

INTRODUÇÃO¹

MIGUEL REALE

Arredio e avesso mesmo às convenções sociais, era Vicente do tipo dos homens que não compreendem a amizade como encontro extrínseco e ocasional, mas sim como forma de identidade e de comunicação, própria de quem sabe que “o amor amplia e abre espaço para a existência da pessoa amada”, por ser “o desejo da onipresença do ser amado”.

Em ninguém encontrei tão forte o senso da intersubjetividade como nesse estudioso que sabia se ensimesmar no silêncio criador da solidão, ávido de ouvir e de trocar ideias, sempre com agudo e penetrante discernimento, sempre atormentado pela ideia de que, com a acabrunhadora e massificante uniformização da civilização técnica, “a vida está perdendo assunto”.

O desaparecimento prematuro do autor de *Exegese da ação* faz-me pensar quão distintos podem ser os significados de uma “obra completa”. Pode esta representar o balanço de uma cultura ou a parábola de uma existência conclusa, assim como ser equivalente a um esboço que, embora válido em si e por si mesmo, valha também como meio para permitir-nos intuir a projeção de uma trajetória interceptada. As páginas reunidas do Autor dão-me a impressão de uma árvore derrubada pelo raio, com os seus ramos já delineados, prestes a proporcionar a sua defesa forma à força desveladora das raízes.

Essa imagem das raízes que ocultam poderes projetantes casa-se bem, a meu ver, com o espírito do filósofo, cujas meditações se vão meditar, pois o seu pensamento, a partir de sua primeira obra fundamental (*Elementos de lógica matemática*, 1940, o primeiro livro

¹ Este texto foi publicado originalmente como prefácio à edição das obras completas levada a cabo pelo Instituto Brasileiro de Filosofia: Miguel Reale. “Prefácio”. In: Vicente Ferreira da Silva. *Obras completas*. Dois Tomos. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964-1966. pág. 7-17. Por motivos óbvios, fiz ligeiras alterações e adaptações do texto para a presente edição, apenas quando o texto mencionava a edição do IBF (NO).

de logística escrito no Brasil) assinala uma preocupação crescente com as raízes do homem e das coisas, com as forças que se escondem na infraestrutura da personalidade ou condicionam misteriosamente os entes projetados nos limites insuperáveis de sua liberdade possível.

Daí planar a sua inteligência na linha de especulação que dos pré-socráticos se estende até Heidegger, passando pelos neoplatônicos, os místicos medievais, o maestro Eckhart, Böhme, Novalis, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Hölderlin, Rilke etc., a intuição filosófica e a poética em permanente e fecunda unidade, sem, no entanto, serem olvidados os horizontes da unidade racional concreta, tão frequentes as referências a Hegel, o interlocutor oculto de tantos diálogos filosóficos de nossa época, mesmo daqueles que aparentemente dele mais se distanciam.

Ao desaparecer, em 1963, aos 47 anos incompletos, vitimado por brutal acidente rodoviário, seu pensamento já anunciava todo o peso de seu significado, como a mais original e poderosa contribuição brasileira à crítica da "filosofia da subjetividade", a começar pelas matrizes cristãs do Ocidente.

No pensamento ferreiriano não encontramos o *eu* como o *eu abstrato* dos idealistas, ou seja, abstraído de seus atos espirituais e de suas circunstâncias; e nem mesmo apenas o *eu* concebido à maneira de Husserl, como plenitude do ser pessoal, o *eu* que concretamente toma posição, pensa, quer, age, realiza, sem jamais se desligar do substrato condicionante de sua sensibilidade intransferível; porque o *eu* para Vicente Ferreira da Silva é isso tudo, mas na linha de uma projeção emergente do mundo original das significações objetivamente válidas, na "dimensão dos poderes projetivos desvelantes" que constituem o domínio do Ser: "o eu, escreve ele, depois de escolher um cenário de desenvolvimento, passa a ser função e parte desse mundo criado e a se compreender a partir desse complexo de objetividade", sendo, porém, tanto o eu

como as suas objetividades tributários de uma "instauração meta-histórica", de "um campo de realidades que sobrepujam e esmagam as decisões da criatura finita".

