

O pensamento filosófico de Antônio José de Brito – sua coerência entre os planos ontológico, gnoseológico e ético

Prof. Dr. Renato Epifânio

(IADE; Universidade de Lisboa e Instituto de Filosofia Luso-Brasileira – Lisboa – Portugal)

r.epifanio@sapo.pt

Resumo: Podemos e devemos falar de um pensamento “idealista”, ou “neoidealista”, de Antônio José de Brito. Porém, a sua coerência – entre os planos ontológico, gnosiológico e ético – não o inibe de assumir uma posição “realista”, sobretudo no plano da ética.

Palavras-chave: Antônio José de Brito; Filosofia; Idealismo

1. Considerações iniciais

A obra de Antônio José de Brito¹ tem uma marca maior: a coerência. Goste-se ou não dela – e, como sabemos, há muito gente que não gosta, mesmo que, sobretudo, por razões extra filosóficas –, é impossível não lhe reconhecer essa marca que, filosoficamente, não pode deixar de se considerar como um valor. *Todo o pensamento filosófico é coerente ou não será...*

Obviamente, a coerência não é um valor absoluto – mas é, pelo menos, condição de possibilidade da constituição do próprio pensamento filosófico, diríamos até de todo o pensamento

¹ Falecido no dia 21 de Setembro de 2013. Para uma apresentação preliminar da pessoa e da obra, transcrevemos aqui esta nota de Pinharanda Gomes, publicada na Enciclopédia Verbo: “Pensador e professor português (n. Porto, 22.11.1927). Aluno de Cabral de Moncada, licenciou-se em Direito na Universidade de Coimbra em 1953; no ano seguinte concluiu o Curso Complementar de Ciências Jurídicas na mesma Universidade, ao qual foi concedida equivalência ao curso de Mestrado em Direito na área de especialização em Ciências Jurídico-Filosóficas, com a classificação de Bom, com distinção, tendo sido, ainda estudante, chefe de redação do quinzenário Mensagem (1946-1950) e colaborador do jornal A Nação. Nomeado secretário-geral da Universidade do Porto, continuou a desenvolver frequente atividade na crítica filosófica e na filosofia política, orientando cursos de Filosofia de Direito no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Porto e colaborando em diversas publicações (Tempo Presente, Agora, Debate, Diário da Manhã, Découvertes, Resistência, Futuro Presente, Gil Vicente, Studium Generale, Nomos, Revista Portuguesa de Filosofia, entre outras). Fundou e dirigiu o semanário portuense Praça Nova (1961), colaborou em obras colectivas, como a Enciclopédia Logos, tendo integrado (1962 e 1963) a delegação portuguesa aos I e II Encontros Romanos de Cultura. Em Junho de 1979 foi-lhe atribuído o grau de doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras de Montpellier com a menção «très bien». Em Maio de 1983 a Faculdade de Letras do Porto concedeu equiparação ao grau de doutor, obtido em Montpellier, ao grau de doutor em Letras, especialidade Filosofia, pela Universidade do Porto. Em 11 e 12 de Março de 1987 foi aprovado por unanimidade nas provas de habilitação ao título de professor agregado em Filosofia. Em Janeiro de 1993 foi classificado em primeiro lugar no concurso para professor associado do 6.º grupo (Filosofia) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em 15 de Dezembro de 1994 foi aprovado ex aequo no concurso para Professor Catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras, cargo que exerceu até se jubilar. Exegeta do nacionalismo e do nacionalismo português em especial (deu nova interpretação ao «Integralismo Lusitano», suscitando polémica com os integralistas históricos), a axiologia política do pensador, baseada numa ética fundamental objectiva, envolve um totalitarismo comunitário, condicionante da realidade da pessoa, que não existe fora da comunidade. Este pensamento é corolário para as exigências dialécticas da sua filosofia, que, influenciada pelo hegelianismo idealista ao modo de G. Gentile, toma como ponto de partida a ideia de insuperável: a síntese apriorística de onde todo o conhecimento se desenvolve, em sucessivas distinções, que incluem os contrários e os contraditórios, logicamente necessários uns aos outros. O insuperável é a primeira ideia, garante do discurso lógico e dialéctico.”

digno desse nome. Mas, em particular, do pensamento filosófico: não fosse ele, desde a sua raiz grega, entre nós, a procura de uma máxima inteligibilidade do ser.

