
**O Cordel Filosófico de Raimundo:
Farias Brito, a Filosofia do Espírito e a Índia**

**Raimundo's Philosophical Cordel:
Farias Brito, the Philosophy of the Spirit, and India**

DOI: 10.12957/ek.2022.63185

Dilip Loundo¹

Universidade Federal de Juiz de Fora

loundo@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5451-4467>

*O filósofo serrano
Deve entre nós sempre estar
E seu exemplo de vida
Francamente perdurar
A fim de que todo mundo
Realmente qual Raimundo
Insista em filosofar.*

(Poeta de Meia Tijela)

RESUMO

A consolidação da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência é o centro nevrálgico de um diálogo entre Farias Brito e as tradições filosóficas indianas. Ao invés de uma “influência”, esse encontro sinaliza um caminhar paralelo, solidário e contemporâneo, que dá testemunho de um filosofar original na América Latina. Se, livre

¹ Dilip Loundo é professor do departamento de Ciência da Religião da UFJF e coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq/UFJF) do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. É doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia), pós-doutor em Sânscrito e Filosofia Indiana pela Universidade Sânscrita de Karnataka (Bangalore, Índia), mestre em Filosofia da Ciência pela UFRJ e bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ.

das tentações eurocêtricas, a avaliação comparativa da proposta britânica com as filosofias críticas europeias – e.g., o existencialismo, a fenomenologia, a hermenêutica – contribui, por certo, para aclarar aspectos de seu pensamento, por outras tantas razões, a avaliação comparativa com as filosofias dos Upaniṣads e do Budismo pode igualmente trazer aportes inovadores. Um dos aspectos fundamentais desse encontro, é a crítica contundente de Farias Brito ao niilismo de Schopenhauer e sua apropriação equivocada das tradições indianas. Num contexto em que a principal fonte de acesso à Índia é o próprio Schopenhauer, a postura crítica de Farias Brito surpreende na adequação à propositividade das filosofias indianas. É, finalmente, em sua Filosofia do Espírito e, em especial, na afirmação de uma razão moral, eminentemente soteriológica, e em conexão estreita com o universo da religião, que percebemos o compromisso de Farias Brito com sua circunstância latino-americana, marcada por teleologias comunitaristas “deste mundo”, que predispõem a uma irmandade civilizacional não-iluminista com a Índia.

Palavras-chave: Espírito. Consciência. Farias Brito. Upaniṣads. Budismo. Schopenhauer.

ABSTRACT

The consolidation of his Philosophy of Spirit as a Philosophy of Consciousness is the nerve center of a dialogue between Farias Brito and Indian philosophical tradition. Instead of an “influence”, this dialogue points to a solidary and contemporary partnership, which bears witness to an original philosophical undertaking in Latin America. If, free from Eurocentric designs, a comparative evaluation of Brito’s project with European post-rationalist critical philosophies – e.g., existentialism, phenomenology, hermeneutics - certainly contributes to clarify important aspects of its thinking, for similar reasons, a comparative evaluation of his thinking with the Indian philosophies of the Upaniṣads and Buddhism could equally prove to be extremely important. One of the main aspects of those encounters is Farias Brito's sharp criticism of Schopenhauer's nihilism and misappropriation of Indian traditions. In a context in which the main source of access to India is Schopenhauer himself, Farias Brito's critical stance is remarkable for its adequacy to the affirmative character of Indian philosophies. It is, finally, in his Philosophy of the Spirit and, in particular, in his postulation of a

moral reason, eminently soteriological, and in close connection with the sphere of religion, that we can actually sense Farias Brito's commitment to his own Latin American circumstance, marked communitarian and this-worldly teleologies, which open the way for a sense of brotherhood with non-Enlightenment cultures, such as India.

Keywords: Spirit. Consciousness. Farias Brito. Upanishads. Buddhism. Schopenhauer.

I

O filósofo Raimundo Farias Brito (1862-1917) merece um lugar de destaque no rol dos pensadores pioneiros do diálogo intelectual Brasil-Índia. Afeto a uma esfera disciplinar onde prepondera a inquirição radical e a linguagem argumentativa, o caso de Farias Brito expõe, de forma transparente, sistemática e quase didática, as condicionantes de efetivação desse diálogo enquanto convergência hermenêutica, compartilhamento, e parceria. Dentre tais condicionantes, ressalta aquela que constitui, em última análise, seu pano-de-fundo viabilizador: o árduo e complexo processo de conscientização crítica de sua própria “circunstância” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 322) latino-americana e, mais especificamente, brasileira.

Os pronunciamentos laudatórios por parte de um amplo espectro da crítica brasileira podem ser resumidos em duas adjetivações bem conhecidas, proferidas por Sílvio Romero. Muito mais do que um mero expositor ou crítico das filosofias europeias, Farias Brito pertenceria a uma categoria muito especial, composta, no Brasil, de eventos raríssimos: ele constituir-se-ia, acima de tudo, num filósofo “inovador e criador de sistema”, autor da obra “de maior fôlego publicada entre nós” (ROMERO in FILIZOLA NETO 2008, p. 116). Essas adjetivações dão o tom merecido da originalidade que adere à obra de Farias Brito e que o consagra como “o primeiro filósofo brasileiro” (Bonavides in Filizola Neto 2008, p. 291) ou como “o mais original de nossos pensadores” (FRANCA in FILIZOLA NETO, 2008, p. 241). Entretanto, se a originalidade é ponto de convergência de boa parte da crítica, o sentido correto dessa mesma originalidade e a explicitação mais adequada de seu conteúdo é tarefa que, em

minha opinião, permanece relativamente inconclusa.² Acreditamos, com este ensaio, poder contribuir para tanto, ainda que por via de um mecanismo indireto.

O objetivo central deste ensaio é empreender uma avaliação e análise crítica da presença do pensamento filosófico indiano na obra de Farias Brito e, mais especificamente, os elementos que viabilizam o estabelecimento de uma parceria inusitada e insuspeita entre contextos civilizacionais tão distintos no espaço e no tempo - o Brasil “extremo-ocidental” (ROUQUIÉ, 1991) e a Índia “oriental”. Note-se, ademais, que se trata aqui de uma interlocução indireta, cuja mediação envolve, paradoxalmente, a presença de fatores altamente complicadores, dentre os quais se destaca a apropriação pelo romantismo e o idealismo europeus do pensamento indiano nos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, a interlocução de Farias Brito com a Índia, ao envolver uma instrumentalização reversa desses mesmos fatores, constitui uma expressão oblíqua de sua originalidade e, mais especificamente ainda, do território de onde emana sua voz, viz., a circunstância histórica e cultural do Brasil e da América Latina e, mais especificamente, a região cearense do sertão de Ibiapaba e o universo literário do cordel.³ Barreto Filho foi um dos poucos críticos e escritores de sua época a ressaltar esse fato: “As teorias hindus, que o filósofo conhecia superficialmente e até adulteradas pelos orientalistas de sua época, imprimem o colorido involuntário à interpretação de sua experiência.” (BARRETO FILHO in FARIAS BRITO, 2006, p. 24)

O reconhecimento mais explícito do que efetivamente implica o sentido de originalidade da obra de Farias Brito situa-se além das fronteiras da intelectualidade brasileira. Com efeito, é nas vozes dos proponentes da Filosofia da Libertação (Filosofia de la Liberación) latino-americana, com destaque para o mexicano Leopoldo Zéa, o argentino Enrique Dussel e o peruano Miró Quesada, que a obra de Farias Brito é merecidamente incluída como o único representante brasileiro da chamada “geração dos

² Leonel Franca, representante da “teologia ortodoxa”, é um caso emblemático de incompreensão. Ao mesmo tempo em que exalta “o mais original de nossos pensadores”, Franca atribui a Farias Brito um “pessimismo” que simplesmente não existe e o condena por parcerias que constituem, de fato, as mais importantes evidências de sua originalidade. Ele afirma: “Lamentamos, porém, que não se tenha de todo emancipado da influência de Spinoza, de Schopenhauer e de Buda através de Schopenhauer. A estes pensadores deve Farias Brito o ter-se emaranhado nas contradições do panteísmo e do pessimismo que lhe deslustram o sistema”. (FRANCA, 1987, p. 323)

³ Farias Brito nasceu na cidade de São Benedito, no Ceará, e fez seus estudos na cidade próxima de Sobral.

“patriarcas” ou pioneiros dessa proposta. (QUESADA, 1974, p. 19)⁴ Lançada numa série de manifestos na década de 1960, a Filosofia da Libertação buscou sistematizar as bases de um pensamento filosófico próprio do continente latino-americano, livre das amarras emulatórias do continente europeu e da condição de subalternidade civilizatória. O alvo preferencial de suas críticas foram os modelos evolucionistas e positivistas que dominavam o pensamento das elites, denunciando sua inépcia em lidar adequadamente com as nuances de existencialidade da região e apontando para a necessidade de se “provincializá-los” (CHAKRABARTY, 2008)⁵ ou “antropofagizá-los” (ANDRADE, 1976). O cerne da Filosofia da Libertação é seu compromisso com o estabelecimento de uma ambiência propícia à reflexão radical sobre a imediatividade do cotidiano da região, e a afirmação consequente de uma liberdade responsável que assegure diversidade epistêmico-metodológica e realização espiritual. É, justamente, esse compromisso originário com a existencialidade histórica e cultural de um espaço imensamente plural, que permite a implementação da jornada intelectual de ascensão às constantes universais a que aspira a filosofia. Como afirma Quesada:

A filosofia é compreensão espiritual e a compreensão espiritual só pode ser efetuada, mesmo que transcenda a história, a partir de um horizonte histórico. A filosofia é, num certo sentido, sua história.” (QUESADA, 1974, p. 10)

Desse modo, o sentido de originalidade que adere à proposta filosófica de Farias Brito tem, necessariamente, que ser compreendido à luz de um processo de conscientização radical de sua própria circunstância histórica latino-americana. Se é fato que ele herda da Europa a configuração disciplinar e terminológica, a conformação última de sentido de sua filosofia atende, acima de tudo, a requisitos distintos de caráter histórico, cultural e linguístico, que atravessam, no Brasil, a pluralidade de encontros entre matrizes de origem europeia, africana e indígena. Ressalta, daí, o caráter eminentemente crítico da filosofia de Farias Brito, cujo duplo desdobramento reflete o exercício sistemático do que acima denominei de liberdade responsável: (i) a crítica da contra-demolição e (ii) a crítica da construção.

⁴ “O primeiro rompante de sabedoria filosófica séria surge com os patriarcas; são eles que dão um sentido original ao movimento filosófico latino-americano. Dentre as personalidades específicas dessa geração incluem-se: Caso y Vasconcelos do México, Vaz Ferreira do Uruguai, Korn da Argentina, Alejandro Deustua do Perú, Farias Brito do Brasil.” (GUILLÉN, 2009, p. 32)

⁵ O historiador indiano Dipesh Chakrabarty define, assim, o projeto de “provincializar a Europa”: “provincializar a Europa trata-se de uma tarefa de examinar o modo pelo qual esse pensamento [europeu] pode ser re-novado a partir da e para a periferia”. (CHAKRABARTY, 2008, p. 16)

A crítica da contra-demolição revela um Farias Brito que rejeita, uma a uma, de forma impiedosa, as principais correntes filosóficas europeias dos dois últimos séculos, por ele coletivamente designadas de “doutrinas de demolição” (MI, p. 108)⁶, que vão do materialismo ao psicologismo, do positivismo ao ecletismo, do idealismo ao voluntarismo, do criticismo fenomenista ao niilismo. Tamanho é o estrago que não seria exagerado afirmar que o que, de fato, Farias Brito rejeita, conscientemente, é a aplicabilidade acrítica de ideias filosóficas alienígenas, destituídas de repercussão e representatividade locais. De outro lado, a crítica da construção revela um Farias Brito que edifica um discurso filosófico fundado numa intuição fundamental sobre sua própria circunstância histórica - brasileira e latino-americana -, que visa a um equacionamento rigoroso da problemática da existencialidade em geral. Nesse processo de reflexão responsável, Farias Brito faz recurso ancilar e inevitável a apropriações seletivas tanto do ideário europeu quanto do ideário de civilizações outras, não-ocidentais, como é o caso especialíssimo da Índia.

É nesse processo de apropriação seletiva de parcerias, ao invés de influências ou imposições, que Farias Brito revela sua faceta de originalidade e de espontaneidade decolonizadora. Se, ao olhar incauto, sua filosofia desponta como uma *mélange* eclética, indecisa e indefinida (RABELLO in FILIZOLA NETO 2008, p. 248), ao olhar minimamente atento, ela desponta como uma filosofia crítica do tipo hermenêutico-fenomenológico *avant la lettre*. (GUIMARÃES in FILIZOLA NETO 2008, p. 295). Mas é somente ao olhar sumamente atento que é possível discernir que a filosofia de Farias Brito não é uma coisa nem outra: a impressão de *mélange* decorre da subserviência à terminologia jurídica e normativa da Europa; e a impressão de *avant la lettre* trata-se da cooptação eurocêntrica de uma originalidade injustamente interdita aos espaços periféricos. Neste último caso, eventuais afinidades podem, de fato, potencializar parcerias legítimas que, entretanto, exigem enquadramentos genealógicos e teleológicos distintos: se, no contexto europeu, as filosofias hermenêutico-fenomenológicas visam a superar reificações ideacionais, historicamente constituídas e existencialmente ineficazes; no contexto brasileiro, a filosofia de Farias Brito visa, fundamentalmente, recepcionar, na linguagem, os modo-de-ser históricos e locais das

⁶ Abreviaturas das obras de Farias Brito usadas neste artigo: MI [*Mundo Interior*]; FM1 [*Finalidade do Mundo*, Vol. 1]; EC [*Ensaio sobre o Conhecimento*].

constantes universais e, subsidiariamente, denunciar aquelas mesmas reificações ideacionais, confinadas na região ao psiquismo quimérico e fantasioso das elites.

A filosofia crítica de Farias Brito constitui, em sua plenitude, uma Filosofia do Espírito. Articulação harmônica entre a crítica da contra-demolição e a crítica da construção – dois lados de uma mesma moeda de originalidade e exercício responsável da liberdade –, a filosofia de Farias Brito constitui uma reflexão dramática e performática sobre a experiencialidade existencial. As vozes ressignificadas na trama constituem outras tantas apropriações seletivas, cujo ponto de partida referencial, no contexto da filosofia europeia, é a concepção monista de reconciliação entre o Uno e o Múltiplo do filósofo holandês Baruch Spinoza, uma voz silenciada em meio à hegemonia dos dogmatismos e racionalismos. Na apropriação criativa de Farias Brito, o monismo da substância (*substantia*) do filósofo holandês submete-se, inicialmente, à crítica fenomenalista (*phaenomenon*) de Kant; na sequência, à metafísica da vontade (*voluntas*) de Schopenhauer; e, finalmente, à não-dualidade da consciência (*cidadvaita*) que singulariza o pensamento indiano dos Vedas e do Budismo. De Spinoza para Kant, o Ser Uno cede lugar à primazia de um sujeito orgulhosamente racional, mas tragicamente apartado de um Ser-outro (“a coisa-em-si”); de Kant para Schopenhauer, o Ser retorna como vontade irrefreável que submete, nihilisticamente, o sujeito à condição desejante e ao sofrimento inescapável; e de Schopenhauer para o pensamento indiano, o Ser Uno se re-afirma como princípio ontológico que tem no sujeito seu modo-de-ser ou aparecer insubstituível.

O percurso de explicitação e consolidação da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência é o centro nevralgico da parceria entre Farias Brito e tradição religioso-filosófica indiana. Não se pretende falar aqui de uma “influência” indiana, mas de um caminhar paralelo, solidário e contemporâneo, que dá testemunho de uma atitude corajosa, livre, responsável e propositiva de Farias Brito e de um compromisso inarredável com as circunstâncias culturais e históricas de seu território de enunciação discursiva. Pretendo, na sequência, evidenciar na obra de Farias Brito os momentos privilegiados desse caminhar paralelo, enquanto expressão de um filosofar legítimo e original. Se, livre das tentações classificatórias eurocêntricas, a avaliação comparativa da proposta britiana com as filosofias críticas pós-racionalistas europeias – e.g., o existencialismo, a fenomenologia, a hermenêutica – contribui, por certo, para aclarar

aspectos de seu pensamento, por outras tantas razões, a avaliação comparativa com as filosofias dos Vedas e, mais especificamente, dos Upanishads, e do Budismo pode igualmente trazer aportes inovadores, principalmente em função do pertencimento comum de Brasil e Índia a formações históricas “subalternas”, nas franjas das propostas iluministas europeias e sua dialética crítica.

Para tanto, dividirei minhas considerações em dois grandes blocos. Num primeiro momento, apresentarei os elementos centrais da Filosofia do Espírito de Farias Brito. E, num segundo momento, apresentarei o contexto de diálogo com as filosofias e religiões da Índia, pontuando as instâncias decisivas de contribuição destas últimas na consolidação da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência.

II

O *Mundo Interior* [MI] é o clímax de um processo de implementação consciente e gradual da Filosofia do Espírito, cujo início remonta à publicação da primeira obra filosófica de Farias Brito, viz., *A Finalidade do Mundo: A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito* [FM1], em 1895. Fica claro, desde logo, que a orientação central do pensamento britano tem, como ponto de partida, uma sensibilidade e uma empatia agudas pela condição sofredora da existencialidade em geral, e um compromisso indelével com seu equacionamento resolutório. A crítica sistemática a praticamente todas as filosofias europeias de sua época, em especial o materialismo, o positivismo, o criticismo idealista e o niilismo, tem por objetivo justamente avaliar sua consistência argumentativa num contexto que envolve, intrinsecamente, a verificação de sua funcionalidade transformadora. Suas conclusões são peremptórias: todas elas revelam-se logicamente inconsistentes e existencialmente ineficazes. Numa demonstração clara da dissimilaridade de sua proposta com relação às filosofias modernas do ocidente e de proximidade com relação às filosofias tradicional-modernas indianas dos Upanishads e do Budismo, o recurso peculiar ao critério de “eficácia” é largamente indicativo dos dois princípios constitutivos do que significa “filosofar” para Farias Brito:

- (i) um amplo compromisso com a superação definitiva do sofrimento (salvação), em articulação orgânica com a esfera da religião;

(ii) e uma reflexão racional sistemática enquanto tarefa cognitiva decisiva na realização do propósito religioso de eliminação das reais causas do sofrimento.

