

**POETICAMENTE O HOMEM HABITA:  
INTRODUÇÃO GERAL ÀS OBRAS COMPLETAS DE VICENTE FERREIRA DA  
SILVA<sup>1</sup>**

---

**Rodrigo Petronio**

**A Cena Inicial**

Trabalhar na organização das obras de Vicente Ferreira da Silva é uma experiência das mais gratificantes, não só pela reflexão filosófica que ela proporciona, mas por nos colocar diante do próprio papel e do lugar da filosofia na história do pensamento. No caso brasileiro, em notar os desvãos e abismos que ainda existem entre o valor das obras e autores e a sua merecida discussão e reconhecimento pela razão pública. Tal situação de discrepância é gritante em se tratando de Vicente Ferreira da Silva, cujo reconhecimento é inversamente proporcional ao valor evidente de seu pensamento, traçado em um movimento vital, extremamente agudo em suas sínteses, diálogos e formulações. Surge então um incômodo e a necessidade racional de explicação de tal fato; a incompreensão dos motivos efetivos que levaram um pensamento dessa latitude a passar quase meio século soterrado e esquecido salta a nossos olhos. Mas, a despeito das conseqüências ruins que tal obliteração produziu na cultura brasileira, também *isso* faz parte da filosofia. Afinal, a atitude filosófica que nos força a ver em Vicente algo mais do que um professor de filosofia ou de um historiador das ideias nasce justamente quando deixamos de ver a filosofia como uma teia de conceitos, nomes, autores, postulados, premissas, termos, etapas, sistemas, entre tantas outras designações, e passamos a vivê-la dentro do caldo vital no qual esses agentes do conhecimento unem todas as esferas da apreensão da vida em sua meditação. Em outras palavras, quando vislumbramos em um autor aquilo que Étienne Gilson chama de “unidade da experiência filosófica”.

---

<sup>1</sup> Este texto é uma Introdução Geral às Obras Completas de Vicente Ferreira da Silva, levada a cabo pela É Realizações: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas*. Organização, Introdução Geral, Bibliografia e Notas Rodrigo Petronio. São Paulo: É Realizações, 2009-2010. Três Volumes: \_\_\_\_\_. *Lógica simbólica*. Prefácio de Milton Vargas. Posfácio Newton da Costa. São Paulo: É Realizações, 2009. \_\_\_\_\_. *Dialética das consciências*. Prefácio de Miguel Reale. Posfácios Vilém Flusser e Luigi Bagolini. São Paulo: É Realizações, 2009. \_\_\_\_\_. *Transcendência do mundo*. Prefácio Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Agostinho da Silva, Per Johns, Dora Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010. De agora em diante, sempre que citar esta nova edição me valerei das siglas LS, DC e TM para designar, respectivamente, cada um dos seus volumes.

Nesse sentido, o silêncio produzido em torno de Vicente é produtivo, a pobre discriminação produzida pelo *establishment* universitário em torno de sua obra é sintomática. Em outras palavras, e, ironicamente, em se tratando de um autor que entendeu o movimento da verdade (*aletheia*) justamente como um desvelar-occludente, o seu esquecimento é um ocultar que revela o mecanismo interno da própria ocultação. Observar aquilo que se encontra às margens da obra, perceber os silêncios que ela produz, auscultar as interdições que a ela se dirigem, notar os movimentos dos atores sociais que a ela se dedicaram ou que a rejeitaram: tudo isso é filosofia. Vicente Ferreira da Silva foi filósofo, no sentido mais pleno da palavra, porque nunca renunciou a essa apreensão reflexiva dos fenômenos vitais, tais como se lhes apresentavam. E sua obra é uma obra filosófica, no sentido forte do termo, à medida que testou os limites de sua própria validade, independente de quaisquer ressonâncias gregárias, institucionais ou ideológicas que ele por ventura viesse a ter. Creio que haja algumas respostas possíveis para essa camuflagem de seu nome. Não tratarei disso neste momento, mas levantarei algumas hipóteses ao longo do desenvolvimento desta introdução.

