

**VICENTE FERREIRA DA SILVA:  
DA LÓGICA SIMBÓLICA À FILOSOFIA DA MITOLOGIA**

**Antonio Braz Teixeira**

**1. Os três ciclos do pensamento vicentino**

I. Constituindo, com Miguel Reale, a dupla mais influente de mestres reunidos na “Escola de São Paulo”, Vicente Ferreira da Silva foi, ainda, com a sua mulher, a poetisa Dora Ferreira da Silva (1918-2006), o centro de um singular círculo intelectual, que marcou, profunda e significativamente, a vida cultural paulista durante mais de um decénio.<sup>1</sup>

Após haver concluído os estudos secundários no Ginásio São Bento, onde foi colega de Milton Vargas, que se tornaria seu amigo fraterno e companheiro de lides intelectuais, conclui o curso jurídico na velha academia do Largo de São Francisco, que Reale também frequentara e de que, em breve, viria a ser professor.

Diferentemente, porém, do precoce autor de *O Estado moderno*, Vicente não chegaria a exercer qualquer profissão jurídica nem a dedicar a sua atenção reflexiva ao mundo do direito, havendo concentrado a sua relativamente curta vida na meditação filosófica e na intervenção cultural, de que foram expressivos marcos a organização do Curso Livre de Estudos Superiores, a participação na criação e na actividade do Instituto Brasileiro de Filosofia<sup>2</sup>, a criação da revista *Diálogo* e, acima de tudo, na construção de uma vasta, sólida e coerente obra filosófica que, no seu conjunto, totaliza cerca de um milhar de páginas, no essencial, pensadas e escritas nos escassos quinze anos que medearam entre 1948 e o ano da sua morte prematura e cuja leitura atenta revela a existência de três fases bem distintas no seu itinerário especulativo.

Num primeiro momento, o jovem pensador paulista, recém bacharel em Direito, mas dotado de sólida formação matemática<sup>3</sup>, concentrou a sua atenção reflexiva nos estudos de lógica matemática, a partir das obras de Russell, Whitehead e Wittgenstein, como o testemunham o texto

---

<sup>1</sup>Cfr. Gilberto de Mello Kujawski, *Discurso sobre a violência e outros temas*, São Paulo, Soma, pp. 149-153.

<sup>2</sup>Cfr. Miguel Reale, “A posição de Vicente Ferreira da Silva Filho no IBF”, *Mito e cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, pp. 39-42.

<sup>3</sup> Milton Vargas, “O jovem Vicente Ferreira da Silva”, *Convivium*, ano XI, nº 3, S. Paulo, Maio-Junho de 1972, p. 198.

da conferência sobre *A Lógica Moderna* (1939) e o livro *Elementos de Lógica Matemática* (1940).<sup>4</sup>

O que, na nova lógica simbólica, parece haver seduzido o moço escolar de leis terá sido, por um lado, o que considerava a sua independência relativamente à filosofia, à metafísica e a qualquer dogmatismo e, por outro, a capacidade que nela vislumbrava para alcançar esquemas mentais cada vez mais apropriados à descrição da realidade, nomeadamente através do desenvolvimento do estudo das proposições relacionais.<sup>5</sup>

Esta juvenil confiança na razão, porventura fortalecida pela formação jurídica, e este inicial interesse pela lógica matemática, expressos naqueles primeiros trabalhos de índole especulativa, se lhe valeram ser convidado, em 1942, para assistente de Willard Van Quine, na Escola de Sociologia e Política e ser nomeado assistente de Lógica da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recente Universidade de São Paulo, no entanto, não parece haverem sido duradouros nem logrado satisfazer, durante muito tempo, os anseios espirituais de Vicente Ferreira da Silva.

II. Com efeito, o volume de *Ensaio Filosófico*<sup>6</sup>, dado à estampa em 1948, bem como a nova recolha de estudos, *Exegese da Acção*<sup>7</sup>, publicada no ano seguinte, revelam uma decisiva e radical mudança de rumo no seu pensamento, que o livro *Dialética das Consciências*, editado em 1950<sup>8</sup> veio confirmar.

Este último ensaio, que será o seu primeiro livro sistemático e constitui, decerto, a sua obra mais acabada e ambiciosa, foi apresentado pelo pensador como tese de concurso à cátedra de Filosofia da Universidade de S. Paulo, do qual veio, no entanto, a ser excluído, com o absurdo e peregrino argumento burocrático de que não possuía a correspondente habilitação académica, visto ser bacharel em Direito e não em Filosofia, como se as provas públicas constituídas pelos quatro livros que publicara até então e as funções de assistente que desempenhara na própria Faculdade não fossem testemunho mais do que suficiente da sua

---

<sup>4</sup>Recolhidos no vol. II, pp. 9-91 das *Obras Completas*, S. Paulo, 1966.

<sup>5</sup>*Obr. Completas*, vol. II, pp. 10-11 e 91. Cfr. Milton Vargas, *est. eloc, cits.* p. 199 e Newton C.A. da Costa "Vicente Ferreira da Silva e a lógica", *Revista Brasileira de Filosofia*, n° 56, S. Paulo, Outubro-Dezembro de 1964.

<sup>6</sup>Publicado em S. Paulo, pela I.P.E. e recolhido no Vol. I das *Obras Completas*, 1964, pp. 15-104.

<sup>7</sup>Publicado em S. Paulo, pela Livraria Martins Editora, e recolhido nas *Obr. Comp.*, vol. I, pp. 105-141.

<sup>8</sup>Publicado em S. Paulo, em edição do autor, e recolhido nas *Obr. Comp.*, vol. I, pp. 143-227.

vocação reflexiva e da sua séria, completa e actualizada preparação filosófica.

O insucesso na tentativa de ingresso no magistério universitário não parece haver afectado, de modo significativo, a decidida vocação metafísica do jovem pensador, que, no ano seguinte, redigirá o longo ensaio *Notas para um novo conceito de homem* e, em 1953, editará o livro *Teologia e anti-humanismo*, continuando, até ao fim da vida, a publicar inúmeros ensaios filosóficos na *Revista Brasileira de Filosofia*, órgão do Instituto Brasileiro de Filosofia, de que, em 1949, fora um dos fundadores, na revista *Diálogo* que fundou seis anos depois, na revista *Convivium*, criada, em 1962, igualmente, com a sua participação, ou na imprensa, em especial no *Diário de S. Paulo* e no *Jornal do Comércio*, escritos cuja recolha em volume parece nunca havê-lo preocupado, a qual, por isso, só viria a ocorrer após a sua morte, por iniciativa dos seus dedicados amigos e companheiros do Instituto Brasileiro de Filosofia, que, logo em 1964 e 1966, promoveram a edição dos dois volumosos tomos das suas *Obras Completas*.

Os três livros publicados por Vicente Ferreira da Silva entre 1948 e 1950 e alguns outros ensaios dispersos deste mesmo período definem o segundo ciclo do seu percurso filosófico e espiritual, cujo núcleo temático é, agora, de natureza antropológica, sendo o problema do homem considerado de uma perspectiva marcada por um longo, fecundo e reflectido diálogo com o pensamento existencial e caracterizado por uma atitude predominantemente humanista, se bem que atenta ao fundo sentido e valor do mito e do sagrado.

III. Este segundo aspecto da reflexão vicentina ir-se-á acentuando logo a partir das referidas *Notas para um novo conceito de homem* e, de modo mais evidente, no opúsculo *Teologia e anti-humanismo* que marcam o trânsito para o terceiro e último estágio no caminho especulativo do filósofo paulista, que se inicia com o ensaio *Introdução à Filosofia da Mitologia* (1955), e no qual o mito e o sagrado passam a constituir o centro ou a raiz da sua filosofia e do seu neo-paganismo ou politeísmo originário, num pessoal e inovador caminho reflexivo, em muitos aspectos convergente com o que o filósofo português Eudoro de Sousa (1911-1987), seu amigo, companheiro e convivente, vinha trilhando em Portugal, desde meados dos anos 40 e o qual encontrou a sua mais acabada expressão nos ensaios que publicou, no Brasil, entre 1973 e o início da década seguinte.

## **2. O homem**

I. A criação filosófica de Vicente Ferreira da Silva singulariza-se, desde logo, por iniciar a sua radical indagação antropológica pela reflexão

sobre a morte, a qual se lhe apresenta, não como um simples *problema*, mas como um verdadeiro *mistério*, já que dela não é possível saber nem conceito, nem ser explicitada em qualquer forma de conhecimento. Com efeito, acerca da morte é apenas possível o sentimento de que nem tudo é inteligível e de que podemos abandonar-nos, confiadamente, àquilo que não pode ser reconduzido aos quadros ou esquemas do conhecimento, ou seja, ao sentimento esperançoso e tranquilo que, na essência do nosso ser, se opõe ao terror do aniquilamento e nos abre à confiança no mistério.