Fica claro, portanto, que a preocupação central de Farias Brito com a condição sofredora da existencialidade em geral não pode ser confundida com pessimismo. Com efeito, o projeto que se delineia a partir de sua obra inaugural deixa abundantemente claro que Farias Brito, além de propugnar sua resolubilidade, sustenta, igualmente, que os meios de sua concretização efetiva estão potencialmente presentes na própria existencialidade. Em outras palavras, para Farias Brito, a condição sofredora, não obstante seu caráter conato e recorrente, não constitui a essencialidade da existência, mas uma circunstância sanável de autoalienação. Com efeito, as evidências de uma contradisposição restaurativa, que aponta para uma condição sempre-presente de essencialidade extática, são igualmente patentes em meio às próprias marcas do sofrimento. Nesse sentido, ao invés de se alinhar aos pessimistas (e.g., Schopenhauer, Hartmann) que apostam no sofrimento como constitutividade essencial, Farias Brito adere aos otimistas-realistas (e.g., Sócrates, Buda) que apostam na prevalência de condição amorosa do existir e na afirmação consequente de um projeto filosófico de desvelamento dos véus que encobrem o verdadeiro Ser. Ele afirma:

Como explicar em tal caso esta contradição radical no que há de mais elevado e profundo? (...) ‘A vida é tudo: a vida é nada.’ (...) Era preciso lembrar o memorável exemplo de Sócrates, depois de haver citado Schopenhauer e Hartmann, para dar desde logo uma idéia do espírito que preside à concepção deste livro. Ficam assim em face uma da outra duas doutrinas opostas: uma que, partindo da consideração do sofrimento, afirma que a vida é uma desgraça irremediável e leva à moral de desespero, sustentando que a finalidade é o nada; outra que, reconhecendo a existência da dor como um fato universal, ensina-nos em todo o caso a ser fortes, colocando na resignação o princípio da sabedoria e sustentando que a morte pode ser e deve ser explicada como uma libertação. (...) Pois bem: eu quero saber (...) se do que passa e se aniquila alguma coisa fica que não há de passar, nem aniquilar-se: quero estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates. (FM1, p. 3-6) A morte é o nada – diz a filosofia do desespero. Mas o nada só se compreende relativamente; o nada absoluto é inconcebível; logo o que se chama morte deve ser ainda um processo de vida. (MI, p. 107)

A intuição fundamental que sustenta sua convicção na resolubilidade do problema do sofrimento, e que informa seu horizonte crítico de refutação sistemática das filosofias europeias, está intimamente associada a uma experiência pessoal de Farias Brito ocorrida em 1892, três anos antes da publicação de sua obra inaugural, que é

objeto de descrição detalhada e impressionista na mesma obra. Após sentir “uma força desconhecida [que] me penetrava às profundezas do ser” e de se ver “repentinamente dominado pela ideia de que uma grande verdade enche o mundo” (FM1, p. 235), Farias Brito teve um sonho em que se vê a si mesmo em conversação com “uma pessoa que não vi, porque o lugar em que estávamos era completamente escuro, mas que conheci ser profundamente instruída, porque sua palavra era fácil e inspirada e sua lógica, dominadora e invencível”. (FM1, p. 239) Esse evento que, guardadas as proporções, ecoa a experiência de iluminação do Buda sob a árvore da figueira - narrada pelo próprio Farias Brito no *Mundo Interior* (MI, p. 156-7) -, gira em torno de uma discussão sobre “a existência de Deus”. Em resposta ao ceticismo britânico e à denúncia da “nulidade da teologia”, a intervenção do sábio interlocutor consagra-se como uma verdadeira revelação:

‘Enganai-vos’, respondeu-me aquela voz que partia das trevas: ‘Deus existe e pode ser conhecido. Há na natureza mesma alguma coisa que o traduz e revela. Observai e vereis.’ A voz calou-se. E de repente tão impenetrável tornou-se a escuridão e tão absoluto se fez em torno de mim o silêncio que eu fiquei como se estivesse sozinho no mundo, como se tudo houvesse desaparecido e nada mais existisse, além de minha consciência no seio do espaço universal escuro e deserto. (...) Passaram-se assim alguns momentos de dolorosa e extrema ansiedade. Depois alguns sons longínquos interromperam aquele silêncio universal: era uma música que comecei a ouvir como se partisse de uma grande distância. Sons, música, harmonia, será isto Deus? – pensei eu. (...) 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, desprendendo-se do vácuo, terminasse por iluminá-lo e enchê-lo; e eu, sentindo renascer o mundo diante daquela luz que rasgava a noite universal, experimentei o mesmo efeito que porventura experimentaria se o universo fosse criado de novo. E a voz que partia das trevas repercutiu no fundo de minha consciência: Deus é a luz. (FM1, p. 240-1)

A experiência revelatória acima descrita dá os contornos fundacionais da obra de Farias Brito e seu enraizamento na problemática do sofrimento. Seu domínio originário é a religião e sua instância decisiva, a racionalidade filosófica que conduz à realização plena de um Deus que habita e vivifica, enquanto Espírito, a existencialidade do sujeito: Ele afirma: “em vez de ter sido o sonho que produziu a ideia, foi ao contrário a ideia que produziu o sonho. O sonho apenas tornou a ideia mais viva e mais clara; mas ela já existia completa em meu espírito”. (FM1, p. 253) Nesse sentido, a proposta de Farias Brito possui uma radicalidade que vai muito além da crítica pontual às filosofias

européias de seu tempo. Trata-se, acima de tudo, de uma crítica inexorável ao próprio método do filosofar moderno (europeu), enquanto exercício meramente “teórico” ou “especulativo”, e em cuja constitutividade se instaura uma dissociação, eventualmente substitutiva e rival, com relação à esfera da religião. O feito maior de Farias Brito radicar-se-ia, então, numa *proposta de reconciliação entre filosofia e religião* e, mais especificamente, de restauração de um horizonte de concertação e organicidade entre suas respectivas funcionalidades, de modo a servirem efetivamente aos desígnios da existencialidade soffredora. Nessa proposta restaurativa, “razão” e “fé” deixam de constituir termos antinômicos, e passam a circunscrever outras tantas instâncias de um mesmo processo de esclarecimento existencial: a fé é a razão preparatória e a razão é a fé profunda. A imbricação genealógica e orgânica entre “religião” e “filosofia” e, em especial, a condição suprema desta última, “tão velha quanto o homem” (MI, p. 159), como “atividade permanente do Espírito” (FM1, p. 94), são ressaltadas por Farias Brito com as seguintes palavras:

Vê-se, pois, que a filosofia e a religião são uma só e mesma coisa; considerada apenas sob aspectos diferentes como doutrina de razão, na convicção do filósofo; ou como doutrina de fé, na crença do povo. (...) A crença do povo (...) é a convicção mesma do filósofo que se transforma em crença popular, quando age sobre a consciência das multidões; quer dizer: é a filosofia mesma que se transforma em religião, quando passa a exercer sua função prática, isto é, quando passa da abstração⁷ para a realidade, do pensamento para a vida. Quero dizer: o filósofo fornece os princípios, isto é, eleva-se pela observação da realidade a uma intuição da vida, à compreensão do nosso destino, e partindo daí deduz as leis da conduta. Estas, agindo como fé na consciência do povo, levam-no a formar agremiações, a constituir-se em corpo social: é a abstração, o pensamento voltando a reagir como força para dar coesão ao organismo social. É a razão porque digo – indivíduos que se sentem unificados por uma convicção comum são naturalmente levados a formar uma agremiação, sentindo-se bem, pela formação desse corpo harmônico, na unidade da mesma crença e do mesmo ideal. (MI, p. 164)

O processo de restauração do binômio integrado religião-filosofia implica um enquadramento ampliado do que acima designamos por crítica da contra-demolição e crítica da construção – as duas colunas em que assenta a Filosofia do Espírito. No que tange à crítica da contra-demolição, o horizonte refutatório de Farias Brito passa a incluir, suplementarmente, o próprio *alter ego* ou contraponto dialético das filosofias modernas européias (materialismo, positivismo, criticismo, nilismo, etc.), viz., a razão teológica do cristianismo que veicula, segundo Farias Brito, e com coerência trágica e

⁷ A palavra “abstração” tem aqui o sentido de realização intuitiva/intelectiva do fundamento.

cruel, um verdadeiro irracionalismo soteriológico. Consagra-se, aqui, o dualismo perverso da modernidade ocidental e suas “duas ordens” estanques e incomunicáveis, viz., “a [ordem] do mundo e a [ordem] de Deus” (FM1, p. 260): (i) a primeira compreende a filosofia “sem fé”, i.e., a razão “superior” que se institui historicamente como negação ou desconsideração pela existência de Deus, e cujo símbolo maior é o positivismo cientificista que “matou os deuses” e que criou “deuses novos, a seu modo: a natureza é um deles, a experiência é outro” (MI, p. 146); (ii) e a religião “sem” ou “com pouquíssima razão”, i.e., a razão “inferior” (teologia) que se institui afirmando um Deus sobrenatural, que desqualifica os homens, e “que reside em uma esfera superior e invisível, acima do universo, como ‘autoridade real’.” (FM1, p. 220) Farias Brito resume, assim, essas duas “ordens” perversas da modernidade ocidental:

É também ideia de todos os pensadores e teólogos: de uns, que Deus não existe, logo não pode revelar-se por modo algum; de outros, que Deus existe, mas só pode ser conhecido por modo estranho e superior à natureza, isto é, pela fé, sendo que só se pode provar sua existência admitindo o milagre e a revelação sobrenatural, ou mais precisamente a interrupção do curso regular das leis da natureza. (FM1, p. 261)

A domesticação desqualificatória do homem que domina a ortodoxia do cristianismo moderno (NIETZSCHE, 2006, § 22) está amparada, segundo Farias Brito, em pressupostos teológicos que buscam fundamentar a existência de Deus como externalidade absoluta, como mistério indecifrável e incognoscível, que reclama dos devotos uma fé cega, interditora da razão e do pensar. Confinada à argumentação sobre a externalidade de Deus, a “velha” e “ortodoxa” teologia moderna reduz-se a uma razão subserviente, cuja funcionalidade última é, justamente, interditar o próprio pensar. É essa fé “sem” ou “com pouca razão” que está na raiz do irracionalismo soteriológico, o pseudo-caminho religioso de superação do sofrimento que nega a razão e que assume um duplo viés alternativo: o misticismo solipsista ou a expectativa de um reino dos céus *pós-mortem*. Concomitantemente, a razão sem fé da subjetividade reificada assume a jurisdição sobre o mundo e relega a religião ao território do sem-sentido (positivismo de Comte), do transcendente incomunicável (crítico idealista de Kant), ou da negação (nihilismo de Schopenhauer).

O enquadramento ampliado da crítica da construção é o que efetivamente assegura a restauração do binômio integrado religião-filosofia e, conseqüentemente, a

consolidação da Filosofia do Espírito de Farias Brito. Seus dois princípios constitutivos acima enunciados – o compromisso com a superação do sofrimento e o encaminhamento cognitivo em sua resolução – promovem a re-inserção da filosofia como dimensão intrínseca de um processo transformacional que envolve uma articulação concertada entre razão e fé. Em outras palavras, o binômio integrado religião-filosofia está impregnado, em toda a sua extensão, de fé e razão: a primeira, muito mais do que prolegómenos a um evento futuro, trata-se de uma convicção que brota espontaneamente das entranhas de uma Verdade imanente, sempre-presente, e em cujo olvido circunstancial se instaura o sofrimento existencial; e a segunda, muito mais do que uma epistemologia das ciências dos entes particulares, trata-se de uma faculdade que visa ao esclarecimento da fé, i.e., à eliminação do olvido e à plena realização dessa Verdade imanente enquanto plataforma de unidade de todos os entes. Religião e filosofia são, assim, duas instâncias organicamente integradas de um mesmo processo de esclarecimento cognitivo de caráter soteriológico. Nesse sentido, livre da condição de subserviência (como teologia) que padece na esfera da religiosidade moderna ocidental, o empreendimento racional da filosofia passa a constituir, na proposta de Farias Brito, a dimensão profunda da religião, i.e., a dimensão que mais diretamente conduz à realização soteriológica da “unidade do Ser” (MI, p. 345), da Totalidade enquanto reunião ontológica de todos os entes, que redime em definitivo o problema existencial do sofrimento.

É nesse horizonte de ampla reconciliação entre fé e razão que desponta no pensamento de Farias Brito a postulação da primazia, ao longo de todo o empreendimento religioso, de uma “razão/governo moral”. Diferentemente de Kant, a razão moral de Farias Brito é uma razão eminentemente instrumental cujo caráter normativo é correlato de uma propositividade soteriológica e autotransformadora que é ela mesma uma propositividade cognitiva de caráter essencialmente esclarecedor: a razão moral é o caminho de realização de um conhecimento universal, fundamento de todos os conhecimentos particulares, e que, por isso mesmo, transcende e, ao mesmo tempo, fundamenta imanentemente toda a linguagem. Em outras palavras, a razão moral de Farias Brito consubstancia-se em atividades performáticas de interação gregária cujo caráter eminentemente reflexivo impele à realização de uma Verdade imanente e sempre-presente. Em suma, a razão moral de Farias Brito atravessa todo o

empreendimento existencial de busca de sentido – a “religião” *lato sensu* – e compreende dois níveis gradativos de uma dinâmica soteriológica que vai da religião (*stricto sensu*) à filosofia⁸, e que acompanham notavelmente o modelo das tradições indianas⁹:

(i) o nível preparatório da “religião” propriamente dita (religião *stricto sensu*) – a “metafísica do povo” (MI, p. 164) - no qual predominam as éticas consequencialista e deontológica, e cuja funcionalidade é despertar o indivíduo para a imanência do Espírito, “introduzindo a unidade na multiplicidade” (MI, p. 160)

(ii) e o nível de aprofundamento supremo da “filosofia”¹⁰ – a “metafísica do sábio” (MI, p. 164), - no qual predomina a ética da virtude, e cuja funcionalidade é instar o indivíduo à introspecção e a elevar-se “pela observação da realidade a uma intuição da vida” (MI, p. 164), i.e., a realização cognitiva da unicidade do Espírito.

Esse projeto restaurativo de uma razão soteriológica que permeia tanto a religião quanto a filosofia, restitui a ambas a dignidade de uma eficácia existencial, aqui e agora. Por isso, diferentemente da tradição europeia (talvez com a exceção de Kiekegaard), a filosofia crítica de Farias Brito busca re-abraçar a religião não mais como ancilaridade incidental e subserviente (teologia moderna), mas como inerência constitutiva. Farias Brito resume, com as seguintes palavras, essa funcionalidade nobre da razão – o “império da razão” - que atravessa todo o projeto religioso e que culmina em sua expressão suprema, a filosofia:

Em todos os povos, como em todos os momentos da história, a religião foi e será sempre a mais alta manifestação da intelectualidade: a religião é o veículo espiritual da sociedade; é o espírito regulando as suas forças, organizando as suas energias, introduzindo a unidade na multiplicidade; numa palavra: a religião é o império da razão. (MI, p. 160)

Note-se, finalmente, que a funcionalidade crítica do projeto britano, profundamente enraizado em sua circunstância local, faz jus à atribuição a ela conferida

⁸ Essa dinâmica soteriológica que vai da religião (*stricto sensu*) à filosofia constitui a reversão do processo de constituição genealógica das religiões em geral (*lato sensu*) (i.e., da filosofia à religião): “A religião é, pois, a própria filosofia, (...) saindo, como doutrina, da consciência do sábio, para dominar como lei ou como fê na consciência das multidões.” (MI, p. 154)

⁹ De acordo com a tradição hindu, os Vedas comportam uma divisão dupla em termos de funcionalidade, operacionalidade e teleologia: *karmakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa à ação [moral/ritual]”; e *jñānakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa ao conhecimento [filosófico], que constitui o aprofundamento da primeira.

¹⁰ De acordo com Farias Brito, esse é papel supremo da filosofia sem prejuízo de suas outras funções ancilares, viz., a lógica e a epistemologia das ciências.

de obra “patriarca” da Filosofia da Libertação na América Latina. Sua postura libertária consiste numa instigação convincente à revolução das consciências, à “mais estupenda reconstrução do pensamento humano” (MAGALHÃES, 1918, p. 80): a adequação dos conceitos de “religião” e “filosofia”, e dos discursos e instituições a eles afetos, às realidades factuais de um Brasil e de uma América Latina, marcadas por uma espiritualidade imanentista de fundo cognitivo. Como afirma Almeida Magalhães, Farias Brito foi um “genuíno representante da verdadeira índole do povo brasileiro, ai compreendido o sentimento religioso”, que “soube incontestavelmente aproximar-se da alma do povo brasileiro” e fazer uma filosofia próxima “da fonte das nossas crenças, da nossa fé coletiva”. (MAGALHÃES, 1918, p. 96-97)

III

Passamos agora a uma análise detalhada do conteúdo da Filosofia do Espírito de Farias Brito e seu enraizamento na “alma do povo brasileiro” (MAGALHÃES, 1918, p. 96). Para tanto, daremos destaque às articulações intertextuais do autor, que podem ser classificadas em duas categorias: (i) os elementos criticamente rejeitados, que derivam da quase-totalidade das filosofias modernas europeias, em voga em sua época, e que são indicativos do que a Filosofia do Espírito *não é*; (ii) e os elementos criticamente apropriados, que ora derivam de nuances pontuais destas últimas ou de filosofias marginalizadas que as precedem, ora de filosofias vinculadas a matrizes civilizacionais não-europeias, em especial a Índia.