Em primeiro lugar, o mais importante é frisar que, ao lermos Vicente Ferreira da Silva, temos a sensação de estarmos a todo tempo em algumas das encruzilhadas mais decisivas da filosofia do século XX. E essa sensação reivindicada torna ainda mais eloquente o silêncio que foi criado ao seu redor, justamente porque ela dimensiona a posição tão solitária quanto audaciosa que o pensador paulista assumiu, sobretudo no final de sua vida, frente a questões que não eram sequer cogitadas em terras brasileiras. A obra de Vicente, nesse sentido, está sempre imersa no solo onde nasceu. Afinal, não é possível neutralizar os dados imediatos da história, mas apenas transcendê-los rumo a sínteses inesperadas nas camadas de suas próprias tramas, ou seja, a famosa assimilação da circunstância pelo eu, de que fala Ortega. Mas no caso de Vicente, podemos dizer com certa tranquilidade que a originalidade de seu pensamento se deve ao fato dele ter encontrado outros solos germinativos nos quais lançar raízes.

Isso não quer dizer que não haja laços entre ele e seus contemporâneos brasileiros ou portugueses, sobretudo aqueles com quem manteve diálogo, como Miguel Reale, Delfim Santos, Vilém Flusser, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Heraldo Barbuy, Renato Cirell Czerna, Efraím Tomás Bó, Guimarães Rosa,

Leonardo van Acker, entre tantos outros<sup>2</sup>. Tampouco que sua obra tenha suplantado a tradição da especulação luso-brasileira que tem nomes de alto cabedal filosófico, de Matias Aires, Cunha Seixas e Farias Brito até os mencionados há pouco. O fato é que com Vicente, como também ocorreu com Mário Ferreira dos Santos, a filosofia brasileira parece assumir uma nova dignidade. Trata-se de uma nova investidura da própria posição do filósofo e da filosofia na perspectiva brasileira e desta, em relação ao mundo<sup>3</sup>. Em palavras um tanto gerais, mas não incorretas, enfim chegamos a uma dimensão mais universalizante. Suas referências foram autores, obras e ambientes bastante heterogêneos, é verdade, mas isso foi fundamental para que ele pudesse produzir a guinada que produziu no pensamento brasileiro. Para encontrar essas suas raízes temos que recuar até o século XIX e sobretudo entender como Vicente dialogou de maneira ora entusiástica, ora ambivalente, muitas vezes polêmica, com algumas tendências filosóficas que vieram do século anterior ao que viveu e com outras, que se formaram no século XX. Nesse sentido, há alguns autores que podemos agrupar como se formassem espécies de linhas de tensão em seu pensamento.

### **No princípio, era o Logos<sup>4</sup>**

Podemos identificar o primeiro desses grupos, correspondente à fase inicial de seu pensamento, aos filósofos ligados à lógica<sup>5</sup>. Os autores que Vicente leu e

---

<sup>2</sup> Um ótimo panorama filosófico de São Paulo se encontra em: CESAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, s/d.

<sup>3</sup> Vicente tinha consciência dessa necessidade universalizante da filosofia no Brasil. Tanto que é nesse sentido a sua polêmica com Paci, que propunha a descrição de uma filosofia americana e colocava Vicente como um de seus representantes, o que o filósofo rechaçou: VFS, "Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano", *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18): 287-289, abr./jun. 1955. (TM)

<sup>4</sup> Ao longo deste texto, farei diversas citações e usarei conceitos de diversos autores. Para não obstruir a leitura com muitas notas de rodapé, citarei as fontes apenas quando necessário e colocarei entre parêntesis os conceitos, quando tomados literalmente. As fontes críticas mais importantes sobre o pensamento de Vicente Ferreira da Silva se encontram no final deste volume. Os melhores estudos sobre seu pensamento são os de Constança Marcondes César, tanto a sua obra sobre o Grupo de São Paulo, quanto a sua tese de livre-docência. Por seu lado, um dos documentos mais ricos e panorâmicos sobre a pensamento de VFS é a edição especial da revista *Convivium*, feita em sua homenagem. CESAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, s/d.; \_\_\_\_\_. *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas: Universidade Católica, 1980. Tese de Livre-Docência.; VÁRIOS. *Convivium*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 202-204, mai./jun., 1972. Por seu turno, organizarei, também para a É Realizações, um volume só de fortuna crítica sobre VFS. Também abordando toda a obra do filósofo há o excelente ensaio de Ricardo Vélez-Rodríguez: VÉLEZ-RODRIGUEZ, Ricardo. *Vicente Ferreira da Silva: O Homem e a Sua Obra*. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/silva/introd.htm>