Não que, por isso, como poderiam acreditar os mais ingênuos, os filósofos concordem todos entre si. Muito pelo contrário, como sabemos – toda a história da filosofia é, de resto, uma ilustração disso mesmo: da discordância entre (quase) todos os filósofos, não obstante essa procura da máxima inteligibilidade, da máxima racionalidade, da máxima coerência. Por mais paradoxal que isto seja, todos os filósofos dignos desse nome são coerentes, maximamente coerentes, e, não obstante, discordam entre si.

A razão para tal permanece para nós obscura – apenas conseguimos dizer que o verdadeiro “princípio” da filosofia, o seu real “ponto de partida”, é intangível à razão, a todo o olhar que lhe lancemos. Há, a nosso ver, como que um *preposicionamento* do nosso ser e pensar no mundo, que justifica depois (quase) todas as nossas posições: filosóficas, políticas, ideológicas, estéticas, éticas, etc. Face a esse princípio, a razão vem sempre *depois*, mesmo quando procura justificá-lo...

É, de resto aí, nessa descontinuidade abissal, que a razão se cumpre ou não – radicando todas as nossas posições nesse princípio e sedimentando uma coerência entre todas elas. É assim que se forma, ou não, a árvore que cada um de nós é. Sem coerência, ela desaba – melhor dito, ela nem sequer cresce. Ou então cresce sem ordem, sem estrutura. Sem jamais ser uma árvore verdadeiramente filosófica. Paradoxal destino, este, o da Filosofia: encontrar uma ordem, uma estrutura, uma razão, em algo que, em última instância, irredutivelmente a excede: esse abissal princípio de todo o ser, do próprio pensar...

2.

Vêm estas considerações a propósito da mais recente obra de Antônio José de Brito, intitulada, precisamente, *Aporias do Ponto de Partida da Filosofia* – obra em que o nosso filósofo, como justamente refere Antônio Braz Teixeira no “prefácio”:

regressa aos dois temas nucleares da sua reflexão, de que são marcos públicos mais significativos, se bem que ainda não devidamente atendidos na nossa mais exigente vida cultural, os volumes *Estudos de Filosofia* (1962), *Le point de départ de la Philosophie et son développement dialectique* (1979), *Para uma Filosofia* (1986), *Razão e Dialética* (1979), *Introdução à Filosofia do Direito* (1995), *Valor e Realidade* (1999), *Esboço de uma Filosofia Dialética* (2005) e *Ensaio de Filosofia do Direito e outros estudos* (2006).

Destes temas ou problemas, o primeiro é aquele que dá o título a este breve e rigoroso estudo, problema a que o pensamento do filósofo

portuense tem procurado responder através do aprofundamento da noção principal de *insuperável* que, formulada, pela primeira vez, na tese de doutoramento que, em 1979, apresentou à Universidade de Montpellier, encontrou, depois, mais aprofundado tratamento e desenvolvimento, agora na nossa língua, em algumas das obras atrás referidas, designadamente nas que deu à estampa em 1994 (reproduzindo um longo ensaio anteriormente publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*), 1995 e 2005, enquanto o segundo, com ele estritamente conexo, o do *idealismo* ou da opção especulativa por uma solução idealista do problema do conhecimento, tem definido e singularizado, desde o início, a sua atitude filosófica, encontrando-se na base do diálogo crítico que, de há muito, vem mantendo com o pensamento de A. Miranda Barbosa (1916-1973), bem como os reparos que não deixou de fazer às posições gnosiológicas de Leonardo Coimbra (1883-1936) e Antônio Sérgio (1883-1969), em seu entender imperfeitamente idealistas, por admitirem ambas uma realidade fora do pensamento ou a ele contraposta (BRITO, 1986, p. 61-67 / 2012, p. 7-8)

