Tobias Barreto glosou com eloquência aquela afirmação: “E’ preciso levar a opinião no ânimo dos opiniáticos. Não se crava o ferro no âmagô do madeiro com uma só pancada de martelo. E’ mistér bater, bater cem vezes, e cem vezes repetir: — o direito não é um filho do céu, — é simplesmente um fenômeno histórico, um produto cultural da humanidade. *Serpens nisi serpentem comederit, non fit drago*: — a serpe que não devora a serpe não se faz dragão; a fôrça que não vence a fôrça, não se faz direito; o direito é a fôrça que matou a própria fôrça” (47).

O maior defeito dos teóricos do direito natural, de acôrdo com a opinião de Tobias Barreto reside no fato de não reconhecerem as raízes historicas em que se assentam os institutos jurídicos. O direito é um produto da cultura humana. O “consensus” é o resultado de um longo processo de lutas e de conflitos. “Com efeito, na época de Darwin, ainda haver quem to-

(43). — Glosas heterodoxas..., pags. 36/7.

(44). — Haeckel, *História da Criação*, pag. 125.

(45). — Idem, loc. cit.

(46). — Glosas heterodoxas..., pag. 53.

(47). — *Sôbre uma nova intuição do Direito*, pags. 142/3.

me ao sério a concepção de um direito absoluto, independente do homem; ainda haver quem tome ao sério os chamados princípios do justo, do moral, do bom e do belo e outros muitos adjetivos substantivados, que faziam as despesas das ciências de nossos avós, — é realmente um espetáculo lastimável” (48). Para se compreender o significado das criações jurídicas, ao lado das demais criações culturais, não se deve esquecer o trabalho próprio das sociedades, que consiste numa espécie de *desbastamento* do natural: “tout consiste — disse Rousseau — á ne pas gâter l’homme de la nature en l’appropriant á la société” (49). “Entretanto — observa Tobias Barreto — a verdade está do lado contrário. O processo da cultura geral deve consistir precisamente em gastar, em *desbastar* por assim dizer, o homem da natureza, *adaptando-o* á sociedade” (50). A sociedade é um sistema de correções e de *seleções*: éticas, jurídicas, gramaticais, lógicas, de civilidade e de etiqueta, de polidez etc. Este é o processo que a cultura desenvolve através da história. A escola histórica do direito tem razão quando procura demonstrar a historicidade do fenômeno jurídico; suas insuficiências, todavia, se patenteiam ao não pretender ir além disto e ao não procurar a explicação da verdadeira causa que determina a produção e a transformação dos fenômenos do direito (51).

O direito é um processo seletivo artístico: este é o princípio que assegura a unidade fundamental das duas ordens de manifestações — as naturais e as culturais. A lei natural do direito é um mecanismo particular da lei geral de seleção. Como

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

(48). — Idem, pag. 132.

(49). — *Glosas heterodoxas...*, pag. 58.

(50). — Idem, pags. 58/9.

(51). — “Rudolf von Ihering, escreveu Tobias Barreto, que introduziu na ciência jurídica um dos conceitos fundamentais do darwinismo, fazendo a crítica da escola histórica, estranha-lhe sobretudo o ter afirmado que a formação do direito dá-se lentamente, sem trabalho, sem dor, sem combate, tal como a formação da língua. Dêste modo qualquer princípio do velho direito romano ter-se-ia originado com a mesma placidez com que estabeleceu-se, por exemplo, a regra pela qual a preposição *cum* rege o ablativo; e é isto que von Ihering não admite.

Acho porém que o erro da escola histórica não está em inserir o desenvolvimento do direito na mesma categoria do desenvolvimento da língua, mas em desconhecer o que é comum a ambos, isto é, a parte da luta. A regra de *cum* reger o ablativo e tôdas as outras de igual gênero custaram tanto esforço, como, *exempli gratia*, o princípio jurídico de que o senhor da coisa pode reivindicá-la do poder de qualquer.

A esfera da gramática é tão tumultuosa como a do direito. Se a história não nos instrui bastante sobre os seus primitivos combates, também não lança muita luz sobre as contendas líricas dos primeiros tempos” — *Glosas heterodoxas...*, pag. 62. Ver, no mesmo sentido, *Sobre uma nova intuição do Direito*, pag. 136: “O grande mérito da escola histórica está em ter posto um dique a essa fantástica racional dos direitos absolutos e imutáveis, reduzindo o direito em geral às proporções de uma coisa, que nasce, cresce e se desenvolve, como qualquer produto da natureza. A sua parte de erro consiste em que ela não deu conta bastante dos fatores sociais no processo secular de estratificação jurídica; o seu erro consiste em que ela, apesar de proclamar-se *histórica*, não estudou devidamente a *historicidade* do direito.”

von Ihering (52), Tobias Barreto sustenta uma concepção darwinista do fenômeno jurídico. Mas, ainda com von Ihering, contra a interpretação mecanicista que dera Haeckel desta doutrina, incorpora o conceito de finalidade na estrutura de sua compreensão total da realidade. O principal solicitador das ações, afirmara o jurista germânico, dos seres inteligentes é o fim: a “pedra cai, não para cair, porém *porque* deve, isto é, porque lhe faltou o ponto de apôio; mas o homem que age não o faz em virtude de um *porque*, porém de um *para* — a fim de por êsse modo alcançar alguma coisa. Êste *para* é tão essencial á vontade quanto o *porque* á pedra” (53). Estas idéias são reproduzidas por Tobias Barreto: a “natureza interpelada sôbre a causa de seus fenômenos responde por um *quia*; interrogada do mesmo modo, a sociedade por um *ut*. Verdade é que o — *quia* — dos fenômenos naturais se estende até os sociais, por isso que a sociedade estudada em suas raízes, não obstante ás mais das vezes ser uma antítese, é também uma continuação da natureza” (54).

Compreende-se, dessa forma, que a liberdade preencha, na ordem da finalidade, sem quebrar a unidade do mundo natural e cultural, função fundamental. A liberdade é um fato natural que também possui suas leis iguais ás da natureza. O que não quer dizer que uma lei da liberdade implique a negação da própria liberdade e uma lei natural da liberdade conduza á suposição segundo a qual a vida moral fica reduzida a um simples mecanismo igual ao que se encontra no domínio da natureza. Na natureza prevalecem causas; no mundo da liberdade, motivos. Os que afirmam serem os *motivos*, atos causalmente determinados, nem porisso suprimem a idéia da liberdade, pois, admitindo-se, de acôrdo com a psiquiatria, a existência de atos imotivados, êstes é que seriam, neste caso, os atos livres. Chegaríamos então á estranha consequência de considerar como produto de um ato livre o crime praticado por um epilético que, segundo Trousseau, se realiza sem escolha de motivos “sem alvo, de interesse, sem premeditação, sem ponderação, de tempo, lugar e meios”... (55).

Sem quebrar a unidade dos fatos naturais e culturais, a liberdade, pressuposto fundamental da ordem jurídica, introduz no

(52). — Ver Clóvis Bevilacqua, ob. cit., ensaio sôbre Rudolf von Ihering, onde são analisadas as influências da filosofia do fim do século XIX na obra do autor da *Luta pelo Direito*. Coube, afirma Clóvis, “a Ihering a glória de ser o primeiro a tentar essa aplicação do darwinismo ao direito”. Ob. cit., pag. 76.

(53). — Von Ihering, *Finalidade do Direito*, apud Clóvis Bevilacqua, ob. cit.

(54). — *Sôbre uma nova intuição do Direito*, pag. 121, na qual se encontra citada a referida obra de von Ihering.

(55). — *Glosas heterodoxas...*, pags. 39/40.

domínio da cultura a sua fisionomia característica. Abrandar-se dêsse modo a rigidez do mecanicismo naturalista e tôda a cultura, enquanto trabalho próprio da sociedade — que é, aliás, “a categoria do homem como o espaço é a categoria dos corpos” (56) — aparece como uma rêde de fios inumeráveis em que se entrelaçam livremente fins e motivos. Se von Ihering revelou a Tobias Barreto a finalidade como característica fundamental dos processos jurídicos, foi, entretanto, Ludwig Noiré, com seu monismo téleo-mecanicista que lhe forneceu a base filosófica de uma construção que não foi realizada e que deveria reunir numa síntese única a ordem mecânica á ordem finalística. Noiré criou uma singular monadologia com átomos providos, ao mesmo tempo, de movimento e de sentimento. O primeiro explicado mecanicamente e o segundo finalisticamente. Em todos os fenômenos, observara Kant, “há sempre um resto mecanicamente inexplicável que representa para Noiré a parte do sentimento no mesmo fenômeno, “Entre o resto de que fala Kant, observa Tobias Barreto, e êste de que fala Noiré não há diferença alguma. O *mecanicamente inexplicável* da teoria Kantessa quer dizer em linguagem monística: a parte do *sentimento* que o *movimento não explica*” (57). O movimento pertence à ordem das causas eficientes, o sentimento ao domínio das causas finais. “O mundo não é só uma cadeia de *porques*, como pretende o materialismo acanhado, mas ainda uma cadeia, uma série de *para ques*, de fins ou de alvos, que reciprocamente se apoiam, se limitam, que saem uns dos outros” (58).

Foi êste teleologismo que Farias Brito, completando os quadros de sua concepção naturalista, incorporou ao “sistema” de 1895. Embora não conhecesse na ocasião os trabalhos de Ludwig Noiré, o pensador cearense, servindo-se da exposição que Tobias Barreto fizera da doutrina dêste escritor alemão, ampliou a doutrina naturalista sustentada nos anos anteriores, completando o mecanicismo com a idéia de finalidade. O sentimento de que fala Noiré, êste algo de irreduzível à explicação mecânica, transforma-se, em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, no sentimento, conhecimento e ação. Se a intuição mecânica basta para explicar todos os fenômenos ligados ao movimento, é mistér reconhecer com Du Boys Reymond, citado por Tobias Barreto, numa passagem reproduzida por Farias Brito, que com mecânica “não sairemos de mecânica; não podemos compreender como nasce a consciência, como nasce o

(56). — Ver, nesse sentido, *Introdução ao Estudo do Direito*, in *Estudos de Direito*, vol. II, III, pags. 14 a 18. “A sociedade é a categoria do homem como o espaço é a categoria dos corpos”.

(57). — *Glosas heterodoxas...*, pag. 47.

(58). — *Idem*, pag. 45.

sentimento" (59). Esta última ordem de fatos, a consciência e o sentimento, só poderá ser explicada, dá a entender Farias Brito, por intermédio de uma teoria da finalidade (60).

A concepção naturalista de 1895, representa desta forma simples prolongamento das idéias sustentadas por Tobias Barreto na cátedra da Faculdade de Direito do Recife, nos últimos anos de sua vida. *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano* constitui, nesse sentido, embora de forma peculiar, o coroamento de uma das direções mais significativas da "escola do Recife".

Sobre os fundamentos dessa metafísica naturalista, ergueu Farias Brito a frágil e imaginosa construção de uma doutrina religiosa. Já tratamos, no capítulo anterior, dos episódios que conduziram Farias Brito à decisão de reinstaurar, numa síntese filosófica, os ideais que a crítica histórica, exercendo-se sobre o problema religioso, havia comprometido. Nos dez últimos capítulos do primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, examinou Farias Brito, sucessivamente, as concepções dos autores católicos, dos filósofos e dos livre-pensadores do século XIX. A bibliografia por êle utilizada não é das mais ricas e nela se misturam livros de teor diverso, desiguais no mérito e no objetivo. Trabalhos quase de ordem apologética, como o de Sergent, *Les enfants de la Bible*, e de Bougaud, *Le Christianisme et les temps presents*; estudos histórico-filosóficos, como o de Gratry, *La Connaissance de Dieu*, ensaios como os de Vacherot sobre *La Religion* e sobre *La Metaphysique et la Science*, o de Caro, *L'idée de Dieu*, o de Guyau, *L'irreligion de l'avenir*, além dos livros de Buchner, *Fôrça e Matéria*, *Luz e Vida*, de Lange, de Stuart Mill, de Schopenhauer, de Spencer e de Tobias Barreto, tudo isto entra como simples pretexto por intermédio do qual Farias Brito procura dar maior realce a sua singular visão religiosa.

O pensamento de Farias Brito sobre o problema religioso revestiu-se, sem dúvida, de uma forma curiosa de desenvolvimento. Nos primeiros escritos de que temos conhecimento, não é difícil identificar uma atitude por assim dizer de indiferença

(59). — Idem, pag. 48; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pags. 271/2.

(60). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 272: "Para mostrar a deficiência do materialismo e mesmo poder-se-á dizer, a sua improcedência radical, basta considerar que a natureza, tal como se revela à consciência, resolve-se não somente em fenômenos físicos, objetivos ou mecânicos; mas também e ao mesmo tempo em fenômenos psíquicos, subjetivos ou metafísicos. Estas duas ordens de fenômenos estão ambas subordinadas a leis invariáveis e podem ou devem mesmo estar ligadas a uma unidade superior, sendo que devem ser compreendidas não como duas coisas distintas, porém apenas como duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma coisa. É o que já indiquei com o necessário desenvolvimento quando tratei dessa parte de nosso conhecimento a que julguei poder dar o nome de metafísica naturalista, e é o que será explicado ainda mais detalhadamente quando tiver de ocupar-me particularmente da teoria da finalidade."

ao mesmo tempo compreensiva e simpática. Depois a religião vai aos poucos ganhando um significado surpreendente: e a frieza cede o seu lugar a uma idéia que se tornou uma verdadeira obsessão — a de fundar uma nova religião. Nesta mudança tão significativa de atitude, os acontecimentos políticos do País, de 1889 a 92, tiveram, como indicamos no capítulo precedente, a sua influência. E' preciso distinguir dois momentos característicos: o primeiro a que pertencem os escritos de 1886 a 88, e que continua até 1891, e o segundo, posterior á deposição do General José Clarindo, acontecimento que teve grande significação na vida de Farias Brito.

No primeiro período, o problema religioso, ainda que Farias Brito nele reconhecesse grande importância, não constituiu preocupação fundamental do pensador cearense. O que interessava na ocasião era investigar as leis e os fundamentos do mundo moral. Para isto fazia-se necessário apenas conhecer as leis do mundo objetivo e do mundo subjetivo, pois as leis morais nada mais eram do que meras consequências delas. De um modo geral, o fenômeno religioso pareceu a Farias Brito um acontecimento perfeitamente natural, muito embora algumas vezes deixasse transparecer grave e fundamental dúvida a respeito.

Bastante expressivo neste sentido é o pequeno artigo publicado no *Libertador*, em 1886. Nele se vê que embora em certo sentido a religião seja encarada como uma forma — permita-nos a expressão — inferior, de conhecimento, não se põe em dúvida entretanto a própria natureza do fenômeno. Colaboram neste modo de apreciar o problema dois autores, Spencer, com os seus *Primeiros princípios*, e Schopenhauer, nesta altura conhecido por intermédio de Ribot. Spencer, ao fazer a análise do conhecimento criara o conceito do *incognoscível*, objeto sôbre o qual a ciência nada poderia afirmar e nem negar, e que constitui a matéria imperecível sôbre a qual exerce a sua ação o sentimento religioso criando lendas, mitos, dogmas e teologias. Porque a ciência nada alcança dêste domínio é que existe um conflito entre o pensamento científico e as manifestações do sentimento religioso, do qual um livro traduzido no Brasil e dedicado ao maçom e republicano Saldanha Marinho, traçara a história (61). Não é, entretanto, exclusivamente Spencer que justifica, com sua filosofia, a existência das religiões; também Schopenhauer, para quem a filosofia de um lado e a religião de outro constituem as duas maneiras de ser do pensamento metafísico: a "religião é a metafísica do povo; a filosofia é a metafísica do sábio" (62).

(61). — Draper, *Conflitos da Religião e da Ciência*.

(62). — *Estudos de Filosofia*, in *Libertador*, n.º 163, de 22 de julho de 1886. cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 230.

Um outro artigo, êste de dezembro de 1877, fornece algumas indicações complementares sôbre o modo pelo qual Farias Brito encarava o problema religioso. E' um estudo sôbre o "*Suicídio como consequência da falta de convicção*", publicado na revista *A Quinzena* (63) e iniciado com expressiva epígrafe de Schopenhauer. Foi pensando nos suicídios de José Facó, de Xilderico Faria e Joaquim de Souza, principalmente os dois primeiros, que eram adeptos do que se chamou filosofia independente e livre pensamento, que Farias Brito procurou analisar a tese dos que afirmavam que a causa daqueles suicídios fôra a ausência de sentimento religioso. Distingue, de início, Farias Brito na religião "não uma forma especial de culto porém o conjunto de nossas convicções, a maneira especial porque cada um compreende os seus destinos e as suas obrigações" (64). Os que não admitem a existência de Deus nem porisso deixam de ser religiosos. *A religião da humanidade* "é uma verdadeira religião sem Deus" (65) e o "ateu pode ter uma religião muito pura, do mesmo modo que muita gente que vive todo dia a rezar nos templos pode ser absolutamente sem religião" (66).

Não tem, portanto, fundamento a doutrina dos que acreditam que o suicídio seja um castigo do céu. A ausência de religião, compreendida esta não como forma de culto, e sim no sentido mais amplo do conceito, é que pode ser causa do suicídio; ou melhor dizendo: "Não é pròpriamente a falta de religião... é a falta de convicções formadas. A convicção nós a encontramos no fundo de nós mesmos e serve-nos de guia; é uma maneira de conceber o mundo e de encarar as "condições de nossa existência"; é a defesa de um princípio e a luta pela concretização de uma idéia. E é isto que "em sentido geral chamamos religião" (67). Posto nestes termos o problema, não é compreensível que um homem que alcançou um conhecimento racional das coisas, possa tentar contra a própria vida, pois de "nada somos autores, de nada somos culpados" (68). "As cousas se movem indefinidamente através (sic) de nós e a nossa influência sôbre a marcha dos acontecimentos é inteiramente passiva. Aquilo mesmo a que chamamos nossa atividade é determinado por causas desconhecidas" (69). Neste sentido, embora seja um ato de coragem, o suicídio é um absurdo, uma

(63). — Ver *A Quinzena*, números 21 e 22, de 15 de dezembro de 1887 e 3 de janeiro de 1888.

(64). — *O Suicídio como consequência da falta de convicção*, in *A Quinzena*, n.º 21, de 15 de dezembro de 1887.

(65). — *Idem*, loc. cit.

(66). — *Idem*, loc. cit.

(67). — *Idem*, loc. cit.

(68). — *Idem*, loc. cit.

(69). — *Idem*, loc. cit.

“verdadeira loucura”, um ato em suma inútil (70). E, lembrando a teoria palingenética de Schopenhauer, conclui pela inutilidade do suicídio porque êle “aniquila o individuo, mas não a espécie”. (71).

Não é difícil perceber nestas reflexões, a maioria das quais constitue meros esboços e vestígios de leitura, pressupostos que somente uma análise histórica mais extensa e profunda poderia elucidar no seu verdadeiro significado. E’ preciso acentuar, todavia, o sentido desta concepção da religião sem Deus e sem teologia e, sobretudo, o alcance desta tentativa para separar o sentimento religioso pròpriamente dito das formas e manifestações concretas que o fenômeno, social e historicamente, assume nas diferentes religiões. Fôra preocupação de alguns autores do século XIX estabelecer esta separação definindo o fenômeno religioso sob um ponto de vista muito mais psicológico e histórico do que sociológico. E foi êste também o caminho de muitos de nossos “letrados”, entre os quais se achava o próprio Farias Brito. Daí o mal dissimulado desdém pelas práticas e ritos religiosos que êstes pequenos artigos encerram e a tendência que neles transparece de uma procura de equilíbrio entre o *sentimento religioso*, estimado como fenômeno, a um só tempo, natural e imperecível, e as exigências do pensamento filosófico e científico do século. Nem todos, porém, acreditaram na possibilidade da harmonização dêstes dois termos, senão opostos, pelo menos divergentes: a religião e a ciência. Enquanto alguns se fechavam em suas crenças religiosas, ignorando ou fingindo ignorar o progresso das ciências, acreditavam outros que a religião devesse desaparecer para que a ciência assumisse o lugar que lhe competia na comunidade humana. O programa de uma moral leiga, baseada exclusivamente nas conquistas do pensamento científico e nas aspirações de uma sociedade livre, foi o pressuposto fundamental desta última atitude.

Não se pode dizer que Farias Brito, nesta fase, tenha adotado a atitude conciliadora de Spencer a propósito do conflito entre a religião e a ciência. Depois de indicar sumariíssimamente a posição do filósofo inglês, acrescenta de modo significativo: “E’ certo todavia que a religião e a filosofia continuam e continuarão através das idades a fazer-se uma guerra de morte. A filosofia e a religião saem de duas fontes inteiramente opostas no homem. Uma nasce de princípios internos e outra de um princípio exterior. A filosofia é o resultado da reflexão, do juízo e da experiência, em uma palavra, do esforço individual; a sua rival nasce da revelação. Uma é o espírito humano ex-

(70). — Idem, loc. cit.

(71). — Idem, loc. cit.

plorando a natureza, a outra é um presente do céu. Não poderá pois haver entre elas uma conciliação duradoura e real: uma é o produto da atividade, a outra é um sonho”. (72).

Esta conciliação que Farias Brito julgara impossível, nos anos anteriores a 1892, tornou-se perfeitamente realizável depois da instauração da metafísica naturalista. Na longa e fastidiosa exposição das diferentes doutrinas sobre o problema religioso, que se encontra em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, Farias Brito procurou realizar o exame de uma das questões que mais profundamente interessaram os nossos letrados do segundo império. Seu livro é, neste sentido, um eco e, ao mesmo tempo, um episódio desta ainda não suficientemente esclarecida questão religiosa no Brasil. Percebe-se claramente o objetivo a que se propôs o pensador cearense nestas palavras iniciais do capítulo em que traça as linhas gerais de seu próprio pensamento: “Do estudo até aqui feito si se pergunta o que é permitido deduzir quanto á religião e á teologia, a resposta não pode deixar de ser esta: nada. Tôdas as concepções metafísicas instituídas fora da inspiração particular das religiões reveiadas desde Kant até Herbert Spencer, como todos os sistemas de crítica religiosa guiados pelo princípio do livre exame desde Spinoza até Fuerbach, Strauss e Renan, terminam direta ou indiretamente pela negação da divindade. Não se cogita de um ideal superior capaz de fazer a harmonia no cáos das convicções antagônicas. A utilidade é elevada á categoria de lei suprema da vida; e a irreligião negando Deus na natureza e no espírito, e fazendo do interêsse o princípio fundamental da moral torna-se a feição característica da liberdade de pensar” (73). Seu pensamento, entretanto, nada apresenta de filosófico; é muito mais fruto de um momento de paroxismo do que de um instante de lúcida reflexão. A análise realizada portanto por Farias Brito nos dez capítulos finais de sua obra é apenas o solilóquio de um coração convicto de possuir a nova fé que deverá iluminar a humanidade. A crise política revelou-lhe a fundamental necessidade de organizar as instituições sobre as bases do pensamento religioso-moral. Neste sentido, o seu livro é um dos depoimentos dêsse curioso fenômeno da desilusão republicana.