Dentre os primeiros – os elementos rejeitados - merecem destaque, além da “velha” teologia, os diversos materialismos, o positivismo de Auguste Comte, o criticismo idealista de Kant, e o niilismo de Schopenhauer - coletivamente designados por Farias Brito de “doutrinas da demolição” ou “filosofias do desespero”, em função do rompimento com o compromisso soteriológico das “filosofias tradicionais”, cuja matriz emblemática remonta à proposta socrática do “conhece-te a ti-mesmo”. Farias Brito anuncia a iminência de seu ocaso com as seguintes palavras:

[É] certo que para todos os sistemas ou modalidades do cepticismo ou da filosofia do desespero que dominaram no último período do desenvolvimento histórico da civilização ocidental, compreendendo o criticismo e o

positivismo, o materialismo e o pessimismo, e por fim, como consequência dos mesmos, a anarquia, é chegado o momento da agonia. (MI, p. 108)

Dentre os segundos – os elementos criticamente apropriados ou parcerias – merecem destaque o monismo (panteísta) da substância de Spinoza, as reações contra-materialistas das filosofias espiritualistas e, acima de tudo, a ontologia da consciência dos Upanishads, que representa, por excelência, e de forma difusa, as duas religiosidades indianas com presença privilegiada nas obras de Farias Brito, viz., o Bramanismo (hinduísmo)¹¹ e o Budismo. O caráter crítico dessas apropriações revela que não se trata de adesões *in toto* dessas doutrinas, mas de apropriações seletivas que contribuem, na perspectiva de Farias Brito, para a “morte das doutrinas da demolição” (MI, p. 108) e a renovação do compromisso soteriológico da filosofia tradicional. É importante destacar que a enorme relevância, nesse processo, da ontologia da consciência dos Upanishads envolve, de fato, uma dádiva relativamente involuntária de Schopenhauer. Com efeito, o acesso mais aprofundado de Farias Brito a essa tradição filosófica não-europeia vem no bojo do niilismo de Schopenhauer, sua principal fonte de acesso à Índia. Nesse sentido, a metafísica da vontade de Schopenhauer funciona como uma ponte de transição entre rejeições e parcerias: se, por um lado, ela trás à baila a problemática central do espírito como consciência, rompendo, com isso, a incomunicabilidade kantiana entre existencialidade e “coisa-em-si”, por outro lado, ao subordinar a consciência à vontade, ela acaba se consagrando como apoteose do niilismo, numa inversão completa das filosofias da Índia em que supostamente se baseia.

A compreensão correta da Filosofia do Espírito de Farias Brito passa pelo desvelamento do enigma de sentido que adere à palavra “espírito”. São três os seus pilares conceituais:

- (i) um princípio universal de unidade de todas as coisas;
- (ii) uma condição universal de pervasividade ou imanência em todas as coisas;
- (iii) um princípio de consciência (“universal”) que adere à existencialidade do sujeito.

¹¹ O uso do termo “bramanismo” para designar as religiosidades hindus é herdada de Schopenhauer e do discurso orientalista, que tende a privilegiar as fontes indo-europeias dos Vedas. O termo de uso corrente atualmente é “hinduísmo”, no qual se incorporam igualmente as fontes dos Tantras, de origem não-indo-europeia.

A articulação combinada dos dois primeiros pilares visa à rejeição do dualismo e suas múltiplas manifestações. Segundo Farias Brito, a característica fundamental do dualismo é a objetificação do fundamento, fonte de uma distinção ontológica entre fundamento e realidade empírica ou, alternativamente, entre fundamento e sujeito cognitivo. São duas as suas principais modalidades: a objetificação positiva, i.e., cognoscível, e a objetificação negativa, i.e., incognoscível. A versão da “moderna teologia” (FM1, p. 231) trata-se de uma modalidade de objetificação positiva do fundamento, na qual o mundo sobrenatural *pós-mortem* compõe, com o mundo empírico, o dualismo da luz e das trevas, respectivamente. Em sua crítica, Farias Brito inverte a proposição e insinua, ironicamente, que é o mundo do sobrenatural que, *in fato esse*, constitui o mundo das trevas:

O mundo da natureza e o mundo sobrenatural. O primeiro, iluminado e visível, é percebido pelos sentidos e conhecido pela razão; o segundo, inacessível aos sentidos e impenetrável à razão, só pode ser percebido pela fé, sendo que, estando colocado fora da natureza e acima de tudo o que existe, pode-se dizer dele que reside nas trevas. Não obstante não é na natureza, mas no mundo sobrenatural que está a verdadeira luz, tanto assim que, comparada com a luz do mundo sobrenatural, a luz da natureza não é senão trevas. (FM1, p. 231)

As diversas versões do materialismo moderno constituem, igualmente, modalidades de objetificação positiva do fundamento, nas quais o dualismo-base sujeito-objeto desdobra-se num pluralismo realista de mônadas independentes, irremediavelmente precárias e mortais, tanto materiais quanto mentais, expressão máxima do desespero do “nada”, que tem no positivismo seu corolário evolucionista e sua sistematização epistêmica¹². Farias Brito descreve, assim, a condição nadificante de uma ontologia pluralista, composta de mônadas simultaneamente autárquicas e efêmeras:

Tudo é matéria. E isto significa: a consciência é uma mentira e o que se chama consciência é apenas um clarão passageiro e fugaz, um relâmpago inerte e sem vida na noite infinita das evoluções da matéria; acidente sem valor, repercussão ilusória da realidade no vácuo, efeito apenas do choque dos elementos, vibração momentânea da sombra. (...) [Ela] logo será desfeita ao sopro da tempestade e tudo voltará ao inconsciente; quer dizer: e tudo voltará ao nada. O nada – eis, pois, o fim e a verdade definitiva para a vida.

¹² Como afirma Farias Brito, “o materialismo e o positivismo têm um ponto de contato: é que o objeto do conhecimento é para um e outro uma só e mesma cousa, a matéria.” (FM1, p. 21)

(...) Para vencer, pois, o desespero e a desgraça irremediável da vida, só há um meio: o completo esquecimento de tudo no nada. O nada – eis, pois, a suprema libertação. (MI, p. 106)

A versão do criticismo idealista de Kant trata-se, por outro lado, de uma modalidade de objetificação negativa do fundamento, na qual o dualismo desdobra-se numa dupla face: de um lado, o fenomenismo sujeito-objeto, i.e., o reino do mundo cognoscível; e, de outro, a “coisa em si”, i.e., o reino do incognoscível e incomunicável que é, entretanto e paradoxalmente, a fonte insondável da realização salvífica. Nas palavras de Farias Brito, a “alteridade” da “coisa-em-si” não constitui senão um “conceito negativo”:

Torna-se assim evidente que “a coisa em si”, devendo compreender-se como o que é (substância), em distinção do que aparece (fenômeno), é um princípio superior ou estranho à fenomenalidade, e, como tal, é absolutamente inacessível ao nosso conhecimento, e só se pode admitir como conceito negativo. (MI, p. 176)

A objetificação negativa do fundamento em Kant é a face mais cruel dos dualismos: se a “moderna teologia” protela a realização do fundamento perene para o futuro incerto do *pós-morte*, reduzindo o mundo à condição de estágio preparatório; se o materialismo propõe a resignação existencial à efemeridade da empiria ou o exercício do hedonismo; o criticismo idealista retoma o fundamento perene, mas, ao mesmo tempo, expele-o para o reino da incognoscibilidade e da incomunicabilidade absolutas com relação à esfera da experiencialidade presente, passada ou futura. Com isso, abre-se caminho para a declaração de irrelevância ou inexistência da “coisa-em-si” e o surgimento do idealismo absoluto. Uma de suas modalidades, o idealismo “monista” ou “espiritualista”, faz recurso a uma terminologia frequentemente usada para qualificar também a Filosofia do Espírito. Entretanto, este “monismo” ou “espiritualismo”, forjado no interior do idealismo absoluto, trata-se, de fato, de um dualismo ardiloso e disfarçado: o pretenso fundamento unitário reduz a multiplicidade empírica ao status de uma “realidade” meramente ilusória. Nas palavras de Farias Brito:

(...) adotar uma concepção monística do mundo é afirmar que no universo tudo é um e nada pode ser mais vago e banal. Com isto nada se poderá explicar. A fórmula é mesmo contraditória, pois resolve-se tudo na unidade de uma só e única substância, por maneira que nada há, nem, em rigor, se deve conceber, fora dessa unidade fundamental, e pretende-se, não obstante, dar de tudo a necessária explicação, o que envolve contradição, porquanto

explicar é distinguir e classificar, e distinguir e classificar são processos que supõem a variedade e multiplicidade das cousas. (MI, p. 394)

A articulação combinada dos dois primeiros pilares conceituais que aderem à palavra “espírito” evidencia, portanto, que a Filosofia do Espírito de Farias Brito institui-se como rejeição do dualismo e, conseqüentemente, como rejeição de toda e qualquer objetificação do fundamento. Essa articulação, entretanto, vai muito além. Seu objetivo precípua é o de revelar os elementos propositivos da Filosofia do Espírito fazendo recurso a conteúdos criticamente apropriados em parcerias seletivas. Em sua formulação essencial, a Filosofia do Espírito propugna um princípio de unicidade ontológica que sustenta e afirma a multiplicidade empírica. Essa conjunção *sui generis* entre o “uno” e o “múltiplo” encontra no monismo-panteísta de Spinoza um poderoso aliado. Ao afirmar a identidade absoluta entre Deus e o mundo (SPINOZA, 2020, IV, § 4), Spinoza sustenta a existência de uma substância única – Deus – dotada dos atributos do pensamento e da extensão (SPINOZA, 2020, II, § 1 e 2), que constituem as outras tantas marcas de sua manifestação enquanto pluralidade empírica. Esse monismo da substância trata-se, assim, de um imanentismo de Deus, cuja essencialidade é, portanto, sua própria criação. Esta inspiração spinozista está patente na apresentação de proposta inicial:

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 espelho que reflete Deus, ou, mas precisamente: a natureza é Deus representado em sua obra.” (FM1, p. 223)

O apelo de Farias Brito a Spinoza na sustentação de uma proposta não-dualista é altamente emblemático da situação da filosofia de sua época: numa Europa dominada pelas filosofias do desespero, Farias Brito homenageia, em Spinoza, um remanescente moderno das filosofias tradicionais, i.e., das filosofias soteriológicas repletas de um Deus que habita o mundo. A consagração do “espírito” como fundamento imanente da pluralidade empírica reflete a parceria de Spinoza na determinação dos dois primeiros pilares da Filosofia do Espírito. Mas é na determinação do “espírito” como “consciência”, que traz à cena o terceiro e último pilar acima enunciado, que Farias Brito revela toda a sua originalidade, muito além do referencial “impositivo” da moderna filosofia europeia. Se o monismo da substância é o antídoto inicial contra o dualismo, sua eficácia definitiva exige a eliminação de seu pressuposto epistemológico,

a objetificação. E é precisamente na construção de um monismo que afirma a inobjetificabilidade do fundamento que Farias Brito se afasta dos espiritualismos eurocêntricos de sua época, marcados pela mácula de um dualismo intramundo: tratam-se, em geral, de reatividades reacionárias ao materialismo e ao positivismo dominantes, nas quais se opera a coisificação do espírito e a consequente desqualificação da matéria, confinada à condição de um reino “paralelo” inferior ou ilusório.

Nesse sentido, o espiritualismo da Filosofia do Espírito de Farias Brito constitui um desenvolvimento filosófico singular na América Latina. Sua irmandade com o monismo de Spinoza assume uma face criativa, ao incorporar o criticismo e fenomenismo de Kant. Com efeito, os atributos divinos do pensamento e da extensão, rotineiramente interpretados como constitutivos de uma visão substancialista de Deus enquanto “somatório de partes ou atributos”, passam a constituir, no horizonte britano, modalidades ou modos/maneiras de ser ou aparecer de um princípio inobjetificável, trans-objetivo/trans-subjetivo, que constitui o fundamento imanente e condição de possibilidade da própria manifestação fenomênica. Para Farias Brito, portanto, o esquematismo da consciência, conformador da experiência objetiva de um mundo, em Kant, ao invés de um muro que exila, constitui a eventividade que torna manifesta a coisa-em-si. Em outras palavras, a manifestação do fenômeno é o modo/maneira de ser ou de aparecer da coisa-em-si, seu ato revelatório. Traduzindo para a linguagem de Farias Brito, *o Espírito ou coisa-em-si não é senão a Consciência*, i.e., a plataforma fundacional que habita, como imediateidade imanente e vital, como luz interior, toda a manifestação objetiva expressa numa concertação interdependente entre seus conteúdos, viz., “sujeitos (objetificados)” e os (demais) “objetos”. Nas palavras de Farias Brito:

[A] luz que é o centro de toda a visão e a fonte de toda a verdade; luz que sente, luz que fala, luz que é o princípio mesmo da vida; luz que é percepção e conhecimento, luz que é sentimento e amor. Essa luz é a Consciência. É um princípio vivo e ativo. E é a esse princípio mesmo agindo que se dá o nome de inteligência.¹³ (...) A inteligência é o primeiro destes dois aspectos

¹³ Farias Brito usa a palavra “inteligência” em dois sentidos. No primeiro sentido, inteligência é sinônimo de Consciência, o princípio ontológico, cujos modos de ser ou manifestações são o conhecimento e a vontade (i.e., ausência de conhecimento). No segundo sentido, inteligência é sinônimo de conhecimento, o modo de ser da Consciência que permite o movimento de reconexão da individualidade com a universalidade (do Espírito). Na frase em que afirma o primeiro sentido, i.e., o caráter sinonímico entre inteligência e Consciência, Farias Brito faz, ao mesmo tempo, uma leve distinção entre ambas, que poderia apontar justamente para o segundo sentido da palavra “inteligência”. Ele afirma: “Ora, consciência é inteligência. Trata-se realmente de dois conceitos que têm, no fundo, a mesma significação.

fundamentais da realidade: é “coisa em si”, não fenômeno; ser, não maneira de ser, luz interior, não luz externa¹⁴, luz, não repercussão da luz. Deste modo, só a inteligência existe em si mesma, e tudo o mais é manifestação ou ação da inteligência. (MI, p. 415-6)

Ressalta, eloquentemente, das palavras acima que a “luz que é o centro de toda a visão” não é senão a “luz que sente” e a “luz que fala”. Para Farias Brito, portanto, o Espírito/Consciência é, ontologicamente, indissociável de seus modos/maneiras de ser. Se é fato que nenhum destes tem o poder de esgotá-lo, não há igualmente como concebê-lo fora desses mesmos parâmetros de sua “eterna fenomenalidade”. (MI, p. 383) Em outras palavras, o *impensado* que constitui o Espírito/Consciência, ao invés de uma negação do *pensado* que constitui seus conteúdos, é o que efetivamente conforma a propositividade destes últimos: os modos de ser do Espírito/Consciência são sua “materialidade” intrínseca¹⁵ – a materialidade das formas e a materialidade das ideias¹⁶ –, cujo sentido destinal é manifestar ou invés de objetificar. Espírito, Consciência e Deus são, portanto, termos intercambiáveis, designativos do fundamento inobjetificável, ao passo que a materialidade do “pensado”, enquanto “conteúdo” ou “determinação” da consciência, não é senão o cosmos “[que] é Deus pensando”. Conforme Farias Brito:

Tudo isto que se chama *matéria*, não é senão a aparência externa, a *manifestação* e o desenvolvimento, ou a eterna fenomenalidade do *espírito* (...) O cosmos, portanto, com todos os seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constelações, tudo isto é Deus pensando. Deus pensa e a substância cósmica, em todas as suas modalidades, só por ação do pensamento divino, logo se desenrola no espaço. As forças naturais são então os processos mesmos de que Deus se serve para pensar, as categorias do supremo intelecto. E eu digo, em conclusão, e nisto consiste a minha concepção fundamental: o mundo é uma atividade intelectual, pois é Deus pensando, e nós, homens, como elementos que somos do mecanismo do mundo, fazemos também parte do pensamento de Deus, e somos, por conseguinte, no mais rigoroso sentido da palavra, ideias divinas. (MI, p. 383 & 388)

Nem é, decerto, fácil, distinguir uma coisa da outra. Quando muito poder-se-á dizer: a consciência é a energia produtora do conhecimento; a inteligência é essa energia mesma em ação.” (MI, p. 412)

¹⁴ Os termos “interior” e “exterior” são, aqui, correlatos de Consciência e modos de ser da Consciência, respectivamente.

¹⁵ Isso corresponde, aproximadamente, à postulação de Heidegger do “impensado” (*Ungedachten*) que sustenta o “pensado” (*Gedachte*). Nesse contexto, afirma Luciano Santos: “uma ‘superação da metafísica’ [o ‘pensado’ como discurso] só é possível num movimento regressivo – o ‘passo de volta’ (*Schritt zurück*) – em direção ao ‘impensado’ (*Ungedachten*), do qual o pensado [a metafísica] recebe seu espaço essencial [*Wesensraum*].” (SANTOS, 2012, p. 387) Como veremos adiante, esse movimento (‘passo de volta’) aproxima-se do que Farias Brito denomina “introspecção”.

¹⁶ Isso inclui, na terminologia de Spinoza, os atributos de Deus, i.e., o “pensamento” e a “extensão”.