No seu mais fundo sentido humano, a morte não pode ser compreendida a partir de uma visão objectivante, que a considere ou reduza a um sucesso que se esgota num mero fenómeno ou processo biológico ou físico-químico, num simples facto intra-mundano, como corrupção de um corpo ou desmoronamento de uma estrutura biológica, pois ela transcende a pura fenomenalidade perceptiva, consistindo no desaparecimento de uma pessoa concreta, na sua singularidade, no misterioso ausentamento de alguém, que deixa de estar aí e de poder voltar ao corpo que habitava e que a constituía.

A morte traduz-se, assim, na interrupção de uma relação pessoal, no fim de um vínculo intersubjectivo, de um convívio entre duas almas, que provoca ou origina uma solidão e um ausentamento, a interpretação dos quais constitui a única via adequada para alcançar uma visão autêntica da morte e da sobrevivência.

Adverte, no entanto, o sério pensador que, na consideração da complexa e misteriosa realidade da morte e na experiência que dela podemos ter, cumpre distinguir a morte do outro, a morte alheia, da morte própria.

Efectivamente, se àquela podemos assistir muitas vezes ao longo da nossa vida, como acontecimento ou facto objectivo que se dá no mundo e nele fica assinalado, deixando-nos os despojos do que foi uma vida e uma pessoa, a morte própria é um facto único, que confere carácter de definitivo à nossa vida, sendo, nessa medida, uma experiência intransmissível, da qual nada sabemos antes que se verifique, e de que, uma vez ocorrida, não nos é dado falar ou dar notícia. Ao ocorrer a morte de cada um de nós, desmorona-se a base da nossa encarnação e volatiliza-se e dilui-se a nossa circunstância mundanal, desfazendo-se as coisas presentes e desaparecendo, para cada um de nós, o mundo que possa superar-nos.<sup>9</sup>

Este modo vicentino de pensar a morte, ou de pensar o homem a partir da morte, revela, desde logo, alguns aspectos essenciais do seu pensamento para que se afigura oportuno chamar a atenção reflectida do leitor.

---

<sup>9</sup>"Meditação sobre a morte", em *Ensaio Filosóficos*, nas *Obras Completas*, vol. I, S. Paulo, 1964, pp. 23 e segts.

Diz respeito o primeiro à admissão filosófica da noção de *mistério*, que, implica, na filosofia do malogrado pensador paulista, um conceito de razão aberta a outras formas gnósicas, como o sentimento, a imaginação e a intuição sensível e supra-sensível e crescentemente atenta ao domínio do sagrado e ao valor e significado primordial e radical do mito e da experiência numinosa.

II. Fruto ou expressão deste novo e mais amplo conceito de razão em queradica ou de que parte a reflexão de Vicente Ferreira da Silva é o modo como considera a sensação e o sensível. A interpretação que de uma e de outro propõe o filósofo paulista assenta na verificação de que a sensação se apresentou, tradicionalmente, ao pensamento filosófico como um "elemento incorrigível e nocturno da mente", o que levou os pensadores ou a procurar subordinar e absorver o processo sensorial nos processos noéticos superiores ou a eliminá-lo, através de uma dialéctica de superação de tipo platónico.

Segundo o especulativo paulista, tal atitude deve-se a que o domínio sensorial constitui algo anterior ao conhecimento, que este não logra compreender, pelo facto de o diverso sensorial, na sua originalidade, não constituir um momento cognitivo, uma notícia ou uma informação sobre algo – em que, no entanto, acaba sempre por transformar-se – mas apresentar mais afinidades e analogias com os processos volitivos, como o desejo, o apetite e a aspiração. Isto revelaria, então, que a redução intelectualista do "cogito" é insuficiente para fundamentar a totalidade da vida da consciência, pois a sensação e o sensível são irreduzíveis aos problemas próprios da consciência noética.

Deste modo, se abandonarmos essa via e nos voltarmos para a experiência originalíssima e imediata em que se nos apresenta o mundo sensorial, notaremos que a alteridade da sensação é posta pela própria consciência e descobriremos que existe em nós um movimento, um transcender hilético, cujo resultado é o desvendar-se da própria sensação, a qual nos surgirá, então, como a "coisa" produzida por esse transcender, sem que dele tenhamos consciência, pois unicamente a possuímos da sensação como seu resultado.

Assim, o próprio do mundo sensorial seria uma impulsividade original, que, não sendo um apetecer particular ou um desejo concreto e individualizado, constituiria a condição de possibilidade de todo e qualquer apetecer ou desejar. Por sua vez, a sensação seria o traço sensível do resultado desse momento excêntrico da impulsividade.

Ora, situando-se o apetite fora de nós próprios, a sensorialidade mais não seria do que a passividade posta pela actividade do apetecer ou desejar, vindo, portanto, o meio sensível a ser forma projectada e exteriográfica da estrutura "a priori" da impulsividade.

Daqui resultaria, então, que o mundo da sensorialidade não deve considerar-se um dado enigmático, mas uma realidade contraída pela produção negativa constituída pelo apetercer transcendental, assim como a positividade da realidade sensorial seria uma contínua exteriorização da negatividade, da actividade impulsiva, em que cada uma delas se constituiria à custa da outra.

Sendo a impulsividade fundamental a função "a priori" da apetercibilidade, anterior e independente de qualquer objecto de atracção particular, a substantividade e a realidade do mundo sensível não seriam algo de originário e auto-subsistente, mas sim o resultado da sua contínua produção pela permanente tensão emocional do nosso eu, que suscita a profusão sensorial, em cujo meio indefinido nos imerge.

Assim sendo, a dimensão sensorial da existência queda dependente do grau dessa nossa tensão e impulsividade, surgindo o sistema sensorial como um sistema de limites que marca e define a limitação original do homem.

Por outro lado, esta natureza atribuída ao extracto sensorial pelo pensamento de Vicente Ferreira da Silva justifica a sua afirmação inicial de que é impossível reduzi-lo a qualquer função teórica ou representativa, já que a sensação se origina na impulsividade original e não como representação, embora seja com o material fornecido por esta primeira posição da consciência que a função representativa vai, depois, elaborar a sua esfera própria de determinações.<sup>10</sup>

III. Outro aspecto igualmente decisivo do pensamento do nosso filósofo e da antropologia que, nesta fase da sua evolução espiritual, constitui o seu núcleo essencial é o relativo à importância que a sua reflexão atribuída ao elemento corpóreo do composto humano ou da pessoa.

Para o filósofo brasileiro, o corpo ou o ser corporal é o órgão da nossa atenção ao mundo, já que a relação do homem com a circunstância mundanal e com os outros homens se efectiva através do seu corpo, sendo também ele que, como uma determinada situação, o situa no complexo da realidade empírica. Com efeito, a encarnação propaga-se por meio do corpo de cada homem e a sua participação no jogo da vida depende da licença da sua corporalidade, que abre, para cada um dos seus participantes, um mundo de corporalidades. O corpo não é, pois, tão só um sistema natural mas sim um veículo para actividades de índole superior, para a exteriorização da realidade pessoal, sendo, em si mesmo, plasmado e transformado por força desta realidade pessoal, que, todavia, não se esgota no seu suporte ou elemento corpóreo, pois o elemento dominante na

---

<sup>10</sup> "Uma interpretação do sensível", em *Exegese da Acção*, nas *Obras Completas*, vol. I, pp. 107 e segts.

estrutura ontológica do homem é de índole espiritual, sendo o seu núcleo a liberdade.<sup>11</sup>

IV. O último aspecto capital do pensamento vicentino revelado pela sua meditação sobre a morte afigura-se, contudo, o mais relevante de todos eles, por constituir o fundamento da antropologia filosófica que se encontra expressa e desenvolvida, se bem que de modo não sistemático, nos três livros a que temos vindo a fazer referência: a noção de que a presença do outro, a dialéctica intersubjectiva das consciências, é a dimensão essencial da condição humana e elemento criador da sua própria realidade, porquanto a estrutura ontológica do homem é a de um ser que coimplica a colaboração do outro na sua realização ou na dinâmica e livre constituição da sua própria e singular realidade pessoal.

Deste modo, a adequada compreensão filosófica do ser do homem terá de atender, simultaneamente, a duas realidades radicais e complementares, que reciprocamente se iluminam.

Por um lado, a de que, como ser espiritual, e porque o espírito se identifica com a noção de vontade, sendo, por isso criação, auto-plasmação, *poiesis*, um permanente transcender-se a si próprio, a lei capital do ser do homem é a liberdade, o que significa não ter ele um ser fixo e terminado, dado de uma vez por todas. Com efeito, porque o espírito não é apenas, através da inteligência, o poder de formar noções que representem o existente, mas a criação do futuro, produção de si próprio, capacidade de projectar-se além do existente, de se propôr livremente um fim e de realizá-lo, o homem é a criação de si mesmo, constitui-se no seu agir, dota-se de uma forma, não a partir das possibilidades inscritas na sua natureza mas das possibilidades livremente traçadas pelo seu eu individual, conferindo a si próprio determinada consistência ontológica através das obras e produtos que vai criando.