<sup>5</sup> No que concerne ao pensamento lógico de Vicente, conferir especialmente o prefácio e o posfácio da edição atual de *Lógica Simbólica*, de Milton Vargas e Newton da Costa, respectivamente. Fontes originais: COSTA, Newton C. A. da. Vicente Ferreira da Silva e a lógica. São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 14, n. 56, p. 499-508, out./dez., 1964; VARGAS, Milton. "O jovem Vicente Ferreira da Silva". In: *Convivium*, São Paulo, vol. 16, nº 3 (maio-junho 1972): pg. 194-201. Conferir também: COSTA, Newton C. A. da. "A obra de Vicente Ferreira da Silva em lógica". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 41, nº 174, (abril-junho 1994): pg. 165-169.; CANNABRAVA, Euryalo. Estrutura metalinguística da lógica. São Paulo, *Convivium*, v. 16, n. 3, p. 314-325, maio/jun., 1972.

interpretou nessa área de estudos são muitos e diversos: Leibniz, Carnap, Peirce, Burali-Forti, Frege, Schlick, Boole, De Morgan, Wittgenstein, Russell, Whitehead e Quine, entre outros. Porém, teve especial interesse pela lógica matemática ou lógica simbólica, sobretudo pelo primeiro Círculo de Viena, com Schlick e Carnap, mas mais notadamente pelos *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead, e, num terceiro plano, pelo chamado *linguistic turn* operado por Wittgenstein. Quine, de quem chegou a ser assistente, também foi um nome importante na sua formação e, no que diz respeito ao Brasil, dedicou especial atenção aos matemáticos propriamente ditos, como Wataghin e Fantappié, de quem chegou a ser aluno, além dos matemáticos estrangeiros que leu compulsivamente<sup>6</sup>. Embora a lógica matemática tivesse tido algumas incursões ligeiras anteriores, como a empreendida por Amoroso Costa, estas foram tão esporádicas que se poderia dizer inexistentes. Por isso é sempre importante ressaltar que a obra *Elementos de lógica matemática* de Vicente Ferreira da Silva é considerada oficialmente a primeira obra publicada no Brasil que trate dessa nova modalidade de lógica, ou seja, tem um caráter inaugural<sup>7</sup>.

Como o próprio autor nos diz, a lógica matemática pode ser um instrumento muito eficaz para flagrar os modos pelos quais o pensamento se formula a partir de enunciados que, por sua vez, reivindicam sentido e validade. Nessa nova chave lógica, linguagem e realidade se dão como especulação, nos dois sentidos do termo: especulações que nascem de espelhamentos inacessíveis entre natureza e linguagem, entre a linguagem e as coisas, como se divididas em duas lâminas que ao se refletirem constantemente, não se tocam sequer no infinito. Segundo a hipótese da lógica matemática, linguagem e mundo constituiriam processos disjuntivos que se projetam a si mesmos como evidências e, em última instância, como verdades, mas que não passam de estados recorrentes das coisas captadas em sua flutuação ou que se desdobram como um simples “mal funcionamento da linguagem” que se legitima e resiste aos imperativos de sua própria insuficiência. O que está em questão, para usar os conceitos de Wittgenstein, é a tentativa de

---

<sup>6</sup> Milton Vargas narra de maneira excelente esses primeiros passos filosóficos de Vicente na lógica: VARGAS, Milton. “O jovem Vicente Ferreira da Silva”. In: *Convivium*, São Paulo, vol. 16, nº 3 (maio-junho 1972): pg. 194-201. (LS)

<sup>7</sup> Esta obra, somada a uma conferência pronunciada por Vicente Ferreira da Silva sobre lógica matemática no Instituto de Engenharia de São Paulo, perfazem a totalidade dos trabalhos do Autor nessa área e encontram-se reunidas na edição atual de suas *Obras Completas* (LS). A edição original é: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Elementos da lógica matemática*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1940, 116 p. A editora dessa obra também aparece referida como Edição do Autor.