O princípio da consciência, terceiro e último pilar do enigma de sentido da palavra “espírito”, consagra a Filosofia do Espírito de Farias Brito como Filosofia da Consciência. Dentre os modos de ser do Espírito/Consciência, a noção de “eu” e, mais especificamente, a noção de “sujeito cognitivo”,¹⁷ centro de unificação da totalidade da experiência, reverbera, de forma privilegiada, a imediaticidade, a sempre-presença, a inobjetificabilidade e a funcionalidade todo-reunitiva ou con-gregadora da Consciência, que “não se pode explicar por outra coisa”. Essa imediaticidade ou sempre-presença da Consciência, privilegiadamente reverberada pelo “eu”, é comumente veiculada pelo pronome reflexivo “si-mesmo”. Há, portanto, que distinguir o sentido corrente do “si-mesmo” enquanto sinônimo do “eu”, de seu sentido profundo enquanto atributo da Consciência, o Supremo Si-Mesmo.¹⁸ Ora, a condição desditosa dos entes decorre, precisamente, de uma tensão conflitiva entre esses dois níveis de sentido, que se desdobra em outras tantas tendências antinômicas: uma que promove o oblívio do Espírito e a consequente redução da Consciência ou Supremo Si-Mesmo ao “eu”; e outra que preserva o aconchego originário do “eu” junto ao fundamento da Consciência; a primeira é denominada *vontade*, o império fantasista das objetificações individualizantes; e a segunda, *conhecimento* [ou pensamento], veículo de imersão na autenticidade do Espírito. Farias Brito afirma:

Em nós, a Inteligência [Consciência] (...) tem dois aspectos: um aspecto individual, e neste sentido chama-se vontade, e um aspecto geral e universal, e neste sentido chama-se pensamento. Como vontade a inteligência tem por destino próprio promover o bem do indivíduo, e é por isto que a vontade se manifesta precisamente como consciência ou indicação das nossas necessidades. Como pensamento a inteligência tem por fim colocar-nos em relação com a totalidade das coisas, dando-nos o sentido de nossa existência e encaminhando-nos pelo desenvolvimento harmônico de todas as nossas energias, para a identificação de nossa consciência com a consciência universal. (MI, p. 418)

A condição de ignorância ou oblívio que molda as entranhas egocêntricas da “nossa consciência”, enquanto vontade delirante de “concentrar o mundo no eu” (MI, p. 392), constitui, para Farias Brito, a causa última do sofrimento existencial e dos

¹⁷ Faria Brito usa, frequentemente, a expressão “mundo subjetivo” como fundamento inobjetificável de toda a objetivação e, portanto, como sinônimo de Espírito. (MI, p.424)

¹⁸ O termo correspondente em sânscrito é *ātman*. Neste artigo, usaremos *ātman* para nos referirmos ao sentido sinônimo de “eu”, e *Ātman* para nos referirmos ao sentido sinônimo de Brahman (Consciência).

desequilíbrios de interação gregária que se expressam na forma d' "o crime, a depravação, a bestialidade" (MI, p. 392). É precisamente aqui que se instaura a pertinência transformacional e soteriológica da Filosofia do Espírito enquanto empreendimento autorreflexivo de "identificação entre a nossa consciência e a consciência universal [Espírito/Consciência]", em estreita afinidade como a proposta indiana dos Upaniṣads de uma não-diferença essencial entre o sujeito ou si-mesmo (*ātman*) e a Totalidade ou Absoluto Brahman, o Supremo Si-Mesmo¹⁹. Entendido como realização da unicidade da Consciência, em meio à pluralidade de seus modos de ser ou aparecer, esse processo de "identificação" traduz-se, fundamentalmente, num processo de conhecimento (pensamento) que conduz à "expansão do *eu* para o mundo" (MI, p. 392), i.e., à expansão de um "eu" que dá "testemunho, não somente de si, mas de tudo o mais que podemos conhecer" (MI, p. 418). Nesse sentido, a Filosofia do Espírito de Farias Brito consagra-se como variante moderna da filosofia tradicional que tem, no contexto europeu, sua ancestralidade histórica em Sócrates e sua proposta suprema a máxima por este alardeada do Templo de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o universo e os deuses." Considerando, ademais, a condição imanente e sempre-presente do Espírito, o processo de redenção da ignorância e do oblívio trata-se, acima de tudo, de um evento de re-conhecimento, de restauração de uma condição originária. Com efeito, o "homem (...) tem dentro de si mesmo os elementos de sua regeneração" (FM1, p.79), viz., "a verdade [que] permanece inalterável e eterna na superfície do abismo". (MI, p. 107) Nas palavras de Farias Brito:

Por onde se vê que na Filosofia, quer seja esta considerada em seu sentido restrito como ciência do espírito, quer em seu sentido mais amplo como solução ou tentativa de solução do problema da universal existência, de toda forma, a verdade fundamental, a verdade que é o centro de todo o trabalho do espírito e o princípio mesmo do método é ainda e será talvez sempre a que se encerra no velho preceito socrático: *Conhece-te a ti mesmo*. (MI, p. 434)

Afirmar que a Filosofia do Espírito é, essencialmente, uma Filosofia da Consciência, fator privilegiado no impulso à "expansão do *eu* para o mundo" e sua "identificação com a Consciência [universal]", implica em afirmar que a Filosofia é, essencialmente, uma Psicologia em seu sentido socrático originário. Ao resgatar a autenticidade da psicologia filosófica clássica e denunciar a "esterilidade irremediável

19 Princípio impessoal e fundamento absoluto e unicista do Real. Nas variantes teístas da tradição do Vedānta – i.e., a tradição hermenêutica dos Upaniṣads – Brahman assume designações próprias de um Absoluto personificado, viz., Viṣṇu, Śiva ou Śakti.

deste sistema desolador de psicologia científica [moderna], puramente objetiva e exterior” (MI, p. 80), símbolo da objetificação, reificação e enclausuramento do “eu” na modernidade europeia, Farias Brito consagra o método de sua Filosofia do Espírito como Introspecção ou investigação do “mundo do interior”. Nesse sentido, a “interiorização” do processo introspectivo deve ser entendida num sentido peculiar, distinto das acepções correntes: ao invés de um mundo distinto do “exterior”, o mundo “interior” é aquilo que jaz na “base de toda a observação”, o fundamento de todo o aparecer objetivo. Em outras palavras, a Introspecção constitui um processo de “observação dos estados [i.e., modos de ser] da consciência e dos movimentos do espírito”. (420-1) Trata-se, enfim, de um procedimento analítico e, mais especificamente, uma fenomenologia soteriológica, que culmina numa intuição fundamental, viz., a re-cognição intuitiva da imediaticidade do Supremo Si-Mesmo ou Consciência. Nas palavras de Farias Brito:

A observação interior é que constitui o fundamento e a base de toda a observação; e todos os processos de busca, ainda os mais objetivos e os mais exclusivamente ligados à existência puramente material ou exterior, estão sob sua dependência. E, em rigor, o método introspectivo é que é precisamente o método fundamental; e a observação externa não é senão uma derivação e uma dependência da observação interior, um como prolongamento de observação interior mesma, pois, como é sabido, só podemos observar e conhecer as cousas exteriores pelas impressões que produzem em nós e através dos estados de nossa própria consciência. (MI, p. 424)

O caráter essencialmente corretivo do re-“conhece-te a ti-mesmo” investe a racionalidade que dinamiza a Filosofia do Espírito de um sentido instrumental de plena suficiência: trata-se, como acima mencionado, de uma razão estritamente esclarecedora ou desveladora da unicidade da Consciência. Nesse sentido, o método introspectivo da Filosofia do Espírito não contempla nem projeta instâncias instaurativas: ele “não é imaginação, e menos ainda visão mística.” (MI, p. 423)²⁰ Em outras palavras, o método introspectivo de Farias Brito rejeita, por absoluta ineficácia, todo o tipo de objetivismos, subjetivismos e intersubjetivismos. Essa racionalidade sem racionalismos, sem imaginacionismos ou misticismos, guarda, em sua operacionalidade, o sentido profundo da afirmação britiana de que a religião, e sua instância última de aprofundamento, a filosofia, é o “império” da razão moral. Se sua instância preparatória é domínio da razão “prática”, atinente às éticas consequencialista e deontológica, sua instância de

²⁰ Em outra passagem, Farias Brito é taxativo: “Nada tenho de místico” (EC, p. 5).

aprofundamento, a filosofia, é domínio da razão *theoretikós*²¹ ou contemplativa (“supra-prática”), atinente à ética da virtude. Como afirma Farias Brito: “A religião é, pois, a própria filosofia, passando da ordem teórica para a ordem prática.” (MI, p. 154)

Nesse horizonte de pura instrumentalidade da razão, o caráter sistemático da filosofia de Farias Brito é denotativo da sistematicidade de um processo de reflexão, de uma “atividade permanente”, de um “filosofando”, muito além da sistematicidade de uma doutrina ou metafísica. Coerentemente, Farias Brito não faz menção a uma “metafísica do Espírito”. O uso dessa palavra no contexto de sua própria proposta aponta, em alguns contextos, para uma condição metadiscursiva que é, ao mesmo tempo, fundamento imanente da própria linguagem. Por exemplo, a expressão “metafísica intuitiva”²² (MI, p. 240) denota, precisamente, o que Farias Brito denomina recorrentemente de Intuição, i.e., o evento re-cognitivo da condição sempre-presente do Espírito inobjetificável. Em outros contextos, a palavra aponta para o que denomino de “metafísica instrumental”, i.e., um discurso sistemático que não se pretende descritivo, mas conducente à Verdade. Farias Brito sintetiza, com as seguintes palavras, sua proposta de Filosofia do Espírito, a “ciência das ciências”, convergência propositiva entre Psicologia, Moral e Soteriologia:

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

À filosofia, como ciência do espírito, compreendendo a filosofia moral que é exatamente, da filosofia do espírito, a parte mais importante e o núcleo fundamental, a esta ciência, única no seu gênero, que nos dando, pela visão interior, a interpretação da nossa própria existência, fornece-nos ao mesmo tempo a indicação para a interpretação da existência universal. a esta ciência das ciências, a esta ciência suprema que, como manifestação teórica de nossa atividade cognitiva, representa o mais alto grau do saber e a vida mesma do espírito – corresponde, pois, na prática, a religião. É que essa ciência nos dá uma intuição da vida e do mundo. (MI, p. 153)

IV

A condição imanente e sempre-presente da unicidade do Espírito impede qualquer reivindicação de exclusividade religiosa no que tange à propriedade da

²¹ Palavra aqui usada no sentido platônico-aristotélico de “contemplação extática”, de atividade da alma em pleno acordo com a virtude perfeita.

²² A metafísica intuitiva enquanto re-cognição envolveria, em sintonia com a crítica de Heidegger, a rejeição da metafísica “como onto-teo-logia”. (HEIDEGGER, 1973, p. 392)

Verdade. Com efeito, num contexto soteriológico onde o sofrimento não decorre, em última análise, de qualquer causa objetiva, mas de uma condição existencial de delusão, de afastamento nesciente ou de oblivio, a presentificação da Verdade não depende de qualquer empreendimento instaurativo – seja ele um discurso ou uma união mística –, mas tão somente de um processo de esclarecimento introspectivo de caráter racional. Nesse sentido, a singularidade da religião/filosofia *vis-à-vis* o “conhecimento científico” (as ciências particulares) está na preponderância da razão moral ou sistema “de governo” (MI, p. 89), ao invés da razão discursivo-proposicional da última. Isso se ajusta, coerentemente, à condição de inobjetificabilidade do Espírito, fundamento imanente de manifestação de todos os objetos, em cuja intuição assenta a Filosofia do Espírito, a “ciência das ciências”. (MI, p. 153) Em outras palavras, eventuais “revelações” objetivas são instrumentalizadas como metodologias morais-rationais visando ao desvelamento da Verdade imanente. Nesse sentido, e em meio aos apelos proselitistas cristocêntricos, resquícios de um eurocentrismo que resiste à diversidade constitutiva da civilização brasileira, Farias Brito declara, pioneiramente, no Brasil a pertinência lógica da pluralidade religiosa: enquanto razão moral/governo e desígnio transformador, a religião constitui a morada de uma verdade que atravessa a linguagem mas que repousa, em última análise, no horizonte pragmático de uma eficácia existencial:

A religião é, pois, governo e não ciência, sendo assim absurdo levantar a respeito da religião a questão de erro ou de verdade, uma vez que se trata aí, não de conhecimento, mas de ação. (...) [As religiões] se resolvem em preceitos e regras para o governo moral das sociedades, podendo assim ser mais ou menos perfeitas, mas não verdadeiras ou falsas, pois não são teorias ou abstrações, mas realidades. (MI, p. 149)

Dimensão intrínseca e eminentemente plural da existencialidade, a religião tem em Farias Brito um crítico intransigente das duas grandes correntes interpretativas que sobre ela predominam na modernidade europeia: (i) a sustentação, pela “velha teologia ortodoxa” (FM1, p. 220), do cristianismo como “a única religião verdadeira” (MI, p. 148), em detrimento das demais; (ii) e a desqualificação positivista de todas as religiões, sem exceção, enquanto “restos em decomposição das visões ilusórias e meramente fantásticas da imaginação primitiva.” (MI, p. 147)²³ Em outras palavras, a “única

²³ É interessante notar que essas duas tendências podem ser vistas como dois lados de uma mesma moeda: a pretensão de exclusividade do cristianismo, cuja implementação envolve a adesão ao privatismo

religião verdadeira”, de um lado, e a “morte das religiões”, de outro, constituem, para Farias Brito, propostas igualmente nefastas que acabam contaminando até mesmo a nova “ciência das religiões”, cujo “fundador [é] Max Muller” e cujos integrantes “logo se dividem em dois grupos.” (MI, p. 147-8) A recomendação para que se corrijam rumos e se ampliem os horizontes epistemológicos vem no bojo de uma rejeição peremptória de ambas as correntes:

Que o cristianismo seja a única religião verdadeira e que todas as outras religiões sejam falsas parece um pouco duro. Há religiões mais antigas que o cristianismo e, sob o seu regime, povos já se constituíram e desapareceram. E não se compreende que nações nasçam e desapareçam sem sair do erro, e menos ainda que erros persistam através dos séculos. O que é natural, o que é permanente é a verdade. A pretensão do cristianismo, de ser a única religião verdadeira, é, pois, insustentável. Mas a atitude dos sábios que se colocam no ponto de vista das doutrinas de razão e condenam todas as mitologias, como todas as religiões, sem excetuar o cristianismo, como falsas interpretações da realidade, como restos em decomposição das visões ilusórias e meramente fantásticas da imaginação primitiva, é ainda menos sustentável. (MI, p. 148-9)

Ancorada numa filosofia soterio-religiosa (Filosofia do Espírito) que afirma a pluralidade e a paridade entre as religiões do mundo, “a abertura às outras tradições religiosas em Farias Brito é algo de extrema grandeza em um ambiente onde se advoga ou pelo fim da religiões, a partir de uma visão científica vinda do positivismo ou onde uma certa matriz religiosa, de tradição cristã enquanto verdade revelada, é ainda afirmada pela tradição da escolástica portuguesa”. (BORTOLETO, p. 130) Dentre estas “outras tradições religiosas”, destaca-se, justamente, a afinidade notável de Farias Brito com as religiões da Índia. As duas grandes correntes religiosas “dos árias da Índia”, explicitamente mencionadas por ele, são o Bramanismo (Hinduísmo) e o Budismo. Em toda a extensão de sua obra, Farias Brito ressalta a vitalidade intemporal dessas duas tradições, cujo transcurso vai da antiguidade mais remota até os dias de hoje. Estes desdobramentos contemporâneos representam, para Farias Brito, um testemunho vivo e poderoso, na modernidade oriental, da organicidade e comunhão de propósito entre religião e filosofia, em pleno contraste com a situação da modernidade europeia onde as “religiões atuais estão mortas” (MI, p. 151) e as filosofias “negam (...) a unidade do ser” (MI, p. 345) e propugnam o desespero. Isso justifica a menção reiterada e intercambiável a essas tradições indianas ora como “religiões”, ora como “filosofias”.

experiencial e a protelação da salvação plena para um outro mundo, é o que, em última análise, abre caminho para a secularização ateísta do positivismo. (ver GAUCHET, 1999)

Não lhe escapam, também, as nuances de distinção e continuidade histórica entre elas: o Bramanismo dos Vedas²⁴ e “do deus Brama [Brahman]”²⁵ (MI, p. 98), princípio constitutivo de toda a realidade fenomênica; e o Budismo, a “doutrina nova, posterior aos Vedas” (FM1, p. 100) do patriarca Buda, o mestre “do conhecimento superior e total” (MI, p. 156). Note-se, finalmente, que Bramanismo e Budismo, conjuntamente referenciados, despontam, em Farias Brito, como símbolos emblemáticos de toda a “civilização oriental”. (FM1, p. 100-1) Em algumas passagens, ele chega a sugerir uma contribuição intelectual dessas tradições na formação da própria civilização ocidental:

O que há de mais elevado, segundo o testemunho de todos os sábios, que a religião primitiva dos árias na Índia? (...) É assim que já na civilização ocidental muita coisa existe que parece haver sido deduzida da filosofia dos vedas ou pelo menos temperada na alta sabedoria destes primeiros mestres da humanidade: e Pitágoras, Sócrates, Platão beberam na Índia. Ao próprio Cristo não foi por certo estranha a religião dos hindus, e sua vida tem muitos pontos de contato com a de Sakia-Muni [Buda], para não ser absurdo sustentar que houve entre eles, através do tempo e por vias desconhecidas, comunicação mais ou menos direta. (FM1, p. 99-100)

Os conteúdos filosóficos e, em especial, os aspetos ético-morais e metafísico-doutrinários do Budismo e Bramanismo são invariavelmente apresentados por Farias Brito sob a designação genérica de pensamento “indiano” ou “hindu”, e de uma forma relativamente indistinta e intercambiável. A razão disso é uma carência significativa no acesso às fontes diretas²⁶ e uma dependência igualmente significativa com relação às fontes secundárias, em especial a obra do filósofo alemão Schopenhauer. É fato notório

²⁴ Em sintonia com a dupla funcionalidade dos Vedas acima mencionada, a secção preparatória, relativa ao ritual e à moralidade, tem como textualidades principais os Brāhmaṇas; ao passo que a seção de aprofundamento, relativo à reflexão filosófica, tem como textualidades principais os Upaniṣads. Se, em Schopenhauer, a referência aos Upaniṣads é feita fazendo recurso tanto ao termo Upaniṣads quanto ao termo Vedas, Farias Brito faz uso exclusivo deste último.

²⁵ O radical sânscrito *brahman* forma duas palavras distintas, uma masculina designativa de uma divindade particular, e outra neutra designativa do princípio Absoluto dos Upaniṣads. Schopenhauer está ciente dessa distinção, embora o uso respectivo dos termos “Brahma” e “Brahman” nem sempre seja rigoroso. Farias Brito, por outro lado, reporta-se exclusivamente ao princípio Absoluto dos Upaniṣads, fazendo uso da forma adaptada “Brama”.