Daí que, para Vicente Ferreira da Silva, o homem essencial não seja o homem adâmico, de natureza fixa mas corrompida pelo pecado, algo dado e permanente, à maneira de coisa, mas uma criatura de tipo indefinido, um conjunto de possibilidades actualizáveis através da realidade corpórea, um ser cuja dimensão peculiar é o tempo e a historicidade em que se constitui a sua singular realidade pessoal. Daí, igualmente, a sua recusa de sentido ao mistério da queda, entendido como experiência de arrependimento ou de nostalgia de uma pureza pretérita e remota, em nome das potências imanentizadoras da sua propulsão transcendente.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> "Meditação sobre a morte", *cit.*

<sup>12</sup> "Reflexões sobre a ocultação do Ser" e "Novalis", em *Ensaios Filosóficos e Dialéctica das consciências*, nas *O.C.*, vol. I, pp. 31, 35 e 206.

Por outro lado, há que atender a que o homem é um ser gremial, disposto, pela sua índole biopsíquica e espiritual, a viver em conjuntos que o ultrapassam, pois é um ser que não se basta a si mesmo, não só em sentido físico mas também metafísico. Esta vida que excede o homem e unicamente na qual ele se reconhece, define, desenvolve e exalta é a esfera ou região do espírito objectivo, o mundo da cultura, de modo que o outro se encontra impresso em nós mesmos de maneira radicada e profunda, fazendo do nosso existir um necessário coexistir e tornando a autocompreensão dos nossos fins, propósitos, ideais, valores e empreendimentos dependente de um conjunto ou sistema de vigências sociais que condiciona o nosso agir individual.<sup>13</sup>

### **3. A cultura**

I. É nestes dois fundamentos primeiros da sua antropologia filosófica que o pensador paulista vai basear, não só a sua distinção entre filosofia e ciência e a sua gnosiologia da realidade humana, como a sua noção de cultura e sua origem ou radicação na palavra mítica, os seus impressivos esboços de estética, a sua visão da história e a crítica da ideia de progresso ou do pensamento utópico, bem como a sua proposta de uma "moral lúdica" ou a sua teorização da "dialéctica das consciências".

De acordo com o rico pensamento vicentino, aqui, como no mais, em declarada oposição crítica ao positivismo, é inteiramente ilegítimo elevar critérios da ciência – que já de si são simples construções subjectivas e não um retrato ou uma imagem fiel da natureza, do existente ou da realidade – a normas supremas de verdade, transformando conceitos científicos em conceitos metafísicos, dado serem profundamente divergentes o tema da ciência e o tema da filosofia.

Com efeito, enquanto a ciência se limita a investigar coisas, objectos prontos e acabados, a filosofia revela um drama e uma liberdade, trazendo à luz uma presença ao objecto; é um saber ou uma teoria, que visa algo de transobjectivo ou inobjectivo, não sendo, por isso, um pensamento pensado mas a captação de um acto, de uma liberdade. O seu assunto não existe aí pronto, diante de nós, como o das ciências, mas deve passar à consciência para ser formulado, deve ser provocado, para depois ser conhecido. Eis por que a filosofia começa como uma exortação à liberdade, para que o eu manifeste e assuma a sua autonomia, rompendo as suas vinculações fácticas e materiais, e, apartando-se de todas as coisas, se ponha como autor de si próprio e chame a si a responsabilidade da sua natureza como auto-actividade, como liberdade, já que esta é a sua categoria fundamental.

---

<sup>13</sup> "Teoria da solidão" (1949), em *Obras Completas*, vol. II, S. Paulo, 1966, p. 96.



Assim, no pensamento de Vicente Ferreira da Silva, a meditação filosófica deve atender, acima de tudo e antes de mais, à estrutura do comportamento humano, não como problema psicológico mas como interrogação referente ao desempenho metafísico do homem.<sup>14</sup>

Por outro lado, a especificidade da realidade humana, radicalmente distinta da dos entes naturais, impõe que seja captada através de processos cognitivos próprios, diferentes dos adequados ao conhecimento do mundo da natureza. Na verdade, de acordo com o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, há que distinguir aqui entre dois tipos radicalmente diferentes de existência: a *existência ôntica*, que corresponde ao mundo substancial das coisas, do já dado, do que é susceptível de ser integrado em classes e a que correspondem os *juízos do ser*, e a *existência prática*, equivalente ao não-ôntico, ao que transcende e nega o já dado, à ordem do querer, que não constitui uma substância mas um puro dinamismo criador, e é o domínio dos *juízos existenciais*, que se situam no plano da razão prática e não já no da razão teórica ou do juízo intelectual.<sup>15</sup>

II. O conjunto das criações espirituais do homem constitui o seu mundo próprio, é a inserção do espírito na objectividade, uma objectivação do espírito ou o espírito objectivo, o qual é constituído por um elemento de ordem naturalística que vem antepor-se, posteriormente, à suprema liberdade do espírito e a envolvê-lo uma nova ordem que o limita. Assim, o espírito, que, de sua essência, é criação e inovação, ao conviver, então, com as duas naturezas, a primitiva e aquela que a sociedade cria, é envolvido nas oscilações e ciclos próprios da natureza, parecendo, em certos momentos ou épocas, sucumbir a esse misterioso conluio.<sup>16</sup>

No domínio da criação cultural, a obra humana por excelência e que condiciona todos os seus outros momentos morfogenéticos é a linguagem, a palavra, que transcendendo o puramente dado, o que jaz na obscuridade do irrevelado, a favor de uma nominação fundadora, é o que há de mais espiritual no conjunto das coisas e o que permite a emergência da verdade. A palavra original e fundadora, que conserva em si o sentido mais puro e incontaminado da verdade e põe o homem diante da totalidade do revelado, é a mesma que se manifesta na poesia, na filosofia, no verbo anunciador das religiões e, antes de mais, no fenómeno da consciência mítica. Esta última, como totalidade dramática e representativa, provém da imagem poética original, do verbo mítico, que conferem às coisas um significado próprio e inconfundível e as distribuem ao longo de uma linha de desenvolvimento. Assim, através da linguagem mítica, tomamos

---

<sup>14</sup> "Reflexões sobre a ocultação do ser", *loc. cit.*, pp.36-37.

<sup>15</sup> *Dialéctica das consciências*, ed. cit., p. 147.

<sup>16</sup> "História e criação", em *Ensaio Filosóficos*, *loc. cit.*, p.95.

consciência das nossas próprias possibilidades e abre-se diante de nós o cenário de um destino.

Se, por um lado, o mito é, em sua essência, uma forma da imaginação poética, que nela encontra a sua força de verdade e a sua alusão noética, por outro, reveste-se de perene contemporaneidade, pois a história mítica não é um acontecimento do passado mas o que acontece ou está em vias de acontecer a todo o instante, constituindo a representação simbólica das nossas possibilidades fundamentais. Deste modo, no domínio do relato mítico e religioso, o que foi, é e continua a ser: Deus, através da sua palavra criadora, está-nos continuamente arrancando do barro da materialidade, assim como Cristo nasce e morre perenemente.<sup>17</sup>

#### 4. A arte

Intimamente conexas com esta concepção radicalmente mítica da cultura encontram-se as dispersas mas densas reflexões que Vicente Ferreira da Silva dedicou à estética e ao fenómeno artístico.

Ao procurar surpreender a natureza da arte, notará, num dos seus *Ensaios filosóficos*, haver em toda a criação artística "um sentido demiúrgico e criador", uma vontade de transfiguração metafísica que dá vida à arte em suas raízes. Esta a razão por que ela não é mimetismo nem reprodução servil, mas, em sua íntima essência, se apresenta sempre como metamorfose, como uma continuação da obra divina, que se alimenta das forças mais sagradas da nossa alma, para trazer ao mundo uma mensagem sobre-humana.<sup>18</sup>

Dois anos mais tarde, completará esta ideia, afirmando que "a arte é um transcender o mundo natural, uma determinação dos seus limites" e, simultaneamente, "uma ampliação do campo da realização existencial". Enquanto forma de expressão humana, a obra de arte apresenta-se sempre como um convite ou um incitamento para a transcendência, para um género de experiências que derrogam a lei da praxis, pois a intenção do artista é, precisamente, provocar o arrebatamento, o movimento do eu que dê livre curso à sua criatividade própria. Deste modo, o prazer estético apresenta uma essencial estrutura formal intersubjectiva, assim como a experiência estética fundamental é uma solidária superação da finitude humana.<sup>19</sup>

Também a palavra poética, que se distingue da linguagem comum ou utilitária, da palavra carente e decaída da quotidianidade, que desempenha um papel impositivo ou coactivo, cerceando e limitando os nossos

---

<sup>17</sup> "O conceito de Arte na filosofia actual", em *Exegese da Acção*, loc. cit., p. 22 e *Dialéctica das consciências*, idem, pp. 217-218. Cfr. Adolpho Crippa, *A ideia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*, S. Paulo, 1984.

<sup>18</sup> "Sobre a natureza da Arte", loc. cit., p.69.