E' em vão que procura nas doutrinas do século o éco de suas próprias convicções. “Tôdas as religiões atuais estão mortas: eis uma verdade dolorosa, mas incontestável, e não é senão porque isto é uma verdade que se nota o estado de extremo

(72). — Estudos de Filosofia, in *Libertador*, n.º 165, de 24 de julho de 1886; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 230.

(73). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 273.

desassocêgo, de angustiosa anarquia e profunda perturbação a que se acham reduzidas as sociedades modernas... Não há religião presentemente no mundo. Passou a época das convicções e dos grandes entusiasmos. Já não há possibilidade de no seio do cristianismo e por fatos de crença religiosa, reproduzirem-se as cenas de martirologio, como na época da fundação da Igreja; nem a Inquisição poderia de novo acender suas fogueiras porque já não encontraria mais apôio na ignorância ou fraqueza das multidões” (74). E para agravar ainda mais esta situação ergue-se o pensamento moderno, “como um vasto incêndio, que a tudo inflama e devora; nada escapa a sua fúria indomável, sopra com a mesma fôrça no alto e no baixo, no cume das altas montanhas, como no fundo dos vales profundos, e da destruição e demolição que promove especialmente contra a religião e a teologia, pode-se dizer que não fica pedra sôbre pedra” (75).

Erguendo-se contra esta situação, Farias Brito, com a convicção de um iluminado que fôra assistido pela presença de Deus numa hora trágica e convulsa, tentou a superação do conflito entre a religião e a ciência, a fé e a razão. Em sua obra, o problema religioso, como de resto também se verifica em outras questões, assume características inconfundíveis graças à incorporação de motivos ideológicos de variada procedência e diversa natureza. Se o naturalismo lhe forneceu as linhas gerais para uma nova concepção do problema religioso, o materialismo deu-lhe o fundamento indispensável e a doutrina de alguns teólogos católicos a “inspiração” que lhe faltava. O naturalismo como diretriz, o materialismo como fundamento, e o motivo sui-gêneris de um catolicismo mal compreendido — êstes foram os três elementos que Farias Brito uniu num sincretismo religioso a um só tempo ridículo e curioso.

A teologia tradicional, e a filosofia moderna, não se afastaram nunca da concepção de um deus “super-naturalista”. Seguindo as indicações de Buchner, Farias Brito coloca no mesmo plano certas implicações do pensamento moderno e o Deus da teologia católica”. E em verdade o *incognoscível* de Spencer, como a *coisa em si* de Kant, a *vontade* de Schopenhauer e o *inconsciente* de Hartmann e quaisquer outras concepções análogas, não são senão uma reprodução e cópia do Deus desconhecido dos teólogos” (76). Na teologia tradicional, a concepção de Deus decorre de uma compreensão “dualista” da existência.

(74). — Idem, pags. 121/2, e também pg. 123.

(75). — Idem, pags. 273/4.

(76). — Idem, pag. 282. Sôbre a influência de Buchner nesta concepção de Farias Brito ver pags. 282 e seguintes.

De um lado, o mundo da natureza conhecido pela razão e pela experiência; de outro, o mundo sobrenatural, invisível, misterioso, que “inacessível aos sentidos e impenetrável á razão, só pode ser conhecido pela fé” (77). Servindo-se das obras de Gratry, *La connaissance de Dieu*, e de Bougaud, *Le Christianisme et le temps presents*, invoca Farias Brito a autoridade de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino em defesa e justificação dêste ponto de vista. Ao mundo sensível e ao inteligível, de inspiração platônica, acrescenta Santo Agostinho um mundo superior de tal modo que “acima da natureza contemplada em suas manifestações pelos sentidos e explicada em sua ordem pela razão”, se levanta “em região absolutamente inacessível ao espírito humano, o mundo sobrenatural” (78).

Com São Tomás de Aquino, se bem que atenuado pelo realismo de fundo aristotélico, o problema permanece o mesmo, pois “o Deus a que se refere é sempre o Deus desconhecido de que trata São Paulo, percebido sòmente pelos seus efeitos e conhecido sòmente como objeto de fé” (79). A idéia de um mundo sobrenatural na teologia tradicional decorre, invariavelmente, da admissão de um dualismo fundamental entre a fé e a razão, a revelação e a ciência. E’ êste dualismo que a filosofia “moderna” procura ultrapassar (80). Da transcendência do mundo, admitida pela teologia tradicional, à concepção antropomórfica da divindade há um diminuto passo, porque o caminho que leva a uma é o mesmo que conduz à outra: é a inobservância dos princípios da razão e das exigências da experiência. Êste antropomorfismo, encontrou-o Farias Brito na obra de Sergeant, *Les enfants de la Bible, Cain et Abel*: “Para nós — afirma Sergeant — que somos iluminados pela fé, o Deus que amamos, o Deus que adoramos, vamos encontrá-lo grande, e poderoso e bom, e sempre adorável, que êle a si mesmo criou. E como êstes grandes senhores que ciosos de sua glória e da admiração da posteridade, gravaram seu nome no frontão dos templos elevados por seu gênio, e outras vezes como êsse inimitável Rafael, o ocultavam no bordado ou no franja de um vestido, no canto mais imperceptível de seus quadros imortais, também o

(77). — Idem, pag. 286.

(78). — Idem, pag. 285. Neste capítulo, o XVIII de *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, Farias Brito, amparado em Bougaud e em Gratry, analisa, particularmente, a doutrina de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino. Cf. nesse sentido, pag. 283 a 288.

(79). — Idem, pag. 286.

(80). — “Não há, pois, duas ordens: a do mundo e a de Deus; mas uma só, a do mundo que é a própria ordem divina, podendo-se nestas condições verdadeiramente dizer que a natureza é um espêlho que reflete Deus; ou mais precisamente: que a natureza é Deus representado em sua obra. Daí o nome de Religião Naturalista, que em falta de outro equivalente julgo conveniente aplicar ao culto do verdadeiro Deus que é na natureza a luz, na consciência a verdade”, *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 323.

grande artista escreveu seu nome em caracteres deslumbrantes sôbre a fronte dos astros, em caracteres cheios de graça, na corola de cada flor, em sinais maravilhosos no menor animal” (81).

Na filosofia moderna encontramos o problema posto de maneira semelhante. Quer se trate de Kant, de Renan, Vacherot, Hamilton ou Spencer encontramos sempre a mesma idéia de um Deus concebido como um ente “super-natural”. Na filosofia de Kant, Deus é o ideal transcendental que a razão inútilmente procura hipostasiar. No seu esforço regressivo do condicionado ao incondicionado pretende a razão transformar o que é apenas um ideal num *ens realissimum*. A teologia racional é, entretanto, um produto da ilusão transcendental. Deus, na economia do pensamento, é apenas uma simples idéia que serve de regra e de protótipo ao esforço do pensamento e à ação. Se é impossível dissipar a ilusão transcendental da mesma forma que não podemos deixar de ver o mar mais alto ao largo do que ao pé da praia de onde o contemplamos, todavia tôda tentativa de transformar o ideal numa hipóstase malogrará e não será difícil a indicação dos falsos fundamentos sôbre os quais repousam as provas da existência de Deus.

O problema nuclear da teologia — o que se refere á existência de Deus — que, pela sua importância deveria merecer melhor exame numa obra cuja finalidade residia no restabelecimento desta disciplina no conjunto do corpo doutrinário da filosofia, não foi devidamente examinado por Farias Brito. De um modo geral, o primeiro volume da *Finalidade* se limita a rejeitar, sem melhor análise, as provas tradicionais da existência de Deus. Estas provas, na teologia católica, (82) se reduzem a êstes dois modos de demonstração: 1.º à *posteriori*, seja por intermédio da prova cosmológica que, dos efeitos, nos eleva á concepção de uma causa suprema, ou seja pela prova psicológica, que se fundamenta na “inteligência e no desejo inato do belo e do bem”; 2.º à *priori*, que partindo da idéia de um ente absolutamente necessário dela deduz a sua existência (prova metafísica). A estas, acrescenta ainda Farias Brito o argumento adotado por Gratry, segundo o qual ao processo infinitesimal dos matemáticos, aplicado aos entes abstratos da razão, de

(81). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 136. Depois de citar êsse trecho, acrescenta Farias Brito: “É ainda, como vê-se, uma concepção puramente antromórfica, pois que o senhor do universo, concebido à imagem do homem, é comparável aos grandes senhores da terra e cogita do modo mais eloquente porque deve ser escrito o seu nome.”

(82). — *Idem*, pag. 136/7. Essas demonstrações, segundo Farias Brito, são as provas que “os filósofos espiritualistas, de acôrdo com os padres da Igreja” apresentam sôbre a existência de Deus.

ve corresponder um processo infinitesimal teológico, que nos revela Deus como um infinito substancial (83).

Sem entrar no mérito próprio da questão, julga Farias Brito, entretanto, poder concluir nos seguintes termos: “A teologia não pode deixar de ser extremamente obscura. Trata-se de uma matéria por si mesma nebulosa e sutil; joga-se aí com princípios pouco perceptíveis e com idéias ordinariamente simbólicas, correspondentes a fatos de que não há representação natural na consciência. Por isto, tudo é duvidoso e incerto nesta esfera de conhecimento, onde a imaginação toma fatalmente o lugar da experiência e da lógica” (84). “Nestas condições — continua — prefiro explicar-me nestes termos, nem é outro o pensamento dos verdadeiros teólogos inspirados na filosofia independente: Deus é a fôrça que move o universo, a inteligência que dirige a sucção indefinida dos mundos” (85).

Na refutação das provas da existência de Deus, serve-se Farias Brito dos argumentos apresentados por Kant e interpretados por Schopenhauer. A crítica de Kant à teologia racional, assinala, “foi decisiva e completa” (86). Kant, afirma ainda Farias Brito, citando Schopenhauer, “eliminou da filosofia o teísmo” (87).

A maneira por que Kant analisa e refuta as três provas fundamentais da existência de Deus é bastante característica. Constitui inclinação inelutável da razão o remontar-se, regressivamente, do condicionado às condições, das consequências aos princípios. Neste sentido, o esforço da razão encontra nas *idéias*, entendidas no sentido platônico de modelos das coisas sensíveis, a função de unidade ordenadora de seu trabalho. Elas representam, no domínio da razão, o mesmo papel que as categorias no domínio do entendimento. Mas, enquanto as categorias, embora não representem objetos, pois são simples formas de pensamento, podem, entretanto, apresentar-se *in concreto*, no mundo dos fenômenos, as *idéias*, ao contrario, nem mesmo preenchem as condições desta exigência. As *idéias* “contêm uma certa perfeição que não é alcançada por nenhum conhecimento empírico possível; e a razão não vê nelas senão uma unidade sistemática, da qual procura aproximar a unidade empírica possível sem nunca alcançá-la plenamente” (88).

(83). — Ver **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 137.

(84). — Idem, pags. 137/8.

(85). — Idem, pag. 138.

(86). — Idem, pag. 152.

(87). — Idem, loc. cit. Cf. Schopenhauer, ob. cit., Apêndice, **Crítica da Filosofia de Kant**, pag. 457.

(88). — Kant, **Crítica da Razão Pura, Dialética Transcendental**, Livro II, cap. III, Primeira Secção, tradução Tremesaygues et Pacaud, pag. 413; cf. **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 151.

Num ponto mais elevado ainda do que o lugar ocupado pelas idéias, na razão, se encontra o *ideal*. Com o ideal se completa o esforço regressivo da razão em busca de um fundamento supremo. Não é, como a idéia, apenas uma regra; é ainda um protótipo, isto é, um conceito considerado *in concreto* e *in individuo*. A virtude e a sabedoria humana, “em tôda a sua pureza, são idéias; mas o sábio (do estoico) é um ideal, quer dizer, um homem que não existe senão no pensamento, mas que corresponde plenamente à idéia de sabedoria. Do mesmo modo que a idéia fornece a regra, o ideal serve de protótipo para a determinação completa da cópia” (89). A razão encontra este ideal supremo no conceito de um *ens realissimus*, obtido por intermédio do princípio de determinação completa, que não considera, como o princípio de contradição, de dois predicados contraditórios entre si, apenas um que convenha a um conceito qualquer; o princípio de determinação completa, ao contrário, considera a totalidade dos predicados possíveis. Este princípio não diz respeito, portanto, à forma lógica, mas ao próprio conteúdo. De todos os predicados possíveis, somente um convém ao conceito de um ente realíssimo, o da existência. Este conceito é o ideal transcendental que serve de fundamento à determinação completa de tôdas as coisas, mas “é também o único ideal próprio de que a razão humana é capaz pois é unicamente neste caso que um conceito universal em si de uma coisa é determinado completamente e que é conhecido como a representação de um indivíduo” (90).

Na medida em que pensamos este ideal transcendental como o princípio da determinação completa de tôdas as coisas que dele derivam por limitações de seu conteúdo, êle recebe também o nome de *ens originarius*; enquanto nenhum outro ser existe acima dele, *ens summus*; e enquanto condição suprema, *ens entis*. Mas o ideal é sobretudo um princípio e não um substrato ou um conjunto. A razão, entretanto, não se contém dentro dos limites e das condições de admissibilidade de semelhante conceito; por uma ilusão inevitável, ela ultrapassa êsses limites, e faz do ideal transcendental uma hipóstase, convertendo-o no conceito de Deus, objeto da teologia transcendental. Esta ilusão nasce de um uso indevido da razão, graças ao qual transformamos “dialéticamente a unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento em unidade *coletiva* de um todo da experiência” (91). Desta forma, o conceito de um Ser soberana-

(89). — Kant, ob. cit., loc. cit., pag. 414.

(90). — Kant, ob. cit., loc. cit., Segunda Secção, pag. 417.

(91). — Kant, ob. cit., loc. cit., pag. 420.

mente real se converte em ente real, a princípio, depois é hipostasiado e finalmente personificado (92).

A refutação das provas da existência de Deus é a demonstração desta doutrina. Qualquer que seja o caminho escolhido pela razão, o empírico ou o transcendental, é sempre inútilmente “que ela estende as suas asas para elevar-se, só por força da especulação, acima do mundo sensível” (93). A estrutura fundamental da argumentação kantiana se baseia no fato de que as três provas tradicionais — a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica — se reduzem, em última análise, á primeira delas. Realmente, “a prova físico teológica tem por fundamento a prova cosmológica, e esta, por sua vez, tem por fundamento a prova ontológica” (94). O fundo de todos os argumentos é a passagem da possibilidade á existência. O ser absolutamente necessário a que nos conduzem as provas cosmológicas e físico-teológicas é um ser possível. A existência dêste ser só poderá ser afirmada por intermédio do princípio de determinação completa, que é um princípio transcendental, graças ao qual convertemos o ser necessário no ser soberanamente real.

Na prova físico-teológica partimos de uma *experiência determinada*. Da perfeição, ordem e beleza do mundo em que vivemos, mundo, de resto, contingente, concluímos por uma causa necessária que, à semelhança de um artista, dispõe e modela a matéria de acôrdo com uma finalidade. Esta prova, no máximo, poderia fornecer-nos a justificação de um arquiteto do mundo e nunca a de um criador do mundo. A finalidade por que se efetua a ordem, a perfeição e a beleza da matéria contingente não é imanente ao mundo. A matéria, tal como na criação artística, existiria independentemente do ato criador. Mas a razão não se contenta apenas com chegar a uma causa necessária que do ponto de vista lógico é apenas possível, da ordem, perfeição e beleza do mundo; ela procura determinar completamente o conceito de semelhante causa. E, neste sentido, a prova físico-teológica ultrapassa o domínio da experiência e pede ao argumento transcendental a justificação de sua pretensão. Desta forma a razão vai da contingência de uma experiência determinada à existência de um ser necessário absolutamente. Reduz-se, portanto, ao argumento cosmológico, que vai do ser necessário

(92). — Ver nota da pag. 421 da *Crítica da Razão Pura*, na tradução citada.

(93). — Kant, ob. cit., loc. cit., Terceira Secção, pag. 425; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 153.

(94). — Kant, ob. cit., loc. cit., Sexta Secção, pag. 446; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 153: A prova físico-teológica “é um caso particular da prova cosmológica, do mesmo modo que esta é um caso particular da prova ontológica”.

como consequência ao ser soberanamente real como condição (95).

A prova cosmológica, todavia, representa apenas um malogrado intento no sentido de evitar as objeções da prova transcendental ou ontológica. Seu ponto de partida é a *experiência* de uma existência em geral. Sua fórmula é a seguinte: Se existe qualquer coisa, é necessário que exista um ser absolutamente necessário. Ora, eu existo; logo, existe um ser absolutamente necessário. A prova parte de fato da experiência, mas já na maior converte indevidamente em constitutivo um princípio que é apenas regulador da experiência e cujo uso só é legítimo dentro dela. Mas o argumento vai ainda mais além, pois procura determinar completamente o conceito de um ente necessário e, neste sentido, somente um conceito pode ser obtido desta forma: o conceito de *ens realissimum*. A ascensão da consequência ao princípio, que constitui o *nervus probandi* do argumento, é todavia ilusório e não será difícil demonstrá-lo reduzindo o argumento à forma de silogismo. Se a maior do silogismo — todo ser absolutamente necessário é um ser soberanamente real — é verdadeira, esta proposição, sendo afirmativa, pode pelo menos converter-se *per accidens*. Ora os seres soberanamente reais não diferem entre si sob nenhuma relação e, neste sentido, o que é verdadeiro de alguns é também de todos. Neste caso a conversão seria pura: todo o ser soberanamente real é um ser absolutamente necessário. Ora, é isto precisamente que se afirma com o argumento ontológico, por intermédio da simples determinação à priori dos conceitos (96).

Os dois argumentos, ainda que procurem evitá-lo, não conseguem entretanto dispensar o argumento ontológico. Neste, quaisquer que sejam os modos de demonstração, sempre se procura provar a existência de Deus partindo de seu próprio conceito, seja por intermédio de uma definição nominal do ser absolutamente necessário, como aquele cuja não existência é impossível. Mas é muito difícil fazer uma idéia do que possa ser semelhante impossibilidade, pois não podemos conceber as condições que tornam inconcebível a não existência. A verdade é que a necessidade lógica, tal como a encontramos nas proposições matemáticas ou em outras igualmente apodíticas, nada nos diz a respeito da existência. A necessidade lógica não é uma necessidade de coisas. Com ela se afirma simplesmente que dados certos sujeitos determinados, necessariamente os acompanham certos predicados. Cairíamos em contradição se suprimíssemos

(95). — Cf. Kant, ob. cit., loc. cit., Sexta Secção, pag. 440 a 446.

(96). — Idem, Quinta Secção, pag. 431 a 437.

o predicado sem suprimir o sujeito. Mas se suprimirmos os dois nenhuma contradição restará (97).

Não procede a objeção segundo a qual existe um único sujeito que não pode ser suprimido sem cairmos em contradição. Este conceito é Deus, isto é, um ser infinitamente real; pelo menos podemos admiti-lo como possível. Ora, a existência estando compreendida em tôda a realidade, a supressão dela acarreta a supressão da própria possibilidade interna dêsse conceito de tôda a realidade. A existência entretanto não é um predicado que possa acrescentar algo ao sujeito: é uma posição. Afirmando que tal coisa existe, não ampliamos o seu conceito. O real contém apenas o possível. “O Ser supremo torna-se então para o uso meramente especulativo da razão um simples ideal, mas, contudo, um *ideal sem defeitos*, um conceito que termina e corôa todo o conhecimento humano; a objetiva realidade dêste conceito não pode, sem dúvida, ser provada por êste meio, mas também não pode ser refutada” (98).

A exposição de Farias Brito sôbre o problema da teologia na *Crítica da Razão Pura* é quase que inteiramente orientada por Schopenhauer. Depois de expor ligeiramente o significado das formas da intruição pura e das categorias no uso do conhecimento, passa a analisar as idéias e o ideal da razão pura. Kant, assinala Farias Brito, deduz estas *idéias* de um “modo mui simples. Ha três espécies de raciocínio: o raciocínio categórico, o raciocínio hipotético e o raciocínio disjuntivo. Do raciocínio categórico nasce a idéia da *alma*; do raciocínio hipotético a idéia do *mundo*; do raciocínio disjuntivo, a idéia de *Deus*” (99). Para Schopenhauer, citado por Farias Brito, esta dedução não passa de um artifício pelo qual Kant se torna responsável, de certo modo, por “ter dado nascimento a um charlatanismo filosófico tornado célebre em nossos dias” (100). O êrro fundamental de Kant, segundo estima Schopenhauer, foi o de inverter totalmente a marcha de nosso conhecimento, no que aliás está em desacôrdo com o espírito de sua própria filosofia. Em vez do caminho natural dos fatos ás abstrações, Kant “emite esta asserção falsa de que o nosso conhecimento das coisas particulares tem lugar por uma limitação crescente de conceitos gerais, que é preciso por conseguinte, terminar num conceito soberanamente geral que encerre em si tôda a realidade” (101). Facilitou-o

(97). — Idem, Quarta Secção, pag. 425 a 431.

(98). — Idem, Sétima Secção, pag. 452.

(99). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 152; cf. Kant, ob. cit. *Dialética Transcendental*. Livro I, Terceira Secção, pag. 273, e Schopenhauer, ob. cit., *Crítica à filosofia de Kant*, pags. 437/8.

(100). — Schopenhauer, ob. cit., pag. 456. Cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 157.

(101). — Schopenhauer, ob. cit., pag. 455. Cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, loc. cit.

neste trabalho o conceito escolástico de um *ens realissimus*. Daí a preeminência da prova ontológica e a sua importância fundamental no mecanismo das refutações kantianas. A verdade porém é que esta não é a marcha natural da razão. E a melhor prova disto é que os antigos nunca formularam semelhante conceito e só chegaram á concepção de um demiurgo pela prova da causalidade” (102).

Fazendo do argumento ontológico o *nervus probandi* de todas as demonstrações da existência de Deus, Kant, erradamente, “tomou os processos da escolástica pelos da razão” (103). O único argumento, porém, “que tem uma certa aparência de lógica” é o da causalidade, “o que parte da consideração do universo como um fato, para a concepção de Deus como causa dêste fato” (104). “Mas êsse argumento, observa Farias Brito, pode ser refutado por êsse outro: Deus existe, logo deve ter uma causa. Qual vem a ser o princípio da existência de Deus? Essa pergunta não tem resposta, de onde vê-se que a existência de Deus é admitida sem causa. Mas se assim é, não há razão para que não se admita a mesma coisa com relação á existência do universo, maxime quando não se pode conceber um comêço para o universo cuja criação não pode ser explicada, nem sequer imaginada” (105).