²⁶ A biblioteca particular de Farias Brito contém pouquíssimas fontes específicas sobre a Índia, todas elas de caráter secundário. (CRUZ COSTA, 1970) Em suas obras, por outro lado, Farias Brito faz citações de fontes primárias, como é o caso dos Upaniṣads, *Viṣṇu Purāṇa*, e *Manāva Dharmasāstra* (ou *Manusmṛti*), muitas das quais foram provavelmente acessadas nas obras de Schopenhauer. No que tange ao budismo, Farias Brito faz uso recorrente da obra *O Buda: Vida, Doutrina e Ordem* do indólogo alemão Hermann Oldenberg, que contém inúmeras citações das palavras do Buda. É possível, ainda, supor que Farias Brito tenha mantido contatos próximos com personalidades de sua época atraídas pelo espiritualismo hindu e budista, como é o caso de Augusto dos Anjos e Cruz e Souza.

que a fonte indiana de maior impacto na filosofia de Schopenhauer, os Upaniṣads²⁷ – viz., textos constitutivos da quintessência filosófica dos Vedas e, portanto, especificamente vinculados ao Bramanismo/Hinduísmo –, foram por este considerados textualidades hindu-budistas (Rösch 2018, p. 165), fato esse que se repete em Farias Brito. Note-se, entretanto, que consideração imprecisa dos Upaniṣads e outras fontes indianas como patrimônio comum às tradições hindu e budista, em nada afeta a dinâmica crítica de Farias Brito. Com efeito, sua ênfase numa metafísica instrumental, numa razão moral, favorece um recorte apropriativo que privilegia instâncias de convergência epistêmico-metodológica²⁸, marcadas por um caminho de realização da natureza última do Real, e consequente superação do sofrimento, como uma investigação racional sobre a natureza do sujeito.

A tradução “doutrinária” dessa comunhão epistêmico-metodológica como Consciência Não-dual (*advaita/adyaya*) deriva, diretamente, do contexto originário dos Upaniṣads e, mais especificamente, da ampla tradição hermenêutica do Vedānta²⁹ (lit., “a parte final dos Vedas”, i.e., os Upaniṣads), onde *cit* ou “consciência” constitui a essência do Absoluto Brahman. Concomitantemente, essa mesma Consciência Não-dual adequa-se, outrossim, ao contexto doutrinário da escola budista Yogacāra, uma das principais da tradição Mahāyāna, onde *citta*³⁰ ou “consciência” emerge como explicitação da noção fundacional do budismo de “co-originação dependente” (*pratītyasamupāda*). É interessante notar, ainda, a crítica contundente de Farias Brito à classificação derogatória do Budismo como “filosofia do nada”, que teria como motivação o “preconceito de alguns pensadores cristãos, muito fanáticos” e o “intuito [de outros] de fazer efeito pelo paradoxo” (MI, p. 165). Mesmo desconhecendo as especificidades e diferenças entre as duas grandes correntes do budismo Mahāyāna, a escola Yogacāra, acima referida, e a escola Madhyamāka, proponente da doutrina da

²⁷ O texto acessado por Schopenhauer, intitulado *Oupnek'hat*, é uma tradução latina de 1801, feita por Anquetil-Duperron a partir de uma versão persa que é, por sua vez, uma tradução do original sânscrito feita em 1656 por Dara Shikoh, irmão de Aurangzeb, imperador mongol na Índia. O texto reúne 50 dos principais Upaniṣads.

²⁸ Schopenhauer designa essa convergência epistêmico-metodológica de “método dos indianos”. (SCHOPENHAUER in APP, 2014, p. 211-212)

²⁹ As principais variantes ou subescolas do Vedānta, de orientação não-dual, são as seguintes: a subescola Kevalādvaita [ou simplesmente Advaita] ou “Não-Dualidade apenas” de Śaṅkarācārya (séc. VIII); a subescola Viśiṣṭādvaita ou “Não-dualidade Qualificada” de Rāmanujācārya (séc. XI); e três subescolas Dvaitādvaita ou “Não-dualidade em [manifestações de] dualidade”, dotadas de nuances diferenciadas, de Nimbārkaācārya (séc. XIII), Vallabhācārya (séc. XVI), e Caitanya Mahāprabhu (séc. XVI).

³⁰ A expressão completa designativa de sua doutrina é *cittamātra*, lit., “consciência apenas”.

Vacuidade (*śūnyatā*), o horizonte de apropriação crítico de Farias Brito é extraordinário por empreender não apenas um ataque incisivo às interpretações corruptas do budismo em voga na Europa, mas também por propor, intuitivamente, uma leitura ontologicamente propositiva: sua repulsa à classificação do budismo como niilismo – “o nirvana não é o nada” (MI, p. 165)³¹ – ocorre concomitantemente com sua defesa do caráter eminentemente afirmativo da ética budista de “fugir a todos os vícios, praticar todas as virtudes, purificar seu coração”. (MI, p. 166) Em síntese, a versão britiana, legítima e unificada, de uma filosofia “hindu-budista” apta a desempenhar com eficácia o papel de contraposição efetiva aos desígnios das filosofias ocidentais do desespero, constitui uma modalidade “profunda e elevada” (MI, p. 65) das filosofias do espírito de sua época – aquela à qual preside o princípio da Consciência Não-dual (*cidadvaita*), em sintonia com a máxima délfico-socrática “Conhece-te a Ti-mesmo” (MI, p. 434)

Como vimos acima, a explicitação da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência é um passo decisivo na consolidação argumentativa do pensamento britânico. Se, de um lado, ela aprimora a crítica às filosofias do desespero, de outro lado e acima de tudo, ela permite a postulação de um espiritualismo propositivo, distinto dos espiritualismos euro-ocidentais marcados por um ressentimento reacionário *vis-à-vis* os materialismos, positivismos e racionalismos dominantes. É justamente esse caráter propositivo, fundado num enraizamento genuíno nas culturas latino-americanas, que enseja uma abertura genuína ao diálogo com todos os orientes – i.e., com todas as pré/pós-colonialidades situadas à margem das matrizes cartesianas e iluministas europeias e, em especial, a Índia. E é, precisamente, no bojo de um diálogo inesperado com a Índia que se criam as condições necessárias para a correta explicitação da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência. Em outras palavras, no exercício de uma filosofia crítica e libertadora na América Latina, Farias Brito encontra a parceria inestimável da Índia. Não fosse isso razão suficiente para o espanto, o que surpreende ainda mais nesse processo são os estranhos meandros que a viabilizam. São dois os principais momentos dessa aventura intelectual de Farias Brito:

- (i) Uma crítica radical à filosofia de Schopenhauer, na qual se evidenciam o fracasso da proposta de superação definitiva do sofrimento, as inconsistências na apropriação da filosofia indiana e a rendição ao niilismo.

³¹ Ele complementa afirmando que as verdadeiras “filosofias do nada” não são senão o materialismo e o positivismo. (MI, p. 336 & 165)

(ii) Uma parceira inusitada, fundada em afinidades pré/pós-coloniais, com as filosofias da Consciência Não-dual da Índia, que dão testemunho, na modernidade, de um compromisso soteriológico da filosofia e de sua inserção orgânica na esfera da religião.

V

A consagração da Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência constitui um episódio dramático na obra de Farias Brito. Trata-se de uma resposta ao desafio suscitado pela filosofia de Kant e tem por objetivo restaurar a acessibilidade existencial à “coisa-em si” - o fundamento ontológico do Real - sem deixar de reconhecer, ao mesmo tempo, o papel central da subjetividade na constitutividade do fenômeno, i.e., no evento de manifestação do mundo. É nesse contexto que desponta a interlocução de Farias Brito com a personalidade de Schopenhauer e postulação filosófica, por este último, de uma vontade metafísica, a coisa-em-si, que teria no ato de conscientização de um mundo, sua forma de representação e manifestação fenomênica. O diferencial de Schopenhauer com relação a outros filósofos contemporâneos, postuladores da primazia da vontade - como é o caso de Bergson e Nietzsche³² -, estaria na presença do pensamento hindu-budista como sua fonte principal de inspiração, a ponto de ele mesmo descrever sua filosofia como um “acordo notável” com o pensamento indiano. Com isso, a importância da interlocução com Schopenhauer reside menos na especificidade de sua proposta malograda de reconciliação entre a coisa-em-si e o fenômeno mas, acima de tudo, no estreitamento que promove das relações entre Farias Brito e as ontologias da Consciência Não-dual indianas e, em especial, a versão registrada nos Upanishads, alvo de copiosas citações na obra de Schopenhauer. O caráter “involuntário” dessa dádiva está estampado no fato de que, ao mesmo tempo em que nelas descobre uma parceria inestimável na consolidação de sua própria Filosofia do Espírito, Farias Brito é impiedoso na denúncia dos equívocos que aderem à apropriação de Schopenhauer dessas mesmas fontes indianas. É precisamente este ponto que passamos a detalhar na sequência.

Um dos aspetos fundamentais da crítica de Farias Brito à filosofia de Schopenhauer é a denúncia das contradições e inconsistências insanáveis que colocam

³² Com nuances diferenciadas, Farias Brito enquadra ambas as filosofias na categoria de voluntarismos psiquistas, destituídas de implicações metafísicas. (MI, p. 214)

em pólos opostos, de um lado, (i) a ontologia da vontade e sua “resolução” niilista do problema existencial³³ e, de outro, (ii) o conteúdo propositivo dos Upanishads e dos ensinamentos do Buda, presentes nas inúmeras citações e paráfrases que adornam o *Mundo como Vontade e Representação*. Num contexto em que a principal fonte de acesso às filosofias da Índia é o próprio Schopenhauer, a postura crítica de Farias Brito fica ininteligível sem que se admita *à priori* um princípio sincrônico de “irmandade” epistêmica entre Farias Brito e a tradição filosófica indiana, que estaria talvez na filiação em comum a contextos civilizacionais não-iluministas e/ou “pós/pré-coloniais”. Em outras palavras, o inconformismo rebelde de Farias Brito contra sua própria condição de sujeito “subalterno” cria as condições propícias para um re-conhecimento ou re-constituição intuitiva ou *gestáltica* dos contextos argumentativos milenares indianos, ocultos em meio às citações e paráfrases retorcidas de Schopenhauer e outras parcas fontes indiretas. Somente hoje, como os avanços dos estudos pós-orientalistas sobre a imensa literatura filosófica indiana, cujos desdobramentos modernos legitimam sua classificação como filosofias contemporâneas, podemos apreciar, em toda a sua extensão, os extraordinários *insights* de Farias Brito e as vias tortuosas de um processo de “correção” das apropriações schopenhauerianas. Privilegiarei, em minha análise, a obra que mais explicitamente se dedica a essa tarefa e que constitui, na opinião quase unânime dos seus críticos, a expressão culminante de sua Filosofia do Espírito - o *Mundo Interior*, publicada em 1912. Trata-se de sua última obra completa, expressão máxima do amadurecimento de uma obra construída ao longo de uma vida. Complementarmente, farei igualmente recurso ao seu *Ensaio sobre o Conhecimento* EC], obra incompleta que constitui seu último escrito e resumo sintético de sua proposta filosófica.

As contradições entre a filosofia de Schopenhauer e as filosofias da Índia em que supostamente a primeira se baseia, refletem, na opinião de Farias Brito, uma inconsistência interna fundamental que permeia, de forma insanável, a metafísica da vontade, de um lado, e a proposta de resolução do problema existencial do sofrimento, de outro. Vejamos isso mais de perto. A Vontade (*wille*) constitui, para Schopenhauer, o

³³ Como afirma Young, o horizonte soteriológico de Schopenhauer “exige, pelo menos, que a ‘vontade’ não deva ser a palavra final sobre a natureza da coisa-em-si (kantiana), e que deva existir um domínio que vai além da vontade.” [“demands, at least, that ‘will’, should *not* be the final word on the character of the (Kantian) thing-in-itself, that there should be a domain ‘beyond the will.’ ”] (YOUNG, 2005, p. 99)

Ser, a coisa-em-si, a “entidade primordial”, o “poder oculto que anima a realidade, imanente, mas impenetrável, espécie de divindade cega, mas onipotente” (MI, p. 214). Sua manifestação (“representação”) como “mundo” revela-se, privilegiadamente, na forma de uma consciência subjetiva desejante e seus objetos (de desejo), cuja “significação mais rigorosa, natural e precisa, [é] simplesmente isto: a consciência de uma necessidade” (MI, p. 402) irrefreável e, ao mesmo tempo, irremediável. Em outras palavras, “o mundo é um permanente conflito, onde cada individualidade luta contra todas as demais individualidades. O resultado é semelhante a uma ‘guerra de todos contra todos’ ”. (WICKS, 2017) Portanto, “se a Vontade é a ‘coisa-em-si’ e a substância mesma do mundo, resulta daí que a dor é inevitável e liga-se à essência mesma da vida.” (MI, p. 409) A sustentação schopenhaueriana desta condição de precariedade existencial é pungentemente descrita por Farias Brito com as seguintes palavras:

Vontade é privação e desejo; logo, esforço; logo, sofrimento. E se tudo é vontade, tudo se resolve em sofrimento, e deste modo a verdade de todas as coisas mais patente é a de nossa imperfeição radical e da miséria do mundo. É, pois, um mal irreparável a vida. E o melhor seria não ser. (...) E no homem que tem disto a viva compreensão, fazendo-se clara em seu espírito a consciência desse mal irreparável da vida, o sofrimento aumenta por essa consciência mesma. Daí a revolta, o desespero e a interminável lamentação desse prisioneiro da vontade, insubmisso visionário do ideal e eterno forçado da miséria. É que o homem é uma cadeia de dependências, e para viver precisa de adaptar-se a essas dependências, ajeitando-se a elas, submetendo-se a elas; para o que precisa satisfazer inúmeras necessidades, adquirindo coisas que lhe faltam, repelindo outras que lhe são prejudiciais e ofensivas. E a cada necessidade satisfeita sucedem sempre necessidades novas: o que faz da vida um tormento contínuo e uma morte sucessiva, sendo justo afirmar que viver é morrer lentamente. (MI, p. 402-3 & 406)

Num contexto onde a vontade subjetivamente experienciada – a “vontade de viver” - constitui, ao invés de liberdade, uma condição de escravidão permanente, “um viver [que] é morrer lentamente”, Schopenhauer propõe, como “resolução” do “mal irreparável”, um processo sistemático de “negação da vontade de viver” (SCHOPENHAUER, 1969, 4.53-71, p. 269-412), i.e., um agir, subjetivamente determinado, “contra os nossos desejos, contra os nossos apetites, contra as nossas inclinações e tendências naturais.” (MI, p. 404) Em outras palavras, ao postular a Vontade como fundamento ontológico da fenomenalidade e, portanto, de uma trágica comunidade originária entre todos os entes, Schopenhauer consagra a soteriologia como negação do Ser, como negação a essencialidade da existência, como negação do mundo e, finalmente, como mumificação reificadora do “nada” - um “nada” em plena sintonia

com as piores perversões ocidentais sobre o budismo. Como afirma Wicks, se tudo é, não-qualificadamente, a Vontade, é impossível determinar positivamente a natureza constitutiva da condição de negação da Vontade. (WICKS ,2017) Em suma, o caráter puramente negativo da supressão da vontade revela-se, então, como pura repressão que desemboca, de forma igualmente trágica, no asceticismo escapista, no niilismo da negação do Real³⁴, no “pessimismo radical” (MI, p. 402) Nessa condição de heroicidade monádica, de solipsismo isolacionista, de contemplação passiva de um mundo maléfico, a única ética possível tem suas raízes numa empatia por todos aqueles ainda que permanecem escravos de sua condição ontológica de miséria existencial. Essa irmandade na dor desfaz-se, paradoxalmente, na condição última de superação da dor, que desfaz a comunidade originária e institui “nadas” incomunicáveis. Trata-se, como diria Spinoza (2020, 3.58[18]), de um mero sentimento de comisseração cujo fundamento é a tristeza ao invés da alegria.

Farias Brito repele, categoricamente, essa via existencialmente suicida. Ele afirma: “contra esse aniquilamento universal revolta-se o nosso ser mais íntimo e profundo. O nada nos repugna. (...) Tudo isto seria legítimo, inevitável, fatal, se a vontade fosse realmente a substância do mundo e o ser verdadeiro ou a essência íntima de todas as cousas. Foi o que Schopenhauer não compreendeu.” (MI, p. 414 & 409) Segue-se, na sequência, um viés contra-argumentativo notável que denuncia e, ao mesmo tempo, instrumentaliza a inconsistência fundamental de Schopenhauer na postulação de um horizonte de resolução alternativo, em plena congruência com sua própria Filosofia do Espírito. E, mais surpreendentemente ainda, essa resolução alternativa liberta as referências da filosofia indiana, presentes na obra do filósofo alemão, das apropriações adulteradas perpetradas por este último.