<sup>19</sup> *Dialéctica das consciências*, ed. cit., p. 201.

horizontes, é uma abertura para a transcendência e, como toda a restanterealidade estética, em sua essência, é um elemento de emancipação e de liberdade, um verbo distensivo e libertador.<sup>20</sup>

É a este luz que deve compreender-se o modo como o filósofo brasileiro concebia o significado e a natureza do símbolo e do simbolismo, se bem que o tratamento que a este tema haja dado se situe já numa outra fase do seu percurso especulativo, a centrada na sua filosofia da mitologia, de cariz anti-humanista e neo-pagão.<sup>21</sup>

Sustentava então Vicente Ferreira da Silva, que no símbolo e no simbolismo, uma coisa ou processo não só pode traduzir ou aludir a outra coisa ou a outra realidade, como é essa própria realidade, pois, numa visão simbólica do mundo, as antigas coisas da visão científico-manipuladora transformam-se no que denominava "princípios errático-vitais, em sua produtividade inabalável". Advertia o filósofo que não se trataria aqui da presença física e material das coisas, umas nas outras, mas da coalescência de uma hierofania divina em múltiplas representações, em que "as metamorfoses do princípio mítico traduziam as possibilidades variáveis de manifestação, o existir atópico ou utópico de uma abertura mundial".

Deste modo, a linguagem do símbolo reuniria em si o âmbito total de uma operação, de um ciclo de possibilidades, o qual, no seu registo imanente, excede toda e qualquer representação unívoca. Uma imagem constituirá um símbolo quando nos der em pessoa o conteúdo de uma protoforma divina, vindo, então, as metamorfoses do símbolo a constituir a força de uma operação proteiforme e errática que apenas obedece à lei da sua própria metamorfose.

Daqui decorreria, pois, que o simbolismo nunca poderia ser criação meramente humana, segundo o arbítrio da nossa fantasia, porquanto o pôr-se em imagem do simbolismo é sempre epifania e manifestação. Quando o homem cria um universo de valor simbólico "é porque já se abriu previamente ao império de uma presença unívoca, já trabalha nas grandes linhas de um arquétipo fundamental", o que equivale a reconhecer que, como sustentava o filósofo paulista, o fenómeno do símbolo constitui o encontro com uma realidade que o homem não fez nem criou, com uma força plasmadora que oferece ao homem "uma experiência de saber inesgotável", ou seja, que todo o símbolo tem uma dimensão e uma natureza transcendentem.<sup>22</sup>

[texto riscado]<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup>"O conceito de Arte" cit.

<sup>21</sup>Sobre a evolução do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, ver o nosso prefácio a *Dialéctica das Consciências e outros Ensaios*, Lisboa. INCM, 2002, pp. 133-142.

<sup>22</sup>"A natureza do simbolismo" (1962), *ob. e ed. cit.*, pp. 453-463.

<sup>23</sup> "O conceito de Arte na filosofia actual", *loc. cit.*, p.125.

## 5. A história

I. Num pensador frontal e declaradamente anti-positivista, para quem a dimensão peculiar do homem não é a espacialidade nem a natureza, mas o tempo e a historicidade em que, projectiva e livremente, vai construindo o seu próprio ser, a reflexão sobre a História não poderia deixar de ocupar lugar relevante. Com efeito, se, significativamente, o seu primeiro tentame filosófico foi um breve ensaio sobre Spengler (1941)<sup>24</sup>, o pensador, por mais de uma vez, considerará criticamente quer as visões cíclicas da História que, aproximando-a da natureza, sustentam que os factos históricos, tal como as estações do ano e as manifestações periódicas da vida, passam por fases de exuberância e de morte, de plenitude e de esclerose, quer as que, fundadas no mito do progresso contínuo, a entendem como um desenvolvimento ilimitado, segundo uma linha ascensional sem recuos nem regressos.

A sua antropologia, pensando o homem como uma síntese de necessidade e de liberdade, de desejo e de esperança, levava-o a sustentar não ser ele um ser em progresso contínuo nem uma função da natureza e das estações cósmicas. O mito do progresso contínuo, invertendo a ordem dos meios com os fins, acabou por comprometer a sociedade numa busca exaustiva e intérmina de recursos materiais que não conduzem, nunca, a uma promoção da vida por si mesma.

A transcendência original do viver transmutou-se num aprofundamento meramente material cada vez mais acentuado, em que a acção humana passou a ser considerada unicamente como acção transitiva, utilitária, económica, como transformação das coisas e do mundo, perdendo de vista a finalidade de todo o movimento. Deste modo, a ordem sem fim dos meios, o domínio do meramente material e instrumental acabou por ofuscar ou fazer esquecer a alma e o exercício ético das virtudes humanas, ao mesmo tempo que a simples produção de coisas acabou por tornar-se a razão de ser da espécie humana, que, criada para um mais alto e nobre destino, perdeu o sentido para a acção que fosse um fim em si mesmo e lhe desse a emoção da plenitude vital.

Por outro lado, a consciência que o homem tem da volta ou do regresso das mesmas conjunturas, dos mesmos infortúnios, o agudo sentimento dedecadência, em vez de significarem uma inelutável realidade cíclica do acontecer histórico, devem ser interpretados, segundo o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, como provas ou sinais do nosso poder de, em certa medida, nos sobrepormos à aproximação das épocas

---

<sup>24</sup> "Spengler e o racionalismo", em *Obras Completas*, vol. II, pp. 269 e segts.

depressivas e niilistas do fim de uma civilização ou de um ciclo histórico, pela capacidade de criação e de inovação que é própria do espírito.

A visão do desenvolvimento da História humana que procura representá-la através da imagem da espiral, de uma curva que volta ao mesmo ponto, mas em cotas sucessivamente superiores, era também recusada pelo modo de pensar vicentino, por entender que não só pode nutrir o mais rudimentar optimismo, por supor uma marcha inexorável para o melhor, não perturbada por qualquer hesitação, crise ou tragédia, como ainda porque não toma na devida conta que as forças abismais e anti-humanas podem ter tantas possibilidades como o homem, pelo que a vida está sempre em risco de se perder e toda a obra histórica se encontra ameaçada pelo aniquilamento e pela ruína, nada de definitivo existindo, por isso, no mundo humano.

Daqui a dupla conclusão do filósofo brasileiro de que, por um lado, se cada época realiza o seu sentido próprio da presença espiritual, a sucessão dos momentos históricos não constitui, porém, "uma potenciação progressiva da explicitação espiritual do homem", e, por outro, se é lícito supor que a História representa, de algum modo, um avançar, tal avanço tem, unicamente, um sentido interior e subjectivo, "como um sentimento mais intenso da liberdade e do destino humano e como um recobrar-se do homem a si mesmo através da peripécia histórica".<sup>25</sup>

II. Associada à recusa da ideia ou do mito do progresso histórico constante, indefinido e ilimitado e fundada na noção de liberdade que é o cerne da sua concepção sobre a estrutura ontológica do homem, está a crítica que Vicente Ferreira da Silva move ao pensamento utópico.

Segundo o lúcido filósofo brasileiro, em duas noções fundamentais se baseia toda a utopia: a da existência de uma forma normal e canónica do existir humano, de um regime definitivo – idade do ouro ou nova Atlântida – em que o homem entraria em plena coerência com o seu modelo ou arquétipo essencial e a de que o homem é, por sua natureza, um ser susceptível de ser conduzido ou reconduzido a essa forma normal ou canónica, o que equivale, então, a considerar o homem como um objecto desprovido de qualquer dialéctica interna, a afirmar a homogeneidade absoluta do real, recusando a presença, nele, de qualquer negatividade e a fazer tábua rasa do tempo, porquanto a utopia pretende ser a fórmula política de todos os tempos.

São, precisamente, estas noções ou pressupostos de todo o pensamento utópico que a filosofia da liberdade de Vicente Ferreira da Silva vai recusar, começando por notar, pertinentemente, que o que aqui se

---

<sup>25</sup> "História e criação", loc. cit., pp. 93-96 em "Para uma moral lúdica", em *Exegese da Acção*, loc. cit., pp. 137-140.

encontra em jogo é uma questão de ordem metafísica, ou, mais, rigorosamente, de antropologia filosófica: a de saber se o homem tem um modelo essencial e uma "medida" permanente e fixa através dos tempos ou se, pelo contrário, é o resultado do seu fazer histórico, da sua liberdade e inventividade fundamentais.

Por tudo o que até agora se referiu acerca da ontologia do homem do pensador paulista, fácil será concluir qual a resposta que a sua reflexão metafísica não poderia deixar de dar a esta decisiva interrogação antropológica.