Dêste modo, a crítica de Schopenhauer, endossada por Farias Brito, vai mais longe ainda do que a refutação de Kant às provas da existência de Deus. Não é apenas a ilegitimidade das tentativas de fazer das idéias e do ideal um ente real, hipostático e pessoal que aqui se proclama: é a própria concepção das idéias e do ideal, como simples conceitos que nenhuma experiência poderá fornecer, que se suprime radicalmente. Neste ponto, as afirmações de Farias Brito são categóricas. Do ideal, tal como o formula Kant, diz Farias Brito ser “a parte mais obscura, e poder-se-ia igualmente dizer, a parte mais grave, mais dolorosa e mais triste da filosofia de Kant. E’ um mundo que

(102). — Ver Schopenhauer, pag. 456, que procura demonstrar que o argumento ontológico não condiz com a marcha natural da razão.

(103). — Schopenhauer, ob. cit., pag. 456; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 158.

(104). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 158.

(105). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 159. O raciocínio de Farias Brito lembra o seguinte trecho de Spencer: “Ceux qui ne peuvent concevoir un univers existant par lui même, et en conséquence admettent un créateur comme source de l'univers, imaginent qu'ils peuvent concevoir un créateur existant par lui-même. Le mystère qu'ils rencontrent dans le grand fait qui les entoure de tous côtés est transféré par eux en une source supposée de ce grand fait, et ils imaginent alors naïvement qu'ils ont résolu le mystère. Mais ils se trompent. Nous avons démontré que l'existence par soi est inconcevable, et cela est vrai, quelle que soit la nature de l'objet auquel on attribue cette existence. Quiconque est d'avis que l'hypothèse athéiste n'est pas soutenable parce qu'elle implique l'impossible idée d'existence par soi doit forcément admettre que l'hypothèse théiste est également insoutenable par la raison qu'elle implique la même impossible idée”. *Les Premiers Principes*, traduction française de M. Guymiot, Alfred Costes, éditeur, Paris, 1930, pag. 27/8.

se desfaz e a que não sucede outro mundo em condições de renovar e consolidar as crenças tradicionais da humanidade. Além disto sai-se da natureza visível, deixa-se de lado o mundo da realidade, fica-se suspenso no vácuo” (106).

Todavia, esta concepção de Deus como o ideal transcendental é o fundamento da única teologia que Kant admite: a teologia moral. A *razão prática* é o complemento natural da *crítica da razão pura*. O reino da moralidade encontra na idéia de uma razão suprema, no ideal do soberano bem, um dos pressupostos fundamentais de sua possibilidade. Estima Farias Brito, entretanto, que nesta “transição da razão pura para a razão prática, Kant oferece o espetáculo doloroso e tantas vezes já visto de um grande espírito em luta contra tendências opostas na solução dos problemas de que depende o futuro das sociedades”... “Por isto compreendia que à crítica da razão pura faltava alguma coisa, mas não conseguiu passar além da demolição, não pôde elevar-se á concepção dos novos princípios. Daí a crítica da razão prática, que não é senão uma transação com o passado” (107).

A concepção dos teólogos católicos e a dos filósofos e pensadores modernos não está em condições de satisfazer às exigências das doutrinas contemporâneas porque — e êste é o pensamento fundamental da “teologia” de Farias Brito — não se enquadra perfeitamente dentro das concepções consagradas pelo naturalismo filosófico. Em tôdas essas doutrinas clara ou veladamente transparece um dualismo que a lógica e a experiência não justificam. De um lado, o mundo da natureza, que a razão alcança, e, de outro, o mundo sobrenatural, que “inacessível aos sentidos e impenetrável à razão, só pode ser percebido pela fé” (108). Os teólogos que sustentam essa doutrina amparados seja em Santo Agostinho ou em São Tomás de Aquino, nada fazem senão defender “uma estúpida mistificação” (109). O que existe é a natureza e nada há nela que não possa ser conhecido, nem mesmo Deus. Tôdas as fórmulas modernas de agnosticismo, o Deus como ideal, de Kant, Renan e Vacherot, o Deus como objeto de crença, de Hamilton e Mansel, o incognoscível de Spencer, representam outras tantas formas de uma teologia supernaturalista. “A esta estranha concepção, declara categoricamente Farias Brito, prefiro a própria teologia ou então a negação absoluta e decisiva de Buchner” (110). E, amparado nes-

(106). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 151.

(107). — *Idem*, pag. 163.

(108). — *Idem*, pag. 286.

(109). — *Idem*, pag. 287.

(110). — L. Buchner, *Fôrça e Matéria ou Princípios da ordem natural ao alcance de todos*, tradução de Jaime Filinto, Livraria Chardron, Porto, 1926, ver capítulo *A Idéia de Deus*, pag. 296 a 311.

se autor, rejeita Farias Brito todas as tentativas de construção de um mundo que se coloque além dos limites da razão e da experiência. “O único limite de nossos conhecimentos, assinala Farias Brito ao reproduzir uma passagem de Buchner, é, segundo a feliz expressão de Virchow, a ignorância; e como diz Wieland, tudo o que podemos saber temos o direito de saber... Qualquer que seja o disfarce com que se apresente esta sombra que projeta nossa própria ignorância, o incognoscível, ou se chame êle *vontade, inconsciente, coisa em si, alma universal, razão do mundo*, ou o que quer seja, pouco importa: é sempre a mesma idéia fundamental a mesma aberração do antropomorfismo, a mesma entidade obscura produzida por êsse terror do desconhecido que dominava já ao homem grosseiro dos tempos primitivos, e que continuará a dominar os homens civilizados até que o sol da ciência e a noção generalizada da existência de uma ordem independente e natural das coisas tenham feito do “Fiat Lux” uma verdade” (111).

A teologia, se se quiser que ela traduza os ideais do homem moderno e as últimas conquistas da ciência, não poderá deixar de corresponder às exigências do naturalismo filosófico, e nesse sentido constitui natural consequência da metafísica naturalista que lhe serve de fundamento. A concepção desta teologia está condicionada por dupla exigência: de um lado, constitui ilação das premissas básicas do pensamento científico então vigente e, de outro, caracteriza-se pela rejeição total de tôdas as formas de teologia “super-naturalista”. Nos dez capítulos finais de *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, encontra-se sucinta exposição das doutrinas defendidas por alguns filósofos e teólogos dos séculos XVIII e XIX. Esta análise representa, por assim dizer, a parte negativa da concepção naturalista, a indicação do que não deve ser a nova teologia. A parte positiva é o fundamento naturalista *strictu sensu* que se resolve nestas três ordens de princípios: a) o princípio da transformação e equivalência das forças, que torna impossível a idéia de uma criação natural; b) a seleção natural que estabelece a lei da origem e das transformações das espécies, inclusive a humana, e, finalmente: c) o princípio da relatividade do conhecimento, que exclui tôdas as indagações sobre o absoluto (112). A êsses princípios poderíamos acrescentar, embora não apareça em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, a lei da motivação e da finalidade, pressuposto indispensável da metafísica teleológica que Fa-

(111). — Buchner, ob. cit., pag. 386; cf. *A Filosofia como Atividade Permanente*, pags. 282/3.

(112). — *A Filosofia como Atividade Permanente...*, pag. 294.

rias Brito idealizara ao conceber o plano da Finalidade do Mundo.

Não bastaram todavia estas diretrizes; a teologia naturalista necessitava, pela natureza das próprias exigências que lhe serviam de fundamento, de um Deus visível. Esse Deus, encontrou-o Farias Brito numa noite desesperada e agônica na imagem da luz (113). Desta maneira, Farias Brito pôde permanecer dentro dos quadros do naturalismo e, o que é bastante significativo, encontrou a possibilidade da explicação do próprio universo. Realmente, o materialista Buchner, no seu livro *Luz e Vida*, procura demonstrar a estreita dependência em que se encontra a natureza e, em particular, a vida em relação à luz solar. Ora, êste livro foi utilizado amplamente por Farias Brito, que dele reproduziu trechos de Tindall, Forster, Ruths, Reitlinger, com o objetivo de demonstrar a procedência e a legitimidade da sua estranha concepção teológica (114). Citando Moleschott, para quem “folhas, flôres e frutos são seres tecidos de ar pela luz”, (115) Farias Brito tenta demonstrar, por meio de citações que a vegetação, a animalidade e a humanidade não são senão “produtos da luz”. “Tudo vem pois em confirmação desta idéia, a mais simples, a mais clara e a mais fecunda de tôdas: é a luz o Deus verdadeiro e único. Deus torna-se assim manifesto e visível, permanente e eterno. E pode-se verdadeiramente dizer dele, que não tem corpo, mas enche o espaço, que não pode ser tocado, mas existe em tôda a parte. E não tem forma, mas compreende e desenha tôdas as formas; nem precisa ser demonstrado, porque é dentro dele que tudo se demonstra, tornando-se por êste modo patente a inutilidade de todos estes longos e intermináveis expedientes de argumentação especulativa com que a velha teologia, em vez de esclarecer, pelo contrário torna absolutamente incompreensível a existência de Deus” (116).

(113). — Ver o capítulo **Farias Brito e a crise política de 1892**.

(114). — Ver o capítulo XIX, **Religião Naturalista**, no qual Farias Brito procura justificar a sua idéia de que Deus é a luz citando inclusive um artigo publicado em 1887, sobre um ensaio de Joaquim Catunda, em que termina pitorescamente dizendo: “Neste caso, mesmo admitindo que o sol venha a apagar-se de todo, quando assim suceder, o que só nos é permitido imaginar em um período incalculável de anos, sucederá ao mesmo tempo que a força solar estará, por um lado, esgotada, mas também, por outro lado, tal deve ser o estado de desenvolvimento a que terá chegado a civilização, que, novos e extraordinários processos tendo sido descobertos para aproveitar os elementos naturais espalhados no cosmos, em vez de aquecer-se no equador aos raios de um sol amorteado, ou de viver unicamente da luz estelar, a humanidade viverá pelo contrário no centro de uma nova luz mais pura, mais branda, mais perfeita, produzida pela cultura do espírito. A terra estará tão iluminada quanto o sol obscuro, porque tôda a luz do sol terá sido absorvida pela terra. A êsse tempo a luz que veio do sol refletirá sobre êle e então (seja-me perdoado o atrevimento da idéia) será a terra que há de iluminar o sol”. Cf. **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pags. 321/2. Aliás, já nos **Cantos Modernos**, o abundante emprêgo da palavra luz sugere, de maneira significativa, a presença de uma idéia que se tornou, no espírito de Farias Brito, uma verdadeira obsessão.

(115). — **A Filosofia como Atividade Permanente...**, pag. 304.

(116). — *Idem*, pags. 305/6.

Esta concepção materialista da divindade, todavia, é uma conclusão ilógica tirada do próprio materialismo. O materialismo consequente não necessita da hipótese de um Deus para a explicação do mundo. Dir-se-ia que Farias Brito se aproxima do panteísmo de Spinoza com a sua idéia de Deus *sive natura*. Mas, o Deus de Spinoza, no entender de Farias Brito, “é um Deus mecânico e morto, redutível a uma simples fórmula geométrica e percebido através de concepções abstratas e estéreis” (117). Farias Brito, ao contrário, quer um Deus concreto e vivo, bem próximo daquele de que fala a concepção cristã, sem, todavia, os mistérios e temores do abscôndito. Porisso, condena igualmente tôdas as formas porque se procurou traduzir a natureza do Deus desconhecido.

Eis, pois, no que se resume a religião naturalista de Farias Brito: uma mistura da concepção do Deus vivo de São Paulo, pensado naturalisticamente como a causa permanente e eterna das transformações da natureza e concretizado, graças à inspiração que lhe forneceram os autores materialistas, sob a forma de luz. A religião de Farias Brito é a transposição filosófico-literária do sincretismo da religião mestiça. Não é um produto da fé, mas também não o é da razão. “O homem, assinala Farias Brito a propósito do Deus desconhecido dos teólogos, faz dos fantasmas de sua imaginação uma existência real” (118). Êle, entretanto, realizou o contrário: da luz fez o fantasma de sua imaginação exuberante e cultuou-o com o incenso de sua inesgotável fantasia.

(117). — Idem, pag. 275.

(118). — Idem, pag. 287.

CONCLUSÃO

O caminho que percorremos, analisando e confrontando textos escritos no período que vai de 1886 a 1895, permitiu-nos a compreensão de um dos episódios mais significativos da vida intelectual brasileira nos últimos anos da monarquia e nos primeiros da República. A evolução intelectual de Farias Brito revelou-se, desta forma, não como um acontecimento isolado, destituído de ligações com o meio em que êle se insere. Os motivos e ideais que, através de inúmeras vicissitudes, nortearam o pensamento de Farias Brito, de seus primeiros escritos à concretização do plano da *Finalidade do Mundo*, confundem-se com as aspirações e propósitos dos homens mais ilustres de sua época. O pensamento que nos animou, na elaboração dêste trabalho, foi o de trazer uma pequena contribuição ao estudo de um dos aspectos mais esquecidos da historiografia brasileira. A análise do desenvolvimento de nossa vida intelectual, no seu aspecto filosófico, por prejuízos de diferentes ordens, aos quais se somaram, comumente, os advindos de uma estreita concepção filosófica, até alguns anos atrás, antes dos inúmeros trabalhos realizados pelo professor João Cruz Costa, não mereceu, no conjunto dos estudos e das investigações históricas, a atenção que se fazia necessária e urgente. Em contraste com o número cada vez maior de trabalhos e monografias sociológicas e históricas que revelaram aspectos novos da realidade nacional, a análise das vicissitudes do pensamento filosófico brasileiro se mostrou deficiente, lacunosa e unilateral. De *A Filosofia no Brasil*, de Sílvio Romero, obra publicada em 1878, aos estudos do padre Leonel Franca, nenhum progresso se registrou no sentido de uma compreensão larga e objetiva do pensamento filosófico brasileiro. Os prejuízos decorrentes de uma concepção sectária dos problemas filosóficos, acarretaram, como consequência, nos críticos e historiadores que se ocuparam dêsses estudos, uma atitude curiosa: “sem sondar as raízes históricas” em que se fundamentam as obras de nossos *filosofantes*, para empregar uma expressão do professor Cruz Costa, “êstes críticos se colocam em uma posição sistemática, escolhem um *modêlo*, e, dessa posição, dêsse modêlo, examinam o valor da obra, a sua originalidade, a sua fôrça criadora” (1). Ora, “valor, originalidade, fôrça criadora,

(1). — Laerte Ramos de Carvalho, *A Lógica de Monte Alverne* in Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n.º LXVII, Filosofia, n.º 2, São Paulo, 1946, pag. 67.

capacidade de penetração nos problemas da filosofia, são qualidades que acompanham todo autêntico filósofo, mas não devem constituir a linha norteadora de uma investigação objetiva da história filosófica nacional” (2).

Na realização do presente trabalho, seguimos as sugestões e os ensinamentos do professor João Cruz Costa que, quer na cátedra, quer nas suas produções literárias, outra coisa não tem feito senão insistir sobre a necessidade de um amplo levantamento de dados históricos como condição precípua do conhecimento exato e minucioso da realidade espiritual brasileira. Já num ensaio publicado em 1938, este ilustre professor sugeria, por intermédio de uma singela expressão, todo um amplo programa de trabalho neste sentido: “O estudo da filosofia no Brasil — diríamos com mais exatidão — o estudo do que têm sido as “vicissitudes” das correntes filosóficas européias no Brasil, principalmente daquelas nascidas ou importadas no decorrer do século XIX, que vieram modernizar ou combater a velha escolástica que nos legou a tradição portuguesa, está a exigir um exame mais documentado e mais meditado do que este. A análise da evolução das nossas idéias não poderá ser feita separadamente do exame minucioso das nossas transformações histórico-sociais e não deve esquecer um estudo mais cuidado e completo de nossa evolução literária” (3). Esse programa realizou-o o professor Cruz Costa em sucessivos trabalhos, dos quais se destacam *A Filosofia no Brasil*, de 1945, o *Pensamento Brasileiro*, de 1946, e *O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no Século XIX e a Evolução Histórica Nacional*, ainda inédito (4).

A formação filosófica de Farias Brito ilustra e patenteia um dos aspectos mais significativos da vida brasileira, no período em que se desenvolve. Não se deu ainda a devida importância aos aspectos ideológicos que influenciaram, seja de forma acidental,

(2). — Idem. loc. cit.

(3). — Cruz Costa, *A Filosofia no Brasil*, Livraria do Globo, Porto Alegre, 1945, pag. 75.

(4). — Multiplicaram-se ultimamente os estudos sobre os problemas da filosofia no Brasil. Aos trabalhos do prof. Miguel Reale, *A Doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949, Silvio Romero e os *Problemas da Filosofia*, *Posição de Rui Barbosa no mundo da Filosofia*, in *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*, devem-se acrescentar os ensaios de Luiz Washington Vita, reunidos em *A Filosofia no Brasil*, Livraria Martins, São Paulo, 1950. No 1.º Congresso Brasileiro de Filosofia foram apresentadas as seguintes comunicações, que se encontram publicadas nos dois volumes dos *Anais do referido congresso*: Almeida Magalhães, *Revisão dos valores do pensamento brasileiro de meado do Século XIX*; Arnóbio Graça, *As Escolas de Filosofia Econômica no Brasil*; Jamil Almansur Haddad, *Contribuição ao estudo da ilustração no Brasil*; José P. Galvão de Souza, *A Significação do positivismo na filosofia jurídica brasileira*; Gina Magnavita Galeffi, *La Filosofia di Farias Brito*; Hélio Jaguaribe, *Idéias para a filosofia no Brasil*; Humberto Grande, *O significado e o sentido da cultura brasileira*; Ivan Lins, *O Positivismo no Brasil*; Luiz Washington, *Estelita Tapajós, precursor de Spengler*; Miguel Reale, *O Culturalismo na “escola do Recife”*; Napoleão Lopes Filho, *Conversões da cultura latino-americana*; Oswald de Andrade, *Um aspecto antropofágico da Cultura Brasileira: o homem cordial*; Renato Cirell Czerna, *Panorama Filosófico Brasileiro*.

seja de forma essencial, nos acontecimentos sociais, econômicos, políticos, literários e filosóficos da história brasileira, na última metade do século XIX. Elemento de relevante significação para o perfeito entendimento dos fatos que se passaram neste período seria, sem dúvida, a interpretação histórica do itinerário espiritual dos homens que, quer no exercício de funções políticas, quer no domínio da atividade literária, ou de outras atividades, traduziram, com suas ações, gestos que, em grande parte, estão ainda à procura de intérpretes mais esclarecidos. A vida de Farias Brito, ou melhor, o caminho por êle percorrido, lendo e interpretando textos e doutrinas os mais diversos, ilustra sobejamente a necessidade de um amplo levantamento dos fatos e episódios que animaram a vida intelectual brasileira nos fins do século passado.

Não cabe neste trabalho indagar até que ponto as soluções apresentadas pelo pensador patricio traduzem e concretizam as aspirações comuns dos letrados de seu tempo. Aliás, da quase maioria dos intelectuais brasileiros é possível dizer-se que as suas preocupações nem sempre exprimiram as reais necessidades do País. Ao lado dos raros intelectuais políticos que tivemos e que levaram para a agitação das câmaras populares os argumentos, as razões e os ideais cultivados no silêncio dos gabinetes, avultam as figuras daqueles que, nos apertados limites da imprensa provinciana e das revistas de duração efêmera, muitas vezes sem eco e sem repercussão alguma, procuraram trazer algumas luzes à monótona, obscura e contraditória paisagem espiritual brasileira. Farias Brito foi, no período de que nos ocupamos, um desses intelectuais, quase anônimos e que levou os protestos de sua consciência e as reivindicações de sua fé, pelos jornais, pelas revistas e pelas academias de sua província, aos ouvidos nem sempre sensíveis à gama doutrinária de seu pensamento. Releva notar ainda que, no caso de Farias Brito, um outro fator contribuiu decisivamente para que faltassem aos seus críticos e historiadores a percepção clara, autêntica do sentido de sua vida intelectual.

Na contraditória paisagem espiritual brasileira, os acontecimentos históricos abrem muitas vezes novas perspectivas sobre os homens e os fatos pretéritos. Não é de estranhar, portanto, que frequentemente o intelectual viva no Brasil muito mais da glória que lhe atribuíram os pósteros, em função da perspectiva que as novas conjunturas ocasionam, do que dos reais propósitos que lhe nortearam a vida. A visão que hoje se tem do pensamento de Farias Brito, se não é inteiramente exata, é pelo fato de motivos históricos relevantes terem influido de modo a valorizar póstumamente certos aspectos acidentais de sua obra. Tão significativo foi esse esforço de valorização que uma boa

parte dos estudos sôbre o pensador cearense foram destinados a corrigir as interpretações sôbre êste Farias Brito “póstumo”, sem, contudo, atinar com o legítimo sentido de sua evolução intelectual.

Outro objetivo não tivemos nêste trabalho senão o de “compreender” uma vida. Se algumas vezes a nossa interpretação é falha, omissa ou possivelmente apaixonada, devem-se atribuir estas lacunas aos prejuizos de nossa própria perspectiva e às naturais limitações de nossa inteligência. Nos artigos, ensaios e livros de Farias Brito, a nossa preocupação não foi a de procurar o valor intrínseco ou a originalidade que êles porventura encerrassem. Uma história das idéias no Brasil terá de ser, ainda por algum tempo, dominada pelos cuidados de um amplo e objetivo levantamento dos elementos e fatores ideológicos, tais como se manifestaram e emergiram nos quadros de suas respectivas situações históricas. Impõe-se, portanto, no estudo dos autores brasileiros, não só a mera interpretação livre dos textos literários, mas também, e sobretudo, o confronto dêstes textos com os “livros-fontes” que lhes serviram de fundamento. A história das idéias tem as suas leis e vicissitudes. E fazer dela simples e natural decorrência das formas de estrutura e de processos sociais determinados, parece-nos, no caso brasileiro, um princípio metodológico desaconselhável. Se não é possível, hoje em dia, fazer-se a história das idéias e das ideologias sem o conhecimento dos *fatores existenciais*, extra-teóricos, que numa situação histórico-social “condicionam” o desenvolvimento espiritual, é mister reconhecer que a recíproca implicação destas duas ordens de fatos só pode ser estabelecida “a posteriori”: a não observância desta exigência constituirá, então, grave falha metodológica.

O pensamento de Farias Brito, de 1886 a 1895, se desenvolve no quadro ideológico brasileiro dos últimos anos do Império aos primeiros da República. Os autores lidos e consultados pelo pensador cearense eram os “guias” mentais dos homens de sua geração. O denominador comum ideológico dêstes homens foram as doutrinas positivista, evolucionista, seja na forma spenceriana, seja na haeckeliana, monista e néo-critica. O centro irradiador, por excelência, desta filosofia foi Recife e, em particular, a sua academia de direito e o “catalizador” de tôdas estas aspirações, no caso de Farias Brito, foi Tobias Barreto, esta figura singular que provocou nos homens de seu tempo reações desiguais: da admiração fervorosa dos discípulos ao ódio cego e apaixonado dos adversários. Neste contexto cultural, Farias Brito desenvolveu o programa de uma filosofia na qual se refletem ecos e se multiplicam episódios diretamente relacionados com os ideais, fins e propósitos da “escola do Recife”.