Inicialmente, Farias Brito ressalta que, de acordo com o próprio Schopenhauer, a via de negação da vontade por ele proposta constitui um exercício sistemático da razão e, mais especificamente, um caminho intelectual de “puro conhecimento” (MI, p. 415),

³⁴ O processo de negação do mundo inclui, em Schopenhauer, uma instância de transição entre a Vontade e o mundo da representação fenomênica, marcada por uma condição subjetiva de contemplação estética e neutralização circunstancial dos ímpetus desejantes, que reflete uma apropriação heterodoxa da doutrina das “formas” de Platão. Não obstante o encanto que esta instância provoca numa parte da crítica ocidental, o fato é que se trata, para Schopenhauer, de uma condição de curta duração. (WICKS, 2017) A negação definitiva da Vontade, por outro lado, aponta, inequivocamente, para um estado “sem Vontade: sem representação, sem mundo” (SCHOPENHAUER, 1969, 4.71, p. 411).

i.e., de autoconhecimento ou purificação da alma. Assumindo, com isso, que a “A vontade é a escravidão; [e] o conhecimento, a liberdade” (MI, p. 410), Farias Brito interpela Schopenhauer sobre se o conhecimento não deveria, então, ter precedência sobre a vontade, já que se tratam ambos de eventos da consciência: “como se pode em face deste princípio que produz o conhecimento, veículo para a libertação da dor, sustentar o primado da vontade?” (MI, p. 415) E, finalmente, num movimento definitivo de implosão da correlação schopenhaueriana entre vontade (“ser verdadeiro”) e conhecimento (“fenômeno da vontade”) – que transformaria, paradoxalmente, este último numa vontade contra a vontade (MI, p. 405) -, Farias Brito afirma, com base, entre outras, na afirmação do próprio Schopenhauer de que a vontade vem “de dentro, e procede da dimensão mais imediata da consciência do indivíduo” (SCHOPENHAUER, 1969, 2.22, p. 12), que há, neste último, um reconhecimento implícito da “subordinação da vontade à consciência. Decerto, [Schopenhauer] não o diz positivamente. Mas a confissão escapa-lhe, talvez sem que disto se aperceba.” (MI, p. 411)

Ao evidenciar que a vontade, longe de esgotar a consciência, trata-se ao invés de uma dimensão escravizadora da mesma, Farias Brito opera uma revolução copernicana na interpretação da filosofia de Schopenhauer: ao invés de um ser substancial, de “uma substância oculta e misteriosa, uma espécie de divindade” (MI, p. 403), a vontade tanto quanto seu correlato antinômico, o conhecimento, constituem fenômenos da Consciência que carregam a totalidade dos conteúdos – sujeitos e objetos – constitutivos do mundo. É precisamente neste momento decisivo de inflexão interpretativa que Farias Brito fecha o círculo de explicitação de sua Filosofia do Espírito como Filosofia da Consciência e de convergência entre o princípios da unicidade do Espírito (monismo) e o princípio da imediaticidade do Supremo Si-mesmo que sustenta a experencialidade do “eu” (não-dualidade). E se, de um lado, essa explicitação é o ápice de uma vida dedicada a compreender a “necessidade de uma explicação para tudo o que existe, de uma explicação que esclareça o problema da natureza e sirva de fundamento racional para a vida e para a morte”, de outro, o evento que a deflagra envolve uma intuição fundamental e corretiva sobre o verdadeiro sentido da filosofia hindu-budista, objeto das inúmeras citações de Schopenhauer. Essa intuição corretiva de Farias Brito deixa claro que “a idéia que se faz, em geral, do budismo [-hinduismo] no ocidente” (MI, p. 165) enquanto “filosofia do nada”, funda-se, de fato, numa incompreensão fundamental;

e que tal atribuição desqualificadora não caberia senão, e ironicamente, à própria ontologia da Vontade do filósofo alemão.

No evento decisivo em que subverte e corrige a interpretação schopenhaueriana da filosofia hindu-budista, Farias Brito afirma a primazia da Consciência sobre a vontade como “uma verdade conhecida desde os filósofos indianos”. (MI, p. 395) Ao comentar, na sequência, a passagem da “velha filosofia indiana” (MI, p. 410), citada por Schopenhauer como expressão de sua própria soteriologia de negação da vontade ontológica, Farias Brito enxerga, em contraposição, uma soteriologia de negação de uma outra vontade, viz., de uma vontade não-ontológica que constituiria, ao invés, um modo de ser, um fenômeno circunstancial da verdadeira essência do Real, a Consciência Não-dual. A passagem em causa trata-se de uma citação dos Upanishads e, mais especificamente, de uma glosa modificada e sinótica do original sânscrito do *Ātman Upaniṣad*, tal como consta da edição latina a que Schopenhauer teve acesso. Apresento abaixo (i) a tradução em português de Farias Brito (da versão latina) (ii) e a tradução de minha autoria do original sânscrito que está, provavelmente, na origem da glosa latina:

(versão de Farias Brito)

Quando a inteligência [conhecimento] sobrevém, logo se eleva [i.e., se retira] do seio das cousas, o amor [i.e., o desejo].”³⁵ (*ĀTMAN UPANIṢAD* in MI, p. 410)

(minha tradução do original sânscrito)

Tendo realizado [sua essência em] Brahman, o sábio não retorna jamais [à condição de ente sofredor], já que todas as suas formas [de identificação] [i.e., as objetificações reificadas], oriundas da ignorância (*avidyā*) foram consumidas pelo [fogo do] conhecimento (*vijñāna*) da verdadeira natureza do *ātman* [i.e., o si-mesmo]. Tendo realizado [sua essência em] Brahman como poderia [o sábio] renascer [na condição de ente sofredor]? A [dinâmica] da escravidão [no sofrimento] e da busca por superá-la pertence ao mundo dos fenômenos (*māyā*). (*ĀTMAN UPANIṢAD*, 2017, 2. 25-6)³⁶

A análise que acompanha a citação coloca Farias Brito num contexto de extraordinária proximidade com o original indiano. Na atribuição de sentido da palavra “amor” – tradução literal do latim *amore* - Farias Brito segue parcialmente Schopenhauer ao traduzi-la como “vontade” ou “desejo” – tradução do original

³⁵ *tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.* (original em latim reproduzido por Farias Brito da citação em epígrafe de Schopenhauer (1969, 4 [epígrafe], p. 269). A palavra sânscrita que corresponde à palavra *amore* [amor] do latim é *māyā*.

³⁶ *brahmabhāvam prapadyaiṣa yatirnāvartate punaḥ / sadātmakatvavijñānadagdāvidyādivarṣmaṇaḥ / amuṣya brahmabhūtattvādbrahmaṇaḥ kuta udbhavaḥ / māyāklṛtau bandhamokṣau na staḥ svātmani vastutaḥ* (*ĀTMAN UPANIṢAD*, 2017, 2. 25-626)

sânscrito *māyā* -, mas dele se distancia ao classificá-la como denotativa de um modo de ser subjetivo da Consciência, ao invés de um modo de ser subjetivo da Vontade metafísica ou, alternativamente, da própria Vontade metafísica. Por outro lado, na atribuição de sentido da palavra “inteligência” – tradução do latim *cognitio* que pode igualmente significar “conhecimento” - Farias Brito segue parcialmente Schopenhauer ao classificá-la como dinâmica cognitiva de negação da vontade³⁷, mas dele se distancia ao consagrar essa dinâmica como evento propositivo, i.e., afirmador da essencialidade última do Real, o Espírito, que corresponde ao original sânscrito Brahman. O sentido intercambiável dos dois termos “conhecimento”/“inteligência”³⁸, que aponta para o caminho de realização do Espírito como Consciência, está em plena sintonia com o sentido designativo do termo originário em sânscrito *vijñāna*.

Na reformulação interpretativa de Farias Brito, o caráter antinômico dos dois modos de ser da Consciência – a vontade que escraviza e o conhecimento que liberta – reflete outras tantas instâncias de esquecimento e reminiscência, respectivamente. Segundo Farias Brito, a vontade é um modo de ser subjetivamente determinado, marcado pelo olvido e pela ignorância com relação à essencialidade unitiva e universal da Consciência: é a fonte do egoísmo, i.e., da presunção ilusória de uma individualidade autônoma. Como afirma Farias Brito, “A vontade é de todas as nossas faculdades a que tem relação mais direta com a individualidade. [Ela] tende a concentrar o mundo no *eu*. (...) A vontade é egoísmo.” (MI, p. 392 & 390) Nesse sentido, a palavra *māyā*, veiculada através do termo latino *amore* refere-se, primariamente, à vontade enquanto esquecimento da universalidade do Espírito. O conhecimento, por outro lado, é um modo de ser marcado por um processo de rememoração cognitiva - a “expansão do *eu* para o mundo” (MI, p. 392) -, que é conducente à presentificação plena da Consciência. Farias Brito arremata: “Como pensamento, a inteligência tem por fim colocar-nos em relação com a totalidade das cousas” (MI, p. 418). Nesse sentido, o exercício radical da vontade e da individualidade egocentrada representa a verdadeira

³⁷ Schopenhauer afirma: “A autossupressão da vontade tem sua origem no conhecimento.” (SCHOPENHAUER, 1969, 4.70, p. 404)

³⁸ Em outras passagens, Farias Brito usa a palavra “inteligência” como sinônimo de Espírito/Consciência e a palavra “conhecimento” como “obra própria da inteligência”. (MI, p. 410)

condição de inconsciência.³⁹ E, conversamente, a superação cognitiva do individualismo representa a verdadeira condição da Consciência.

Finalmente, para distinguir a ciência do Espírito de todas as demais ciências atinentes às diversas categorias de modos de ser ou aparecer (do Espírito) e, ao mesmo tempo, enfatizar a espontaneidade do processo de reminiscência cognitiva, Farias Brito afirma que a Filosofia do Espírito enquanto “ciência das ciências” institui-se como um poder inato de restauração no sujeito da condição todo-unitiva da Consciência, de combate à vontade ignara, expressão da verdadeira liberdade. Ele afirma:

E é no poder que temos de colocar-nos acima da vontade, de agir contra ela, de dominar-nos, que consiste a liberdade. (...) Esse poder que nos governa e dirige, esse poder que subjuga a vontade, é um poder moral, independente de todas as nossas inclinações e tendências, superior à necessidade, superior ao apetite. É um poder soberano, absoluto, livre. (MI, p. 405)

É notável o quanto essa afirmação está em perfeito acordo com o sentido último de *māyā* no *Ātman Upaniṣad* e nos Upaniṣads em geral: o mundo fenomênico é o espaço onde habitam não apenas as forças da ignorância, como queria Schopenhauer, mas também, e principalmente, as forças do conhecimento, manifestação positiva de Brahman. Longe, portanto, do inferno que Schopenhauer imagina, *māyā* constitui, acima de tudo, e quando adequadamente entendida, a maravilha e o poder exuberante (*śakti*) de um mundo dinâmico enquanto modo de ser de Brahman.

VI

Após a inflexão decisiva representada pela citação acima do *Ātman Upaniṣad*, a fundamentação crítico-analítica da Consciência como essencialidade do Espírito e fundamento unicista de manifestação do mundo - tema central do capítulo VII do *Mundo Interior* e da obra incompleta *Ensaio sobre o Conhecimento* – transcorre em estreita parceria com as fontes hindu-budistas, que incluem, além dos Upaniṣads, os Purāṇas⁴⁰ e os Dharmaśāstras⁴¹. É nessa dialogia improvável que o espiritualismo de

³⁹ Conversamente, a senda schopenhaueriana de negação da Vontade, i.e., do fundamento metafísico das objetivações constitutivas da totalidade da consciência, aponta, inexoravelmente, para uma condição salvífica de plena in-consciência. O solipsismo radical dessa condição constitui, em última análise, uma privatização individualista da noção de transcendência, que encontra na noção moderna de “inconsciente” sua reificação consagratória.

⁴⁰ Textos hindus de caráter enciclopédico que lidam como uma grande pluralidade de temas, tais como divindades soberanas, cosmogonias, cosmologias, dinastias, tradições populares, etc.

Farias Brito se consolida: da superação das reificações do espírito de fundo dualista à resignificação do monismo-panteísta do tipo spinoziano enquanto não-dualidade (e seus modos de ser) de base eminentemente brasileira, que se reconhece a si-mesma no espelho diáfano da Índia: uma não-dualidade (*advaita*) afirmadora de uma essencialidade extática de estar-no-mundo, aqui e agora. Retrato dessa articulação harmoniosa é a correspondência notável entre os princípios constitutivos do Espírito como Consciência em Farias Brito e os três atributos essenciais indicativos (*svarūpalakṣaṇa*) de Brahman, o princípio ontológico não-dual da tradição dos Upaniṣads ou Vedānta: (i) Existência ou *sat*; (ii) Consciência ou *cit*; (iii) e Bem-aventurança ou *ānanda*.⁴²

O primeiro atributo essencial de Brahman [Espírito] da tradição dos Upaniṣads é a Existência (*sat*) ou, mais especificamente, da Existencialidade em geral (*sattva*). Ele aponta para o substrato não-dual (*advaita*) que instaura positivamente a pluralidade dos entes: o Uno íntegro que abraça o Múltiplo, que a “tudo se liga” e de que “tudo depende”. Ao sustentar que a disciplina da Filosofia conforma-se, necessariamente, como “ciência do Espírito”, Farias Brito recorre, precisamente, ao paradigma de Brahman nos Upaniṣads para ilustrar a essencialidade imanente e recôndita do Espírito enquanto teleologia rememorativa da autenticidade que repousa por detrás da condição sofredora:

[Não] difere esse princípio [Espírito] do deus Brama [Brahman] dos indianos, imperecível e imenso, deus que é a palavra da verdade e o pai dos mundos, que tem por corpo o sopro, por forma a luz e por princípio o éter, cheio do pensamento da verdade e do princípio da bondade e da justiça; origem de todo o odor, de todo o sabor; que penetra todas as regiões do mundo e se estende aos confins do universo. (MI, p. 98)

A análise britiana do atributo da Existencialidade aponta para as duas dimensões em que se desdobra o caráter fundacional, arquetípico, do Espírito/Brahman: (i) a condição de inobjetificabilidade ou de inesgotabilidade objetiva, já que se trata de fonte emanatória dos próprios entes, circunscritos pela dualidade sujeito-objeto; (ii) e a

⁴¹ Textos hindus que discorrem sobre os princípios constitutivos da norma social e sua aplicabilidade para os diferentes estratos, suas conexões cosmológicas e espirituais.

⁴² As principais fontes textuais sobre os três atributos essenciais de Brahman são o *Brhadāranyaka Upaniṣad*, o *Taittirīya Upaniṣad* e o *Tejobindu Upaniṣad*. Neste último, reza o seguinte: “Eu [i.e., Brahman/*Ātman*] sou, essencialmente, Existência, Consciência e Bem-aventurança, e eternamente puro e imperecível. Eu sou Existência (*sat*), Consciência (*cit*) e Bem-aventurança (*ānanda*), e eternamente iluminado, puro e uno. (*nityaśuddhicidānandasattāmātro’ hamavyayaḥ / nityabuddhiviśuddhaikasaccidānandamasmyaham*) (TEJOBINDU UPANIṢAD, 2019, 3.11)

condição de imanência, que se expressa numa eterna presença no mundo, em meio ao fluxo incessante dos seus modos de ser ou manifestações fenomênicas. Com relação à primeira dimensão, viz., a inobjetificabilidade, Farias Brito recorre privilegiadamente a duas citações indianas, uma do *Kena Upaniṣad* e outra do *Viṣṇu Purāṇa*. Apresento abaixo (i) as versões em português de Farias Brito (ii) e a tradução de minha autoria do original sânscrito:

(versão de Farias Brito)

[Brahman é aquilo] de que nenhum olho pode se aproximar, que nenhuma palavra pode atingir, e que nenhuma inteligência pode compreender. (*KENA UPANIṢAD* in EC, p. 4)

(minha tradução do original sânscrito)

Os olhos não o [i.e., Brahman] alcançam. Tão pouco a palavra ou a mente o alcança. (*KENA UPANIṢAD*, 2018, 1.3)⁴³

(versão de Farias Brito)

[Região inconcebível] onde não há, nem dia, nem noite, nem terra, nem céu; nem trevas, nem luz; nem qualquer outra coisa, a não ser o Único [Brahman], inacessível à inteligência. (*VIṢṆU PURĀṆA* in EC, p. 3)

(minha tradução do original sânscrito)

“Não havia dia ou noite, céu ou terra, escuridão ou luz. Não havia nenhuma outra coisa senão o Uno/Único [Brahman], inapreensível ao intelecto e aos sentidos. (*VIṢṆU PURĀṆA*, 2020, 1.2.23)⁴⁴

No que tange à segunda dimensão do atributo da Existencialidade (*sat*), viz., a condição de imanência, que se expressa, narrativamente, na forma de uma cosmogonia emanacionista (*parināma*), Farias Brito faz uma citação longa e compactada do um dos mais conhecidos dos Dharmaśāstras, o *Mānava Dharma Śāstra*, também conhecido como *Manu Smṛti*. Apresento abaixo (i) a versão em português de Farias Brito, que combina referências diretas e paráfrases; (ii) e a tradução de minha autoria do original sânscrito:

(versão de Farias Brito)

‘O espírito supremo [Brahman] produziu a princípio as águas, nas quais depositou uma semente produtora... E as águas foram chamadas *Naras*, porque eram a produção de Nara (o espírito divino). E foram elas o primeiro lugar do movimento (*āyana*) de Nara; razão, porque este, que é o Espírito divino, foi chamado *Nārāyaṇa*; o que quer dizer: ‘aquele que se move sobre as águas’. Nas águas, que eram a matéria reduzida, pela queda, à rigidez do cadáver, mas tornada depois, pela piedade divina, apta para o movimento, Deus fez uma separação, colocando no alto o firmamento, e, em baixo, a terra; e nesta também distinguiu duas partes: o elemento úmido e o elemento seco, ou os mares e a terra propriamente dita. É o que igualmente nos

⁴³ *na tatra cakṣurgacchati na vāggacchati no manaḥ*. (*KENA UPANIṢAD*, 2018, 1.3)

⁴⁴ *nāho na rātrirna nabho na bhūmirnāsītamojyotirabhūcca nānyat / śrotrādibuddhyānupalabhyamekaṃ*. (*VIṢṆU PURĀṆA*, 2020, 1.2.23)

descreve o Gênesis. E deste fato nos dá também testemunho o *Livro das Leis de Manu* [*Mānava Dharma Śāstra*] quando diz que ‘o germe depositado por Deus no seio das águas se tornou um ovo brilhante como o ouro’, e acrescenta que ‘esse ovo sendo dividido em duas partes, delas se formaram o céu e a terra, ficando no meio a atmosfera, as oito regiões celestes, e o reservatório permanente das águas’. (*MĀNAVA DHARMA ŚĀSTRA* in EC, p. 22-3)

(minha tradução do original sânscrito)

Desejoso de criar, a partir de sua própria forma, entes de todos os tipos, (Syambhū) [Brahman] produziu inicialmente as águas e nelas depositou sua semente. A semente tornou-se, então, um ovo dourado, de brilho semelhante ao do sol. Nesse ovo, ele mesmo renasceu na forma de Brahmā, o progenitor de todo o universo. As águas são chamadas *nārāḥ*, pelo fato de terem sido geradas por Nara [Brahmā]. Como [as águas] foram seu primeiro veículo [de manifestação] (*ayana*), [Brahmā] é chamado Nārāyaṇa. Desta causa [primeira], que é indefinível, eterna, real e não-real, surgiu o elemento masculino (*puruṣa*) que é aqui [também] conhecido como Brahmā. Tendo permanecido nesse ovo por um ano, o Senhor (Brahmā), pela força de seu próprio pensamento, dividiu-se em duas partes. E destas duas partes, ele criou o céu e a terra, a atmosfera, as oito direções do espaço, e a morada eterna das águas.” (*MĀNAVA DHARMA ŚĀSTRA*, 1983, 1.8-13, p. 6-8)⁴⁵

O segundo atributo essencial de Brahman [Espírito] da tradição dos Upaniṣads é a Consciência (*cit*). Ele assegura o esclarecimento definitivo do sentido da não-dualidade (*advaita*). Longe da unidade abstrata dos monismos europeus contemporâneos de Farias Brito, a propositura da Consciência enquanto fundacionalidade universal do aparecer de um mundo consagra o Espírito como o que há de mais familiar e íntimo na existência e, mais especificamente, como subtrato da imediaticidade intuitiva do eu/sujeito cognitivo. Em outras palavras, o sujeito cognitivo constitui o modo de ser privilegiado da Consciência, seu instrumento nobre de mediação no processo de manifestação da totalidade dos entes (de relação): ao invés, portanto, de *ter* consciência, o sujeito *participa* da Consciência. (MI, p. 417) Desse modo, o que comumente denominamos de “consciência do eu” trata-se, essencialmente, da reverberação privilegiada, no sujeito cognitivo, da imediaticidade da Consciência, o Supremo Si-Mesmo, que é quem, de fato, institui, de forma concomitante e interdependente, o sujeito e seus objetos.