Por esta ser pois uma obra de síntese, iremos nela salientar alguns excertos, aqueles que, a nosso ver, mais dão conta dessa coerência que aqui, desde logo, assinalamos no pensamento filosófico de Antônio José de Brito. Começemos pelo princípio – como nos diz Antônio José de Brito logo a abrir a obra:

Se quisermos atingir algo de sólido e firme temos de partir do que for, já por si, inultrapassável, represente um começo absoluto e não possa derivar de nada.

Semelhante perspectiva arrasta consigo dificuldades várias. A primeira é a de saber como se alcança esse começo absoluto. Parece que precisaríamos de um começo absoluto para se chegar ao começo absoluto. Tombaríamos, pois, num regresso ao infinito, vício lógico dos mais clássicos.

Decerto, perguntar-se-á com que base se sustenta que um vício lógico invalida uma posição. Dentro do quadro mental em que nos colocamos, a força destrutiva do vício lógico precisaria ainda de um começo absoluto, e das duas, uma: ou o começo absoluto, como tal, não valeria nada e não é autenticamente começo. Ou, então, porque falaríamos em começo? Estaríamos em pleno *non sense*.

Acrescente-se que a noção de começo absoluto se destrói a si própria. Um começo é sempre começo de qualquer coisa. E nessa altura deixa de ser absoluto porque o que é absoluto não depende de nenhum condicionalismo.

Observar-nos-ão que o ‘absoluto’, sendo, em regra, incondicionado, aqui não passa de um qualificativo. Mas se for um qualificativo do gênero autônomo, independente, voltamos ao significado primitivo de incondicionado. Esclareçamos, porém, que incondicional não quer dizer que o ponto de partida seja ponto de partida para si próprio, coisa patentemente absurda. (BRITO, 2012, p. 17-18).

Nessa sua procura de um “ponto de partida”, Antônio José de Brito vai pois equacionando as várias hipóteses que se lhe deparam – convocando, para tal, os mais diversos autores e correntes filosóficas: Kant, a escola de Viena, Descartes, Platão, Aristóteles e Hegel, Parmênides, Berkeley, Fichte, os idealistas italianos – Vera, Bertrando Spaventa, Donato Jaja e, sobretudo, Benedetto Croce e Giovanni Gentile –, ingleses – Stirling, Bradley, Bosanquet, Green e McTaggart –, franceses – I. Lachelier, Octave Hamelin e Brunschvicg –, e alemães – Richard Kroner, Glockner, Binder, Larenz e Schönfeld.

Reconstituindo “a argumentação que se opunha ao idealismo em nome do realismo”, Antônio José de Brito convoca ainda “Mariano Cordovani, Léon Noel, Roland Gosselin e, em Portugal, Miranda Barbosa, sobretudo na ‘Essência do conhecimento’, obra brilhantíssima pelo seu esforço lógico (a meu ver não coroado pelo êxito)”, Gilson e, sobretudo, Orestano, que, segundo o nosso filósofo:

pretendeu ter descoberto um argumento, novo e decisivo, anti-idealista.

Segundo ele [Orestano], o idealismo proclamaria que para além do pensamento nada pode existir. Ora isso implicaria que se tenha penetrado nesse para além a fim de mostrar que nada existe aí.

Contudo, para se penetrar nele é desde logo necessário dá-lo como existente. A contradição é patente. Afirma-se e nega-se, simultaneamente, a existência do ‘exterior’ ao pensamento. Para fazer a asserção que nada há extra pensante seria preciso afirmar a realidade do extra pensante.

Só se pode pois demonstrar o idealismo recorrendo já ao realismo, o que destrói *ipso facto* uma tal demonstração.

A insubsistência do argumento de Orestano é patente.