A Filosofia como atividade permanente do espirito humano, em razão de pressupostos que lhe são essenciais, marca, no conjunto da evolução espiritual de Farias Brito, uma fase característica. O naturalismo filosófico e religioso, o teleologismo, a integração do finalismo e do mecanicismo numa concepção monista, o relativismo no domínio da teoria do conhecimento, todos êstes elementos demonstram, por si sós, sobejamente, os traços característicos da configuração doutrinária que se encontra na obra de 1895. Neste livro, Farias Brito pretendeu apenas completar e ampliar os quadros da filosofia de seu tempo, dilatando os limites da problemática filosófica com o objetivo de nela introduzir a questão moral e religiosa. No último volume da *Finalidade do Mundo, Evolução e Relatividade*, são os fundamentos das filosofias que lhe inspiraram os primeiros trabalhos que ali encontram categóricas contestações. No período compreendido entre a publicação do 1.º volume da *Finalidade do Mundo* e o último, o conceito de teleologia, passa por substancial transformação, por intermédio do reajustamento da filosofia naturalista de 1895 ás exigencias do spinozismo singularmente interpretado em 1899. Por estas razões, compreendemos *A Filosofia como atividade Permanente do Espirito Humano* como um “sistema” característico de idéias e propósitos filosóficos.

Êstes ideais e êstes propósitos foram quase os mesmos de Tobias Barreto: a conciliação da teleologia com o mecanicismo, numa síntese filosófica na qual Lange, Ribot, Stuart Mill, Hamilton, Spencer, Schopenhauer, Buchner e Noiré contribuíram com tudo o que de mais significativo nela existe. Farias Brito foi, todavia, além de Tobias Barreto, pois, enquanto o autor das *Questões Vigentes* se limitou ao domínio do direito, que pretendeu renovar pela ampla utilização de variadas formas do pensamento filosófico e jurídico “modernos”, o pensador cearense, com maiores ambições, tentou a restauração da metafísica e a criação de uma nova religião. Todavia, ainda quanto a êste aspecto, o pensamento de Farias Brito traduziu as aspirações dos “letrados” de seu tempo e é neste sentido que dele se pode dizer, com Justiniano Serpa, homem de sua geração, ao fazer-lhe o necrológio na Camara dos Deputados, em 1917: “foi o filósofo leigo na acepção plena do termo” (5).

(5). — *Anais da Câmara dos Deputados*, vol. I de 27 de Abril a 31 de Maio de 1917, pag. 509.

APÊNDICES

I

Os artigos publicados nos n.ºs 158 e 159 do *Libertador* dos dias 16 e 17 de julho de 1886 sobre o problema *A Moral e a Filosofia*, são os seguintes:

“As novas escolas filosóficas criadas pelos últimos exploradores do pensamento, proclamam um critério moral capaz de mover sèriamente a sociedade? — Eis a questão que no estado presente do espírito verdadeiramente constitue o problema da atualidade. Nós vamos apresentar em relação a essa importante questão algumas idéias.

1

Segundo a nova direção dos estudos filosófico-sociais, a idéia que se faz da sociedade é a de um organismo perfeito, compòsto de complicadíssimos elementos cada um dos quais representa o seu papel definido. Além do corpo social pròpriamente dito há as produções do espírito que exercem uma ação preponderante sobre a formação e sobre o desenvolvimento da sociedade; e é aí que se apresentam as maiores dificuldades dos estudos sociais.

As duas manifestações do espírito humano na marcha geral da sociedade, são: a política e a filosofia. A política dá em resultado o direito; a filosofia dá em resultado a moral; e o direito e a moral são as duas alavancas, os dois eixos centrais do grande mecanismo da sociedade.

Quem tivesse em vista apresentar o plano geral de uma concepção sociológica, deveria abraçar em tôda a sua extensão não sòmente a ação política, mas também a ação filosófica, para determinar com precisão a influência do direito e a influência da moral; passando em seguida ao exame dos outros elementos dos organismos da sociedade.

Um trabalho desta ordem, além de que está inteiramente acima de nossas forças, não poderia conter-se em escritos da natureza do que agora apresentamos ao público.

O nosso fim é outro. O que queremos é simplesmente apresentar algumas idéias em relação ao problema acima proposto, tendo principalmente em vista indagar se as novas tendências do pensamento estão em harmonia com as necessidades do coração e do espírito.

A moral é o fim da filosofia do mesmo modo que o direito é o fim da política. Esta idéia precisa de alguns esclarecimentos.

Deixemos de parte o direito, que não entra diretamente no quadro de nossas investigações, e ocupêmo-nos exclusivamente da moral.

Sabe-se que a moral é o conjunto dos princípios pelos quais deve o homem regular a sua conduta. De dois modos pode o homem proceder na sociedade: de conformidade com as suas convicções ou de conformidade com as suas conveniências. Não se compreende que se possa proceder de outro modo, a menos que não se ache em seu estado normal.

O grau de moralidade está na razão inversa do sacrificio das convicções às conveniências. Aquêlê que nunca sacrifica as suas convicções às conveniências é um homem perfeito.

Às vezes acontece que as convicções coincidem com as conveniências. Neste caso o homem é feliz mas não tem grande mérito; falta aquilo que constitue o verdadeiro merecimento: a luta, o esforço individual.

Dêste modo nós temos uma regra segura para julgar os atos do homem e sabemos como é que se deve proceder, tendo em vista a moralidade: é obedecendo às convicções. Onde, porém, podemos encontrar convicções verdadeiras? Na filosofia. Daí nossa idéia: a moral é o fim da filosofia.

Note-se que esta idéia não é nova. Já Sócrates havia feito da filosofia um sistema moral. Os seus discípulos Platão e Aristóteles tornaram mais amplo o objeto da filosofia e elevaram-na à altura de uma concepção geral do universo, mas em resultado deram mais vigor e mais força à moral socrática.

Platão deixou de parte o testemunho de nossos sentidos que só se dirigem ao que é relativo, deixou de parte o entendimento e o raciocínio e só considerou como fonte de nossos conhecimentos a razão que tem por objeto o absoluto, o ser em si. Para êle existem certas noções que sendo na alma a base de todo o pensamento são inteiramente independentes da experiência. Daí a teoria das idéias, eternos tipos ou modelos das coisas.

Os conhecimentos não são o produto da experiência que apenas serve para seu desenvolvimento. A alma se recorda das idéias à proporção que se põe em comunicação com as coisas. Deve haver, porém, um princípio que seja comum aos objetos e à alma; êsse princípio é Deus.

Nisto estava a filosofia geral; daí a transição para a psicologia é fácil. A psicologia era a parte principal da filosofia e o seu corolário necessário é a moral. Também foi então que êle deu lugar à interessantíssima busca em que explorou profundamente a questão do soberano bem e da virtude.

Aristóteles foi mais um sábio do que um filósofo. Grande fisico e sobretudo grande naturalista, abraçou em seu vasto espírito a totalidade dos conhecimentos de seu tempo. Lefèvre observa que há dois homens distintos em Aristóteles: o continuador de Demócrito e o discípulo dissidente de Platão. "Tudo é contradição na metafísica de Aristóteles, continua Lefèvre. Êle admite a necessidade da experiência nascida da sensação e proclama a existência superior de uma razão reta, de um intelecto estranho à experiência e à sensação e que obra por abstração sobre os elementos fornecidos pela experiência e pelos sentidos. Não crê na imortalidade da pessoa humana e entretanto reconhece uma alma particular a cada indivíduo, imortal por essência. Não crê na providência e admite as causas finais; não crê na ação de um deus em ato sobre o mundo sublunar e aceita um deus em ato que não é em poder. Enfim, êle crê que o movimento é eterno e admite um primeiro motor imóvel." Daí os defeitos de seu método pelos quais não pôde passar indiferente à crítica de Lange. Foi entretanto um grande homem e não podia deixar de sê-lo aquêle que durante séculos constituiu-se o árbitro do pensamento.

Aristóteles elevou-se também à concepção de uma cosmologia. Estudou o movimento contínuo que se observa na natureza depois de haver concebido a idéia do seu primeiro motor imóvel, voltou-se para a sociedade e aplicou-se à moral e à política.

Os seus trabalhos sobre política fizeram considerá-lo um dos precursores da sociologia e a sua moral foi uma das mais sábias que nos legou a antiguidade, inteiramente baseada sobre a experiência. Êle encontrou no estudo da sociedade elementos para reconhecer que o homem tem em si mesmo os meios de promover seu engrandecimento e terminou estabelecendo que as virtudes se adquirem pela vontade, pela paciência e sobretudo pela razão.

Ê, pois, fácil daí deduzir que a virtude é o fim que o homem deve ter em vista em tôdas as vicissitudes da vida, o ideal a que se deve aplicar o filósofo.

Vê-se que tôdas as escolas filosóficas se esforçam por estabelecer sobre bases sólidas os princípios da moral. O próprio ceticismo faz disto a sua preocupação. Pirro um dos representantes do ceticismo entre os antigos ao mesmo tempo que punha em dúvida os alicerces do conhecimento, estabelecia

com Sócrates que — só a virtude é preciosa — tal era o único princípio seguro que êle supunha poder deduzir-se da observância da natureza.

Epicuro e Zenon — os dois grandes nomes, os dois grandes promotores da filosofia independente — foram também moralistas.

Sabe-se quais as escolas filosóficas a que ligaram seus nomes êsses dois grandes pensadores da antiguidade: o materialismo e o panteísmo (o estoicismo é uma concepção panteísta). A moral do materialismo é a moral da atividade; a moral do estoicismo é a moral da coragem, da firmeza e do esforço do homem sôbre si mesmo.

O materialista, colocado em face do mundo, nega deus, mas admite a eternidade da matéria. Daí o reconhecimento de um fundo de grandeza no homem, constituído pela matéria eterna, e a obrigação para todos de concorrer para o próprio engrandecimento, promovendo o engrandecimento da sociedade. O estóico diz: tudo é deus. Daí a necessidade para o homem de colocar-se acima da dor, de receber com indiferença e sem queixas os mais fundos golpes; em uma palavra, demonstrar nas maiores dificuldades a coragem divina.

A filosofia é, pois, para todos os pensadores, uma concepção do universo; mas, cada um deduz dessa concepção do universo a norma de sua conduta, conforme o seu modo de compreender a marcha das coisas.

Em Roma a doutrina epicurista e a doutrina estóica dirigiam a marcha do espírito quando apareceu o cristianismo. As duas escolas tinham um defeito comum — a aristocracia, o privilégio. O cristianismo, porém, dirigia-se às massas. Daí o seu triunfo, e os padres da igreja constituíram-se exclusivamente os legisladores do mundo.

Durante dezoito séculos a humanidade considerou como supremo ideal da virtude a moral do evangelho. Hoje, porém, um movimento excepcional abraça e revoluciona tudo. A concepção teológica dos padres da igreja é abalada em seus fundamentos e de um momento para outro começa-se a dar uma direção inteiramente nova à marcha geral da civilização.

O experimentalismo na Inglaterra, o positivismo na França, e o monismo na Alemanha, se disputam, na época que atravessamos, a direção dos espíritos. De todos os lados ouve-se êsse grito terrível que é recebido por uns como o sinal precursor de uma nova regeneração e por outros como uma tentação do inferno: — o cristianismo morreu!

De qualquer modo, porém, que compreendamos as coisas, seja qual for a escola filosófica a que nos liguemos, o que não se poderá contestar é que⁴ tôdas as concepções do universo, materialista ou estóica, dualista ou monista, do passado como da época contemporânea, se propõem a um mesmo fim — a moral.

E é preciso observar que a razão disso está no objeto mesmo de que a filosofia se ocupa. A filosofia tem por objeto o conhecimento do universo, o estudo da natureza. Ora, é justamente aí que se poderá encontrar o segredo dos destinos humanos e achar fundamento para dar leis à humanidade.

O homem segundo a moderna compreensão das coisas, segundo o estado atual das idéias, só poderá encontrar uma explicação natural de sua existência no seio do mundo zoológico. Os trabalhos de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton destruíram o êrro geocêntrico, e os trabalhos de Goethe, Lamarck, Liell, Darwin, Haeckel etc. destruíram o êrro antropocêntrico, êrros que muito obscureciam os conhecimentos relativos ao homem. Hoje acham-se completamente destruídas as idéias teológicas em virtude das quais acêrca do homem tudo se achava envolvido nas brumas tenebrosas das velhas concepções metafísicas.

Chegou-se plenamente a compreender que o homem está intimamente ligado ao universo e não pode ser separado dêle.

Conheceu-se que é uma simples partícula da natureza e que como ela está sujeito às leis imutáveis e eternas, encontrando-se a explicação de sua

existência nas profundezas do mundo animal, o qual por sua vez tem o seu fundamento nas evoluções e nas complicações infinitas do movimento cósmico.

É pois somente na filosofia geral, nas altas questões que envolvem a totalidade das coisas e sobretudo em face da majestade da natureza que poderemos, estudando os mistérios da nossa organização, elevar-nos à compreensão do nosso destino moral.”

II

No n.º 160, de 19 de julho de 1886, do *Libertador*, Farias Brito publicou o seguinte artigo sobre **A Moral e o Direito**:

“A moral é o fim da filosofia do mesmo modo que o direito é o fim da política. — Esse princípio, o objeto das considerações até aqui feitas, serve não somente para dar uma idéia da íntima dependência em que está a moral para a filosofia, mas também para mostrar a distinção que há entre a moral e o direito, distinção aliás que não tem sido bastante esclarecida pelos escritores de uma e outra matéria.

Tanto a moral, como o direito, tem por fim regular a conduta do homem; o direito obrigando-o a preceitos jurídicos — produto da política; a moral sujeitando-o aos preceitos morais — produto da filosofia.

Distinguem-se porém perfeitamente o direito e a moral, pela razão que se segue:

O direito parte da sociedade, ao passo que a moral parte do indivíduo: o direito é a ação exercida pela sociedade sobre o indivíduo; a moral é a ação exercida pelo indivíduo sobre si mesmo; o direito encontra a sua sanção nos tribunais que são a consciência do estado; a moral encontra a sua sanção na consciência individual que é a essência da natureza.

São dois agentes mui importantes e inteiramente distintos na sociedade, as corporações políticas e as corporações científicas ou filosóficas. Tanto os membros de umas como os membros das outras, são legisladores.

Uns promovem a legislação jurídica, os outros promovem a legislação moral.

O homem, como membro da natureza deve obedecer aos preceitos jurídicos criados pela política e sancionados pelo Estado que se por ventura êle se torna rebelde, o contém por meio da força.

O homem, como parte da humanidade, deve forçar a consciência a obedecer aos preceitos morais, criados pela filosofia e julgados na história que é o tribunal da humanidade.

Essa matéria precisava sem dúvida de muitos esclarecimentos, por isso mesmo que são pouco conhecidas essas idéias. Nós, porém temos necessidade de passar adiante.

O que sobretudo nos importa por ora é a dependência em que está a moral para a filosofia. Em virtude dessa dependência a questão moral só pode ser estudada em face das verdades gerais proclamadas pela investigação filosófica. Parte-se do conhecimento do mundo para o conhecimento do homem e somente depois de conhecida a marcha geral do universo, se pode estabelecer preceitos e regras para a conduta moral.

Dêsse modo antes de tudo nós temos necessidade de fazer como se costuma dizer uma vista geral sobre a filosofia depois do que entraremos no exame de nosso problema.

É o que vamos fazer.

III

Nos n.ºs 160, 161, 163, 165, de 19, 20, 22 e 24 de julho de 1886, Farias Brito publicou no *Libertador* os seguintes artigos sobre **A Filosofia e seu objeto: Metafísica**.

1

"Spencer, tendo de dar uma idéia da filosofia como deve ser entendida, começa fazendo um paralelo entre a tendência filosófica dos pensadores ingleses e a dos pensadores da Alemanha. Isso quanto aos tempos modernos.

Na Inglaterra predomina o realismo, na Alemanha a concepção idealista do mundo. Os ingleses procuram explicar todos os fenômenos psíquicos em função do movimento e da força, os alemães reduzem a força e todos os fenômenos da natureza a representações.

Daí duas correntes intelectuais inteiramente opostas, cada uma das quais procura aniquilar a outra. Os alemães acham excessivamente estreita e prosaica a concepção das escolas inglesas, e os ingleses por sua vez metem a ridiculo a filosofia fantástica dos alemães. Os ingleses excluem da filosofia tudo o que pode ser considerado como um conhecimento absoluto; os alemães opõem a esta pretensão, como um argumento irrefutável, as fórmulas da matemática, os princípios gerais e fundamentais das ciências fisico-químicas, as descrições de espécies, as leis gerais da filosofia etc. Uns e outros seguem na prática a direção natural de suas tendências em conformidade com os princípios que estabelecem.

Os ingleses proclamam o industrialismo, os alemães fazem a apoteose da poesia e das belas artes: os primeiros querem viver por entre os ruidos das máquinas que rasgam o seio da terra e penetram ao fundo dos mares; os segundos entregam-se ao impulso do pensamento e se perdem nas profundezas impenetráveis do transcendentalismo.

Vê-se claramente o antagonismo profundo destas duas maneiras de filosofar. Entretanto, guiado pelas suas tendências conciliadoras, Spencer procura, entre estas duas escolas opostas, um princípio que seja comum e que possa ser apresentado como verdade incontestável para ambas. Esse princípio existe: é a unidade. "Nem os ingleses, nem os alemães, diz Spencer, dão o nome de filosofia a um conhecimento privado de um laço sistemático, a um conhecimento que não esteja ligado a um outro", formando um todo completo e geral, acrescentamos.

Tal é o caráter da filosofia.

O mesmo fato observa-se entre os antigos. Desde que o homem se achou colocado no mundo, sentiu a necessidade de conhecer a natureza das coisas de que viu-se cercado. À princípio os seus conhecimentos imperfeitíssimos e inteiramente confundidos com as crenças religiosas, não passavam de um fetichismo grosseiro e incoerente; mas pouco a pouco a experiência lhe foi revelando a verdadeira natureza das coisas e por fim êle pôde elevar-se à compreensão da filosofia. Somente, porém, os conhecimentos do homem puderam merecer esse nome, quando êle baseando-se em suas experiências particulares, formulou uma explicação universal que fôsse unificada por um princípio geral capaz de abranger a totalidade das coisas.

Tales supôs encontrar esse princípio na água, Anaxímenes no ar, Heráclito no fogo; e foram os precursores do grande movimento intelectual que havia de marcar o começo da civilização.

Depois dêles Xenófanés elevou-se à compreensão de um princípio absoluto, imutável, ativo e imaterial; e Demócrito, pensador e sábio profundo, célebre por suas viagens, baseando-se nas investigações de alguns sábios anteriores lançando mão do princípio de que — nada sai de nada e nada pode voltar a nada — completou-o estabelecendo que o universo inteiro só se compõe de átomos e vácuo. O primeiro pode ser considerado como o verdadeiro fundador do espiritualismo; o segundo lançou as bases da concepção materialista do mundo.

Daí, como entre os alemães e os ingleses, duas correntes intelectuais inteiramente opostas. A filosofia de Xenófanés veio a encontrar os seus verdadeiros e definitivos organizadores em Sócrates, Platão e Aristóteles que de-

ram comêço ao importante papel que o espiritalismo havia de representar na história. A de Demócrito foi consolidada por Epicuro que preparou a futura vitória do materialismo. A primeira proclama a doutrina da criação da providência; a segunda continha já em gérmen os dois grandes princípios da indestrutibilidade da matéria e da transformação e equivalência das forças, que são a base da física moderna.

2

Deixando porém de parte a luta das escolas e considerando sòmente o que tôdas elas proclamam, o que é fora de dúvida é que só se dá o nome de filosofia a um conhecimento que possa estender-se à totalidade das coisas, só se dá o nome de filosofia a uma concepção geral do universo.

É o que ainda o mesmo Spencer sustenta quando diz que a filosofia é o conhecimento do mais alto grau de generalidade e estabelece a seguinte classificação do saber humano: saber não unificado ou conhecimentos comuns; ciência ou saber parcialmente unificado; filosofia ou saber completamente unificado. A filosofia é pois o conhecimento geral, a fonte comum onde afinal encontram a sua justificação os princípios fundamentais de tôdas as outras ciências. Sem dúvida a natureza deve ter um ponto central que é a base de tudo. Por entre a variedade e a multiplicidade infinita dos fenômenos da natureza, o espírito tem necessidade de elevar-se a um princípio geral que se estenda à totalidade das coisas. Esse princípio geral é o objeto da filosofia: é o que se deduz de todos grandes pensadores da antiguidade, como dos pensadores modernos.

Feitas estas considerações sôbre a idéia da filosofia em geral, examinemos o objeto mesmo de que a filosofia se ocupa e tratemos de ver a natureza das leis que proclama.

Para todo aquêle que colocado em face da natureza se propõe a interrogar o problema do mundo, três questões se apresentam necessariamente: porque o mundo é, para que é, e como se manifesta. A questão do porquê e do para quê, compreende as causas primárias e as causas finais e constitui propriamente o terreno em que move-se a metafísica.

Nisto é que está tôda a questão moderna da distinção entre a coisa em si — e os fenômenos —. É então que cabe perguntar: a filosofia é uma ciência metafísica? Por outra: a metafísica deve existir?

Tal é a grande questão que revoluciona a época contemporânea. Dois homens tomaram por seus trabalhos fecundos a dianteira do pensamento em relação a essa importante questão: Augusto Comte que se apresentou como o destruidor da metafísica e Schopenhauer que se apresentou como o criador de uma metafísica nova. Ambos partiram de um mesmo ponto — o aniquilamento da teologia, para se elevarem aos dois extremos opostos, um limitando-se à exploração dos fenômenos sem romper os limites inacessíveis que impôs à atividade intelectual, o outro rompendo o círculo que achou por demais estreito da fenomenologia e elevando-se ao exame da coisa em si.

O princípio fundamental da filosofia de Comte é a **lei dos três estados**. Cada ramo dos nossos conhecimentos passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato, o estado científico ou positivo. Em outros termos: o espírito emprega sucessivamente em cada uma de suas buscas três métodos de filosofar diferentes e opostos: a princípio o método teológico, em seguida o método metafísico e por fim o método positivo.

O primeiro é o ponto de partida e daí a inteligência passa através do método metafísico que é um método de transição até o método positivo que é o seu estado definitivo (Rig).

Estabelecendo essa lei que considera aplicável ao espírito humano tanto na marcha geral da sociedade como em cada indivíduo, Comte acrescenta que a sua filosofia só se aplica aos fenômenos como sujeito a leis invariáveis, e

considera como vã toda a busca de causas finais. Fica pois assim inteiramente excluída a metafísica.