⁴⁵ *so'bhidyāya śarīrātsvātsisṛkṣurvividhāḥ prajāḥ / apa eva sasarjādau tāsu vīryamavāṣṛjat / tadanḍamabhavadbhaimaṁ sahasrāmśusamaprabham / tasmiñjajñe svayaṁ brahmā sarvalokapitāmahaḥ / āpo nārā iti proktā āpo vai narasūnavaḥ / tā yadasyāyanam pūrvaṁ tena nārāyaṇaḥ smṛtaḥ / yattatkāraṇamavyaktaṁ nityaṁ sadasadātmakam / tadvisṛṣṭaḥ sa puruṣo loke brahmaiti kīrtiyate / tasminnaṇḍe sa bhagavānuṣṭivā parivatsaram / svayamevātmano dhyānāttadanḍamakaroddivdhā / tābhyāṁ sa śakalābhyāṁ ca divyaṁ bhūmiṁ ca nirmame / madhye vyoma diśaścāṣṭāvapāṁ sthānaṁ ca śāśvatam.* (*MĀNAVA DHARMA ŚĀSTRA*, 1983, 1.8-13, p. 6-8)

É precisamente o olvido dessa condição de universalidade da Consciência, e o consequente predomínio da vontade (egocentrada), que gera no sujeito a presunção ilusória de uma existência autônoma – a (falsa) consciência do “eu” ou in-consciência -, distinta dos objetos percebidos que, por seu turno, passam à condição presumida de externalidades absolutas. É, precisamente, com o objetivo de superar o ciclo de sofrimento que aí se instaura e restaurar a cognição plena da ancestralidade universal da Consciência, núcleo central de seu método introspectivo, que Farias Brito faz recurso corroborativo aos ensinamentos dos Upaniṣads e, mais especificamente, à postulação fundamental de uma *não-diferença* [ou *não-dualidade*] ontológica (*advaita*) entre *ātman* - o sujeito/si-mesmo – e Brahman, a Consciência absoluta, o Supremo Si-Mesmo. A expressão máxima dessa postulação está estampada nas chamadas “grandes sentenças” dos Upaniṣads (*mahāvākyas*), dentre as quais se destacam as seguintes: (i) “Tu [*ātman*] és Isso [Brahman]” (*tattvamasi*) (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 1983, 6.7.7, p.384); (ii) “Eu [*ātman*] sou Brahman” (*aham brahmāsmi*) (*BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD*, 1983, 1.4.10, p. 121); “Eu [*ātman*] sou [tudo] Isso [Brahman]” (*so’hamasmi*) (*BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD*, 1983, 1.4.1, p. 78) A versão britânica desse horizonte não-dual dos Upaniṣads, viz., “a identificação de nossa consciência [*ātman*] com a consciência universal [Brahman]” (MI, p. 418), é analisada à luz de duas dimensões fundamentais: (i) o mistério do aparecer, i.e., o evento originário que instaura, via instrumentalidade do sujeito, os modos de ser da Consciência; (ii) a condição de reflexividade (*pratibimbavāda*) que ilustra a “relação” de ancestralidade co-operativa entre a Consciência e a condição existencial do sujeito. Com relação à primeira dimensão, viz., o mistério do aparecer, Farias Brito recorre privilegiadamente a uma longa citação do *Kena Upaniṣad*, “a mais alta expressão na velha sabedoria indiana” (MI, p. 417), onde Brahman é descrito como sujeito (*ātman*) dos sujeitos ou, nas palavras de Farias Brito, “Deus [que] é a Inteligência em si, a ideia da ideia e o pensamento do pensamento” (MI, p. 417). Apresento abaixo (i) a versão compactada em português de Farias Brito (ii) e a tradução de minha autoria do original sânscrito:

(versão de Farias Brito)

Qual é aquele (pergunta o aluno ao Mestre espiritual) por quem se exerce a Inteligência [pensamento]? Aquele por cujo poder age nos seres que ele anima, o sopro vital? Aquele por cujo poder exercem suas funções a visão e o ouvido? É aquele [i.e., Brahman/*Ātman*] (responde o Mestre espiritual) que é a audição da audição, a inteligência da inteligência, a palavra da palavra, o

sopro vital do sopro vital, a visão da visão... Os sábios libertando-se dos laços terrestres pelo conhecimento deste Ser supremo, depois de ter deixado este mundo, tornam-se imortais. (*KENA UPANIṢAD* in MI, p. 417)

(minha tradução do original sânscrito)
[pergunta do discípulo] Quem impele e comanda (o movimento do) pensamento (na direção dos objetos)? Quem comanda o (funcionamento do) sopro vital? Quem impele a enunciação as palavras que os homens proferem? Que divindade comanda (o funcionamento dos) olhos e ouvidos? [resposta do mestre] É aquele [i.e., Brahman/Ātman] que é o ouvido dos ouvidos, o pensamento do pensamento, a palavra das palavras. É aquele que é o sopro vital do sopro vital e a visão da visão. Tendo-se libertado [do apego aos conteúdos dos sentidos], os sábios transcendem [a reificação de] este mundo e alcançam a imortalidade. (*KENA UPANIṢAD*, 2018, 1.1-2)⁴⁶

Com relação à segunda dimensão da Consciência (cit), viz., a condição de reflexividade, Farias Brito recorre privilegiadamente a uma longa paráfrase que evoca a analogia largamente empregada na tradição do Vedānta para descrever a condição da subjetividade *vis-à-vis* Brahman (Espírito). A principal fonte dessa analogia é a obra *Brahmasūtra*⁴⁷, que compõe, junto com os Upaniṣads e o *Bhagavad Gītā*, a trilogia canônica de todas as escolas do Vedānta. Consagrada, tecnicamente, como Doutrina do Reflexo (*pratibimbavāda*), a condição de reflexividade da Consciência no sujeito é tradicionalmente ensinada por meio de ilustrações analógicas, como, por exemplo, o evento de reflexão do sol na superfície de um lago, onde a mobilidade, impermanência e pluralidade do reflexo (i.e., o sujeito) dependem integralmente da condição de imobilidade, permanência e unicidade do sol (Brahman/Espírito).⁴⁸ Segue-se a descrição de Farias Brito:

Imagine-se o sol refletindo a sua imagem na superfície de um lago: eis aí uma ideia precisa da verdadeira significação de nessa existência. O sol é Deus. E nós somos como imagens do sol na superfície das águas. Mas o lago em que se reflete a imagem divina não é somente um lago, é um mar; não é somente um mar, é o espaço infinito. É por isto que Deus, em tudo presente, em tudo se reflete. De onde resulta também que tudo se move e se agita, que, nada é fixo, que tudo, ao contrário, continuamente se transforma; o que significa, no fundo, que tudo é vivo e animado: razão pela qual em tudo palpita e vibra a

⁴⁶ *om keneṣitaṃ patati preṣitaṃ manaḥ / kena prāṇaḥ prathamāḥ praiti yuktaḥ / keneṣitāṃ vācamimāṃ vadanti / cakṣuḥ śrotraṃ ka u devo yunakti / śrotrasya śrotraṃ manaso mano yad / vāco ha vācam sa u prāṇasya prāṇaḥ / cakṣuṣaścakṣuratimucya dhīrāḥ / pretyāsmālokaḥ kādāmītā bhavanti.* (*KENA UPANIṢAD*, 2018, 1.1-2)

⁴⁷ Texto fundacional da tradição do Vedānta e suas variantes hermenêuticas, que consagra Brahman como fundamento ontológico do Real e unidade de propósito de todos os Upaniṣads. A passagem em causa é a seguinte: “[o sujeito] é, em realidade, um reflexo [de Brahman]”. (*ābhāsa eva ca*) (*BRAHMASŪTRA*, 1983, 2.3.50, p. 486)

⁴⁸ Veja por exemplo o comentário de Śaṅkarācārya: “Deve-se entender [por essa passagem] que o sujeito é um reflexo do Supremo Si-mesmo [Brahman], tal como [ocorre] no reflexo do sol na água [do lago].” (*ābhāsa eva ca eṣa jīvaḥ parasyātmno jalasūryakādivatpratipattavyaḥ*) (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1983, 2.3.50, p. 486)

consciência, em tudo trabalha a inteligência, em tudo brilha a luz interior. Nós somos fulgurações da Inteligência suprema. Eis, pois, o que somos, e isto nos basta: somos raios que emanam da suprema luz, reverberações do fogo divino, pensamentos de Deus! E é por isto que arde, também em nós, sempre acesa, a chama sagrada da ideia. (MI, p. 418)

O terceiro e último atributo do Espírito/Brahman, a Bem-aventurança (*ānanda*), é descritivo da condição de superação definitiva do sofrimento (*mokṣa*) e, acima de tudo, da condição de plenitude ou êxtase existencial disfrutada por todo aquele plenamente ciente de sua participação na unicidade universal da Consciência. A importância desse atributo é a de ressaltar a propositividade ontológica do processo. Com efeito, a superação do sofrimento não se trata de uma mera negação do sofrer, mas da afirmação de um prazer infinito, em sintonia com a natureza íntima do Real. Reside aqui o clímax da refutação da filosofia de Schopenhauer: se, neste último, negar a vontade é negar o fundamento do Real e do mundo como sua representação, em Farias Brito negar a vontade que se institui como estado de ignorância ou in-consciência, é afirmar a Consciência como fundamento do Real e do mundo como seu modo de ser. Em outras palavras, o mundo não é o mal a ser evitado, nem a ilusão a ser desfeita por aquele que o nega: o mundo é real e, quando propriamente entendido, é integralmente o território de realização, aqui e agora, da plenitude existencial, da bem-aventurança.

Isso fica claro na correção empreendida por Farias Brito à apropriação de Schopenhauer do conceito de Brahman dos Upaniṣads. Se, para Farias Brito, Brahman é, acertadamente, a versão indiana do Espírito como Consciência não-dual (MI, p. 98), para Schopenhauer Brahman assume, ambigualmente, ao longo de sua obra, dois sentidos mutuamente excludentes mas que constituem, igualmente, claras perversões do original indiano: (i) quando identificado com o fundamento ontológico, Brahman é a Vontade cega e irrefreável, causa de todo o mal e do mundo como sua representação que, por sua vez, corresponderia co-extensivamente ao termo sânscrito *māyā*; (ii) quando identificado com o *locus* soteriológico de negação da vontade e de extinção da subjetividade, ele é entendido como negação ontológica e, por isso mesmo, como “não-ser”.⁴⁹ Neste último sentido, expressões como “reabsorção em Brahman [hinduísmo] ou no *nirvāṇa* [budismo]” não são senão, para Schopenhauer, denotações escapistas, “mitos e palavras sem-sentido” pois o que de fato permanece, depois da completa

⁴⁹ Sobre as inconsistências das apropriações de Schopenhauer da noção de Brahman e outras correlatas, veja os artigos de Maharaj (2017) e Rösch (2018).

abolição da vontade, é “efetivamente nada”. (Schopenhauer 1969, 4.71, p. 411-2) Em suma, a apropriação soturna dos Upaniṣads por parte de Schopenhauer reflete uma contradição fundamental entre ontologia e soteriologia que se estampa em suas duas principais hipóstases: a hipóstase primária do mundo como “mal” (metafísica da Vontade), e a hipóstase secundária do mundo como “nada” ou “ilusão”, que prevalece, segundo Schopenhauer, naqueles que operam a negação da Vontade.

VII

A leitura crítica de Farias Brito da filosofia dos Upaniṣads restaura, com notável fidelidade, a convergência originária entre soteriologia e ontologia e, concomitantemente, o sentido original da propositividade beatífica que permeia teleologicamente suas noções fundamentais, viz., Brahman e *māyā*⁵⁰: Brahman é o fundamento ontológico não-dual, o Espírito de Farias Brito; e *māyā* sua reflexividade ou modo de ser – o mundo fenomênico e sua pluralidade de sujeitos e objetos. Os desdobramentos dicotômicos deste último nas dimensões de uma positividade e de uma negatividade refletem, respectivamente, outras tantas condições existenciais de presença ou ausência memorial do fundamento.

A orientação hermenêutica de Farias Brito com relação aos Upaniṣads coloca sua Filosofia do Espírito/Consciência em harmonia mais imediata com as doutrinas de reconciliação entre o Uno e o Múltiplo que caracterizam as escolas Dvaitādvaita (“não-dualidade em [manifestações de] dualidade”) da tradição do Vedānta. Não há, por outro lado, nessa postura, qualquer incompatibilidade com a formulação mais ortodoxa da escola Advaita Vedānta, onde predomina o sentido de *māyā* como condição de olvido do fundamento. Neste caso, entretanto, *māyā* não é o mundo, mas a condição de um aparecer que ignora o fundamento (Brahman). A distorção orientalista que vê em *māyā* uma declaração de ilusoriedade do mundo está, precisamente, na raiz das contradições e hipóstases de Schopenhauer. É, precisamente, nesse contexto crítico que se ergue a voz argumentativa de Farias Brito e sua defesa de uma conciliação explícita entre o Uno e o Múltiplo. A afinidade dessa crítica com a postura denunciatória de um dos maiores

⁵⁰ Farias Brito não menciona explicitamente a palavra *māyā*. Fica claro, entretanto, que seu sentido positivo como modo de ser do Espírito é amplamente referendado pelas citações que faz da tradição indiana.

representantes modernos da própria tradição do Advaita Vedānta, Swami Vivekananda⁵¹, é tanto mais surpreendente quando constatamos que Farias Brito, seu contemporâneo, não teve jamais acesso a seus escritos. Em sua crítica das noções de Brahman e *māyā*, Vivekananda afirma: “Aquele que conhece o Real [Brahman] não vê, em *māyā*, ilusão; e aquele que não conhece o Real vê, em *māyā*, ilusão e pensa que é Real”. A reabilitação do díptico Brahman-*māyā* e seu correlato Consciência-modos de ser [da Consciência] revelam uma irmandade inesperada entre Vivekananda e Farias Brito no exercício de uma crítica contundente e absolutamente pioneira à filosofia de Schopenhauer. Se, para Vivekananda, tal exercício constitui um dever de ofício em função do pertencimento originário à tradição afetada, para Farias Brito, trata-se de um imperativo libertário que enxerga na Índia um parceiro inestimável no combate aos racionalismos positivistas e aos niilismos eurocêtricos.

Com isso, o projeto transformacional de Farias Brito é bem claro: se o predomínio da vontade, como expressão do esquecimento do Espírito, “isola e separa o indivíduo do todo” e “leva ao crime, quebrando a solidariedade que deve existir entre as consciências [particulares]”, o predomínio reverso do conhecimento/pensamento instaura um processo de subjugação da vontade ao “império da razão” e ao princípio da Consciência, re-estabelecendo, com isso, a “relação com a totalidade das coisas” e “a harmonia e a conformidade, dando o sentido e a interpretação de nossa solidariedade no todo.” (MI, p. 418-9) Muito além da mera comisseração schopenhaueriana – a irmandade na dor –, o sentimento último de solidariedade britano é marcado por uma contemplação performática e ativa de todos os entes, que tem por fundamento uma imbrincação mútua na existência, uma co-participação na unicidade do Espírito. A irmandade na dor converte-se, então, na irmandade positiva no verdadeiro amor. Reside, aqui, o amor supremo, i.e., o amor que brota da espontaneidade e da autenticidade da existência. Nas palavras de Farias Brito:

Para que sejamos verdadeiros, devemos reconhecer em todos os que se apresentam como órgãos de uma consciência, o mesmo ser, o mesmo princípio que nos anima, a mesma essência eterna, e respeitar neles o que queremos seja respeitado em nós. Isto quer dizer: devemos ser solidários uns com os outros e solidários no todo. (...) É que da verdade como critério supremo da conduta resulta de fato, imediatamente, como mais alta lei o amor. E o amor é como a substância mesma e o coração de toda a virtude.

⁵¹ Veja o artigo de Maharaj (2017).