Antes de mais nada, transforma a posição idealista, de índole ‘lógica-ontológica’, isto é, *a priori*, numa espécie de posição de índole imaginário-experimental. Mas o mais extraordinário é que torna o suposto ‘além do pensamento’ numa espécie de espaço que se vai verificar se está ou não vazio. E Orestano conclui, triunfantemente, que para se verificar se sim ou não, é já necessário sair do pensamento. Sustentar que nada há para além do pensamento exige que nos transportemos para além dele. Acontece apenas que, para tal efeito, é preciso admitir, de início, o que precisamente se encontra em discussão, ou seja, cometer uma patente petição de princípio. O idealismo sustenta que não é possível ir para além do pensamento porque tal atitude é ainda uma posição do pensamento. Sair do pensamento é ainda uma asserção do pensamento. Orestano responde - vamos a ver o que, porventura, está ou não fora do pensamento, para concluir que, então, temos de sair do pensamento para tomarmos semelhante decisão. É, precisamente, a impossibilidade de, em hipótese, nos situarmos para além do pensamento que o idealismo acha que é inadmissível por ser ainda algo de pensante o que Orestano nem sequer toma em consideração. A hipótese é absurda para o

idealismo, destrói-se ao formular-se.

Orestano passa por cima disso e dá-a como válida para esmagar o idealismo. É provar o anti-idealismo pela prévia admissão do que já é anti-idealista. *Petitio principii*, como salientamos.

Apoia-se numa espécie de terreno neutro, o que significa ter optado já contra o idealismo que nega argumentativamente a existência de semelhante terreno (*Ibidem*, p. 54-55).

Após este diálogo com o italiano Francesco Orestano, Antônio José de Brito convoca um outro autor, “de muita maior classe: Nicolai Hartmann”. Ainda segundo o nosso filósofo:

Este procura resolver a questão realismo ou idealismo através de uma descrição do que é o conhecimento, tal qual se apresenta e aparece de forma direta e imediata, sem quaisquer pré-juízos ou pré-conceitos. Ao fim e ao cabo, Hartmann procura encarar o conhecimento como um dado, antes de toda a construção mental.

A primeira observação a fazer é que essa atitude é ainda um preconceito prévio e, digamo-lo sem ambages, um preconceito de índole realista. Quer dizer que Hartmann procura resolver a questão realismo idealismo assumindo, previamente, uma dessas posições.

Vejamos, contudo, como Hartmann descreve o conhecimento conforme, em sua opinião, este aparece direta e imediatamente. Para ele o conhecimento é a apreensão de um objecto por um sujeito ou, pelo menos, uma tentativa nesse sentido. Sujeito e objecto são duas realidades diferentes e, por isso, a apreensão não é total e definitiva.

Hartmann acha que tal apreensão não é completa e daí que o conhecimento apresente sempre, do lado do objecto, o que é transobjectável, que pouco a pouco se vai objectivando e, mais ainda, o que é transinteligível, um ‘em si’ para que se tende mas plenamente não se atinge – é qualquer coisa de semelhante à ‘*Ding-an-sich*’ kantiana.

Anotaremos que o que está para além da objectivação, está, desde logo, em ser um objecto de tal índole, que, situando-se para além da inteligibilidade, está, afinal, a ser inteligido com essa classificação.

O mais importante, porém, é que de maneira análoga aos neotomistas, que afirmam que se consegue provar pelo pensamento que há o independente do pensamento, Hartmann pretende, através de uma descrição que não pode deixar de ser mental, mostrar a presença do extramental. Isto, a menos que se limite a pôr dogmaticamente, por um ato de vontade, esse extramental. Nessa altura, diríamos que seria pior a emenda do que o soneto (*Ibidem*, p. 56-57).