Efectivamente, de acordo com o pensamento, de recorte existencial, de Vicente Ferreira da Silva, o mais íntimo do homem está na "fundação poética" da sua essência, na autoprojecção da sua fisionomia humana, sendo, por isso, o homem um puro imprevisível, que, ao optar, cria condições novas e particulares, novas determinações do seu próprio ser, que passam, assim, a limitar e a condicionar as suas novas opções, construindo para a sua vida uma circunstância sempre variável e diferente, ao mesmo tempo que se revestem de uma responsabilidade fundamental, pois vão definindo, de modo irreversível, o seu próprio ser e constituindo a sua essência pessoal. É esta variação histórica dos desejos, impulsos e ideais humanos e a correspondente realidade fluente e incoercível da História que o pensamento utópico ignora, do mesmo modo que esquece que o homem não pode reger-se por um sistema de fins dados de uma vez por todas, ao deixar-se arrastar, na sua proposta de um regime definitivo, por aquela ilusão constante do espírito que o leva a atribuir valor permanente aos tipos de conduta e aos valores históricos e a desatender o que uns e outros apresentam de contingente e de gratuito.<sup>26</sup>

III. São razões idênticas às que conduziram Vicente Ferreira da Silva a recusar o pensamento utópico as que fundamentam a sua proposta ética do que denominou de uma "moral lúdica". Pensando que a verdadeira conduta ética consiste em acções auto-suficientes, cujo resultado seja a própria acção, como movimento pleno em si mesmo, que não se cumpre tendo em vista outro fim ou resultado, o filósofo vê no jogo o seu símbolo mais adequado. Segundo ele, o sentido lúdico da vida – que não deve confundir-se com a frivolidade, a diversão ou a irresponsabilidade – sendo o mais próximo paradigma de um sentido de felicidade, é a forma superior de comportamento ético, pois a autêntica seriedade da vida, que não é "lúgubre, taciturna e sofredora, mas vivificante, generosa e criadora", não é incompatível nem inconciliável com a alegria e o entusiasmo que são o

---

<sup>26</sup> "Utopia e liberdade", em *Ensaios Filosóficos*, loc. cit., pp. 61 e segts.

próprio estremeamento da virtude e da liberdade e sinal da relação do homem com o infinito.<sup>27</sup>

## 6. A intersubjectividade

I. A interrogação antropológica fundamental com que, nesta primeira fase da sua evolução espiritual, se defronta a reflexão filosófica de Vicente Ferreira da Silva é, no entanto, a que se refere ao mundo próprio em que se encontra implantado o ser do homem, à ordem de realidades que o envolve de modo mais próximo e imediato, interrogação a que procurou dar resposta no denso livro *Dialéctica das consciências* (1950), reafirmando, aprofundando e desenvolvendo a ideia, já presente nas duas obras anteriores, de que a relação com os outros homens, o vínculo do eu e do tu ultrapassam a mera justaposição espacial e a simples interacção social, pois não constituem algo de incidental e periférico mas são uma conexão ontológica do nosso eu e uma dimensão essencial da condição humana. Deste modo, no pensamento vicentino, a relação das consciências, a dialéctica intersubjectiva apresenta-se, simultaneamente, como uma estrutura de ser do homem e como um elemento criador da sua própria realidade pessoal. Com efeito, porque o homem se forma, educa e desenvolve em conexão com outros homens, esta interacção das consciências, em seu esforço de afirmação e reconhecimento, é o momento morfogenético do seu próprio ser.<sup>28</sup>

Desta nova perspectiva em que, segundo Vicente Ferreira da Silva, deve ser encarada a relação intersubjectiva, decorrem duas consequências ontológicas de decisiva importância. Assim, em vez de se continuar a pensar o homem como inserido, integrado ou situado num mundo independente e prévio ao seu modo de ser, deverá, pelo contrário, considerar-se que é o mundo que recebe do homem o seu ser. Por outro lado, o complexo das relações subjectivas deve entender-se não como uma substância ou um ser substancial, mas sim como um dinamismo criador, pois o esquema da estrutura ontológica do homem é o de uma relação, de uma permanente referência a um outro eu, uma vez que a consciência, sendo um contínuo relacionar-se com os outros, é essa mesma relação, de modo que vem a 'definir-se por dois conceitos indissociáveis, o de insubstancialidade e pura actividade e o de referencialidade.

Adverte, contudo, o pensador que, se o outro é condição da nossa consciência particular e elemento permanente da nossa conduta,

---

<sup>27</sup> "Para uma moral lúdica", cit., pp. 137 e segts. Cfr. Adolpho Crippa, "A moral no pensamento de Vicente Ferreira da Silva", em *Convivium*, Março-Abril de 1980 e Anna Maria Moog Rodrigues, "A moral lúdica no pensamento de Vicente Ferreira da Silva", na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 193, Jan.-Março 1999.

<sup>28</sup> *Ob. cit.*, loc., p. 146.

apresentando-se-nos como momento mais imediato do que o recolhimento e o sentido da interioridade, tal não significa que o caminho que nos leva ao outro seja algo de necessário e natural, já que o eu se coloca perante o tu, não como mi ser objectivo, mas como um impulso de negatividade, que constitui uma acção livre diante de outra realidade móvel e instável, porque igualmente livre, nesta dupla acção das consciências se configurando ou definindo o modo de ser do comportamento espiritual do homem.<sup>29</sup>

De acordo com o pensamento vicentino, o homem nada é, então, sem o outro, tanto no que respeita às suas possibilidades biológicas e naturais, como no que se refere às suas possibilidades subjectivas e espirituais, porquanto a liberdade exige o testemunho de uma presença e o agir humano decorre num mundo de vontades em jogo e oposição, pelo que o outro pode embaraçar ou até paralisar o jogo da nossa consciência ou, pelo contrário, representar, para nós, um poder libertador.<sup>30</sup>

II. Uma dificuldade se nos depara, porém, aqui: como alcançar o conhecimento de outra subjectividade, se, com os meios da representação e do conhecimento, não nos é dado transcender o domínio da nossa consciência pessoal?

A resposta do filósofo paulista é inequívoca, ao afirmar que o problema das relações intersubjectivas é mais um fenómeno prático do que teórico, dado que se manifesta unicamente na recíproca interacção do agir, como resistência, oposição ou apelo à realidade e à colaboração do outro. Sendo, portanto, o homem essencialmente um querer, é na ordem do querer e na do saber dele derivado que podemos perceber a realidade desse conteúdo da consciência que é a pessoa do outro, pelo que a problemática das consciências só pode desenvolver-se em função da razão prática.

Ao surgirmos diante do outro, ele surge diante de nós e é, precisamente, essa alteridade objectivante do ser-com-o-outro e o não reconhecimento das subjectividades que constituem o ponto de partida daquilo que o pensador denomina "dialéctica das consciências", a qual, esclarece, é uma dialéctica de pessoas e não uma teoria das relações intersubjectivas, cujo elemento essencial é o processo de reconhecimento, de textura igualmente dialéctica.<sup>31</sup>

Cabe notar aqui que não é a facticidade nem a simples capacidade de movimento que, em nós, busca o reconhecimento, mas a nossa capacidade pessoal de ser, o nosso ser como liberdade.

Daí que, por um lado, o tema do reconhecimento se venha a identificar com a verdade existencial e, por outro, que o reconhecimento

---

<sup>29</sup>*Idem*, pp. 150-151.

<sup>30</sup>*Idem*, pp. 154-155.

<sup>31</sup>*Idem*, pp. 156-167 e 214.



seja uma operação sempre em curso e sempre comprometida na sua plenitude comunicativa. O processo do reconhecimento vem, então, a consubstanciar-se no trânsito da não-verdade para a verdade, não constituindo, porém, um facto meramente histórico, pois a dialéctica das consciências, as atitudes assumidas pelo homem perante os outros e perante si próprio não constituem uma seriação temporal, mas um feixe de possibilidades de comportamento. Esta a razão pela qual o processo de reconhecimento, em sua dialéctica intrínseca, está sempre referido ao seu contrário, à alienação do homem em modos deficientes de ser, do mesmo passo que só se realiza plenamente no cumprimento existencial do homem, enquanto acto vivo de reconhecimento, na luta, no esforço, na aproximação e no zelo pelo advento das suas mais elevadas possibilidades.<sup>32</sup>

A afirmação de que o tema do reconhecimento se identifica com a verdade existencial tem, no pensamento de Vicente Ferreira da Silva, um duplo e complementar sentido: significa, antes de mais, que a realidade humana, porque é livre, tem a possibilidade de assumir formas coerentes ou discordantes em relação à sua maneira de ser fundamental, a capacidade de perder-se na não-verdade, de alienar-se, devido quer às suas relações ontológicas com as outras consciências, quer a circunstâncias histórico-sociais concretas e individuais.

Por outro lado, todo o processo de reconhecimento, exigindo a exteriorização e a manifestação do nosso ser, a necessidade de tornar patente para o outro e para nós próprios a nossa figura existencial, o desejo de recuperação e fundação ontológica, implica, de igual modo, o reconhecimento da existência e da liberdade do outro, sendo a operação que nos funda na autenticidade a mesma que atribui ao outro plena independência em relação a nós mesmos.<sup>33</sup>

O processo de reconhecimento tem revestido, através da História, múltiplas e diversas formas, desde a luta, o jogo, a imaginação criadora e todas as outras especificações do impulso de negatividade, até à faculdade mito-poética, que, no entanto, o pensador entende poderem reconduzir-se a dois movimentos fundamentais, o do ódio, que reduz o outro a uma objectividade incómoda e cria distâncias e rompe ou impossibilita toda e qualquer comunicação, e o do amor, que dissolve ou supera as condições objectivas numa unidade de vida e aproxima e prepara os espíritos para uma superior homologia.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>*Idem*, pp. 214-218.

<sup>33</sup>*Idem*, pp. 172-173.

<sup>34</sup>*Idem*, 174 e segts.