As objetivações que implicam um divórcio entre o pensamento e a existência humana, eis o que há de mais alheio às teorias de nosso autor, para quem, por exemplo, "o traço eminentemente transcendente e transensorial do pensamento platônico, o realismo das ideias, formou uma barreira muito séria a uma exata conceituação do fazer artístico". Crítico impenitente de toda posição filosófica fundada no pressuposto da díade "sujeito-objeto", repele ele tanto a subjetividade que se verticaliza em si mesma, como a objetividade que se desliga das tensões existenciais, rompido o elo com as fontes originais do Ser. É essa a crítica acerba que ele faz à cultura do Ocidente que, a seu ver, quanto mais desenvolve os impulsos da subjetividade pretensamente ordenadora do real, mais estende sobre a realidade viva e autêntica a capa espessa de uma objetividade postiça, fruto de esquemas operacionais e de formalizações técnicas uniformizantes e deformantes, com perda irremediável de verdade e de beleza.

Segundo Vicente, sob "as instâncias opacas e contingentes do real, do fato bruto, de um mundo objetivo, impermeável à iluminação espiritual" – mundo esse captável apenas exteriormente mediante "uma linguagem cifrada" –, oculta-se o absoluto, pois "o ente nada mais é do que o *sugerido* pela magia projetiva do Ser". Basta folhear estas páginas para se perceber como Vicente é um pensador telúrico e noturno, com aptidão especial para penetrar na fluidez dos momentos germinais, forjando os termos que lhe parecem mais adequados à interpretação da vida e do cosmo, não por ostentação verbal, mas por imperiosa necessidade de fundir a realidade e a palavra, na fusão cálida e irradiante dos mitos mais do que na estática cristalização dos conceitos. Isto, não obstante, apesar de sua resistência ao conceitual, ver-se-á que a sua linguagem filosófica é de

uma plasticidade rigorosa, tendo ele sabido enriquecer o nosso pobre instrumental linguístico de palavras e de problemas, que vieram alterar o nosso hábito de filosofar, inclusive pelo propósito de pensar a partir de si mesmo e da própria experiência originária, como a única via do pensar autêntico.

Ninguém menos acadêmico, menos jungido à filosofia como puro remoer de textos, e, no entanto, bem poucos no Brasil terão sabido viver as ideias alheias na intimidade de seus sentidos e na compreensividade indeformável de seu todo, como algo recebido jovialmente como momento indispensável a seu autorrevelar-se. Caberia aqui repetir a afirmação de Novalis por ele mesmo lembrada: "Um sistema estranho é um estímulo para o sistema próprio".

Nada foi indiferente, como efeito, à sua curiosidade perquiridora, e é nisso que o seu pensamento se mostra aliciante, ainda mesmo quando dele divergimos, recusando acompanhá-lo em sua análise desconsolada e trágica das estruturas do mundo contemporâneo, em sua condenação veemente das formas de cultura a que pertencemos. O seu anti-historicismo radical, que, no fundo se resolve num anseio de proto-história, aguça e desafia, mais do que dissolve, o nosso sentido de historicidade.

Seria errôneo, contudo, julgar que quando o pensador paulista condena as implicações pré-formadas da mentalidade técnico-científica está ele pensando em fugir da realidade. O que lhe parece, ao contrário, é que a realidade captada pelos esquemas "categoriais" das ciências é uma realidade incompleta, como incompleta é toda a esfera da "mundanidade" ou do vivido cotidiano, da *Lebenswelt* "pré-categorial", impondo-se transcendê-las para atingir-se a Fonte projetante que dá sentido e plenitude às formas de pensar e de querer, de contemplar e de fazer. Longe, pois, do homem perder o mundo mediante a *epoché* fenomenológica, para conquistá-lo graças à captação universal de si mesmo, como quer Husserl em suas *Meditações cartesianas*, o que Ferreira da Silva afirma, superando o

âmbito da filosofia da subjetividade, é a primazia do Mito sobre o Logos, do cognoscível sobre o conhecer, pois “os desempenhos profanos ou utilitários promanam de formas rituais e propriamente criadoras e procuram adequar-se aos cânones revelados pelos poderes transcendententes”.