Isto sem pôr em causa a sua admiração por Hartmann – ainda nas palavras de Antônio José de Brito:

Com efeito, se me é permitida uma recordação de índole pessoal, lembro-me quão impressionado fiquei quando, muito jovem, em Coimbra, li a refutação, precisamente de Nicolai Hartmann da tese relativista, no seu estado ‘Uma nueva ontologia en Alemania’, na

revista ‘Ensayos e Estudios’. Tratava-se da tradução espanhola de “Eine neue ontologie im Deutschland” que mais tarde, reunido com outro trabalho, foi incluído nos “Kleine Schriften”. Talvez nunca tenha feito uma refutação argumentativa do idealismo, antes partiu sempre do ponto de vista descritivo o que, seja dito entre parênteses, é assumir já uma perspectiva realista, por mais que se proclame inicialmente para além do idealismo e realismo (*Ibidem*, p. 57-58).

Ainda na corrente anti-idealista, Antônio José de Brito procede depois à análise das “perspectivas anti-idealistas de Carmelo Ottaviano na sua conhecida obra intitulada exatamente ‘Critica dell’idealismo’”:

Ottaviano fala em dez argumentos anti idealistas o que levanta, desde logo, a dificuldade: afinal ser pela força do pensamento que pretende ir para além do pensamento. Além disso, os argumentos são, ao fim e ao cabo, um único argumento, sob várias formas de expressão.

Ele refere-se muito à redução ao absurdo do idealismo, mas o que, efetivamente, sucede é tentar, em nome da lógica, banir o idealismo, mas a lógica ainda é, e não pode deixar de ser, pensamento. Sem dúvida, pode-se replicar que do ser é que derivam os primeiros princípios lógicos; todavia, assemelha-se que sem os primeiros princípios é que não existe ser algum (contra Gilson). Outra resposta é que não há absurdo nenhum em supor que o pensamento se possa erguer contra o seu primado e demonstrar que há realidade independente dele. Simplesmente, de onde vem a força dessa demonstração senão do pensamento? Ou seja, a validade do realismo deriva do pensamento. A independência do real é uma função do pensamento e por isso já não é independência, destrói-se a si própria. (*Ibidem*, p. 58-59).

Nas páginas seguintes, Antônio José de Brito desenvolve um assaz interessante diálogo com Heidegger e a corrente fenomenológica:

Não esqueçamos que Heidegger dizia guiar-se por uma perspectiva fenomenológica. A fenomenologia, de início, foi interpretada como um retorno ao realismo; só depois, quando Husserl enveredou pelo caminho das reduções, sofreu um desvio idealista. Ora Heidegger, com todas as suas homenagens a Husserl, faz silêncio sobre as reduções e expressamente vai para a caracterização da fenomenologia como regresso ‘às coisas mesmas’. E, na sua interpretação do termo ‘logos’ presente, claro, no termo fenomenologia, dá-lhe o significado de apreensão do que é mesmo, de afastamento do que impede de chegar ao real. O logos não aparece como sinônimo de pensamento construtivo.

O que me parece mais importante, aliás, no sentido de apresentar Heidegger como realista, é a sua afirmação do *Dasein* como ‘in der Welt sein’. A análise do ‘in der Welt’ é feita com certa minúcia, só se podendo concluir negativamente que não é o mundo que depende do *Dasein* e que o mundo, perante este, tem alguma, ou até quase total,

independência, não sendo exato, pelo menos, sustentar que há uma correlação. As passagens de Heidegger não primam pela clareza, mas não sendo possível sustentar uma absorção do *Dasein* pelo mundo, o que se assemelha incontestável é que o mundo é o lugar do *Dasein*, uma vez que o ser deste é sempre situado nele.

De qualquer maneira, o *Dasein* é, senão um ponto de partida na filosofia de Heidegger – porque falar de ponto de partida a propósito do mesmo seria acaso inadequado – pelo menos uma realidade primordial.

Se o problema de base é determinar o sentido do ser, à primeira vista julga-se que semelhante determinação não pode ser posta a nenhum sendo, excepto ao *Dasein*. E por que razão? Simplesmente por constituir o único sendo que é capaz de formular interrogações sobre o ser. Numa analítica do *Dasein* é que se encontrará o sentido do ser que todas as filosofias têm deixado até aqui escapar. Donde o carácter primordial que é apontado ao *Dasein*.