III. Aspecto particularmente relevante da dialéctica das consciências, tal como a pensa Vicente Ferreira da Silva, é o que respeita à solidão e ao encontro.

Quanto à primeira, considera o filósofo brasileiro ser ela intrinsecamente dialéctica e transitiva, não constituindo nunca um fim em si mesma, pois a estrutura ontológica do homem, como ser que coimplica a colaboração do outro na sua própria realização, faz que, em regra, todas as formas de separação se orientem intencionalmente para uma nova comunicação.

É, no entanto, necessário ter em conta que não existe uma mas múltiplas e diversas formas de solidão, autênticas e falazes, de ressentimento e hostilidade, de carência e plenitude, de amor e de simpatia pelo absoluto.

A solidão activa e buscada, o acto de romper com o mundo, sendo uma tarefa do espírito, o único capaz de produzir-se como destino solitário e distante, em contraposição à natureza, que é a grande contiguidade, a imensa conexão vital, de que nada pode ausentar-se ou separar-se, é índice da nossa capacidade de vencer um conjunto de mecanismos e inércias biosociais e instituir um novo horizonte de relações ou uma nova circunstância social.

Diferente desta forma de solidão, resultante de uma acto deliberado, é aquela que constitui uma espécie de abandono passivo, exterior e ignominioso, imposto pelos outros e não imposto aos outros, em que se inscrevem a doença, o crime, a miséria e a execração e de que se encontram próximas outras experiências que, interrompendo o comércio das consciências, incapacitam, igualmente, o homem para o desempenho da existência na verdade, como acontece com o tédio e com a náusea.<sup>35</sup>

Sentido diametralmente oposto ao da dialéctica da solidão apresenta a dialéctica do encontro, a qual significa, simultaneamente, um encontro do outro e de si mesmo, assim como, inversamente, a perda de si mesmo implica a perda e o desconhecimento do outro, tendo, como consequência, a alienação de todos os vínculos entre as consciências. Eis porque a liberdade, no seu sentido dialéctico, não se desenvolve à custa da liberdade alheia, convertendo o outro em oposto ou em mera realidade intramundana, tal como o amor, enquanto movimento de criação e promoção do valioso, tende a superar os opostos e a unificar o que se estratificou ou coisificou na contraposição do simples estar aí. Assim, conclui o pensador que "a obra veridicamente humana é aquela que se propõe comover os limites do que é separado, numa vida que se põe como criação de si mesma".<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> *Idem*, pp. 186-196 e "Teoria da solidão" cit.

<sup>36</sup> *Dialéctica das consciências*, ed. cit., pp. 196-197.

IV. Deste modo, o sentido profundo da dialéctica intersubjectiva vem a coincidir com o sentido da natureza e essência do humano, já que são as relações com as outras consciências que, directa ou indirectamente, tornam possível o acesso do homem ao próprio homem, através do surgimento da alteridade. Com efeito, de acordo com os resultados da análise da dialéctica das consciências a que até aqui procedeu Vicente Ferreira da Silva, é imperioso concluir que é o outro que nos dá consistência, que contribui para definir os nossos próprios limites e para nos dotar de um exterior. Sem o outro, dispersar-nos-íamos no domínio impreciso dos impulsos e movimentos apenas subjectivamente vividos, sem alcançarmos nunca a dimensão do nosso estado e valor e a nossa acção careceria de sentido e de importância, porque em nenhuma outra consciência se inscreveria. Destemodo, se o outro é uma das coordenadas da nossa finitude é porque só com a solidariedade da operação das consciências podemos ser humanos. Por outro lado, no surgimento da relação eu-tu, que é anterior ao eu e ao tu isolados, apareço em meu ser-para-o-outro devido à transcendência do outro, ao mesmo tempo que o outro aparece em seu ser-para-mim devido à minha própria transcendência. Este duplo e simultâneo movimento, que constitui um processo unitário e reveste a natureza de uma síntese, quando entendido em sentido universal, vem a formar a totalidade do ser-com-o-outro da realidade humana, revelando a essência radicalmente dialógica da condição hominal.

Este processo, que visa o cumprimento das possibilidades humanas, é comandado pelo movimento espiritual de cada um dos dialogantes, o qual, porque o homem é um ser projectivo e vectorial, se desenvolve de acordo com uma certa orientação, que encaminha para a verdade própria de cada um, que é uma verdade prática, a verdade do seu poder ser, do espaço da sua transcendência, e implica, sempre a solidariedade das outras verdades existenciais.<sup>37</sup>

V. Mas o homem tem em si a possibilidade de viver em função da sua origem ontológica ou afastado ou desenraizado dela, dado que o espírito, que é elemento essencial e motor do seu ser, é, fundamentalmente, "relação consigo mesmo e no próprio estar fora de si vincula-se a si mesmo através da forma da negação de si". Esta a razão por que o homem novo que surge da volta a si mesmo, por via da conversão religiosa ou do apelo filosófico se encontrava já, de certa forma, implícito, como existência possível, no homem antigo e extraviado.<sup>38</sup>

A actuação do espírito reveste duas formas essenciais: o encontro e a comunicação existencial.

---

<sup>37</sup> *Idem*, pp. 198-200.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 205.

No primeiro, a acção polarizadora de uma presença altera a relação de outra consciência consigo própria, através da conversão, o autoconhecimento, o abrir-se de novos horizontes, a libertação. Assim, a acção do mestre, divino (Cristo) ou humano (Sócrates) não é, nunca, a de impor uma forma, mas a de permitir que o discípulo se encontre, reorientando em novo sentido o seu devir pessoal.<sup>39</sup>

Quanto à comunicação existencial, tem no amor a sua forma mais elevada, que, ao mesmo tempo que, como aspiração, tendência e impulso ascendente, é movimento para valores cada vez mais altos e para possibilidades inéditas de ser, é também a forma eminente do reconhecimento das consciências e o processo supremo de anulação da objectividade. Sendo o sentido último da dialéctica das consciências e a conduta suprema do homem, como acto humanizador por excelência, o amor não só abre o mundo para o valioso e o sagrado e lhe revela o sacrifício e o devotamento, dotando-o de sentido, como, porque é um acto que se cumpre em vista de si mesmo, é a possibilidade mais própria do homem, que, por isso, o lança para além de todos os limites, "no puro espaço da indeterminabilidade infinita".

Todavia, porque a vida espiritual se move entre polaridades, que só em sua conexão mútua podem ser concebidas e sentidas, a experiência amorosa, como tudo o que é humano, não se subtrai ao movimento dialéctico, sendo, por isso, sempre o não-ser do amor a sua própria condição, já que o amor não só traz em si a possibilidade do ódio, como supõe, necessariamente, a separação e o desentendimento, consistindo, nessa medida, na superação dialéctica do ódio e na superação unificadora de antagonismos e oposições. Daí que, por um lado, a consciência amorosa não constitua algo que se possa estabilizar e fixar de modo permanente, carecendo de um constante exercício de amor e, por outro lado, que a existência do amor esteja constantemente ameaçada pelo hábito, pelo automatismo e pela distensão da sua própria energia, o que levava o filósofo a pensar ser impossível o advento de um reino de amor entre os homens ou que o amor venha a ser algum dia a lei do mundo, porquanto é algo que se manifesta apenas de forma episódica e provisória e, como todas as realidades humanas, a sua existência se resolve num processo.<sup>40</sup>

Esta visão do amor como realidade de natureza instável e dialéctica, que carece de se reafirmar ou actualizar continuamente no seu movimento e, tal com a verdade existencial, é sempre inconclusa e em devir, se marca a finitude humana, confirma, ao mesmo tempo, que só através da comunicação das consciências é dado ao homem, ser inapreensível em sua totalidade e enigmático em sua raiz, ascender à mais alta forma espiritual,

---

<sup>39</sup>*Idem*, p. 207.

<sup>40</sup>*Idem*, p. 207-213 e 224-225.

existir abertopara o possível e para a transcendência e viver na proximidade daquilo que o supera.<sup>41</sup>

## 7. A crise do humanismo

I. Esta concepção antropológica do pensador brasileiro entrará, em crise no início da década de 50, abrindo caminho para o terceiro estágio do seu caminho especulativo.