Há outro ponto da obra de Vicente que não desejo fique sem alusão nestas breves notas introdutórias: refiro-me ao seu humanismo, como interesse compreensivo e desvelado amor pelo significado pleno da existência humana, do que é exemplo magnífico o seu belo livro *Dialética das consciências*, o mais perfeito ensaio em língua portuguesa sobre os problemas da intersubjetividade e da alienação, onde demonstra que a atuação do espírito se dá na forma do encontro e da comunicação existencial, remontando às fontes primordiais da socialidade como concreção e concreação: “Em todo comércio do espírito que se propõe um alcance existencial”, esclarece ele, “está implícito, ao mesmo tempo, um respeito fundamental pela índole e peculiaridade do outro, um incitamento à sua autorrealização”.

Daí Vicente, que já atingira o plano existencial, após ter superado o fascínio das formalizações linguístico-matemáticas, parte para atingir a terceira e derradeira fase de sua atividade especulativa, a qual se pode datar 1951, quando se torna definitivo o seu surto a uma compreensão poético-religiosa da história e dos cosmo.

“A vida humana, escreve ele, é um *minus* em relação ao *plus* do prodigiosa vida dos deuses. Essa vida transcendente e em si nos foi confiscada pela perspectiva ocludente do atual período histórico. Devemos voltar a encontrar na existência transcendente e meta-humana dos poderes e das figuras numinosas o ponto de partida para uma compreensão exaustiva dos processos históricos”.

Eis aí traçado o programa de meditação a que se manteve fiel nos últimos doze anos de sua vida, ofertando-nos ensaios esparsos, como intuições poderosas, numa linguagem que se tornou cada vez mais

apurada e pessoal, e às vezes enigmática, que lembra a do último Heidegger, mas que com ela não se confunde.

O humanismo deixa de ter como base a subjetividade, para ser visto como derivação da Fonte primeira realidade, oculta à filosofia tradicional, pois "o saber da Fonte não é um saber feito-pelo-homem, não é um querer-saber da criatura finita, não é a filosofia".

Ao contrário do que se mostra no âmbito da filosofia "intramundana", que se subdivide em múltiplas perspectivas, distintas ou contrapostas, como as do idealismo, realismo, materialismo etc., poder-se-ia dizer que, do ponto de vista radical aceito por Vicente, só há duas direções filosóficas fundamentais: uma que se propõe o problema do homem e das coisas a partir do homem mesmo; outra que pensa o homem e as coisas a partir de Deus, pondo-se o pensador ousadamente na perspectiva original do divino. É nesta segunda posição que se situa o mestre paulista, sobretudo a começar por dois trabalhos intencionalmente incisivos, como a *Carta sobre o humanismo* de Heidegger: refiro-me a *Ideias para um novo conceito do homem*, de 1951 e a *Teologia e anti-humanismo*, de 1953.

Com esses dois estudos Vicente supera, sem a eliminar, como já observei, a "dialética das consciências" (a cujo estudo dedicara, em 1950, a sua obra mais sistemática, aquela que assinala o apogeu de seu pensamento na fase intermediária, ainda inspirada por motivos da metafísica da subjetividade), para elevar-se às fontes projetantes e condicionadoras da intersubjetividade, concluindo que, na base da liberdade individual do eu e do tu, em seu jogo dialético condicionado, está o Ser como liberdade que funda e institui o espaço de manifestações do homem e de suas possibilidades históricas contingentes. O segundo Heidegger, cujas obras ninguém soube interpretar melhor que ele no Brasil, propicia-lhe o encontro de suas perspectivas originais, o que, diga-se de uma vez por todas, para prevenir críticas superficiais, nunca o impediu de viver intensamente

os problemas brasileiros, como o demonstrarão os seus penetrantes estudos sobre política, educação ou sociologia.