Depois disto Comte passa a uma sistematização geral das ciências e conclue a sua obra colossal pela criação de uma ciência nova — a sociologia — submetendo os fatos sociais à sua concepção geral e excluindo da sociedade qualquer intervenção sobrenatural ou extra-sensível. A obra porém verdadeiramente de Comte e que exclusivamente lhe é devida é o esclarecimento do conceito positivista que exclue a metafísica. Também é este o seu maior mérito: tal é o parecer de Lange.

Schopenhauer porém não contenta-se com os fenômenos. "Não basta a aparência, diz êle, é preciso que nos elevemos à realidade."

— O universo é um fenômeno cerebral — Tudo demonstra na natureza que o mundo para ser um objeto tem antes de tudo necessidade de um sujeito que o pense: é o que cada um poderá facilmente verificar por sua experiência pessoal. O sono profundo inteiramente sem sonhos não é uma prova manifesta de que o mundo só existe para uma cabeça pensante? Admita-se por um momento que tudo dorme eternamente de um sono profundo, que tudo fica reduzido inteiramente à existência das pedras: haverá por ventura questão sobre a existência ou não existência do mundo exterior? (Ribot).

Vê-se, pois, que o universo, para Schopenhauer não tem realidade objetiva, é simplesmente uma representação. O nosso corpo como parte do universo é também uma representação; há, porém, dentro de nós uma coisa que é mais do que representação, é a vontade. A vontade é a coisa em si e deve ser considerada como a causa primária de tudo.

De conformidade com essas idéias Schopenhauer, depois de fazer um exame geral sobre o mundo dos fenômenos que reduz a uma teoria da inteligência, passa ao exame da coisa em si — a vontade. Daí o título de sua grande obra — O Mundo como vontade e como representação. Note-se, porém, que a palavra vontade é aqui empregada em uma significação toda especial e muito mais ampla que a significação ordinária do termo vontade. Vontade é aqui sinônimo de força. É a vontade a força oculta que dorme na pedra, sonha na planta e acorda no homem.

Tratemos agora destas duas formas fundamentais da metafísica: o materialismo e o espiritualismo.

Sabe-se que Schopenhauer e do mesmo modo Augusto Comte, deixaram de parte, como já tendo exercido o seu império e devendo agora pertencer unicamente a história, estas duas escolas opostas. É certo entretanto que êles continuam ainda a dirigir a marcha da humanidade, um como elemento reacionário, o outro como elemento edificador.

3

Não deve parecer estranho que consideremos igualmente o materialismo e o espiritualismo como formas da metafísica. Quanto ao espiritualismo por certo não haverá quem se oponha: é a doutrina clássica dos metafísicos. E quanto ao materialismo também afirmamos que é uma doutrina metafísica: é o que não se poderá contestar apesar de que em geral os materialistas se consideram como inimigos declarados da metafísica. Êles costumam mesmo dizer quando se opõem a algum princípio: "é um erro grosseiro que vai dar em pura metafísica". É isto, porém simplesmente o efeito de uma confusão de linguagem; em relação à realidade e tomadas as palavras em sua verdadeira significação, os materialistas são metafísicos. De fato qual é o princípio fundamental do materialismo? É ainda o velho princípio de Demócrito: — o universo inteiro só se compõe de átomo e vácuo. — O átomo, a matéria, é pois o elemento primordial, o todo na natureza, e como tal não pode ser considerado como fenômeno, é — coisa em si — e nestas condições é uma entidade tão metafísica quanto o deus e a alma dos espiritualistas.

Se quisermos portanto fazer uma classificação geral das modernas escolas filosóficas sob o ponto de vista da metafísica, havemos de adotar esta: escolas metafísicas e escolas positivistas. Dêste modo a importância filosófica de Comte avoluma-se de um modo excepcional. Ele torna-se o criador de uma das duas grandes correntes intelectuais hodiernas: de um lado Comte e seus discípulos; de outro tudo o mais.

É preciso contudo observar que o materialismo e o positivismo têm um ponto de contacto notável: é que o objeto do conhecimento é para um e para outro uma só e mesma coisa — a matéria. Distinguem-se nisto: a matéria para o materialista é tudo o que existe — e para o positivista — tudo o que pode ser conhecido. O materialista não admite **incognoscível**, mas simplesmente **desconhecido**; o positivista, porém faz disto o seu ponto de partida e o distintivo de suas idéias.

Resulta essa distinção de que a matéria é para o materialista — coisa em si — ao passo que para o positivista é simplesmente fenómeno. Entretanto, visto que o objeto do conhecimento é o mesmo para ambos, embora considerados sob pontos de vista diferentes, a consequência geral é que o positivismo e o materialismo coincidem inteiramente na prática. Daí vem que os sectários da doutrina positivista são por muita gente considerados como verdadeiros materialistas.

Voltando, porém, ao objeto de nossa discussão, qual será a consequência a que poderemos chegar? A solução que por enquanto parece mais razoável e em conformidade com as necessidades da época, é que o espirito ainda não está em condições de poder resolver definitivamente essa importante questão.

Será este ainda o problema do futuro.

Uma coisa entretanto é certa: é que a metafísica é uma necessidade do homem. Neste ponto Schopenhauer tem razão quando diz que o homem é animal metafísico. Em todos os tempos o homem esforçou-se por elevar-se ao conhecimento da explicação última das coisas. A dúvida, a incerteza em que vive o homem; os sofrimentos, a dor, os destinos da morte foram sempre problemas a que o homem ligou o maior interesse e nenhuma explicação racional e verdadeiramente consoladora é possível sobre estas questões sem que nos elevemos ao campo da metafísica.

Será um erro, um vício hereditário, uma enfermidade a nossa necessidade metafísica? Não importa, mas é uma realidade. Pode-se dizer que a história inteira do movimento intelectual da humanidade é em grande parte a história dos nossos esforços quase sempre infrutíferos para a metafísica.

O homem não pode, mas quer; e embora tenha de dar lugar a uma criação que o tempo terá necessariamente de destruir, aplica toda a sua atividade a este fim. Comte proclama a sua sentença de morte contra a metafísica e destrói com a energia de seu gênio profundo as concepções metafísicas de seus antecessores; a metafísica renasce como por encanto, mais vigorosa e brilhante de entre um montão de ruínas intelectuais. A crítica aniquila sem piedade as construções fantásticas da filosofia cristã abandonando como inúteis e devendo passar para a mitologia as duas criações verdadeiramente fecundas dessa filosofia — deus e a alma.

Fichte apresenta-se e eleva-se à concepção da idéia, levanta-se Schopenhauer e dá como explicação de tudo a vontade, aparece von Hartmann e apresenta como a última criação do esforço e da observação intelectual — o inconsciente.

E o que prova tudo isso? Que a metafísica é uma necessidade do homem.

Schopenhauer, depois de esclarecer o conceito da metafísica — “esse modo de conhecimento que excede a possibilidade da experiência, a natureza, os fenómenos dados, para explicar aquilo porque cada coisa é condicionada em um ou em outro sentido; em outros termos, para explicar o que há atrás da natureza e a torna possível” ou ainda: para elevar-se ao estudo da coisa em si —

observa que a metafísica se produz por duas maneiras: a religião e a filosofia. A religião é a metafísica do povo, a filosofia é a metafísica do sábio.

Cabe, pois, aqui fazer algumas considerações sobre a filosofia em suas relações com a religião, questão de maior interesse para a sociedade e que está intimamente ligada à questão metafísica.

4

Spencer chama a isto a questão das questões, e depois de apresentá-la com todas as suas dificuldades e obscuridades, entra no seu exame, entregando-se, segundo a sua própria expressão, ao mais importante dos estudos. Uma longa exploração porém seria aqui inconveniente, afastando-nos muito do objeto que temos em vista. Basta por ora sintetizar em poucas palavras as idéias mais importantes.

Depois de haver mostrado o antagonismo profundo que há entre a filosofia e a religião, Spencer procura por uma análise geral das verdades últimas de uma e outra um princípio comum que seja proclamado por ambas. Esse princípio é o reconhecimento de uma força oculta que excede os limites do conhecimento e de que o mundo deve ser considerado como uma simples manifestação. Daí partiu Spencer para a criação do seu *incognoscível* como conceito positivo.

Isso levou-o a terminar as suas investigações julgando poder concluir um tratado de paz entre a filosofia e a religião. A religião e a filosofia são os dois polos, positivo e negativo do pensamento: uma é uma concepção *a priori*; a outra uma concepção *a posteriori* do mundo.

É certo todavia que a religião e a filosofia continuam e continuarão através das idades a fazer-se uma guerra de morte. A filosofia e a religião saem de duas fontes inteiramente opostas no homem. Uma nasce de princípios internos e outra de um princípio exterior. A filosofia é o resultado da reflexão, do juízo e da experiência, em uma palavra, do esforço individual; a sua rival nasce da revelação. Uma é o espírito humano explorando a natureza, a outra é um presente do céu. Não poderá pois haver entre elas uma conciliação duradoura e real: uma é o produto da atividade, a outra é um sonho.

A luta interminável entre a filosofia e a religião é no terreno do desenvolvimento intelectual ou filosófico, rigorosamente a mesma coisa que a luta entre o partido da ordem e o do progresso no terreno do movimento político.

Do mesmo modo porém que o partido da ordem e o partido do progresso têm por objeto uma mesma causa — o direito, a filosofia e a religião têm por fim um mesmo resultado — a moral. Tanto uma como a outra exerce uma função real sobre a sociedade e sem elas a sociedade tenderá necessariamente para a dissolução.

Feitas essas considerações gerais, tratemos de especializar as nossas investigações.

Do que fica dito resulta uma consequência geral — a necessidade metafísica do homem.

Não apresentamos o problema do universo sob o triplice aspecto das causas primárias, da teologia e das manifestações fenomenais. O positivismo exclue de sua esfera intelectual a teologia e as causas primárias e, limitando o campo de suas investigações unicamente aos fenômenos sujeitos a leis naturais imutáveis, confunde inteiramente o seu objeto com o objeto da ciência. Também em rigor o positivismo não é mais do que uma sistematização geral da ciência.

Tal não tem sido porém a tendência geral da investigação filosófica, mesmo depois do positivismo: os filósofos elevam-se sempre ao domínio da coisa em si — pelo menos para determinar as suas relações com os fenômenos.

Será que o espírito ainda não pôde inteiramente adaptar-se à nova ordem de coisas, estabelecendo-se tudo sobre bases até estranhas? Ainda não é tempo para dar uma resposta definitiva a esta pergunta. O que por enquanto pode-

mos estabelecer é que o espírito terá de tomar uma direção completamente e absolutamente nova, rompendo de todo com as tradições do passado.

Dissemos que o espiritualismo é a doutrina clássica dos metafísicos. É pois no campo de suas idéias que vamos agora discorrer.

Sabe-se que o espiritualismo exerce sua ação quase exclusivamente sobre o terreno da teologia e das causas primárias. O problema da teologia é inteiramente subordinado ao das causas primárias, pelo que a este restringimos as nossas investigações.

Vejamos que valor têm as construções do espiritualismo, afim de examinar que influência ainda poderão exercer sobre a civilização do futuro.

O estudo do universo apresenta-se sob a dupla consideração do mundo subjetivo e do mundo objetivo. Em outros termos: todo aquêle que quiser abraçar em suas investigações a totalidade da natureza, tem necessidade de procurar uma explicação para os fenômenos psíquicos e uma explicação para os fenômenos físicos ou melhor, para o universo. Ora, os espiritualistas entregam-se inteiramente ao impulso de suas necessidades metafísicas e é no terreno das causas primárias que vão buscar tôdas as suas explicações. Foi o que fizeram com relação aos fenômenos psíquicos, bem como com relação ao universo. A necessidade de uma causa primária para os fenômenos psíquicos deu lugar à criação da alma; a necessidade de uma causa primária para o universo deu lugar à criação de deus.

Tais foram também as idéias que têm dirigido os destinos da humanidade durante todo o curso da história: é pois no exame destas idéias que vamos entrar."

IV

Continuando a série dos **Estudos de Filosofia**, apareceram nos n.ºs 249, 251, 252 e 255 de 2, 4, 5 e 8 de novembro de 1886 do **Libertador**, os seguintes artigos sob o título geral **O Mundo Subjetivo**:

1

"Tôdas as investigações sobre o mundo subjetivo resolvem-se em estudos sobre os fenômenos psíquicos e todos os estudos sobre os fenômenos psíquicos têm até hoje consistido em exploração sobre a natureza da alma: é pois da questão da alma que vamos tratar.

"As idéias sobre a natureza de Deus, disse Draper, fazem as idéias sobre a natureza da alma". Deste modo a chamada **ciência da alma**, a psicologia, não seria mais do que um simples prolongamento da teologia ao jeito dos metafísicos da velha escola: o homem teria partido do conhecimento de deus para o conhecimento da alma.

Não parece que tal tenha sido a marcha real do espírito. Antes de tudo o homem deve ter conhecido a si mesmo; na combinação do mundo exterior com o sujeito, o que é imediato é o mesmo sujeito, o resto vem depois. Quando pois pela primeira vez uma coisa qualquer do mundo objetivo feriu a sensibilidade do homem, o que primeiro deve êle ter conhecido foi a sua própria sensibilidade: só depois é que pôde estender o seu conhecimento aos objetos que estão fora de si: é a explicação que tem o célebre princípio cartesiano — *cogito ergo sum* — como anterior a qualquer outro.

A verdade é pois esta: primeiro o homem criou a idéia da alma, sendo a isso levado pela observação dos fenômenos que se passam no interior de seu próprio espírito. Depois a tendência antropomórfica obrigava-o na sua simplicidade ingênua a considerar tudo o mais como idêntico a si, de onde as superstições fetichistas. Ora, os objetos de que o homem viu-se cercado, a natureza, eram muito grandes e imponentes; daí a necessidade de uma alma colossal para êles — deus. Assim pois a concepção primitiva de deus foi uma idéia criada em relação ao corpo do mundo na mesma proporção que a

alma em relação ao corpo do homem: deus era a alma do mundo. Com o tempo essa idéia passou por modificações sucessivas e por fim deu em resultado o deus do monoteísmo moderno mecânico do universo, autor pessoal das matérias e das almas.

Essa questão não deixa de ser importante, mas por enquanto nos é indiferente. Pouco adianta para nós saber se houve prioridade da idéia de deus sobre a idéia da alma, ou da idéia da alma sobre a de deus. Isto nos importa pouco: em todo o caso, tendo de tratar ao mesmo tempo de uma e outra matéria, começaremos nosso exame pela alma.

Lange considera a questão da alma como o tema favorito do materialismo. Em verdade foi aí que se agitou mais acêrba e terrivelmente a luta entre o espiritualismo e o materialismo. Essa luta foi imensa, mas infelizmente o resultado ficou indeciso: nem os espiritualistas conseguiram fazer a luz sobre o problema sempre incompreensível das relações entre o corpo e a alma; nem os materialistas, apesar dos seus grandes esforços e dos importantes trabalhos a que deram lugar, conseguiram dar uma explicação razoável sobre a passagem do movimento para a consciência. Uns e outros só puderam conseguir uma coisa, e não foi essa pequena: mostrar as dificuldades enormes da questão.

A questão da alma é sem contestação uma das questões de maior importância em matéria de estudos filosóficos. É aí que se poderá resolver o problema das relações entre o sujeito e o objeto e tal é, conforme pensamos, o problema fundamental da filosofia.

As duas manifestações fundamentais do ser absoluto no seio da natureza são o sujeito e o objeto; e tais são os elementos inseparáveis de todo o conhecimento. O objeto manifesta-se como corpo e as suas propriedades são a extensão, a quantidade, a resistência e todas as demais propriedades dos corpos na natureza. O sujeito manifesta-se como espírito e as suas propriedades são a sensibilidade, a percepção, a consciência etc. O corpo senão no exame profundo e complicado de seus elementos na investigação das razões últimas das causas onde tudo bate de encontro ao fantasma inexorável do **incognoscível**, pelo menos no modo comum de julgar as coisas e os fatos, é compreendido de um modo claro e preciso. Todos têm uma noção determinada sobre a idéia do corpo e as ciências físico-químicas conhecem com precisão as suas modificações permanentes e têm a respeito estabelecido numerosíssimas leis.

Com relação ao sujeito, porém, as dificuldades são muito maiores. Qual é a essência, a natureza íntima da consciência? Como se deve compreender e explicar o sujeito pensante? O que é em si mesmo o princípio consciente em que aparecem todas estas faculdades: a sensibilidade, a atividade, o pensamento? Será uma propriedade do mesmo corpo, o resultado de funções especiais, difíceis e muito complicadas do organismo, ou é mistério conceber uma substância distinta do corpo, diretora, imaterial e impercível por natureza — a alma? Eis a questão.

Tratemos de expor em resumo os principais argumentos dos sectários da doutrina espiritualista. Eles costumam resumir deste modo para poder discutí-las, a teoria de seus adversários: "Por toda a parte onde se encontra um cérebro, encontra-se um ser pensante ou pelo menos com algum grau de inteligência; por toda a parte onde falta um cérebro, faltam igualmente a inteligência e o pensamento; enfim a inteligência e o cérebro crescem e decrescem na mesma proporção; o que afeta a um, afeta também ao outro. A idade, a enfermidade, o sexo, etc. têm ao mesmo tempo sobre o cérebro e sobre a inteligência uma influência análoga. Ora, quando uma circunstância produz um efeito por sua presença, suprime-o por sua ausência e modifica-o por suas mudanças, não pode deixar de ser considerada como a verdadeira causa desse efeito. O cérebro reúne essas três condições em relação ao pensamento; logo o cérebro é a causa do pensamento (Janet) e portanto a alma é uma hipótese desnecessária."

Depois argumentam mais ou menos nestes termos: "É inexato, mesmo dada a hipótese de que sejam verdadeiras as três condições alegadas, que o fato

de ser o cérebro a causa do pensamento seja a única consequência possível. Tanto se davam essas três condições sendo o cérebro a causa, como sendo o órgão do pensamento." A questão fica pois reduzida a estes termos: Deve-se em verdade aceitar como fatos incontestáveis e quotidianamente verificados pela experiência: 1.º) que a presença do cérebro produz o pensamento; 2.º) que a sua ausência suprime-o; 3.º) que as suas alterações o modificam. Mas esses fatos haviam de dar-se do mesmo modo, tanto realizando-se essa hipótese — o cérebro é a causa; como essa outra — o cérebro é o órgão do pensamento.

E neste caso os espiritualistas proclamam: "Não há razão nenhuma em virtude da qual sejamos forçados a admitir a primeira dessas duas hipóteses; portanto preferimos a última e estamos de acordo com as nossas idéias."

Tal é a maneira geral de argumentar dos espiritualistas. Em seguida passam a amplos desenvolvimentos sempre em harmonia com esses princípios e inteiramente dominados pelo velho sistema escolástico que mede o valor de uma doutrina pela extensão do raciocínio e a sua fraqueza pelo número de objeções a vencer.

Há contudo um fato, observado na natureza de um grande peso para a balança espiritualista: é a **lei do turbilhão vital**. Aqui os espiritualistas apresentam-se revestidos de uma coragem nova, porque pretendem argumentar com os fatos e tendo em vista as leis proclamadas pela ciência. Em verdade o argumento é tirado das leis da fisiologia e a objeção é séria.

Tratemos de dar, como nos for possível uma ligeira idéia das leis da assimilação e da decomposição nutritivas.

2

Conforme afirma Leon Dumont, reproduzindo o pensamento de Haeckel, não há uma matéria orgânica particular; e as diferenças que existem entre os seres orgânicos e o mundo inorgânico não têm portanto o seu fundamento na natureza material das substâncias que os compõem, porém, somente nos processos segundo os quais estas substâncias entram em combinação. É uma verdade confirmada pela fisiologia moderna e pela química orgânica. Os mesmos elementos, portanto, constitutivos da matéria inorgânica, compõem, embora por combinações diferentes e muito mais complicadas, os corpos orgânicos. Está plenamente estabelecida a unidade da natureza orgânica e da natureza inorgânica.

Há, porém, uma dificuldade fundamental entre a constituição dos organismos e o mecanismo da matéria inorgânica: é a série de mudanças moleculares a que estão sujeitos os organismos. Tal é o característico essencial dos seres vivos.

A matéria inorgânica goza de um estado permanente de repouso interior. Os corpos brutos, os minerais e as pedras, não têm a propriedade de crescer ou aumentar o seu volume e só o podem fazer quando são reunidos a algum corpo da mesma natureza.

Também não estão, como os corpos vivos, sujeitos a uma dissolução espontânea e só são destruídos totalmente ou em parte, quando alguma coisa exterior obra sobre eles independentemente da causa de sua existência. As suas moléculas não se renovam. O corpo vivo, porém, está sujeito a uma série perpétua de movimentos interiores.

Há no interior de todo organismo vivo duas correntes de movimentos moleculares, em virtude das quais a substância orgânica é sucessivamente renovada. Pode-se dizer que o ser vivo de dia a dia, de momento a momento, vai perdendo porções de seu corpo que vão sendo substituídas por elementos novos. É daí que vem a necessidade da nutrição.

Vejamos como se passa esse fenômeno.

Estudando as diversas funções da vida animal vê-se claramente que é uma condição **sinæ qua non** de todo o organismo vivo atrair continuamente a

seu interior matérias externas e tal é uma das leis fundamentais de todo processo fisiológico. Estas substâncias assim introduzidas no interior da economia animal servem não somente para dar lugar ao fenômeno da combustão respiratória que opera-se incessantemente no interior de todo ser animado mas também e principalmente para formação da própria substância de que se compõe o corpo.

São conhecidos os elementos constitutivos dos materiais primários do organismo: o azote, o hidrogênio, o oxigênio, o carbono e também principalmente para a constituição da substância de certos órgãos de certos humores, o enxofre, o fósforo, o cálcio e outros corpos simples.

Os animais, conforme diz Milne Edwards, não possuem a faculdade de determinar a combinação destes diversos elementos químicos, de maneira a poder produzir os princípios compostos de que o organismo deve ser formado. Não é simplesmente por introduzir azote, hidrogênio, etc., em seu corpo que um animal pode satisfazer as suas necessidades nutritivas; mas introduzindo essas matérias no seu interior, acontece que elas, por si mesmas têm o poder de formar certas combinações de maneira a produzir os elementos que devem entrar como parte constitutiva na economia do organismo. É o que dá lugar ao fenômeno da combustão respiratória de que já falamos e cujo principal agente é o oxigênio que os animais encontram com muita abundância na atmosfera.

Todo êsse complicadíssimo processo dá lugar a uma série de fenômenos fisiológicos importantíssimos e são êstes os meios de que se serve a natureza para a realização das funções nutritivas, base de toda a vida. Tais são: a absorção, a digestão, a respiração, e, por fim, a assimilação, sendo que tudo tem por fim essencial a reconstrução do organismo.

Há no fundo mesmo do organismo e nas suas relações com o mundo exterior um movimento perpétuo cujo fim é a absorção na economia animal, de certas matérias que são tiradas da natureza e de que grande parte é introduzida na profundidade dos tecidos cujo conjunto constitui o corpo. Quanto ao modo porque se efetua esta operação nada se sabe de positivo.