Por tal modo seria justo afirmar: não há virtude fora do amor, do mesmo modo que não há moral fora da verdade e da sinceridade. (MI, p. 419-20)

A condição de Bem-aventurança (*ānanda*), cuja fruição reside na contemplação ativa e amorosa de todos os entes, é o emblema mais exuberante da “fusão completa” das “três grandes manifestações” da condição de plena realização do Espírito, viz., a Verdade, o Bem e o Belo, “três aspectos distintos mas inseparáveis de uma só e mesma atividade”. (FM1, p. 77-78). Para expressar a positividade propositiva dessa condição de plenitude espiritual, Farias Brito faz recurso a uma outra citação dos Upaniṣads e, mais especificamente, a uma citação que contém uma das “grandes sentenças” (*mahāvākyas*) afirmadoras da não-diferença ontológica entre o sujeito (*ātman*) e seu substrato fundacional, viz., a Consciência ou totalidade do Real (Brahman/*Ātman*): “Eu [*ātman*] sou [tudo] Isso [Brahman]” (*so 'hamasmi*) (*BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD*, 1983, 1.4.1, p. 78). Diferentemente de Schopenhauer que vê nessa e em outras frases similares uma referência à participação inescapável e miserável da existência na Vontade irrefreável,⁵² Farias Brito vê aí uma referência à participação dessa mesma existência na Bem-aventurança do Espírito/Consciência não-dual. A passagem em causa trata-se de uma versão ligeiramente modificada do original sânscrito, tal como consta da edição latina a que Schopenhauer teve acesso (SCHOPENHAUER, 1969, 3.34, p. 181). Apresento abaixo (i) a versão latina citada por Farias Brito com tradução de minha autoria (Farias Brito não traduz essa passagem) (ii) e a tradução de minha autoria do original sânscrito:

(versão de Farias Brito)

Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est.
(*BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD* in FM1, p. 79)

[minha tradução do latim: “Eu sou a totalidade das criaturas. Além de mim, não existe nada.”]

(minha tradução do original sânscrito)

No começo, havia apenas o *Ātman* [si-mesmo] na forma humana. Ele olhou em volta e não viu ninguém além de si mesmo. Ele, então, declarou: “Eu [*ātman*] sou [tudo] Isso [Brahman]” (*BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD* 1983, 1.4.1, p. 78)⁵³

⁵² Veja, em especial, a “grande sentença” *tattvamasi*, cujo sentido tradicional é “Tu [*ātman*] és Isso [Brahman]” (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 1983, 6.7.7, p.384). Para Schopenhauer, ao invés, ela significa “Esta entidade viva és tu”. (SCHOPENHAUER, 1969, 3.44, p. 220)

⁵³ *ātmaivedamagra āsītpuruṣavidah so 'nuvīkṣya nānyadātmano 'paśyat so 'hamasmīti.* (*BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD*, 1983, 1.4.1, p. 78)

Em síntese, o propósito maior da Filosofia do Espírito com sua Verdade alegre, boa e bela é o de abraçar, compassivamente, a totalidade do mundo, deste mundo, aqui e agora. As palavras de Farias Brito são inequívocas e eloquentes:

A verdade não pode ser triste, nem má; porque a tristeza e a maldade são sempre acidentais, momentâneas; ao passo que a verdade é eterna, e a eternidade só se compreende e só se pode conceber como uma alegria perpétua e uma beleza infinita (MI, p. 80)

Expressão dinâmica de uma mente inquisitiva e profundamente analítica, em fina sintonia com a contemporaneidade latino-americana, a obra filosófica de Farias Brito exhibe, desde os seus primórdios até ao clímax de seu amadurecimento no *Mundo Interior*, uma sensibilidade aguda para com a problemática do sofrimento e um diagnóstico claro sobre sua causa profunda, viz., o egoísmo oriundo de uma condição de insciência sobre si mesmo e o mundo. Longe, portanto, da circunscrição do pessimismo “melancólico e caliginoso” (CRUZ COSTA in FILIZOLA NETO, 2008, p. 247), que persiste nas análises críticas de certas esferas da intelectualidade brasileira, a filosofia de Farias Brito propõe-se a um exercício sistemático de uma razão esclarecedora, que impele o sujeito à re-descoberta, ao re-conhecimento, no recôndito de si mesmo, da eterna presença do Espírito não-dual, fundamento de toda a realidade fenomênica. Essa razão esclarecedora, enquanto nível de aprofundamento da (razão) moral religiosa, instaura um caminho de reflexão transformadora que se enquadra, adequadamente, no que Pierre Hadot, em seus estudos sobre a filosofia antiga grego-romana, denominou de “filosofia como modo-de-vida”. (HADOT, 1999) Se o modelo de uma razão soteriológica parece apontar, no contexto das filosofias ocidentais, para um passado remoto, no contexto das filosofias indianas ele é uma realidade viva e contemporânea, o que justifica cabalmente a parceria preferencial de Farias Brito com a Índia. Nesse sentido, é o modelo indiano que, em minha opinião, nos ajuda sobremaneira a iluminar as nuances peculiares da Filosofia do Espírito de Farias Brito: filosofia como caminho, como modo-de-vida, como senda de transformação, como aplicabilidade pragmática visando à realização definitiva de um bem-estar no mundo. Consagra-se, com isso, como sistematicidade de um processo, ao invés da sistematicidade de uma doutrina; como um filosofar/filosofando sistemático, ao invés de uma filosofia sistemática; como uma metafísica instrumental, ao invés de uma metafísica onto-teo-lógica.

A postulação de uma razão soteriológica ou espiritual é a chave para a compreensão do sentido da crítica de Farias Brito às filosofias europeias de sua época.

Muito mais do que críticas pontuais, Farias Brito denuncia nelas o descaso pela problemática do sofrimento e sua superação e, mais especificamente, pela ausência de um horizonte de libertação e afirmação do Ser. Do materialismo ao niilismo, passando pelos espiritualismos místicos, Farias Brito faz desfilar perante o leitor uma série ininterrupta de “filosofias do desespero” que se alternam, sucessivamente, num desfile retórico que insiste em ignorar o tema, em delegá-lo a outras instâncias (e.g., a imprevisibilidade da graça divina), ou em reificá-lo em instâncias objetivas sempre precárias. Em casos mais extremos, elas se rendem ao ceticismo absoluto, ao suicídio em vida: todas elas representam, em síntese, filosofias da escravidão, ao invés de filosofias da libertação. Por outro lado, a tendência de alguns críticos em identificar, na orientação peculiar da filosofia de Farias Brito, uma antecipação de correntes filosóficas europeias que se lhe sucedem - como é o caso do existencialismo, da fenomenologia ou da hermenêutica -, sob rótulos que reiteram a submissão aos ditames eurocêntricos, e.g., “precursor do existencialismo” (Guimarães in Filiziola 2008, p. 156), parece-me ainda distante de uma compreensão mais precisa de tudo o que está em jogo na Filosofia do Espírito. Se é inegável que alguns poucos representantes dessas correntes se irmanam na postulação de uma razão soteriológica e, mais especificamente, de uma “soteriologia des-teologizada” (da ortodoxia cristã), como é o caso de Heidegger (KURAVSKY, 2021, p. 181), a Filosofia do Espírito de Farias Brito possui traços de extrema peculiaridade, que demandam uma compreensão mais profunda dos contextos de historicidade (*Geschichtlichkeit*)⁵⁴ próprios da América Latina e do Brasil, muito além dos impactos e repercussões do pensamento europeu.

Talvez o elemento mais significativo da peculiaridade extrema da Filosofia do Espírito é sua conexão orgânica e intrínseca com a religião. Com efeito, com raríssimas exceções⁵⁵, as filosofias críticas modernas europeias instituíram-se, amplamente, num processo de divórcio com as institucionalidades do cristianismo ou outras religiões. Em situações de crítica radical às ineficácias do cristianismo, as filosofias nascentes tenderam a desenvolver soteriologias alternativas, de caráter civil ou secular, como é caso do positivismo e do marxismo. E nos casos em que as críticas foram mais

⁵⁴ A palavra *Geschichtlichkeit* (“historicidade”) designa, segundo Heidegger, “uma condição *a priori*, com base em quê eventos e coisas do passado adquirem significado”. (WHEELER, 2020)

⁵⁵ Uma dessas exceções é, talvez, Søren Kierkegaard. Entretanto, diferentemente de Farias Brito, Kierkegaard não postula uma funcionalidade soteriológica da razão.

nuançadas, as filosofias nascentes reivindicaram para si uma esfera cognitiva destituída de implicações soteriológicas, ao mesmo tempo em que delegaram, tacitamente, à esfera religiosa, uma jurisdição soteriológica destituída de implicações cognitivas e restrita à circunscrição do privado ou de outros mundos. Dentre estas, cabe destaque aos idealismos fenomenalistas. Um caso extremo de opção por uma terceira via, é o niilismo de Schopenhauer, propositos de um conhecimento que se nega a si mesmo e de uma soteriologia suicida de negação do mundo.

É, precisamente, num contexto europeu de dissociação entre filosofia e religião, cujos desdobramentos se estendem até os dias de hoje, que se situa a intervenção singular do filósofo da “periferia” latino-americana Farias Brito. Se, de um lado, ele acompanha a crítica à ineficácia existencial do cristianismo europeu de sua época, marcado pela “teologia ortodoxa” e, mais especificamente, pela reificação externalista de Deus, de outro lado, ele não sucumbe à armadilha iluminista de desqualificar o fenômeno religioso em geral, em função das insuficiências e ineficácias circunstanciais do cristianismo. Em outras palavras, ao invés de declarar a religião em si como um problema, Farias Brito conclama à necessidade de sua contínua revitalização, de modo a que se supere o “pesadelo de uma longa noite de delírios e de trabalhos insanos” (MI, p. 106) gerado pelas “doutrinas da demolição” e sua desqualificação das religiosidades *in toto*. É, precisamente, num contexto de “revigoração moral” (MI, p. 105) das estruturas comunitário-religiosas e suas plataformas de representação performática e solidária – sejam elas proponentes de um deus pessoal, como é o caso do cristianismo e algumas correntes do hinduísmo, ou de um princípio impessoal, como é o caso do budismo e outras correntes do hinduísmo -, que a filosofia pode, efetivamente, cumprir sua teleologia soteriológica enquanto aprofundamento cognitivo da razão moral e realização plena da unicidade do Espírito. Nas palavras de Farias Brito: “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 d’alma. Sem religião, a alma fica nadando no vácuo.” (FARIAS BRITO in FILIZOLA NETO, 2008, p.56)

VIII

Uma proposta de filosofia que declara (i) uma convergência perfeita entre ontologia e soteriologia (ii) e uma inserção intrínseca na esfera da religião é algo cuja

compreensibilidade requer um enquadramento distinto daquele que sustenta o modelo normativo da filosofia ocidental moderna. É precisamente aqui, no compartilhamento desses dois princípios, que desponta a irmandade entre a Filosofia do Espírito de Farias Brito e as filosofias hindu-budistas, que têm em comum uma narrativa de historicidade à margem dos contextos cartesiano-iluministas europeus. Nesse sentido, podemos afirmar que as filosofias hindu-budistas, tanto nas expressões clássicas quanto nos múltiplos desdobramentos contemporâneos, fornecem parâmetros significativos para um exercício metodológico de caráter dialógico-comparativo que potencializa, sobremaneira, a compreensibilidade da façanha intelectual de Farias Brito. Por outro lado, Farias Brito junta-se a dois outros conterrâneos e contemporâneos, os poetas Cruz e Souza e Augusto dos Anjos, no diagnóstico preciso sobre o fosso que separa o niilismo de Schopenhauer do propositivismo ontológico das filosofias hindu-budistas. Se em Cruz e Souza e Augusto dos Anjos preponderam rasgos de intuição poética, em Farias Brito sobram argumentos e juízos sistemáticos.

Moldada, como todo o filosofar que se preze, nas constantes universais da existencialidade, a Filosofia do Espírito de Farias Brito deriva, afinal, sua “originalidade (...) da [própria] realidade cultural brasileira”. (CERQUEIRA, 2008). Dentre as constantes atitudinais que permeiam a pluralidade matricial da formação cultural brasileira, Nestor Victor destaca a disposição amorosa para a “contemplatividade [do mundo], que quase confina com o sentimento budista” (VICTOR, 1917, p. 56) como aquela que funda o compromisso-chave da filosofia libertadora de Farias Brito: a realização do Espírito como Consciência da totalidade dos entes, aqui e agora. Trata-se, enfim, de um compromisso original que coloca a Filosofia do Espírito no espectro “indiano” de um verdadeiro “caminho do meio” (*madhyamāpratipada*), da uma “grande verdade [que] enche o mundo” (FM1, p. 235) e, conseqüentemente, da rejeição dos extremismos - os extremismos das reificações teologicistas de Deus e os extremismos das reificações racionalistas do Homem. Como sentencia Farias Brito, o “sertanejo [Raimundo] que se fez sábio” (VICTOR, 1917, p. 63):

“Esta [é a] verdade que um exame mais atento e mais profundo dos fatos torna forçoso reconhecer: que só são verdadeiramente homens, que só são homens, no sentido legítimo da palavra, os que concorrem para o desenvolvimento do Espírito. (EC, p. 17)

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. O Manifesto Antropófago. In: TELES, Gilberto. *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro: Apresentação e Crítica dos Principais Manifestos Vanguardistas*. Brasília: INL, 1976.
- APP, Urs. *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*. Wil: University Media, 2014.
- ĀTMAN UPANIṢAD. 2017. (original sânscrito). Disponível em: sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/atma.pdf. Acesso em: 1/7/2021.
- BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD. (original sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983.
- BRAHMASŪTRA. (original sânscrito). In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Brahmasūtrabhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983.
- CHĀNDOGYA UPANIṢAD. 1983. (original sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983.
- CERQUEIRA, Luiz. *A Filosofia Brasileira como Superação do Aristotelismo Português*. 2008. Disponível em: textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2008/06/filosofia-brasileira-como-superao-do_20.html. Acesso em: 1/7/2021
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- CRUZ COSTA, João. *A Filosofia no Brasil – Ensaios*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.
- _____. A Biblioteca de Farias Brito. *Revista do IEB*, N. 09, 1970.
- FARIAS BRITO, Raimundo. [MI] *Mundo Interior*. Brasília: Senado Federal, 2006
- _____. [FM1] *Finalidade do Mundo*. (Vol.1). Brasília: Senado Federal, 2012. [FM1]
- _____. [EC]. *Ensaio sobre o Conhecimento*. 2016. Disponível em: www.filosofiaesoterica.com/ensaio-sobre-o-conhecimento. Acesso em: 1/7/2021.
- FILIZOLA NETO, Júlio. *Raimundo Farias Brito, um Filósofo Brasileiro: Vida, Pensamento e Crítica Historiográfica*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008.
- FRANCA, Leonel S.J. *Noções de história da filosofia*. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1987.

GAUCHET, Marcel. *The Disenchantment of the World*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

GUILLEN, Raquel. *El Papel de la Filosofía Latinoamericana en el Pensamiento de Leopoldo Zea*. Merida: Universidad de Los Andes, 2009.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Malden (EUA): Blackwell, 1999.

HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. (tradução de Ernildo Stein). Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

KENA UPANIṢAD. 2018. (original sânscrito). Disponível em: sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/kena.html. Acesso em: 1/7/2021.

KURAVSKY, Erik. Neither Philosophy nor Theology: The Origin in Heidegger's Earliest Thought. *Open Theology*, 7: 180–207, 2021.

MAGALHÃES, Almeida. *Farias Brito e a Reação Espiritualista*. 1918. Disponível em: www.filosofiaesoterica.com/farias-brito-e-a-reacao-espiritualista/. Acesso em: 1/7/2021.

MAHARAJ, Ayon. Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will. *Philosophy East & West*, Vol. 67, Number 4, 2017, p. 1191-1221.

MĀNAVA DHARMA ŚĀSTRA (MANU SMṚTI). (original sânscrito). Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

NIETZSCHE, F. W. *The Antichrist*. 2006. Disponível em: www.gutenberg.org/files/19322/19322-h/19322-h.htm. Acesso em: 1/7/2021.

ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote. In Obras completas de José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

QUESADA, Francisco Miró. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. 1974. Disponível em: enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Despertar_proyecto-Miro_Quesada.pdf. Acesso em: 1/7/2021.

RÖSCH, Petra. The Birth of Individual Life Concepts: The Influences of Arthur Schopenhauer's Buddhism on Eduard von der Heydt's Collection of Buddhist Art. *Hualin International Journal of Buddhist Studies*, 1.1: 159–191, 2018.

ROUQUIÉ, Alain. *O Extremo-Occidente: Introdução à América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1991.

ŚAṆKARĀCĀRYA. *Brahmasūtrabhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983.

SANTOS, Luciano. Lógica e Metafísica como Onto-Teo-Lógica: a Leitura Heideggeriana da Ciência da Lógica, de Hegel. *Dissertatio*, Vol. 36, 2012, p. 385 – 409.

SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Vols. I e II. (traduzido do alemão para o inglês por E. Payne). New York: Dover Publications, 1969.

SPINOZA, B. *Ethica*. 2020. (original em latim). Disponível em: la.wikisource.org/wiki/Ethica. Acesso em: 1/7/2021.

TEJOBINDU UPANIŞAD. 2019. (original sânscrito). Disponível em: sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/tejobindu.pdf. Acesso em: 1/7/2021.

VICTOR, Nestor. *Farias Brito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917. Disponível em: www.filosofiaesoterica.com/wp-content/uploads/2016/10/FARIAS-BRITO_Nestor-Victor.pdf. Acesso em: 1/7/2021.

VIṢṆU PURĀṆA. 2020. (original sânscrito). Disponível em: grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/corpustei/transformations/html/sa_viSNupurANa.htm. Acesso em: 1/7/2021.

WHEELER, Michael. *Martin Heidegger*. 2020. Disponível em: plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/heidegger. Acesso em: 1/7/2021.

WICKS, Robert. *Arthur Schopenhauer*. 2017. Disponível em: plato.stanford.edu/entries/schopenhauer. Acesso em: 1/7/2021.

YOUNG, Julian. 2005. *Schopenhauer*. London: Routledge.

Recebido em: 28/10/2021 | Aprovado em: 30/03/2022