Mas julgamos que há aqui um círculo vicioso, dificuldade que o próprio Heidegger formula. Ele reconhece que, pelo menos à primeira vista, a aporia surge. Eis as suas palavras, entre outras: “o perguntar com clareza e diafanidade pelo sentido do ser exige uma prévia e adequada explicitação de um sendo (*Dasein*), do ponto de vista do seu ser. Mas uma tal tarefa não é um círculo patente?”.

Creemos que sim. Descobrir o significado – o sentido – do ser graças ao desvendamento de um sendo que, como todo o sendo, já implica o ser, é uma circularidade, e julgamos que bem viciosa.

Heidegger replica que tal circularidade não está presente, expondo o seguinte ‘um sendo pode encontrar a definição do seu ser, sem que aí tenha de estar já disponível o conceito explícito de ser’.

Com todo o respeito pela imensa subtileza de Heidegger, patente em tantos momentos, julgo que a sua resposta à acusação de círculo não passa do reconhecimento do mesmo; por outras palavras, que se possa falar em sendo sem se saber em que consiste o ser, representará uma maravilha assombrosa.

Julgamos incontestável que o círculo está na própria posição de como é posto o problema do sentido do ser. Mas façamos de conta que a réplica de Heidegger sai vitoriosa. Nessa altura, seria de aceitar a analítica do *Dasein*. Todavia se, conforme o supomos, não sair triunfante, então a analítica do *Dasein* não possuiria qualquer justificação.

Mas que a analítica do *Dasein* tenha sentido não equivale a aceitar que, tal qual é feita por Heidegger, mereça uma efetiva aprovação. São questões diferentes.

Seja como for, em nossa opinião, idealismo ou realismo, não têm relevo saliente em Heidegger. Decerto a sua inclinação é, fundamentalmente, realista. Ele arranca do método fenomenológico e da analítica do *Dasein* (o método fenomenológico como o entende). E nada indica que o mundo (*Welt*) em que está o *Dasein*, seja, de qualquer modo, pensamento.

Em resumo, começa-se pelo *Dasein* mas não é um começo consistente por envolver circularidade. Mas aceitando o *Dasein*, acentua-se que ele se especifica pelo “in der Welt sein überhaupt”, o que lhe imprime uma natureza realista. Também poderíamos acentuar

que entre o mundo e *Dasein*, dado que não há identidade, parece aflorar porventura uma certa circularidade. Entendemos, porém, que não importa alongarmo-nos nas considerações à volta do autor insigne de “Kant e o problema da metafísica (*Ibidem*, p. 60-63).

Após convocar um outro discípulo de Gentile, Armando Carlini, Antônio José de Brito estabelece mais um diálogo, desta vez com Sartre:

Examinemos a posição de Sartre que, expressamente nas suas palavras, quer dar uma outra solução ao que o idealismo e o realismo não conseguem resolver.

Apoiar-nos-emos apenas no “Être et le Néant” que supomos a sua obra básica, pondo de lado, quer as mal esboçadas tentativas de ética, quer o período de *flirt* com o marxismo contido na “Critique de la Raison Dialectique”, em que o seu espírito se debate entre duas orientações que não consegue conciliar.

Começemos por uma passagem da obra que referimos em primeiro lugar: “Nós estabelecemos com efeito através do exame da consciência não posicional (de) si que o ser do fenómeno não podia em caso algum agir sobre a consciência. Com isso afastamos uma concepção realista das relações com a consciência. Mas mostramos também, através do exame da espontaneidade do *cogito* não reflexivo, que a consciência não podia sair da sua subjetividade, uma vez que esta lhe era dada em primeiro lugar e que ela não podia agir sobre o ser transcendente nem comportar, sem contradição, os elementos de passividade necessária para poder constituir a partir deles um ser transcendente: afastamos assim a solução idealista do problema... precisamos mostrar que o problema comporta uma solução diversa para além do realismo e do idealismo”.