Nesta derradeira e inconclusa fase do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, consumada a crise aberta no mitigado humanismo que presidira ao ciclo especulativo que culminara com *Dialéctica das Consciências*, o centro passa a ser ocupado pela onto-teologia e pela reflexão sobre o Ser, o mito e o sagrado, sendo, agora, postos em causa, de maneira radical e reiterada, tanto a inicial confiança na lógica e na razão do homem como vias privilegiadas ou primeiras de acesso à verdade, a que o pensador contrapõe a afirmação da prioridade do mito sobre o logos ou da verdade do Ser sobre o conhecimento fragmentado e fragmentário dos entes, como os anteriores conceitos de liberdade, de historicidade e de temporalidade e o lugar que atribuíra ao homem na ordem cósmica e ontológica, ao mesmo tempo que é anunciado um próximo regresso ou desocultação dos deuses e um novo paganismo e um novo politeísmo, que deverão suceder à idade humanista e cristã, definida, segundo o filósofo brasileiro, pela afirmação antropocêntrica da subjectividade e pela cisão entre sujeito e objecto, idade que tinha por esgotada ou cumprida. Para o filósofo paulista, o homem deve ser compreendido, agora, como um princípio derivado e subordinado, que supõe ou pressupõe um princípio original e anterior a ele, princípio esse que se compõe das "decisões" que ultrapassam e envolvem o princípio humano. Com efeito, na filosofia vicentina da última fase, o homem é concebido como "traçado em seu próprio poder-ser por um poder" distinto dele e a ele superior e que, de modo algum, se confunde ou identifica com a iniciativa da sua substância finita, a qual, segundo o especulativo brasileiro, na sua insubstancialidade, consiste na pura actuação das suas possibilidades. Assim, "a abertura de um

---

<sup>41</sup>*Idem*, p. 213. Cfr. sobre estes aspectos do pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, Tiago Adão Lara, "O pensamento de Vicente Ferreira da Silva em *Dialéctica das Consciências*", *Rev. Brasil. Fil.*, nº 99, 1975, Miguel Reale, *Filosofia em S. Paulo*, 2ª ed., S. Paulo, 1976, pp. 168 e segts., Adolpho Crippa, "Vicente Ferreira da Silva", na obra colectiva *As ideias filosóficas no Brasil. séc. XX*, parte I, S. Paulo, 1978, pp. 102 e segts., Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva: trajectória intelectual e contribuição filosófica*, Campinas, 1980 e Ricardo Velez Rodriguez, "O pensamento de Vicente Ferreira da Silva sobre o homem", *Rev. Brasil. Fil.*, nº 123, 1981 e Pedro Calafate, "A antropologia na obra de Vicente Ferreira da Silva", *Mito e Cultura, Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, pp. 51-60.

mundo" é sempre obra do "poder projectante" do próprio Ser, em sua transcendente e arrebatadora liberdade, constituindo esse poder "a condição de possibilidade das possibilidades humanas e de toda a condição particular do homem".

Daqui, resultará, então, que a liberdade humana deverá ser concebida como simples poder de escolha entre diversas possibilidades que lhe são conferidas pela liberdade fundante do Ser e não já como causa segunda ou auto-determinação do sujeito individual.<sup>42</sup>

II. Outra decisiva consequência que o filósofo retira deste seu novo conceito de homem é a que se refere ao modo de entender o tempo e a História.

Porque o homem não possui independência ontológica nem dispõe de um poder próprio, visto que a sua realidade lhe é conferida pelo poder original, fundante e dispensador que governa as épocas do Ser, a História humana faz parte da História divina, assim como o homem faz parte de uma sequência anterior, é um evento ou um elo na "progénie dos deuses", "um dos capítulos ainda em curso no drama transcendente do Ser", o que impõe, com necessidade lógica e ontológica, que se abandone, definitivamente, toda a noção antropocêntrica da História, que a veja como uma simples construção da subjectividade finita do homem e como um progressivo encarnar de valores criados ou postos pelo homem.<sup>43</sup>

De igual modo, também o tempo se não reduz à escala humana e à história do homem, porquanto está em essencial relação com o domínio fundamental do Ser, pelo que é imperioso superar uma sua consideração antropocêntrica que o entenda como uma ordem histórica ou sucessiva e desatenda a existência ou a possibilidade de outros processos temporais metahistóricos, de outras Idades ou Épocas do mundo, em que outros protagonistas, que não o homem, ocuparam ou poderiam ocupar "o cenário do tempo".<sup>44</sup>

Conforme pensa Vicente Ferreira da Silva, na fase final da sua abruptamente interrompida demanda filosófica, o ponto de partida para uma adequada e completa compreensão dos processos históricos não é o homem nem o tempo humano, mas a "existência transcendente e metahumana dos poderes e figuras numinosos", pois a vida humana é um "minus" relativamente ao "plus" da "vida prodigiosa dos deuses".

Na verdade, se, como pensava o filósofo paulista, o homem mais não é do que um ponto de transição "num complexo de actuações numinosas e transcendentais", o ditado do Ser era, na sua essência, vida das figuras e

---

<sup>42</sup>*Obr. Compl.*, vol. I, pp. 267 e 391.

<sup>43</sup>*Ob. cit.*, vol. I, pp. 266 e 276.

<sup>44</sup>*Ob. e vol. cits.*, pp. 268 e 275.

potências divinas, misteriosas e sagradas, que constituía o mundo em si e por si, mais real do que o que chamamos "mundo real". Deste modo, o "dar-se original do Ser", através das potências divinas, é, em sua substância, *mitologia*, mundo dos deuses e universo prototípico, sendo tudo o mais fundado nas possibilidades oferecidas por este dizer projectante e por este oferecer protohistórico. Daqui resultará, então, que é o mito que explica e funda a História e não o inverso, dado que só no domínio transcendente do mito, no universo prototípico divino surgem os modelos de actuações axiologicamente relevantes que abrem um espaço de actuações históricas.<sup>45</sup>

Evidente se torna, então, que, para o último Vicente Ferreira da Silva, o mito, enquanto complexo numinoso, não constitui uma criação da consciência do homem para procurar explicar certos factos ou fenómenos estranhos, perturbadores ou preocupantes, mas, pelo contrário, os poderes míticos são poderes independentes, acima da consciência, a qual se apresenta como um mero "epifenómeno do divino", simples versão de um certo momento do processo teogónico, tradução ou expressão de uma essência fundada e "cifra de um capítulo da teoria do divino".<sup>46</sup>

Isto significa, pois, que, diferentemente do que pretendia a visão humanista, o homem não foi lançado no destino da antropogénese por iniciativa ou deliberação própria, mas resulta de uma instauração metahistórica e transcendente, de uma destinação do Ser.

## 8. Ontoteologia: o Ser e os deuses

I. A este campo de realidades que, não sendo postas pelo homem nem representando o resultado da produtividade criadora do sujeito finito, constituem o princípio mítico do desenvolvimento hominídeo, chamava o pensador, recorrendo a um termo forjado por Hölderlin, o *aórgico*. Para o filósofo brasileiro, o *aórgico* significaria o não feito pelo homem mas resultante das possibilidades que lhe são oferecidas pelos deuses, pelo poder supervolitivo e transentitativo do Ser, incluindo nelas a própria ideia do homem, pois também ela provém de uma sugestão transcendente e metahumana do Ser e não da liberdade humana.<sup>47</sup>

Ora, a *antropofania*, que está na base ou na origem do humanismo e do seu antropocentrismo, realizou-se sobre o fundo da ocultação do divino, constituindo, por isso, a contrafigura ou o inevitável e complementar reverso de uma *teocriptia*.

---

<sup>45</sup> *Ob. e vol. cits.*, pp. 277-284.

<sup>46</sup> *Ob. e vol. cits.*, pp. 320-321.

<sup>47</sup> *Ob. cit.*, vol. I, p. 324 e vol. II, p. 528.

Efectivamente, segundo o final modo de pensar vicentino, foi a revelação cristã que possibilitou o trânsito para a fase humana da História, representando a figura de Cristo o momento em que ocorre a humanização de Deus e a divinização do homem. Para Vicente Ferreira da Silva, o cristianismo, em vez de constituir um máximo de presença divina nos factos humanos, operou a dessacralização da natureza em proveito do homem, concebido agora como único e novo templo de Deus sobre a terra e como depositário da totalidade do sagrado, transformando a natureza, de realidade viva, animada e divina, em que os deuses habitavam e *eram*, num mero conjunto de manifestações físicas, desprovidas de qualquer interioridade ou animação e objecto exclusivo das manipulações ou transformações utilitárias, proporcionadas pelo conhecimento analítico e pela técnica.

Daí que, para o filósofo paulista, a epifania cristã haja constituído "o documento cónico da teocriptia", "a revelação de uma ocultação" ou o sinal histórico do "crepúsculo dos deuses". Mas esta ocultação dos deuses, ao mesmo tempo que suscitou o "contra-movimento das forças criaturais e hominídeas", manifestou-se como revelação do sagrado.

Porque, contudo, consoante pensava Vicente Ferreira da Silva, a missão fundamental da civilização cristã ocidental se encontrava plenamente cumprida no plano histórico, com o conseqüente esgotamento do humanismo que a define, haveria já prenúncios e sinais de uma nova cultura ou de uma nova Idade, que só poderia nascer de uma ilimitada receptividade a acções ou desempenhos ditados ou sugeridos pelo gravitar divino. Impor-se-ia, por isso, ao pensamento mais esclarecido e desperto, não já a tarefa *demiúrgica* que caracterizara o ciclo humanista, mas uma missão *teúrgica*, cuja primeira exigência seria a superação do que designava por "princípio ocludente do hominismo" e a elaboração de uma nova sabedoria do não-humano, do trans-humano ou do meta-humano, que reconhecesse o principal, transcendente e fundante valor do *aórgico*.<sup>48</sup>

Assim, o especulativo brasileiro procurou esboçar uma filosofia religiosa e uma teoria do sagrado a partir de uma onto-teologia que fosse radicalmente independente dos quadros limitados e limitantes da razão analítica e discursiva do sujeito finito e se fundasse na revelação do sagrado transmitida pela original palavra mítico-poética.