Sabe-se que os diversos elementos nutritivos, introduzidos na economia do organismo, misturam-se com o sangue e tornam-se partes constitutivas do mesmo.

Em seguida êsse líquido que, como se vê, assume dêste modo uma importância de primeira ordem no mecanismo da vida, elaborado por processos ainda desconhecidos da ciência fisiológica, é levado às diversas partes do corpo em virtude do movimento circulatório de que é dotado, e em todas elas vai deixando as moléculas que lhes são necessárias: desde então é às mesmas moléculas comunicada a força vital de que é dotado todo o organismo. Quanto, porém, à maneira porque suas moléculas são extraídas dos vasos sanguíneos para serem introduzidas nos tecidos orgânicos, nenhuma observação proveitosa foi ainda possível fazer-se. Mas o que é fora de dúvida é que essa introdução de moléculas novas no fundo do organismo é um fato incontestável e pode mesmo ser considerada como a lei fundamental de todo ser vivo, sendo que acontecendo por qualquer circunstância que ela não possa realizar-se, a morte será inevitável: tal é com efeito o desenlace que nos oferece o doloroso espetáculo da fome.

Ao mesmo tempo, porém, que se passa no organismo êsse vasto e complicado movimento no sentido de introduzir moléculas novas na economia animal para reconstrução dos tecidos orgânicos, um outro movimento paralelo e não menos essencial opera-se também em sentido contrário. Há ao mesmo tempo uma reconstrução e uma decomposição sucessivas dos elementos componentes do organismo vivo. É da lei: **Enquanto** as partes vivas se apropriam de moléculas novas por meio das funções nutritivas e as incorporam à sua substância, faz-se também nas mesmas partes um movimento de decomposição que produz o resultado inverso, isto é, a separação de uma porção dos tecidos

orgânicos e a sua expulsão para fora do organismo. É nisto que consistem a assimilação e a decomposição nutritivas.

A assimilação tem dois meios preliminares para efetuar-se: a absorção e a digestão. A decomposição tem também outros dois: a exalação e a secreção.

Note-se que há uma perfeita analogia da absorção e da digestão para a exalação e a secreção. Pode-se rigorosamente estabelecer esta proporção: a absorção está para a digestão do mesmo modo que a exalação está para a secreção. Com efeito a absorção tem lugar sem que haja modificações químicas nos elementos sobre os quais obra: é um trabalho físico. A digestão, porém, separa umas matérias de outras, submete-as a um complicadíssimo processo de decomposição, e, operando sobre elas modificações permanentes, prepara-as de maneira a lhes dar a forma conveniente antes de fazê-las entrar no interior da economia: é um trabalho químico.

3

A mesma relação há entre a exalação e a secreção. A exalação é simplesmente uma consequência da permeabilidade dos tecidos e pode operar-se em todos os pontos: ela não muda a natureza dos fluidos que expulsa para fora do organismo, sendo, portanto, bem como a absorção um fenômeno físico. Com relação à secreção, porém, o negócio se passa de modo diverso: a secreção não consiste simplesmente na expulsão de líquidos para fora do organismo: faz-se no sangue escolha de alguns princípios de preferência a outros, faz-se separação nas partes vivas componentes do organismo e dá-se nascimento a humores particulares. Daí a necessidade que tem a secreção de órgãos determinados para que possa efetuar-se, estando, portanto, como se vê, para com a exalação, na mesma proporção que estão a digestão e a absorção.

A ciência não somente conhece esse duplo movimento de reconstrução e decomposição molecular nos organismos vivos, porém tem mesmo observado e estudado os processos por meio dos quais se efetua o mesmo movimento. É o que tínhamos em vista mostrar apresentando o resultado dos estudos feitos pelos fisiologistas em relação ao mecanismo da nutrição. Há, pois, no homem como em todo o ser vivo, duas correntes opostas de movimentos moleculares cuja suspensão produzirá necessariamente a morte: tanto são elas necessárias e fundamentais. Uma dá em resultado a expulsão, para fora da economia, de certas partes do organismo que se vão sucessivamente dissolvendo; a outra tem por fim a introdução de moléculas novas na profundidade dos tecidos orgânicos.

É o que se chama propriamente o **turbilhão vital**.

O resultado inevitável desse duplo movimento molecular é o renovamento sucessivo dos materiais componentes do organismo vivo. Há no organismo uma troca perpétua de moléculas, de maneira que depois de um certo espaço de tempo, nenhum ser vivo conterà em seu corpo uma só das partículas de que antes ele era composto.

É o que se tornou evidente depois das notáveis experiências feitas por Flourens sobre os ossos. De fato se os ossos se renovam, como provou este sábio fisiologista, com mais razão devem também renovar-se as partículas moles e líquidas do organismo. Tudo muda, pois, de momento a momento na substância dos organismos e o homem como todo o ser vivo, não é mais que um simples ponto no espaço, através do qual passa uma série de movimentos moleculares.

Isto mostra a ciência; mas, se assim é, poderão dizer os espiritualistas, como se poderá conciliar a identidade pessoal do espírito com a variabilidade perpétua do corpo organizada no homem?

Responda Paul Janet, batendo o materialismo: "Pode-se dizer que nem tudo muda no corpo vivo, que há aí alguma coisa imutável que é o fundamento da individualidade e da identidade. Quem nos pode garantir que o cérebro inteiro se renova continuamente, que não há nele um último fundo

onde a mudança não pode penetrar? É isto uma hipótese tanto mais plausível quanto nós não vemos o renovamento da matéria cerebral.

Eu respondo primeiramente que isto não é indicado por nenhuma observação, que seria uma pura hipótese como a alma mesma que vós, materialistas, chamais também uma hipótese. Nada há, pois, aí, que seja para vós uma vantagem sob o ponto de vista da observação, quando vossa pretensão é justamente fundar-vos sobre a observação. Em segundo lugar, esta matéria imutável, oculta no fundo da matéria móvel e visível, esta matéria hipotética que constituiria o ser individual e idêntico, é organizada ou não? Se é organizada, como escapará às leis da matéria organizada e portanto à nutrição, isto é, à mudança das partes, ao movimento? Será imutável? Será inorgânica? Mas onde já se viu que a matéria inorgânica pudesse pensar? A experiência só nos apresenta o pensamento ligado à matéria organizada.

Logo essa matéria que pensasse não seria semelhante nem à matéria inorgânica, nem à matéria organizada, isto é, às duas únicas espécies de matéria que conhecemos.

É, pois, uma matéria que escapa à experiência e que por conseguinte está sob a mesma objeção que fazeis à alma. É uma hipótese gratuita pedida pelas necessidades de vossa causa, mas em nenhuma parte indicada pelos fatos."

Conclusão: é necessário que haja dentro do organismo do homem um elemento especial, distinto da matéria, persistente, imutável que seja o fundamento da individualidade e da identidade pessoal: esse elemento é a alma.

Bravos! Eis o grito unânime que sem dúvida terão de repetir os espiritualistas, aplaudindo as palavras de Janet, eis o brado que sem dúvida hão de soltar em face da conclusão a tirar-se dos argumentos do mestre, e acrescentarão com entusiasmo:

"Fez-se por fim a luz, podemos levantar a cabeça." Ai déles. É uma nova decepção: não é isto a ciência ainda.

Passemos ao exame da questão em conformidade com as doutrinas modernas. Até aqui havemos tratado da psicologia nova.

Dois fatos se tornaram notáveis no período intelectual que marca a época de transição dos velhos para os novos métodos psicológicos: a frenologia de Gall e a psicologia matemática de Herbart. É, pois, destas duas importantes teorias que antes de tudo devemos tratar.

Frenologia. Gall produziu uma revolução no domínio da psicologia. Até o tempo de Descartes, nenhuma tentativa havia sido feita de um sistema geral de filosofia positiva conforme o pensamento de Comte. Foi Descartes o primeiro que fez aplicação de uma vasta hipótese mecânica ao estudo da totalidade das coisas, dos fenômenos mais simples como dos mais complicados, dos diversos ramos do mundo inorgânico como das principais funções do organismo animal. É a razão porque um grande sábio inglês, Huxley, o considera como verdadeiro pai do pensamento moderno. Ficaram, porém, inteiramente fora do plano geral dessa concepção filosófica, as funções afetivas e intelectuais que Descartes não pôde arrancar da embrulhada confusa das velhas concepções teológicas e metafísicas.

Esta separação estabelecida por Descartes foi respeitada pelos escritores posteriores durante dois séculos. Tudo era diferente entre o modo de pensar sobre o mundo filosófico e as idéias relativas às funções afetivas e intelectuais. Todavia o movimento impresso por Descartes produziu os seus efeitos: foi dada uma direção inteiramente nova ao pensamento e as leis gerais que regulam a marcha das coisas foram submetidas a um novo plano geral de investigação filosófica. Ficaram, porém, no mesmo pé as idéias relativas às funções afetivas e intelectuais.

Esse estado de coisas continuou assim até que apareceu Gall.

Gall nasceu em Tiefrenbrun no grão ducado de Bade em 1758 e morreu em Montrouge, perto de Paris em 1826. Foi em 1789 que êle começou a expor as suas idéias novas. Perseguido em Viena pelas suas opiniões foi for-

çado a abandonar sua pátria, vindo em 1807 estabelecer-se em Paris onde recebeu um tão generoso acolhimento que naturalizou-se cidadão francês.

Os seus trabalhos foram uma reação contra as idéias correntes em psicologia. Ele empreendeu destruir a lacuna deixada por Descartes: daí o abalo profundo causado pelas suas idéias que em verdade eram no tempo de seu aparecimento inteiramente novas.

Vejamos em que consistem essas idéias e que influência puderam exercer sobre a ciência que (desde logo seja dito) já lavrou contra elas a sua sentença de morte.

4

Gall partiu da idéia de que as faculdades primitivas da alma ordinariamente admitidas, tal como a memória, a vontade, a sensibilidade, etc., são simples abstrações, ou antes, classificações de diferentes modos de atividade do cérebro que, aliás, não têm a importância que lhes é atribuída.

Seguem-se dois princípios que constituem o fundo mesmo de sua doutrina: 1.º) a novidade das diversas disposições afetivas e intelectuais; 2.º) a pluralidade de faculdades distintas e independentes, umas das outras, se bem que as operações afetivas e intelectuais exijam o seu concurso mais ou menos complexo.

O cérebro não é simplesmente um órgão, é um aparelho. O fim da psicologia ou antes da fisiologia frenológica consiste em determinar o órgão que preside a cada função, em conhecer a parte do aparelho cerebral em que reside cada uma das disposições do espírito.

Daí a decomposição do cérebro em órgãos correspondentes a cada uma das faculdades mentais.

A decomposição da alma em faculdades e do cérebro em órgãos correspondentes a estas faculdades, eis, pois, o fundo da concepção frenológica do espírito.

A parte anterior do cérebro é atribuída às faculdades superiores do homem; a posterior aos atributos propriamente constitutivos da animalidade. Cada uma destas seções tem as suas divisões e subdivisões particulares por onde se faz a distribuição dos diversos elementos do espírito.

Cada grupo de faculdades tem o seu compartimento no cérebro e é o resultado do trabalho de órgãos determinados. Têm o seu lugar especial os sentimentos e as afeições, a compaixão e o amor, a vontade e a inteligência com os dois grupos de faculdades em que se divide o grupo de faculdades perceptivas cujo conjunto constitui o espírito de observação e o grupo de faculdades refletivas que compõem o espírito de combinação. "É assim acha-se confirmada, diz Comte, a distinção vagamente estabelecida pelo bom senso vulgar entre o coração, o caráter e o espírito.

Mas o que há de verdadeiro nessa doutrina?

Augusto Comte aceitou-a como a decifração miraculosa do obscuro enigma psicológico, e serviu-se dela para destruir de um só golpe toda a ciência psíquica e reduzi-la a um simples capítulo da fisiologia animal. Além disto achou que o seu método estava de perfeito acôrdo com a sua concepção positivista do mundo. "As condições desta doutrina, diz ele, estão preenchidas; porque não se trata de éter, de fluidos fantásticos que escapam a toda discussão, porém, de órgãos perfeitamente apreensíveis cujas atribuições hipotéticas comportam verificações positivas." É força, porém, reconhecer que essa doutrina é falsa. Comte, nadando no *mare magnum* confuso das concepções de seu tempo, precisava de um ponto de apóio em relação ao estudo das funções afetivas e intelectuais: agarrou-se a um cadáver. Todavia era um cadáver de que poderia nascer a vida.

Já João Muller (1837) citado por Lange, dizia em sua *Fisiologia*: "No que diz respeito ao princípio não há em geral e à priori objeção a fazer contra a sua possibilidade; mas a experiência nos ensina que essa organologia de Gall

carece totalmente de uma base experimental, e a história das lesões da cabeça opõem-se à existência de regiões particulares do cérebro para atividades intelectuais diferentes."

Castle, em sua **Frenologia segundo Spurzheim**, Longet em sua **Anatomia e fisiologia do sistema nervoso**, Combete, Flourens e muitos outros citam fatos que são a inteira negação da teoria frenológica. Os frenologistas esforçam-se por falsear o espírito destes fatos.

O próprio Castle que cita numerosíssimos casos de indivíduos que perderam uma quantidade considerável de cerebelo sem que sofressem a menor alteração nas suas faculdades intelectuais, queixam-se de que em todos esses casos a parte lesada não estava claramente indicada; ora isso é já uma confissão da inanidade da doutrina. Além disso, conforme afirma-nos Lange, tem havido casos em que os dois lobos anteriores do cérebro estão muito enfermos, estão mesmo destruídos em grande parte, e todavia não se nota a menor perturbação na atividade mental. Longet fala de dois casos semelhantes em que as observações foram feitas com toda a regularidade.

Ora, um só exemplo, um só caso destes basta para deitar por terra todo o edificio da frenologia.

A frenologia consiste na decomposição do espírito em um grande número de faculdades distintas e independentes.

Cada uma destas faculdades constitui neste caso um problema distinto e encerra as mesmas dificuldades do problema da alma. Aqui a questão é considerada sob um ponto de vista muito importante para nós: fica colocada em um terreno que tem muita relação com a questão da alma conforme havemos de estudar mais adiante.

As faculdades admitidas por Gall são em número de 27. Esse número foi alterado pelos diferentes sectários da doutrina, aumentado por uns, diminuído por outros. Spurzheim elevou-o a 35. Isto é completamente indiferente quanto ao fundo da teoria.

O que, porém, é característico e todos os frenologistas francamente proclamam, é que qualquer que seja o número das faculdades admitidas, cada uma delas tem a sua localização determinada no cérebro e obra por si mesmo e até certo ponto independentemente das outras, tendo por tal modo o seu pensamento, o seu sentimento, e a sua imaginação própria.

Nestas condições em vez de uma só a frenologia criou muitas almas. Pode-se dizer que o cérebro passou a ser com essa doutrina um verdadeiro armazém de almas.

Eis como Lange apresenta o quadro dos fenômenos do pensamento concreto, em conformidade com a exposição da doutrina frenologista feita por Spurzheim, Comte e outros e tal como é geralmente entendida na Alemanha: "Cada órgão obra por si mesmo, à sua maneira, e entretanto a atividade de todos concorre para um efeito de conjunto. Cada órgão sente, pensa e quer por si mesmo; o pensamento, o sentimento e a vontade são o resultado da soma destas atividades."

É o que os próprios frenologistas dizem ainda mais claramente quando afirmam: "Cada órgão intelectual fala a sua língua especial e só compreende essa língua especial; a consciência fala quando se trata de justo ou injusto; a benevolência quando é preciso sofrer ou regozijar-se com outrem."

Daí a conclusão de Lange: "Vê-se à primeira vista que toda essa teoria se move através das abstrações mais fantásticas. Gall quis pôr em lugar de nossas faculdades mentais ordinárias, naturais de concretas e psicologia (sic). Em aparência teve bom êxito, graças à hipótese de seus supostos órgãos; mas desde que é necessário obrar esses órgãos, vê-se reaparecer de novo a antiga fantasmagoria."

Gall não resolveu, portanto, a questão da alma, não destruiu o objeto em discussão; ao contrário, multiplicou-o. Cada uma dessas pequenas almas localizadas no cérebro é o mesmo problema da alma com todos os seus caracteres, com todas as suas obscuridades, e neste caso a questão fica no mesmo

pé: não foram destruídas, porém unicamente recuadas as dificuldades da questão. Contudo Lange foi muito longe quando disse que a frenologia não exerceu senão uma mediocre influência sobre o inteiro desenvolvimento da fisiologia moderna. Gall não resolveu a questão da alma, não deu-lhe o impulso que ela havia de receber mais adiante da fisiologia (e tal tem sido o grande progresso, o grande passo dado no campo dos modernos estudos fisiológicos) não fez nada disto, é certo; mas deu uma direção inteiramente original à marcha das investigações psicológicas e foi por isso um dos precursores da psicologia nova.”

V

Nos números 21 e 22 de 15 de dezembro de 1887, e 3 de janeiro de 1888 **A Quinzena** publicou o seguinte ensaio de Farias Brito sobre **O suicídio como consequência da falta de convicção.**

1

O suicídio, longe de ser a negação do querer viver, ao contrário, é uma das afirmações mais enérgicas da vontade.
(Schopenhauer)

Pensamos desta maneira: em condições normais só há duas espécies possíveis de suicídio — o suicídio do homem sem religião e o suicídio do homem de bem que por condições excepcionais se tornou criminoso.

Tal é a teoria que vamos desenvolver.

Convém, porém, desde logo, acrescentar uma nota e vem ser que a palavra religião está aqui empregada em sua significação mais geral; quer dizer não uma forma especial de culto, porém o conjunto de nossas convicções, a maneira especial porque cada um compreende os seus destinos e as suas obrigações. Sendo assim, sustentamos sem a menor vacilação o princípio estabelecido e acrescentamos: fora disto o suicídio será sempre o resultado de algum acidente patológico do espírito.

Suicídio do homem sem religião. — Não há muitos dias, por ocasião de uma longa e variada discussão, tratando-se acidentalmente do Dr. José Facó, esse inditoso cearense a quem tão cedo a fatalidade roubou às glórias literárias de nossa província, alguém lembrou-se de perguntar: qual foi a causa que levou esse infeliz moço ao suicídio?

Eu sei, disse um outro, um bom homem de seus quarenta e oito anos de idade, temperamento fleumático, respeitável não somente por suas maneiras distintas, mas sobretudo por seu caráter; eu sei, repetiu; não é a primeira vez que tenho deplorado fatos dessa natureza. O Dr. Facó pertencia ao número daquêles que se deixaram arrastar por esta peste da impiedade. Infeliz moço! Terminou como muitos outros que eu tenho conhecido: suicidou-se.

Foi destas proposições que me veio a idéia de escrever estas linhas.

Oferece-se aí um vastíssimo e complicado problema. Nossa província oferece além do Dr. Facó, o exemplo de Joaquim de Souza, e de Childerico Faria e outros.

Esse fato só nos pode inspirar compaixão e tristeza, mas a maneira porque se argumenta a respeito é esta: não é possível ter um fim qualquer a realizar neste mundo desde que se deixa de lado a religião. A religião é a verdadeira riqueza da alma. Sem religião a alma fica nadando no vácuo. Daí a falta de um ponto de apôio, daí o desequilíbrio e a morte.

Analise os fatos.

Os exemplos repetidos constituem lei. Dar-se-á mesmo o caso de que a falta de religião dê em resultado a tendência para o suicídio? Os mais tolerantes, considerando uma coisa como consequência da outra atribuem o suicí-

dio do ateu ao vácuo deixado no espírito pela ausência de religião. Outros vão mais longe e consideram-no como um castigo do céu.

Revela antes de tudo notar que a falta de convicção sobre a existência de deus, não importa a ausência absoluta de religião. Basta em apóio dessa verdade lembrar o fato da religião ultimamente criada na França, a falada religião da humanidade, aliás, como forma exterior de culto e que é uma verdadeira religião sem deus. Depois a maneira porque entendemos aqui a palavra religião exclue inteiramente esse ponto de vista. Quando, portanto, se fala de suicídio do ateu, esta expressão não tem a mesma significação que esta outra — suicídio do homem sem religião. O ateu pode ter uma religião muito pura, do mesmo modo que muita gente que vive a rezar nos templos pode ser absolutamente sem religião.

Esta consideração nos dispensa de toda e qualquer discussão sobre o caso figurado. Todavia é sempre bom lembrar o seguinte: o suicídio quando não signifique outra coisa, pelo menos revela sempre um conflito excepcional de paixões antagônicas, muita miséria ou muita loucura, grandes aspirações ou grandes receios, desejos que morreram sem que os alimentasse o sonho da mais ligeira esperança, paixões sufocadas ao embate terrível da adversidade, idéias extraordinárias que abateram o vigor do espírito e revolveram as profundezas da alma. Em todos os casos o suicídio revela sempre um caráter enérgico.

Uma combinação admirável de elementos variados dirige os movimentos da comunhão social. Todas as manifestações do espírito humano, o que há de grande e o que há de pequeno, todas as aspirações e todos os desejos, desde o heroísmo até a brutalidade, desde a paixão que eleva até o interesse cego que deprava, desde o amor até a desumanidade, tudo tem a sua significação, tudo se manifesta e exerce a sua missão no mecanismo da vida.

Em uma sociedade pequena não se pode ter desse fato uma compreensão suficientemente clara. A vida é aí muito simples, os desejos sem grande vigor, as paixões sem intensidade; é raro um sentimento capaz de abalar os arcanos da organização e produzir a cegueira do espírito, como frequentemente se observa nos grandes centros populosos.

Além disso a sociedade é quase sempre injusta. Sente-se o menor arranhão em nosso corpo e entretanto não se enxerga a ferida cruel que vai consumindo as carnes de um outro.

Todos querem ser tratados com distinção, cada um ambiciona o respeito, o prazer e a felicidade e entretanto não se ouve os gemidos de um desgraçado que a sorte abandonou à miséria.

Que importa a sua ruína? — dizem. Foi um bruto que se matou a si próprio e que por conseqüência era capaz de matar o gênero humano.

Contudo, ninguém passará com indiferença absoluta pelo cadáver de um suicida. É lei invencível respeitar o infortúnio, admirar o excepcional.

Enquanto não tiver desaparecido o último vestígio dos sentimentos de humanidade, enquanto existir no coração do homem algum resto de compaixão, ter-se-á de experimentar alguma coisa além da simples indiferença em face dos espetáculos desta natureza. Demais os próprios brutos revelam experimentar algum sentimento, alguma excitação mais que puramente animal em face da morte.

Isto torna-se ainda mais saliente quando a morte foi o resultado de um suicídio. Não se pode compreender o suicídio senão da parte daquêlê que sofre. O suicídio sem sofrimento é inadmissível porque não se compreende que se disponha a acabar com a vida quem vive gozando. O homem, portanto, só pode resolver-se ao suicídio quando uma grande dor o feriu no que há de mais elevado, quando circunstâncias extraordinárias o fizeram convencer-se de que a vida é um mal irremediável. O suicídio é, pois, a mais elevada manifestação do desespero, o mais alto grau de dor.