acessar e descrever “estados de coisas” e compreender os “jogos de linguagem” que produzimos para compreendê-los. Captar os eventos tais como se passam na realidade inacessível da natureza, por meio não de um procedimento escolástico de *adaequatio rei ad intellectum*, mas sim a partir da explicação de proposições em geral transitivas e performativas, ou seja, de um âmbito de fenômenos que não seja passível de soluções satisfatórias pela lógica clássica de origem aristotélica, muitas vezes atrelada à metafísica e quase sempre de cunho mais substancialista. Essa parece ser a proposta da nova lógica.

Não vamos insistir aqui no caráter falacioso que subjaz a esse projeto. É evidente que ele é um desdobramento levado às últimas consequências do velho nominalismo escolástico e um herdeiro da querela dos universais. Em última instância, trata-se de nominalismo traduzido em positivismo lógico. Bastaria lermos com cuidado Duns Scot e aplicarmos o seu “princípio de indeterminação” de matéria e forma, bem como o seu conceito de *haecceitas*, ou seja, dos universais que repousam no estado atual dos indivíduos concretos, que poderíamos facilmente destruir essa aporia entre realismo e nominalismo, demonstrando o equívoco sobre o qual ela se fundou. Mas esse equívoco tem um nome. Ele se chama: modernidade. Então, o trabalho de crítica dessa fundamentação disjuntiva entre linguagem e mundo nos levaria a uma revisão de quase mil anos de pensamento, o que não cabe aqui e talvez sequer seja exequível, a não ser por muitos pensadores ao longo do tempo. O essencial, entretanto, é perceber que, no fundo, por maior que tenha sido o entusiasmo do jovem Vicente que, quando da publicação de seu primeiro livro contava então, para o nosso espanto, com pouco mais de vinte anos, é que ele não atribuiu à lógica um papel tão importante quanto alguns dos adeptos dessa área do conhecimento atribuíram, tentando torná-la uma espécie de método filosófico irrestrito.

Em geral, a lógica matemática trata de enunciados processuais, que dizem respeito mais à dinâmica do real do que à distinção de atributos, acidentes e propriedades deduzidas ou predicadas a partir de uma substância, estrutura herdada do decálogo aristotélico das categorias e que era central na lógica, do Estagirita a Porfírio, de Boécio a Santo Tomás. A lógica começou a mudar de feição apenas nos fins do século XIX, com Frege e Peirce, até o começo do século XX e a chamada lógica simbólica ou matemática. Vicente se interessou por essas novas

formas de abordar a linguagem, tentando conferir aos enunciados o valor apodítico necessário, sem o qual a validade dos mesmos pode ser eficaz ou adequada em um determinado contexto de investigação, mas insuficiente como formulação e validade universalmente aceitas em termos argumentativos. É interessante notar que, mesmo desde cedo interessado na lógica matemática e tendo escrito esta obra fundamental sobre o assunto, Vicente é muito claro em seus objetivos: não acredita, como Wittgenstein e outros, que a nova lógica vai suplantar a filosofia. Tampouco quer reduzir a reflexão filosófica às premissas incontornáveis da lógica, fundando assim uma espécie de *parti pris* que reduza toda meditação filosófica fora dos domínios da linguagem a uma espécie de sonambulismo reflexivo, tese maliciosa do próprio Wittgenstein e de seus seguidores. Pelo contrário, o interesse de Vicente pela lógica sempre teve dois objetivos bem definidos. Primeiro: entende-a como uma maneira de refinar ao extremo os instrumentos da investigação filosófica. Segundo: toma-a como meio de deduzir formas universalmente válidas, não do ponto de vista substancial, pois este é o postulado da metafísica, mas em termos estritamente proposicionais. Assim, vemos com clareza que em nenhum momento o filósofo quis transformar a lógica em uma sucedânea da metafísica, em uma epistemologia imperialista ou em uma espécie de ontologia geral. Tanto que, à medida que seus interesses filosóficos começam a assumir outras feições, é o momento em que ocorre a mudança brusca. É o abandono da lógica. É a sua entrada nas filosofias da existência.