II. Esta afirmada prioridade ou superioridade epistemológica do mito sobre o logos, estudada, há alguns anos, por Constança Marcondes César<sup>49</sup>,

---

<sup>48</sup> *Obr. e vol. cits.*, pp. 271, 294-296, 324 e 528-530.

<sup>49</sup> "Valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva", *Reflexão*, nºs 20 a 26, Campinas, Maio-Agosto 1981 a Maio-Agosto 1983 e Adolfo Crippa, *A ideia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*, São Paulo, Ed. Convívio, 1984.



com aguda sensibilidade intelectual, tinha a sua razão ou o seu fundamento na teoria do Ser delineada pelo filósofo brasileiro na última fase da sua demanda especulativa.

Inspirando-se na distinção heideggeriana entre Ser e ente, a filosofia vicentina deste período entende o Ser, não como conceito ou, sequer, como o Logos joanino, mas como Sugestão ou Fascinação instauradora, Abertura e desvelamento, matriz originante e fonte de todos os possíveis, totalidade viva, poder pulsional suscitador de paixões, liberdade superior que é fonte trópica de todos os comportamentos e desempenhos, iluminação projectiva "que abre e inaugura poeticamente um mundo".

Sendo o imutável "foco estável da proliferação", o Ser é, igualmente, a imobilidade em que está fundado todo o movimento, o poder deflagrador da totalidade dos entes e das possibilidades de agir que, em si mesmo, é uno e isento de qualquer multiplicidade e, porque é transcendente, é metatemporal e alheio às epocalidades do sugerido, pelo que as diversas teofanias de modo algum pluralizam ou temporalizam a sua própria origem. Embora presente em todas as suas parusias ou desvelamentos, visto que a sua acção essencial é a de des-velar, essa sua acção não só não se serializa, mantendo-se o Ser como puro actuar, como as suas fulgurações não logram comprometer a substancial unidade da sua fulguração originante.<sup>50</sup>

Deste modo, a afirmação vicentina da prioridade cognitiva do mito sobre o logos pretende vincar que, enquanto o segundo nos liga ao já oferecido, ao mundo fragmentário do ente, o primeiro conduz-nos ao domínio desvelante primordial, à Abertura do Ser que se exprime pela palavra poética e, instalando-nos na vida divina, revela a face de Deus ou dos deuses.<sup>51</sup>

III. Na onto-teologia de Vicente Ferreira da Silva, os deuses, sendo, como o Ser, transcendência absoluta, são a projecção ou emanação desvelante do divino originário, cuja hierofania equivale à absoluta excedência da matriz originante, a uma iluminação projectiva da totalidade do ente. Daí que, no pensamento vicentino, na senda da lição de Kerényi, os deuses se apresentem como origens absolutas e poderes desvelantes originais, que, nessa medida, estão não só no começo como no meio e no fim, pois são eles que mantêm o próprio originado.

Os deuses são a fulguração imediata do Ser como Fascinador, pelo que constituem um polo pulsional erótico, expandem em torno de si um campo atractivo-passional e despertam um mundo de arrebatamento. Uma vez que, no entanto, são fulguração desvelante do Ser que se não identifica

---

<sup>50</sup>*Obr. Compl.*, vol. I, pp. 314-317, 319, 321, 336, 345, 355 e 381 e vol. II, pp. 505 e 537-538.

<sup>51</sup>*Obr. Compl.*, vol. I, p. 397 e vol. II, p. 522.

com o Fascinador, são fascinados em seu modo particular de ser, constituindo essências fascinantes-fascinadas.

Desta natureza própria dos deuses resulta, então, constituir o processo teogónico um "conjunto de cenas passionais", caracterizado por uma constitutiva litigiosidade interna, que marca a epocalidade do divino. É esta "teomaquia", esta luta dos deuses e das dinastias divinas que define a divisão dos tempos, correspondente ao predomínio alternativo ou sucessivo das várias teofanias. O mundo, que nasce do nocturno e do desconhecido primordial, surge marcado pela luta, resultando aquela estrutura epocal do tempo, distribuída por períodos ou idades, das vicissitudes das dominações ou das afirmações despóticas provenientes do conflito que constitui a sua essência.

Na teologia filosófica do pensador brasileiro, a vida dos deuses desenrola-se num mundo de polaridades, de "forças que arrastam, subjagam e dispõem", pelo que cada figura numinosa corresponde a uma idade ou a um ciclo atractivo-projectivo, que indefinidamente se propaga ou se projecta, assim como a epifania de um deus desencadeia sempre um conjunto de paixões e de relações conflituais e eróticas.<sup>52</sup>

Segundo o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, não é possível nem adequado aplicar aos deuses as noções ou categorias de identidade pessoal ou de objectividade substancial, porquanto não assumem sempre e necessariamente a configuração de uma personalidade fechada e idêntica a si mesma e, porque não são coisas ou algo de individualizável mas sim a série das suas hierofanias, podem ser e manifestar-se como vida fluida e difusa e revestir diversas formas e aspectos.<sup>53</sup>

## 9. Filosofia da religião

I. É através do *mito* que os deuses se revelam e que a Fascinação instituidora do mundo se manifesta, sendo, nessa medida, aquela sempre forma de expressão da presença do sagrado.

O mito envolve, assim, a abertura de um regime de Fascinação, constituindo a tradução histórico-humana de um processo que a transcende e a determina e que excede, por isso, a formulação que lhe é dada nas diversas tradições. Sendo um saber fundante, sendo poesia ou a palavra poética original da vida dos deuses, o mito não é mera palavra literária nem criação imaginativa do homem ou projecção do inconsciente da humanidade, mas presença real e efectiva dos deuses, é pensamento do Ser e não pensamento humano, é pensamento simbólico e não saber discursivo. Esta a razão por que, segundo Vicente Ferreira da Silva, os conteúdos do

---

<sup>52</sup>Ob. cit., vol. I, pp. 281-282, 302, 304, 309, 316 e 319.

<sup>53</sup>Ob. e vol. cit., p. 319.

relato ou narração mítica remetem sempre para as coisasmesmas que, enquanto presenças sagradas, são coisas míticas, apresentando-se, por isso, o mito como única e absoluta forma de realidade, anterior à dualidade ou à cisão humano-divina e à dessacralização da Natureza.<sup>54</sup>

II. Por seu turno, o *culto* mais não é do que a *representação* do mito e do conteúdo religioso por ele determinado. Desfechado pela "proximidade e incidência do divino", o culto constitui a representação de cenas e acontecimentos divinos ou sobre-humanos, ocorridos num tempo primordial das origens, tempo arquetípico, que é a superação ou a transcendência do tempo profano. Deste modo, nunca os homens adoraram as coisas como tais, ou aspectos das coisas ou forças da Natureza, assim como nunca existiu, verdadeiramente, uma religião da natureza enquanto ordem cósmica ou poder físico. Dado que o culto se manifesta como o vir-a-ser do mito, constitui sempre uma *mimesis* de modelos ou arquetipos dados na origem sagrada dos tempos.<sup>55</sup>

III. Associado ao culto está o *sacrifício*, que, na teoria da religião do filósofo brasileiro, encontra a sua explicação e o seu sentido no papel que atribui ao sangue como matriz do ser do homem.

Para Vicente Ferreira da Silva, a vida, antes de se configurar sob forma orgânica-representativa, como corpo, existe em forma fluida e subliminal como sangue, emergindo a forma apolínea do corpo da "Noite dionisíaca do sangue" ou do "sangue passional", que, segundo ele, constituiria o verdadeiro ser do homem, pois é a partir dele, enquanto emblema ou símbolo da vontade, que somos investidos de uma determinada corporalidade.

Assim, o corpo humano, que o filósofo considerava um factor variável através da História, seria "algo de consignado e oferecido por um Poder ofertante primordial", manifestação da dimensão transcendental do Ser como Sugestão, o que significaria, então, que o sangue, de que provém a vivência e a representação somáticas, tem origem divina.

Este o fundo motivo, segundo a inacabada filosofia religiosa vicentina, pelo qual, nos sacrifícios rituais, desde tempos imemoriais, o sangue é, de novo, oferecido aos deuses ou às potências divinas. Deste modo, na circulação ritual do sangue — oferecido originariamente pelos deuses e oferecido, depois, aos deuses no sacrifício religioso — se revelaria que o sangue provém da matriz mítica original, mais não sendo, então, o

---

<sup>54</sup> *Ob. e vol. cits.*, pp. 284, 304, 318, 321, 336 e 345.

<sup>55</sup> *Ob. e vol. cits.*, pp. 355-356.

sacrifício religioso do que a contínua e reiterada confirmação desta oculta e insondável verdade.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup>*Ob. e vol. cits.*, pp. 364-367. Cfr. Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*, ed. cit., pp. 171-173 e *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, 1994, pp. 201-205, Adolpho Crippa, "Vicente Ferreira da Silva", na obra colectiva por ele coordenada *As Ideias Filosóficas no Brasil — Séc. XX— Parte I*, pp. 107-129 e Constança Marcondes César, *est. e loc. cits.*