Vê-se desse modo que a doutrina daquêles que consideram o suicídio como um castigo do céu, é não somente absurda, porém extremamente cruel. É, pois, inútil analisar semelhante doutrina, que mais supõe a aceitação de quanta

superstição há por aí nas camadas menos cultas da sociedade, como sejam as crenças em milagres, em reza e em castigos supra-terrestres.

Consideremos, pois, a doutrina daquêles que atribuem os suicídios do ateu ao vácuo deixado no espírito pela ausência de religião.

Estamos em frente a uma teoria mais elevada e mais racional. Podemos discutir opondo fatos a fatos, idéias a idéias, sem ser necessário entrar no terreno da investigação teológica e explorar o domínio das causas sobrenaturais.

Já não se supõe mais que uma vontade suprema, revoltando-se contra o ateu pela sua ousadia, resolveu vingar-se determinando-o para o suicídio. Considera-se que com a extinção religiosa, dá-se no espírito uma grande revolução: essa revolução vai ter no desequilíbrio e êsse desequilíbrio, na morte.

Não vacilamos em afirmar que essa doutrina não é inteiramente sem fundamento; mas é necessário exprimi-la de uma maneira mais ampla.

Não é próprio a falta de religião (no sentido restrito em que empregamos agora esta palavra) que poderá levar muitas vezes o homem ao suicídio, porém uma coisa mais geral e mais compreensiva, isto é, a falta de convicções formadas: tal é o ponto a que pretendíamos chegar.

Não foi sem algum propósito que começamos tratando do Dr. Facó, de Joaquim de Souza e de Childerico Faria. Além das qualidades notáveis de que eram dotados, cada um dêles oferece um curiosíssimo objeto de estudo. Poderia-se entrar em longas considerações a propósito de cada um dêles.

Quanto a Joaquim de Souza, cujos versos são bem conhecidos em nossa província e revelam um grande vigor de imaginação, pensamos que o seu suicídio foi o resultado de uma exageradíssima exaltação romântica que tocava aos limites da loucura. O moço poeta deixou-se arrastar por alguma paixão que circunstâncias fatais tiveram de sufocar, e seu gênio amante do excepcional, deixou-se levar pela onda da escola satânica. Fechou-se diante de seu espírito o céu que êle via sempre brilhante na quadra mais luminosa de sua vida infantil. Logo tornou-se um espírito que vagava nas nuvens sem direção e sem base.

Quanto aos outros é para crêr-se que o seu suicídio fosse resultado de circunstâncias excepcionais de sua vida. Tiveram de lutar contra a fatalidade. A vida se lhes afigurou como uma série de males e não se sentiram com força para atravessar o abismo.

Há casos em que com efeito a morte parece "uma libertação". Facó e Childerico Faria pensavam talvez dêsse modo. Foram duas águias a que faltou o espaço para voar: foram procurar com a morte a luz de que precisavam.

O que, porém, é fora de dúvida é que a causa principal da sua morte foi esta: a falta de um ideal, a falta de uma convicção. As almas vulgares podem viver, como vivem os brutos, unicamente para comer e dormir. Com as inteligências esclarecidas, porém, não acontece o mesmo: precisa-se de uma outra coisa além da satisfação destas necessidades que constituem próprio a vida material: precisa-se de satisfazer as necessidades do espírito, precisa-se de conhecimento e de amor.

O bruto satisfaz a sua necessidade como uma torrente que desce do alto, dirige-se ao ponto que tem em vista e para que chegue até lá, é indiferente que só tenha de caminhar pelas trevas. As almas de elite querem a luz: o ponto a que se dirigem fica no alto, é preciso subir. Daí a dificuldade e a luta.

Sabe-se que Facó e Childerico Faria haviam rompido contra as velhas idéias tradicionais que todos bebemos no berço. Não tinham medo do inferno, mas também não acreditavam no céu. Se a vida lhes tivesse corrido sempre bem, sem dúvida não teriam procurado refugiar-se na morte.

O gozo não acostuma a amar a vida e a repugnar a morte. Não aconteceu, porém, assim. Tiveram de ver-se colocados em situações mui difíceis.

Então tem-se necessidade de uma convicção que nos possa dar força: era o que lhes faltava.

Nenhum homem de espírito esclarecido, poderá viver sem uma convicção que possa fortalecê-lo e guiá-lo através das grandes dificuldades da vida. A esta convicção, isto é, ao fundo de nós mesmos, ao modo porque concebemos as coisas encaramos as condições de nossa existência, devendo promover o desenvolvimento dêste ou daquêle principio trabalhando pela realização desta ou daquela idéia, é que em sentido geral chamamos religião. Pelos menos na ocasião da luta quando nos achamos colocados em uma situação complicada e difficil, sendo preciso remover obstáculos insuperáveis, é ela indispensável, e quando falta-nos em condições desta ordem com tôda a segurança poder-se-á afirmar: está tudo perdido.

Tal foi a religião que faltou ao Dr. Facó, a Joaquim de Souza e Childe-rico Faria. Em verdade não se comprehende que um homem que tem uma comprehensão racional da marcha das coisas possa recorrer ao suicídio como meio de salvação. O suicídio é o desespero e a immobidade; a natureza só nos inspira esperança e ação. Por mais desesperadas que sejam as condições em que nos achemos colocados, por mais difficil que seja a nossa situação, desde que pomos de parte as nossas misérias e consideramos a majestade infinita do espetáculo que se desenrola diante de nós, é impossivel deixar de readquirir confiança. De nada somos autores, de nada somos culpados. As coisas se movem indefinidamente através de nós e a nossa influencia sôbre a marcha dos acontecimentos é inteiramente passiva. Aquilo mesmo a que chamamos nossa atividade é determinado por causas desconhecidas.

Neste caso a revolta é não sômente um absurdo, porém, mesmo um ato de verdadeira loucura. Devemos aceitar a natureza como ela é. Demais tôda a revolta, mesmo a do suicídio, é inútil, porque o suicidio aniquila o individuo, mas não aniquila a espécie: e suicidando-se é como que uma espécie de explosão, mas os estilhaços do corpo ficam sempre sujeitos à dor: tal é a consequência inevitável da teoria palingenética renovada por Schopenhauer.

2

Suicídio do criminoso. — A história nos apresenta o exemplo de homens cobertos de crimes, para os quais a vida tornou-se também insupportável e que recorrem à morte como meio de salvação.

É natural que aquêle que cometeu muitos crimes e conseguiu por algum tempo iludir a boa fé dos homens de bem, sendo depois descoberto e vendo levantar-se contra si implacável a opinião popular, pense em fugir por meio da morte à revolta do espírito público. Maurilo Torres, o célebre assassino do usurário Garcia, tendo caído de uma posição elevada no fundo de uma prisão por um crime da natureza daquêle porque foi acusado, se fosse um homem capaz de impressionar-se pelos golpes que ferem a dignidade, teria recorrido ao suicídio: era a única saída possível com a qual êle não ficaria completamente perdido.

Aquêle que se coloca em uma situação tão desgraçada, só pode de certo modo salvar-se com a morte; porque é o único modo de fazer despertar a simpatia e a compaixão popular.

Nêste caso é que se comprehende visivelmente todo o horror da situação daquêle que se põe em condição de ter necessidade da morte: é o estado mais lastimável do homem.

O homem tem como que horror de si mesmo, sente que se levanta contra si a humanidade inteira, procura uma só afeição e não acha; quer esquecer o passado e a idéia do crime o atormenta cada vez mais. Então falta-lhe como que a terra nos pés e o desgraçado tem medo daquêles mesmos que foram seus amigos, que fazem parte de sua família, que têm vivido sempre ao seu lado e lhe devem tudo, porque supõe que o desprezo ou antes o ódio da opinião os envolve. É uma coisa verdadeiramente terrível, e, se a sociedade,

para sua garantia e em bem do desenvolvimento da espécie exige a imposição de uma pena rigorosa, por exemplo, da pena de morte, por outro lado a natureza humana em sua verdadeira essência só nos pode inspirar compaixão. O crime revela com efeito perigo e por isso precisa de ser punido, mas há uma coisa que ele ainda revela mais do que perigo: é miséria.

E convém desde logo notar: há erro na maneira porque costumamos encarar o criminoso. É mistério para falar com justiça estudar as condições psicológicas daquele que é levado à carreira do crime.

O criminoso é uma vítima da fatalidade. Primeiramente as suas ações como tudo o mais na natureza, são determinadas por causas desconhecidas. Depois nós não temos meios seguros para apreciá-las em todos os elementos.

Há ações aparentemente horrosas, que, entretanto, se pudéssemos conhecer a totalidade dos motivos que influíram no espírito do agente, veríamos que não revelam maus sentimentos.

O espírito humano é um abismo, e ninguém pode penetrar em suas profundezas mais íntimas.

O assassino de Kotzebue, Karl Sand, depois de haver concebido a idéia do crime, dizia em tom de religiosa convicção: "Senhor, tu sabes que eu de-votei minha vida a esta grande ação: só me resta depois que a resolvi, pedir-te a verdadeira firmeza e coragem de alma". Este homem estava, pois, convencido de que ia praticar um ato justo, um ato de rigoroso dever. Depois, quando teve de subir ao cadafalso, perguntando-lhe um sacerdote se ainda se conservava com ódio, respondeu: "Meu Deus, foi o que eu nunca tive."

É, pois, um erro julgar com precipitação os atos alheios: neste ponto há uma profunda verdade nesta dição popular que aconselha: não sê (sic) das primeiras informações. Depois devemos ser extremamente rigorosos para com as ações, condená-las, estigmatizá-las, quando são más; mas, quanto ao agente, devemos ser benevolentes. O orgulho é então injustificável: ninguém pode dizer deste prato não comerei, desta água não beberei.

Todos estão sujeitos ao crime, assim como ninguém está livre de se tornar um leproso.

Podemos mesmo de certo modo estabelecer que ninguém tem culpa de ser mau. As boas ou más qualidades são produto da organização combinado com as circunstâncias exteriores e como tais são uma consequência de causas fatais que servem de princípio determinante para as operações da própria vontade.

O criminoso quer o mal em virtude de qualidades que recebeu já por via hereditária, já pela educação, já pela influência do meio. Dêsse modo, repetimos, é uma vítima da fatalidade e o crime vem a ser em relação ao organismo moral a mesma coisa que é a enfermidade em relação ao organismo físico.

É preciso, porém, distinguir duas espécies de crimes: aquêle em que o gérmen do mal veio principalmente da parte do agente e aquêle em que o agente obrou influenciado por circunstâncias que perverteram sua organização. Há, pois, homens originariamente maus e homens que se tornaram maus em força das circunstâncias.

Quando o homem procede mal porque é a isso levado por sua organização, isto é, quando a malícia é originária no homem, é difícil, senão impossível a reabilitação: neste ponto está de acordo com a experiência a observação ordinária dos fatos, a teoria sustentada por Schopenhauer que estabelece a imutabilidade absoluta do caráter.

A educação pode exercer alguma influência, mas esta influência limita-se unicamente a fazer com que o homem possa conter-se. A maldade fica abafada debaixo de uma máscara criada pela educação; mas um dia o instinto deita por terra esta máscara e a maldade se revela em toda a sua nudez. É a razão porque homens que receberam a mais fina educação, muitas vezes em certas ocasiões demonstram os sentimentos mais vis. A fera está dentro da jaula, mas através da jaula faz ouvir o rangido de dentes.

Do mesmo modo, homens, que viveram sempre no meio mais depravado, revelam às vezes sentimentos dignos dos caracteres mais puros. A história do

homem de bem que tornou-se bandido, é uma história verdadeira. Não é a figura que demonstra a capacidade, do mesmo modo que não é a posição que não faz conhecer o caráter. Há figuras brilhantes com alma de bandido, assim como há bandidos com alma de herói.

A educação e o meio não podem, portanto, aniquilar o caráter. O homem que uma vez revelou-se inteiramente mau, que com inteira consciência de si praticou uma ação miserável, nunca deixará de ser mau. A tendência natural é o crime.

Não se pode dizer a uma árvore de frutos amargos que produza frutos doces e se é possível uma modificação, esta só poderá ser realizada na espécie, nunca porém no indivíduo. É o mesmo na humanidade: uma raça má poderá reabilitar-se através da sucessão das idades, mas o indivíduo que trouxe do berço o germen do mal leva-lo-á para o túmulo.

É isto o que a experiência demonstra, e assim fica perfeitamente esclarecida a nossa dupla maneira de compreender as condições do criminoso. Acrescentemos, porém, o seguinte: quer seja o criminoso originariamente mau, quer seja levado ao crime por influência do meio, obra sempre em virtude de causas fatais. Dêste modo, repetimos, não tem culpa, não é digno de nosso desprezo; ao contrário merece a nossa compaixão; não é um monstro como ordinariamente costumamos dizer de tudo que nos revolta; ao contrário é um desgraçado.

Sabemos quanto esta doutrina parecerá extravagante aos olhos de muita gente. Vamos contrariar as idéias geralmente aceitas e sancionadas pelo uso tradicional das inteligências e por certo não estamos livres de ser acusados de paradoxo.

Em verdade não é pequena a dificuldade com que se luta quando se tem de fazer a exposição de princípios que ainda não se tornaram comuns.

Os velhos dogmas aceitos e praticados durante uma longa série de anos deverão ter criado uma barreira bem difícil de atravessar-se e não é sem grande dificuldade que se consegue chegar à compreensão dos princípios novos. É daí que vem esta importante observação de Herbert Spencer: nenhuma transformação há nas idéias sem luta.

Em relação às idéias que sustentamos objetar-se-á desde logo, e isso com a autoridade de quem supõe que vai dar um golpe mortal: dizeis-nos que o criminoso obra fatalmente, que as suas resoluções são determinadas, que ele nas circunstâncias em que se achou colocado não poderia deixar de ser criminoso; neste caso a sua é um absurdo (sic).

Em verdade se os atos do criminoso são determinados por causas desconhecidas, se ele nas condições em que se achava não podia deixar de ser criminoso, como se poderá aplicar-lhe uma pena? Como se pode exigir que proceda bem se a sua tendência natural é o crime? Como se deve compreender a culpa, em que consiste a virtude? O homem procede bem, ou procede mal, necessariamente: pratica o mal assim como a chuva cai, assim como a flor desabrocha, assim como a árvore cresce.

Como se pode, portanto, acusar os maus, como se pode premiar os bons?

Não entra em nossas vistas estudar aqui o fundamento do direito penal. Isto nos levaria muito longe e nos afastaria do assunto especial de que nos ocupamos. Basta que possamos estabelecer o seguinte: o direito penal é um dos ramos da medicina o crime é uma enfermidade e a punição um medicamento. Tal é a doutrina proclamada pela ciência criminal hodierna.

O velho sistema que dava por fundamento ao direito penal a vingança estinguiu-se de todo: hoje não deve haver ódio na punição dos delitos, porém **caridade**.

Isto só é suficiente para justificar as nossas idéias; voltemos portanto ao objeto da nossa discussão.

Das duas espécies de criminosos que temos apresentado, há uma delas em que o suicídio é impossível: é nos criminosos originariamente maus, salvo o caso especial da loucura.

Verdade é que os homens verdadeiramente criminosos, estão muito perto dos loucos: sendo assim pode dar-se o suicídio; mas no caso contrário, isto é, se o criminoso não sofre alguma alteração mental, nunca terá de suicidar-se. E a causa disto é que a qualidade predominante do homem inteiramente mau é o egoísmo e o suicídio é uma espécie do esquecimento absoluto do eu.

Em todo o caso, ou o suicídio se dê da parte de caracteres perfeitos, ou da parte de caracteres pervertidos, é sempre um ato praticado por homens originariamente bons.

O homem inteiramente mau tem também a sua convicção, é a convicção do crime; por isso não pode voltar para o bem. O homem de bem, porém, que por condições excepcionais se deixou levar para o crime, fica por assim dizer colocado no vácuo: o suicídio, se por ventura recorre a êle, será uma consequência de seu desequilíbrio moral.

Independente disto pode o homem também ser levado ao suicídio quando o seu espírito foi transtornado por uma compreensão exagerada da concepção pessimista do mundo. Tal é mesmo o caso mais frequente. Fora disto o suicídio será sempre e em todos os casos o resultado da loucura.

Discussão geral. — Agora podemos perguntar: qual o fato que deve ser considerado como a causa principal do suicídio e que, portanto, deve ser a toda a força combatido como um grande mal? Com toda segurança afirmamos: é a falta de convicções.

É a ocasião de estudarmos em relação ao nosso problema o papel das convicções.

Já uma vez tratando de uma outra matéria tivemos ocasião de estabelecer o seguinte: "De dois modos pode o homem proceder na sociedade: de conformidade com as suas convicções ou de conformidade com as suas conveniências. Não se compreende que possa proceder de outro modo a menos que não se ache em seu estado anormal (sic). O grau de moralidade está na razão inversa do sacrificio das convicções às conveniências.

Aquêle que nunca sacrifica suas convicções à conveniência é um homem perfeito.

Às vezes acontece que as convicções coincidem com as conveniências; neste caso o homem é feliz mas não tem grande mérito; falta aquilo que constitue o verdadeiro merecimento: a luta, o esforço individual."

Nisto fica logo estabelecida a influência que reconhecemos nas convicções sobre a moralidade. Além das convicções todos os outros móveis internos de nossas ações reduzem-se à modalidade da conveniência; e assim a convicção e a conveniência são as duas coisas agentes do espírito: não poderá contestá-lo todo aquêle que se demorar um pouco na observação das causas determinantes das deliberações da vontade.

Da conveniência nasce o interesse e da convicção a consciência do dever; e tais são as duas molas reais do mecanismo da sociedade.

E estamos perfeitamente convencidos desta verdade revelada pela experiência: não há nada neste mundo mais perigoso que um homem sem convicções. Com efeito assim é. O homem, por muito pouco que valha, por mais insignificante que nos pareça, é sempre uma possibilidade de bens ou uma possibilidade de males. Quando tem um ideal a seguir, caminha por uma estrada segura. Figurando-se uma certa e determinada situação poder-se-á d'avance estabelecer qual será o seu modo de proceder: há uma luz que vem do passado e que pode esclarecer-lhe o futuro. Quando, porém, o homem não tem convicções, o seu futuro fica inteiramente nas trevas: o seu espírito flutua no vácuo e o único principio interno que entra no joço da determinação de seus atos é a paixão. Nada de sua parte poderá inspirar confiança. Se é uma organização vigorosa e ardente, está sujeito a explosões capazes de aniquilá-lo e quando se achar em algum terreno inclinado terá inevitavelmente de afundar-se no abismo.

Na época que atravessamos já o disse um nosso colega em umas notas esparsas em que se ocupava do estado atual das literaturas, a nota dominante

da civilização é o pessimismo. E eu por minha vez acrescento: e a causa primordial do pessimismo moderno é a falta de convicções.

Um notável escritor, autor de uma obra importante, **As mentiras convencionais da civilização contemporânea**, da qual se esgotaram na Alemanha em seis semanas três grandes edições, submetendo a um rigoroso exame o estado atual dos países civilizados, terminou estabelecendo o seguinte:

“A oposição entre os govêrnos e os povos, a cólera dos partidos uns contra os outros, a fermentação nas diferentes classes sociais, tudo isso são manifestações da moléstia geral da época.”

E em seguida acrescenta:

“Cada indivíduo sente um mal estar, uma irritação que atribue se não cogita da razão por meio da análise, a mil causas acidentais e sempre errôneas. É impellido a censurar àsperamente, quando não as condena, tôdas as manifestações da vida social. Essa impaciência que as impressões exteriores mais irritam e exasperam, uns a chamam nervosidade, outros pessimismo, outros ainda ceticismo.”

Depois, tratando de indagar qual a causa dêsse estado moral intolerável da humanidade, estabelece o mesmo escritor, que tudo isso provém da mesma causa que inspirava aos romanos instruidos da decadência o desgosto em face do vácuo da vida, do qual acreditavam não poder livrar-se senão pelo suicídio.

“Esta causa, diz êle, é o contraste entre a nossa concepção do mundo e tôdas as manifestações de nossa vida intelectual, social e política. Cada uma das nossas ações está em contradição com as nossas convicções e as desmentem. Um abismo intransitável existe entre o que julgamos ser a verdade e as instituições tradicionais em que somos obrigados a viver e a obrar.”

A conseqüência inevitável dêsse estado crítico das sociedades modernas, foi e não podia deixar de ser o pessimismo. Quando a sociedade fica reduzida a condições desta ordem, faz-se preciso que apareça o pessimismo como elemento de dissolução: só depois começa o espírito a encaminhar-se para a criação de um novo ideal. Tal é justamente o estado das sociedades modernas.

Quem primeiro soltou o grito de revolta, ou melhor quem o soltou com resolução e firmeza, de maneira a dar um impulso irresistível à marcha do pensamento, foi Schopenhauer, que foi beber o fundo de suas idéias na metafísica sombria das velhas religiões asiáticas.

O grito de Schopenhauer repercutiu no mundo inteiro. O misterioso filósofo a quem M. Fichte chamou “Um hipocondríaco” achou em tôda parte corações capazes de compreendê-lo. Mesmo entre nós houve quem soubesse interpretar com fidelidade as suas idéias.

“Os estudos de história do Ceará”, pelo sr. Joaquim Catunda, são também uma repercussão do grito de Schopenhauer, aumentado pelas condições pessoais do autor, sèriamente revoltado contra as misérias reais de nossa sociedade. O sr. Catunda applicou ao nosso meio o mesmo critério com que Schopenhauer julgou a humanidade e o mundo.

Resta, porém, indagar se semelhantes doutrinas constituem o que Lange chama “o tesouro durável dos conhecimentos humanos.”

Francamente dizemos que semelhante proposição é inteiramente inadmissível: do contrário a conseqüência lógica e inevitável seria o suicídio.

Com efeito, se a vida é uma série de males, se o destino natural da humanidade é sofrer, acabar com a vida é acabar com o sofrimento, e, portanto, a morte deve ser o nosso ideal.

De outra maneira não se pode ser coerente, e sendo assim, é impossível deixar de reconhecer que Facó, Joaquim de Souza e Childerico Faria tiveram razão.

O que há, é que tiveram a compreensão um pouco mais clara que os outros: não se deixaram cegar pelo prisma das ilusões, não se desfiguraram

pelos sonhos brilhantes da imaginação as cenas dolorosas da realidade: compreenderam que a vida da humanidade é um inferno.

Felizmente a contemplação refletida das cenas da natureza, considerada em suas revelações mais profundas, desmente a concepção pessimista do mundo.

O espírito consegue elevar-se acima do círculo estreito da realidade e se restabelece das lutas da vida, subindo à região do ideal.

É certo que a vida é uma série de lutas. Por mais que se queira idealizar as condições da existência, por mais favorável que sejam as disposições de quem quer que observe a marcha das coisas, não se pode deixar de confessar que a vida é um grande e vastíssimo campo de batalha.