### **Da Mathesis ao Homem**

No terreno da filosofia da existência que Vicente escreverá uma de suas obras mais importantes e podemos dizer, sem exagero, um dos maiores ensaios filosóficos escritos em língua portuguesa: *Dialética das Consciências*<sup>8</sup>. A linha de autores com os quais o filósofo paulista vai dialogar será presidida por alguns nomes, como Fichte, Hegel, Husserl, Ortega, Zubiri e Heidegger. Entretanto, essa dimensão fenomenológica e existencial de seu pensamento acaba tocando em questões candentes a filósofos de quadrantes distintos, que vão de Chestov e Berdiaev a Buber e Rudolf Meyer, de Kierkegaard e Ortega y Gasset a Jean Wahl e

---

<sup>8</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Dialética das consciências*. São Paulo: Edição do Autor, 1950. 143 p. (DC)

Gabriel Marcel. Principalmente, ele se ocupará de Jaspers e Scheler, autores que terão grande ascendência sobre a sua reflexão. O diálogo e as ramificações de seu pensamento incluem até Sartre, com o qual Vicente manteve relação conflituosa, primeiro de enaltecimento e depois de recusa radical<sup>9</sup>.

A princípio, a passagem da lógica à fenomenologia parecia algo sem grandes rupturas ou transtornos. Afinal, esse foi o caminho do próprio Husserl. Mas no caso de Vicente a investidura que a fenomenologia vai receber em diálogo com as filosofias da existência será original e, a seguir, um tanto ruidosa. Assim como a leitura que ele fará das reduções eidéticas, transpondo-as inusitadamente para novos horizontes de especulação, notadamente de caráter mítico. Na filosofia do século XX, a tônica da existência se mescla à investigação fenomenológica das origens da consciência e ao debate sobre os limites e a essência do que seria o humanismo, bem como as propostas de crítica a seus fundamentos empreendida pelas concepções anti-humanistas. Mesmo o pensamento cristão, seja na linha neotomista de Gilson e Maritain, seja na do personalismo de um Mounier e de uma etapa da obra de Scheler, por exemplo, acaba fazendo essas correntes confluírem, sob a salvaguarda da consciência entendida como a categoria de *pessoa*, ou seja, como núcleo noético e fenomenológico último e irreduzível.

Essas chaves de leitura, na verdade, se encontram esboçadas e assumem o palco da obra de Vicente desde *Ensaaios Filosóficos*, livro imediatamente posterior à sua obra de lógica, e toma relevo e força em alguns ensaios de fôlego como *Teologia e Anti-Humanismo* e no libreto *Instrumentos, coisas, cultura*<sup>10</sup>. Não só uma guinada temática se produziu, mas o escopo de interesses e as referências de diálogo do filósofo aumentaram bastante. Em um determinado plano, a investigação de Vicente segue as de Husserl. Porém, como se sabe, os atos intencionais da consciência, tal como Husserl os herdara de Brentano e os traduzira, são tratados no processo fenomenológico a partir de sucessivas reduções eidéticas, até que se

---

<sup>9</sup> Há dois momentos bem distintos da apreciação que Vicente faz da obra de Sartre. Um primeiro, em *Ensaaios Filosóficos*, e depois, um ensaio no qual rompe com o pensador francês: "O existencialismo de Sartre". *Ensaaios Filosóficos*. São Paulo: Progresso, 1948, 153 p. (DC) "Sartre: um Equívoco Filosófico". São Paulo, *Diálogo*, n.º 13, dez., pp. 93-94., 1960. (TM) Acredito que a mudança na concepção de Vicente no que diz respeito à obra de Sartre esteja relacionada às mudanças tanto teóricas quanto políticas assumidas pelo pensador francês. O elogio inicial de Vicente a Sartre, presente no primeiro ensaio, era diretamente destinado a *O Ser e o Nada*, de 1945, análise de base fenomenológica e existencial, cunhada também a partir de um diálogo com *Ser e Tempo*. Posteriormente, Sartre inclinou seus interesses filosóficos quase todos para a esfera do engajamento político, e em 1960, com a publicação de *Crítica da Razão Dialética*, praticamente transformou a filosofia da existência em um enclave a ser extirpado do interior do materialismo dialético. Não por acaso, é exatamente deste ano o segundo ensaio de Vicente, que consiste, como se nota no título, em uma crítica frontal ao filósofo francês.