Em nome de quê foram feitos os exames que afastam idealismo e realismo? Assentam na futura solução superadora? Impossível, pois o que se iria achar estava já encontrado. Ou então o exame é feito sem critério nenhum e o seu valor é simplesmente nulo.

De qualquer modo, e mais importante do que estes pontos de pormenor, é que a tal outra solução para além do realismo e do idealismo não se vislumbra através de uma leitura do enorme volume onde há de tudo, como no ferro velho, desde considerações sobre a má-fé, a temporalidade, etc.

Sartre considera que o “em si” e o “por si” surgem em contraposição e como que sugere uma síntese entre ambos mas, ao mesmo tempo, declara que tal síntese é impossível.

A conclusão é abundantíssima em contraditoriedades. A certa altura, Sartre parece dar como solução da antinomia a inexistência de solução - ‘Deus nos valha’ – perdão por falarmos de Deus, porque para Sartre Deus não passa de contradição.

O que não tem discussão é que ele divide o ser “em si” maciço, homogêneo, que é apenas, e o “por si” que constitui uma *neantização* do “em si” que o toma como objecto num esforço de negação. E assim estabelece “dois modos de ser radicalmente distintos” e como que formulava “um hiato cindindo o ser... em duas regiões incomunicáveis, em cada uma delas a noção de ser devendo ser tomada numa acepção original e singular”.

Sartre debate-se na tentativa de ligar essas duas regiões que, acentue-se, acabam por destruir o ser, pois que, pelo menos a segunda, na sua negatividade, já rigorosamente não se pode dizer que é – o seu ser seria não ser.

O hiato mantém-se sempre e a síntese de que falava, *ipsis verbis*, permanece inatingível, tanto real como idealmente (*Ibidem*, p. 65-67).

Após uma última referência breve a um outro autor, Dilthey, Antônio José de Brito reafirma, em conclusão da sua obra, a supremacia filosófica da posição idealista:

Parece, pois, em conclusão, que o argumento de origem berkeleyana a favor do idealismo se mostra inabalável e com ele o próprio idealismo. O pensamento, numa fusão de teoria e prática, é um *nec plus ultra*. Tudo quanto pusermos para além dele é ainda pensamento. Recordemos que se tudo é pensamento, o pensamento tem de conter o que se apresenta como não pensamento. Se o pensamento não contivesse o seu oposto, o pensamento não teria autêntica universalidade e o idealismo desapareceria.

Simplesmente a oposição ao pensamento é forçosamente superada e nunca se efetua, por assim dizer, de uma vez só, dum jacto, instantaneamente. A oposição decompõe-se constantemente em várias oposições que são permanentemente ultrapassadas.

A universalidade do pensamento é uma permanente dialéctica da unidade com a pluralidade (*Ibidem*, p. 67-68).

Daí, em suma, a grande tese desta obra, que Antônio José de Brito lapidarmente enuncia a encerrá-la: "O pensamento é idealismo e vice-versa, não uma parte especial do pensamento é idealismo" (*Ibidem*, p. 72). Ou seja, por palavras nossas: *na consideração do ser, do não-ser e do próprio nada, tudo em nós é sempre já, ainda e sempre, pensamento...*

Numa obra sobre "o ponto de partida da filosofia", não poderíamos deixar de regressar a Parménides, ao seu *Poema*, à sua grande tese: "Pois pensar e ser é o mesmo". Toda a história da filosofia não parece ser senão um desdobramento infinito dessa tese principal. Esta obra, *Aporias do ponto de partida da filosofia*, é, entre nós, o último passo desse desdobramento sem fim. Um passo sólido (porque solidamente argumentado), claro (porque claramente expresso) e coerente (porque coerentemente estruturado), que muito honra a filosofia que se expressa em língua portuguesa, a filosofia lusófona. Saudamos Antônio José de Brito por isso.