O certo é que Vicente Ferreira da Silva concebe, na derradeira fase de seu pensamento, a filosofia "intramundana" como momento da filosofia "transmundana" ou Filosofia da Religião e da Mitologia, ou, para sermos mais precisos, da Filosofia da Religião como Mitologia, à qual corresponde um novo humanismo, não apenas teocêntrico (referido a Deus), mas teogônico (como projeção do divino), pois, consoante com a diretriz essencial de Heidegger por ele aceita, "o homem não é senhor do Ente, mas o pastor do Ser", que "arrasta e determina cada condição ou situação humana". Poderíamos dizer, nós que aceitamos o processo histórico como a realidade humana única e irreversível, que, a essa altura, a filosofia já se converteu em poesia, mas Vicente retrucaria, mais uma vez com uma advertência de Novalis: "quanto mais poético, mais verdadeiro".

O seu anti-historicismo leva-o, como se vê, a uma nova concepção da história e da gênese do processo gnoseológico, valendo a sua crítica do Ocidente menos como repúdio do que como forma de interpretá-lo, no desespero de salvá-lo, salvando-o paradoxalmente de si mesmo, o que não poderá ser aceito por quem permaneça adstrito a pressupostos lógicos que excluem *a priori* que se possa falar em "possibilidade" de uma outra história que não seja atual, com todos os seus descaminhos e deficiências, tão certo como a categoria da "possibilidade" implica necessariamente a da "realidade".

Sua preocupação pelas origens e o valor do infra-estrutural, quer na raiz da personalidade, como o demonstra o ensaio intitulado "Uma interpretação do sensível", quer no evoluir das ideias, como o revela a sua nota sobre Heráclito ou o estudo sobre a origem religiosa da cultura, tem, com efeito, o alcance de uma "historicidade transcendente", de uma volta às origens, para dar começo a um diverso ciclo da história, diferente desse em que o homem estaria divorciado da natureza e das fontes do divino; para um retorno, em

suma, ao ponto original donde emergem todas as possibilidades naturais espontâneas, libertas das crostas opacas do experimentalismo tecnológico assim como das objetivações extrínsecas platônico-cristãs.

Até que ponto esse pensamento, que se abebera nas matrizes mais puras da filosofia ocidental, é um reflexo de nosso modo de ser no mundo, de um Brasil aberto às instâncias da magia e da poesia instauradora da história, como já se quis interpretar, eis um problema inquietante a assinalar a presença inamovível de um pensador definitivamente inserido no processo da autoconsciência filosófica nacional, que é tanto capaz de cultivar os valores da Filosofia das Ciências, como de penetrar nos domínios da Metafísica.

Foi a essa altura, porém, que repentinamente nos vimos privados de sua poderosa força perquiridora, e ficamos nós, os seus companheiros, vinculados à magia de um diálogo jamais maculado pela polêmica estéril, sob a decisiva impressão de um pensamento cuja virtualidade é estímulo e desafio ao ainda minguado grupo dos que em nossa pátria não se limitam a repetir o pensamento alhures.

Quantas perguntas, no entanto, ficaram em suspenso! A que ficou reduzido o significado de seus estudos de lógica matemática no contexto de sua compreensão mítico-existencial? Como superar essa ruptura entre o conceito e a vida; a razão, a crença e a arte? Perseveraria ele em sua tese, certa vez exposta, sobre a logística como simples jogo do intelecto entregue às certezas que constitui, dotadas de validade extrínseca e instrumental, não para a compreensão da existência, mas para a reformulação das coisa? Ou tentaria, ao contrário, a grande síntese postulada pela unidade do espírito, ainda que síntese aberta, vislumbrando antes nas virtualidades do futuro a "fonte" instituidora da história, ao invés de situá-la no preâmbulo da história? Como admitir, por outro lado, a possibilidade de outro processo histórico se o que estamos vivendo só é projeção do homem enquanto simples trânsito de um querer divino

que o transcende? À desconsolada traição dos homens juntar-se-ia a "diabólica" traição dos deuses?