O princípio de Darwin é rigorosamente verdadeiro: a vida é uma luta constante, luta do homem contra o absurdo e o despotismo da força bruta, luta contra a fatalidade dos elementos, luta do homem contra si mesmo.

De todos os lados levantam-se queixas intermináveis e em nenhuma parte a humanidade está contente de si.

Pode-se dizer que a vida é isto: de um lado as forças cegas da natureza, do outro lado o esforço do homem; de um lado o mecanismo fatal e a rigidez inflexível dos elementos, do outro o movimento consciente indefinido da inteligência em luta contra as agitações indomáveis da força. E o tempo se avança, as idades se vão sucessivamente passando, tudo caminha. Ninguém sabe de onde vem, ninguém sabe para onde vai.

Uma onda irresistível desce do alto da grande montanha e tudo é inevitavelmente arrastado.

Cada geração que começa funda os seus arraiais por cima das ruínas de uma geração que findou; e o mundo marcha, a humanidade se avança: tal é a linguagem da história.

A história justifica, portanto, o pensamento de Max Nordau que sustenta a opinião de que o pessimismo tem base fisiológica. Contudo há no fundo mesmo dos fatos que dão lugar a esta concepção um germen fecundo de bens.

O sofrimento tem também a sua significação e compreendido em sua verdadeira essência vê-se que também concorre para a harmonia geral.

Eu chego mesmo a afirmar que a dor é o elemento primordial do progresso: é pela dor que se conhece o mal, é pela dor que se procura o bem. A dor é a mais poderosa alavanca da vida: é dela que nos vem o impulso que leva para o futuro.

Recorrer ao suicídio como meio de reagir contra a dor, é, pois, desconhecer a natureza das coisas; a dor ensina, a dor fortalece, a dor salva.

Além disso é sempre em balde que nos lamentamos: o universo conserva-se indefinidamente o mesmo. Não arredamos uma palha sem que tenhamos de reconhecer que somos simples instrumentos de uma força desconhecida que envolve tudo. Não devemos nos considerar soberanos; apenas somos miseráveis escravos no grande laboratório do mundo: e o princípio e o fim da cadeia misteriosa a que nos achamos ligados são absolutamente desconhecidos.

Todavia sentimos. Tudo parece estar fora de nós, mas há uma coisa que está dentro: é o nosso sentimento. Tal deve ser o único intérprete das nossas necessidades.

O que este sentimento nos revela é a tendência para o melhor. Faz-se, pois, absolutamente indispensável o esforço: cada um deve empregar os meios na altura de suas forças para remover o mal e para conseguir o bem.

A única dedução a tirar-se daí é a necessidade que temos de trabalhar.

Hoje mais do que nunca esta necessidade patenteia o seu grande poder.

As relações sociais se definem de uma maneira precisa e os diversos ramos da atividade humana giram dentro de uma esfera especial traçada pela natureza das coisas.

A indústria, conforme a expressão de Teófilo Braga, vivificada pelas des-

cobertas científicas que transformam o meio cósmico e adaptando às necessidades humanas, realiza na sociedade a equação iniludível entre a produção e o consumo, é uma das formas novas do poder destinado a substituir o poder espiritual dos dogmas que já não realizam o acôrdo das consciências.

O trabalho torna-se, pois, uma fôrça consciente e regeneradora: o quadro das aspirações do espírito humano se alarga; e o que sobretudo releva notar é que a aplicação perseverante dos meios destinados a alargar o círculo da atividade, é o meio mais eficaz para a conservação do equilíbrio moral.

É daí que vem a verdadeira fonte de felicidade.

VI

O trecho que se vai ler constitui o final do artigo **A Fôrma X = Log. Y**, publicado em **A Quinzena**, n.º 8, de 10 de maio de 1888. Esse trecho foi suprimido na redação de **A Filosofia Moderna**.

“A psicofísica marca o comêço de uma nova era no domínio da psicologia. Deixou-se de lado o antigo fantasma da alma e começou-se a entrar na verdadeira compreensão da unidade do espírito. É certo que a mesma variedade que se observa nos fatos da natureza, encontra-se nos elementos do espírito, e aquilo a que se poderia dar o nome de alma, não é mais que a representação ideal das manifestações exteriores. Todavia essa variedade desaparece quando se penetra mais fundo e chega-se à verdadeira compreensão das relações entre o sujeito e o objeto. Verifica-se então que a variedade é o produto de uma substância única e o verdadeiro princípio a que o espírito tenha assim de elevar-se é a unidade.

A psicologia alia-se às demais ciências e proclama como elementos de vida a experimentação e o cálculo. O espírito deixou de ser uma substância desconhecida e independente, oculta nas profundezas do organismo, sempre voltada para si mesmo e sem poder jamais conhecer-se e o cérebro tornou-se um laboratório de observação.

Deixa-se de lado o preconceito, trata-se de construir a ciência sem nenhum plano, sem ter em vista defender esta ou aquela idéia, mas unicamente com o fim de conhecer a verdade. Estuda-se os diversos elementos do espírito, examina-se a intensidade das sensações, mede-se a extensão de cada fôrça que concorre para as operações do espírito; em uma palavra, estuda-se a atividade psicológica em tôdas as suas manifestações do organismo através das excitações nervosas. Conhece-se assim que o espírito não é um fato isolado, estranho aos fenômenos da natureza e reservado a destinos supra-sensíveis, como querem acreditar os representantes da velha escola; ao contrário, é o ponto central da natureza, é a idéia que unifica o mundo.

“Se pensamos com St. Mill, Bain e Taine, diz Leon Dumont que a consciência, o eu, o espírito, devem ser ligados a sensações elementares, cremos por outro lado, contra estes mesmos filósofos, que estes elementos são somente os materiais do pensamento e que a existência de uma substância é necessária para explicar a elaboração do pensamento mesmo.” Esta idéia vem completar as nossas proposições.

Apresentando o espírito como elemento unificador do universo, apenas com isto reconhecemos a necessidade desta substância de que fala Leon Dumont. Esta substância é dupla, diz a filosofia espiritualista: espiritual e corpórea. Esta substância é uma, diz a filosofia moderna. Tal é o princípio proclamado por Fechner quando estabelece a unidade do fato que se manifesta ao mesmo tempo como espírito e como corpo.

Os sectários da concepção positivista do mundo, repelem a idéia de substância e só admitem entre os fatos elementares, relações de sucessão e de coexistência.

Dêste modo porém, o espírito fica nadando inteiramente no vácuo e quando se procura um ponto de apôio, tudo se desfaz como simples poeira: é pre-

ciso pois uma base mais sólida. Os fenômenos nas suas relações de seqüência e de coexistência estão sujeitos a leis necessárias e imutáveis, mas estas leis estão sob a dependência de um laço comum que ligue entre si os mesmos fenômenos. "Pode-se bem, diz Leon Dumont, conceber um conjunto ou um total suscetível de ser percebido objetivamente, mas não se torna compreensível a consciência subjetiva da individualidade desse conjunto. Para isto é preciso que haja outra coisa além da sucessão ou da simultaneidade: é preciso que haja substância, fôrça e causalidade". A tecnologia pouco adianta: para nós esta substância, esta fôrça, esta causalidade, tudo isto é o princípio único e indivisível que se revela no seio da natureza por estas duas manifestações fundamentais: o sujeito e o objeto.

Podemos agora voltar à psicofísica. O sujeito é a medida natural do objeto, o objeto é a medida natural do sujeito. Quando queremos estudar o objeto, devemos fazê-lo pela representação ideal que dêle temos na consciência: quando quisermos estudar o sujeito devemos considerá-lo em suas maneiras de compreender o objeto. Querer isolar o sujeito do objeto, ou separar o objeto do sujeito, é destruir o equilíbrio da substância: tal é o êrro do espiritualismo.

A física, a mecânica e tôdas as outras ciências objetivas, estudando os fatos exteriores pelo cálculo e pela observação, tais como se manifestam na consciência, elevam-se por métodos regulares ao conhecimento da matéria de que se ocupam, e têm critérios seguros para que se possa reconhecer a verdade. Restava à psicologia, isto é, à ciência dos fatos subjetivos realizar a mesma conquista: foi o que procurou resolver a psicofísica. Se não o fez, pelo menos compreendeu o problema com tôdas as suas dificuldades e apontou o caminho a seguir-se."

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE FARIAS BRITO

1. *Estudos de Filosofia*

A Moral e a Filosofia, in *Libertador*, de 16 e 17 de julho de 1886.

A Moral e o Direito, in *Libertador*, de 19 de julho de 1886.

A Filosofia e seu Objeto: metafísica, in *Libertador*, de 19, 20, 22 e 24 de julho de 1886.

O Mundo Subjetivo, in *Libertador*, de 2, 4, 5 e 8 de novembro de 1886.

2. *Série A Quinzena*

Duas palavras sôbre psicologia etnográfica, n.ºs 3 e 4 de 15 e 28 de fevereiro de 1887.

O Papel da Poesia, n.ºs 6, 7, 8 e 9 de 30 de março, 15 e 30 de abril e 15 de maio de 1887.

A Alma reduzida a um problema de matemática, n.º 13 de 18 de julho de 1887.

O Suicídio como consequência da falta de convicção, n.º 21, de 15 de dezembro de 1887.

A Fórmula $x = \log. y$, n.ºs 7 e 8 de 3 de maio e 10 de junho de 1888.

De acôrdo com informações do próprio Farias Brito (cf. *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, pag. 316, e, com mais claras explicações, pag. 322, nota 1) em 1887, apareceu, na revista *Evolução*, dirigida por Antônio Duarte Bezerra, um artigo sôbre o ensaio de Joaquim Catunda, *Evoluções do Clima*, publicado na *Revista do Instituto do Ceará*, no mesmo ano. O trabalho de Farias Brito foi reproduzido em *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, às páginas 316 a 322.

3. *Cantos Modernos*, Laemmert & Cia., Rio de Janeiro, 1889.
4. *Pequena História. Ligeiro apanhado sôbre os fenícios e hebreus*, Tip. Cearense, 1891 (*).
5. *O Método Associacionista*, in *Revista Moderna*, sem outras indicações.
6. *Divagações em tórno de uma grande mentalidade*, *Revista do Instituto do Ceará*, 2.º, 3.º e 4.º trimestres de 1892.
7. *O General José Clarindo*, in *O Norte*, março de 1892.
8. *Sôbre o realismo de Zola*, in *O Ceará Ilustrado*, n.º 5, de 12 de julho de 1894 (*).
9. *A Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)*, 1.º volume, *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, Fortaleza, Tip. Universal, Rua Formosa, 33, 1894.
10. *Homens do Ceará: dr. Thomas Pompeu*, in *Revista da Academia Cearense*, 1896.
11. *Homens do Ceará: dr. Guilherme Studart*, in *Revista da Academia Cearense*, 1897.
12. *Sôbre a Filosofia de Malebranche*, in *Revista da Academia Cearense*, 1898.
13. *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)*, 2.º volume, *A Filosofia Moderna*, Ceará, Tip. Universal, Rua Formosa, 98 A, 1899.
14. *O Positivismo do Major Gomes de Castro e as conferências do padre dr. Júlio Maria in Província do Ceará*, agosto de 1902. Êstes artigos polêmicos foram reunidos em folheto que hoje, segundo Jônatas Serrano, constitui uma raridade bibliográfica (*).
15. *Finalidade do Mundo (Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista)*, 3.º volume, *O Mundo como Atividade Intelectual*, Livro I, *Evolução e Relatividade*, Tavares Cardoso, Belém, 1905.
16. *A Verdade como Régra das Ações (Ensaio de Filosofia Moral como Introdução ao Estudo do Direito)*, Tavares Cardoso, Belém, 1905.
17. *Resposta a Manual de Bethencourt*, in *Jornal do Comércio* de 31 de maio de 1909.
18. *A Base Física do Espírito (História sumária do problema da Mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito)*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1912.
19. *O Mundo Interior (Ensaio sôbre os dados gerais da Filosofia do Espírito)*, *Revista dos Tribunais*, Rio de Janeiro, 1914.

20. *O Panfleto, para começar: Homens de Letras, Jornalistas, Políticos. Ligeira excursão em tórno de algumas de nossas exterioridades mundanas e ultra-mundanas por Marcos José.* Novembro de 1916.

II. OBRAS SÔBRE FARIAS BRITO

1. Figueiredo, Jackson — *Algumas reflexões sôbre a filosofia de Farias Brito*, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1916.
2. Figueiredo, Jackson — *A questão social na filosofia de Farias Brito*, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1919.
3. Magalhães, Almeida — *Farias Brito e a reação espiritualista*, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1918.
4. Marques, Xavier — *Dois filósofos brasileiros*, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1916.
5. Monteiro, Altino — *Farias Brito à luz da teosofia*, Departamento de Propaganda da Secção Brasileira da S. T., 1920.
6. Oliveira, Fernando de — *Compreensão de Farias Brito*, vol. 1.º, Edição "Caderno Acadêmico", Oficinas Gráficas do Jornal do Comércio, Recife, 1943.
7. Paterson, Robert — *Dos filósofos brasileiros*, edição da Revista Brasileira, Rio de Janeiro, 1917.
8. Rabello, Sílvio — *Farias Brito ou uma aventura do espírito*, Liv. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1941.
9. Serrano, Jônatas — *Farias Brito — O homem e a obra*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1939.
10. Sombra, José — *A idéia do direito na filosofia de Farias Brito*, Fortaleza, 1917.
11. Victor, Nestor — *Farias Brito — O homem e a obra*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1939.

III. ARTIGOS SÔBRE FARIAS BRITO (1)

1. Bevilacqua, Clóvis — *Revista de Ciências e Letras*, Fevereiro de 1917.
2. Bomilcar, Álvaro — *Farias Brito (In Memoriam)*, *Jornal do Comércio*, 21 de janeiro de 1934.
3. Bomilcar, Álvaro — *Farias Brito*, in *Jornal do Comércio*, 31 de janeiro de 1937.
4. Bomilcar, Álvaro — *Farias Brito e a filosofia do espírito*, *Jornal do Comércio*, 20 de julho de 1941.
5. Camara, Helder — *Spinoza e Farias Brito*, in *Panorama*, ano II, São Paulo, 1937, 2.^a Série, n.º 13.
6. Carvalho, Rodrigues de — *Farias Brito íntimo*, in *Mundo Literário*, 5 de julho de 1922, n.º 111, ano I, vol. I.
7. Castro Nery, Padre — *As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica?* in *Revista da Academia Paulista de Letras*, março de 1940, ano III, n.º 9.
8. Castro Nery, Padre — *Farias Brito, como político, antes dos seus primeiros escritos filosóficos*, in *Política*, 2.^a Série, ano I, n.º 1 de 1944.
9. Castro Nery, Padre — *Farias Brito como político a partir dos seus primeiros livros filosóficos*, in *Política*, 2.^a Série, ano I, n.º 2 de 1944.
10. Castro Nery, Padre — *Farias Brito como político nos seus últimos escritos*, in *Política*, 2.^a Série, ano II, n.º 1 de 1945.
11. Coelho, J. Vieira — *A concepção do direito e da moral na filosofia de Farias Brito*, in *A Ordem*, julho de 1934, Rio de Janeiro.
12. Delgado, Luiz — *Notas Avulsas*, in *Jornal do Comércio* (Recife), de 21, 22 e 23 de fevereiro de 1940.
13. Diniz, Almachio — *Farias Brito*, in *O País*, 3 de dezembro de 1915.
14. Lima, Hermes — *Farias Brito*, in *Correio da Manhã* de 27 de dezembro de 1939.
15. Lima, Oliveira — *Farias Brito*, in *O Estado de São Paulo*.
16. Magalhães, Almeida — *Farias Brito*, in *O Estado de São Paulo*, de 18 de janeiro de 1927.

17. Magalhães, Almeida — *A Filosofia no Brasil*, in *O Estado de São Paulo*, de 26 de fevereiro de 1929.
18. Nogueira, Francisco de Alcântara — *Spinoza e Farias Brito*, in *Don Casmurro*, de 29 de abril de 1939.
19. Pereira, Heitor — *Farias Brito*, in *O Mundo Literário*, 5 de outubro de 1923, n.º 18, ano II, Vol. VI.
20. Pombo, Rocha — *Farias Brito*, in *Anais, Rio de Janeiro*, 19 e 26 de janeiro, 9 e 16 de fevereiro, 16 e 30 de março, 13 de abril, 4 de maio, 15 e 29 de junho e 28 de dezembro de 1905.
21. Romero, Sílvio — *Parecer*, apud Jônatas Serrano, ob. cit., pags. 287/291.
22. Salles, Antônio — *Ceará Literário*, in *Revista Brasileira*, 1897.
23. Silos, Geraldo de Carvalho — *Farias Brito e a ditadura da Escola de Recife, Planalto*, 15 de junho de 1941.
24. Veríssimo, José — *Filosofia*, in *O Imparcial*, 11 de abril de 1914. Reeditado em *Letras e Literatos*, 1936.

1) — Esta lista de artigos sobre Farias Brito, evidentemente, está longe de ser completa. Infelizmente, não nos foi possível fazer o levantamento completo de todos os artigos sobre o assunto.

IV. "LIVROS FONTES" (PERÍODO DE FORMAÇÃO) (1)

1. Barreto, Tobias — *Questões Vigentes, Obras Completas*, tomo IX, Edição do Estado do Sergipe, 1926. A primeira edição é de 1888, Livraria Fluminense, Pernambuco.
2. Bougaud, Louis Émile — *Le christianisme et les temps présents*. Só nos foi possível consultar a 9.^a edição, Ch. Pousielque, Paris, 1905.
3. Büchner, Friedrich — *Force et matière: études populaires d'histoire et de philosophie naturelles*, 5.^a edição, Reinwald, Paris, 1876. A 6.^a edição, de 1884, Paris, Reinwald, tem o seguinte título: *Force et matière ou principes de l'ordre naturel de l'univers mis à la portée de tous, avec une théorie de la morale basée sur ces principes*.
4. Büchner, Friedrich — *Lumière et vie: trois leçons populaires d'histoire naturelle*, trad. de Charles Letourneau, Reinwald, Paris, 1886.
5. Burnouf, Émile Louis — *La vie et la pensée: éléments réels de la philosophie*, Reinwald, Paris, 1886.
6. Caro, Elme Marie — *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 2.^a edição, Hachette, Paris, 1864.
7. Draper, John William — *Les conflits de la science et de la religion*, 3.^a edição, Baillièrre, Paris, 1876. Há tradução portuguesa de J. C. Miranda, *Conflitos da Ciência com a religião*, Tip. do Globo, Rio de Janeiro, 1877.
8. Dumont, Leon — *Haeckel et la theorie de l'évolution en Allemagne*, Libraire Germer Baillièrre, Paris, 1873.
9. Haeckel, Ernst — *Histoire de la création des êtres organisés, d'après les lois naturelles*, Paris, Reinwald, 1874, tradução de Charles Letourneau.
10. Lange, Friedrich Albert — *Histoire du matérialisme et critique de sa importance à notre époque*, tradução de B. Pommerol, introdução por D. Nolen, Paris, 1877, 2 volumes.
11. Lefèvre, A. — *La philosophie*, Reinwald, Paris, 1884.
12. Ribot, Théodule Armand — *La philosophie de Schopenhauer*, 2.^a edição, Alcan, Paris, 1885.
13. Ribot, Théodule Armand — *La psychologie anglaise contemporaine (École Expérimentale)*, Alcan, Paris, 3.^a edição, 1914 (2.^a edição de 1875).

14. Ribot, Théodule Armand — *La psychologie allemande contemporaine, (École Expérimentale)*, Germer Baillière, Paris, 1879.
15. Rig, Jules — *La philosophie positive par August Comte: résumé*, Baillière, Paris, 1886.
16. Roberty, Eugene de — *L'ancienne et la nouvelle philosophie: essais sur les lois générales du développement de la philosophie*, Alcan, Paris, 1887.
17. Schopenhauer, A. — *Le monde comme volonté et comme représentation*, Tradução francesa de A. Burdeau, Alcan, Paris, 7.^a edição, s/data, 3 vols.
18. Sergent, August — *Les enfants de la Bible: histoire, morale et religion*, 2.^a edição, Laplace, Paris, sem data.
19. Spencer, Herbert — *Les premiers principes*, tradução de M. E. Cazelles, 4.^a edição, Alcan, Paris, 1885.
20. Stuart Mill, John — *La philosophie de Hamilton*, tradução Cazelles, Germer Baillière, Paris, 1869.
21. Vacherot, Etienne — *La religion*, Chamerot et Lauwereyns, Paris, 1869.

(1). — As edições que citamos não foram, evidentemente, as mesmas que Farias Brito usou. Procuramos, contudo, indicar as edições mais antigas que pudemos consultar.

V. OBRAS GERAIS

1. Azevedo, Fernando de — *A Cultura Brasileira*, Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro, 1943. Desta obra há uma edição da C. N. e tradução inglesa.
2. Bevilacqua, Clóvis — *Esbôços e fragmentos*, Laemert, Rio de Janeiro, 1894.
3. Bevilacqua, Clóvis — *História da Faculdade de Direito do Recife*, 2 vols. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1927.
4. Carvalho, Ronald de — *Pequena história da literatura brasileira*, 4.^a edição, F. Briguiet e Cia., Rio de Janeiro, 1929.
5. Cruz Costa, João — *A Filosofia no Brasil*, Livraria do Globo, Porto Alegre, 1945.
6. Cruz Costa, João — *O pensamento brasileiro*, Boletim LXVII, Filosofia, n.º 2, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1946.
7. Cruz Costa, João — *A situação da filosofia no Brasil e em outros países da América*, in *A Medicina Moderna*, vol. I, n.º 2, São Paulo, 1948.
8. Franca, Padre Leonel — *Noções de História da Filosofia*, 12.^a edição, Agir, Rio de Janeiro, 1949.
9. Francovich, Guillermo — *Filósofos brasileiros*, Ed. Losada, S. A., Buencs Aires, 1943.
10. Robledo, Antônio Gomes — *La filosofía en el Brasil*, Imprensa Universitária, México, 1946.
11. Romero, Sílvio — *A Filosofia no Brasil*, Tip. Deutsche Zeitung, Porto Alegre, 1878.
12. Romero, Sílvio — *O evolucionismo e o positivismo no Brasil* 2.^a edição, Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1895.
13. Romero, Sílvio — *Evolução da literatura brasileira*, Campanha, 1905.
14. Romero, Sílvio — *História da Literatura brasileira*, 3.^a edição, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1943.
15. Sodré, Nelson Werneck — *História da Literatura brasileira*, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1940.
16. Torres, João Camilo de Oliveira — *O positivismo no Brasil*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1943.

Í N D I C E

Introdução	5
I. O Programa de uma Filosofia	33
II. Da Psicologia Tradicional à nova Psicologia ...	49
III. Poesia Científica e Poética Idealista	73
IV. Farias Brito e a crise política de 1892	87
V. O “sistema” da Finalidade do Mundo em 1895	97
Conclusão	133
Apêndices	139
Bibliografia	167