3.

Relativamente ao pensamento ético de Antônio José de Brito, partiremos igualmente de um texto recente seu, "Apontamento quási superficial sobre Ética" (BRITO, 2011, p. 252-254), publicado na *NOVA ÁGUA: Revista de Cultura para o Século XXI*. Neste, começa Antônio José de Brito por

nos dizer que:

O filósofo que aponta o que, incondicionalmente, deve ser ou o que tem valor em si, está um pouco na posição do ditador que pretende impor a todos as suas orientações axiológico-políticas. É óbvio que hoje em dia a atitude do ditador recebe a maior das reprovações. Compreende-se, assim, que um grande número de pensadores se recuse a colocar-se numa situação alvo de uma generalizada repulsa, declarando que o gênero humano - ou uma parte do gênero humano – está completamente errado e limite-se a apontar o que certas pessoas ou grupos de pessoas – nações, raças, igrejas – tomam como modelos de conduta e nada mais. As prescrições são, assim, abandonadas e substituídas por puras descrições.

Também no plano ético, em consonância e coerência com a sua posição no plano ontológico e gnosiológico, afirma, pois, Antônio José de Brito, o primado do Uno sobre o Múltiplo. Nessa medida, não caíndo no “erro relativista, [em] que todas as éticas se equivalem”, importa, pois, na sua perspectiva, procurar aquela que pode em si subsumir todas as outras e “consequentemente, impô-la ou lutar pela sua imposição”:

Resumindo: dado que há várias éticas, e uma vez que o relativismo é insustentável, eis que é indispensável descobrir qual é a ética verdadeira. E, consequentemente, impô-la ou lutar pela sua imposição.

Nesta altura, imediatamente, nos dirão: impor sim, mas impor, apenas, de maneira ideal, sem nunca recorrer a imposições físicas, coactivas, que ferem a imensa dignidade da pessoa humana. Nesta altura estamos, mais ou menos, transportados ao velho problema do direito e da moral. O direito, aí de nós, tem de usar a coação, a ética evidentemente que não.

Para evitar a anarquia que se traduz num domínio dos fortes sobre os fracos é preciso tomar medidas de força mas, sublinhe-se, medidas de força mínimas. As diferentes éticas poderão continuar as suas lutas no plano das ideias, sempre dentro do domínio de uma ordem pública reduzida às menores dimensões possíveis.

4. Considerações finais:

Em suma: podemos e devemos falar de um pensamento “idealista”, ou “neoidealista”, de Antônio José de Brito. Porém, a sua coerência – entre os planos ontológico, gnosiológico e ético – não o inibe de assumir uma posição “realista” (ou, talvez mais exatamente, “pragmática”), bem expressa nesta última passagem citada, sobretudo no plano da ética².

² Para um desenvolvimento desta perspectiva, ver, nomeadamente, o volume *Harmonias e Dissonâncias: estudos sobre o pensamento filosófico de Antônio José de Brito* (Zéfiro, 2008), que editamos enquanto responsáveis pela Coleção NOVA ÁGUA (www.novaagua.blogspot.com).

Referências:

BRITO, Antônio José. *Aporias do ponto de partida da Filosofia*. Lisboa: Zéfiro, 2012.

_____. Apontamento quási superficial sobre Ética. *Nova Águia: Revista de Cultura para o Século XXI*, Lisboa: Zéfiro, n. 8, 2º Semestre de 2011.

_____. *Para uma Filosofia*. Lisboa: Verbo, 1986.

Philosophical thinking of Antônio José de Brito – consistency between plans ontologica, epistemological and ethical

Abstract: We can and must speak of a thought "idealistic" or "neoidealistic" by Antonio José de Brito. However, its consistency - between plans ontological, epistemological and ethical - not inhibited to take a position "realistic", especially in terms of ethics.

Keywords: Antônio José de Brito; Philosophy; Idealism.

Data de registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013