<sup>10</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Teologia e Anti-Humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953. 40 p.; *Ensaaios Filosóficos*. São Paulo: Progresso, 1948, 153 p.; *Instrumentos, coisas e cultura*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, v. VIII, fasc. II, abr./jun., 1958. p. 205-214. Os três ensaios constam em DC.

chegue à forma pura da consciência entendida como resto ou como resíduo noético, fundamentados não como estruturas apriorísticas kantianas e seus esquemas, tampouco como *cogito*, embora Descartes esteja no horizonte de Husserl, mas sim numa região autônoma, fonte das matrizes universais de apreensão fenomênica. A abordagem de Vicente, ao mesmo tempo em que parte desses dados do estudo fenomenológico, não se atém às reduções, mas sugere sim uma vivência dos atos intencionais a partir de algumas matrizes vitais que ele identifica a partir do que ele chama de *teoria do reconhecimento*. Ora, o reconhecimento não consiste em reduções, embora se saiba, desde Hegel, outro autor bastante presente nas reflexões vicentinas, que o em-si da consciência sempre se produz por negação do para-si que se lhe oferece. Nesse sentido, o movimento da subjetividade é sempre uma nadificação do real, para que a consciência se capte como não-real do real e assim o absorva, produzindo novas sínteses dialéticas em direção à ideia, ao núcleo puro e autorreferente da subjetividade, e ao Absoluto, sua ultimação no nível do Espírito. Mas então vejamos no que consiste a teoria do reconhecimento e como o filósofo chegou a ela.

Ao herdar o debate inaugurado com a lógica matemática e também a base fenomenológica de Husserl, mas retroagindo ao idealismo alemão, sobretudo a Hegel e a Fichte, como acabei de mencionar, Vicente procura dar-nos um esclarecimento sumário do que venha a ser a consciência já em uma chave de superação da díade sujeito-objeto. Especialmente em *Dialética das Consciências*, utiliza conceitos de diversos autores. Um de seus conceitos angulares é a diferenciação estabelecida por Viktor von Weizsäcker entre dois níveis: o ôntico e o pático. O primeiro diria respeito à relação do sujeito com os objetos. O segundo, à relação entre sujeitos, que é de natureza bem diversa. Não se trata da distinção estabelecida por Heidegger entre o ôntico e o ontológico, pois esta é uma natureza de definição das modalidades de manifestação do ser, respectivamente entendidas como ser manifesto e como ser apreendido em uma captação compreensiva e vivencial. Nas definições de ôntico e pático, estamos em uma dimensão estritamente conscienciológica. De acordo com a linha da fenomenologia e da filosofia do espírito, o olhar e a presença do outro me objetivam e me neutralizam como sujeito ativo. Transformam-me em um tipo especial de objeto capaz de objetivações. Há uma série de pressupostos para se chegar a um consenso sobre

essa dialética entre as consciências, e, como se sabe, Husserl sugere que essa aporia aparentemente irresoluta entre o eu e o mundo se solucionaria de modo suspensivo e redutivo. Ou seja, baseia-se em um ato a um só tempo cênico e vital, quase como um “salto na fé” de que nos fala Kierkegaard, que pusesse entre parênteses o “eu” e assim preservasse a consciência “fora” tanto do escopo subjetivo quanto objetivo. Com isso, em um golpe ímpar de genialidade, Husserl conseguiu uma solução bastante satisfatória, sobre diversos pontos de vista, para o grande impasse a que se havia reduzido a filosofia, desde o século XVII, em sua constante oscilação entre racionalismo, criticismo, idealismo transcendental e realismo empírico. Entretanto, outra antinomia se anuncia na visada fenomenológica: qual seria a “origem”, o “lugar” e a “natureza” desse resíduo noético último? Como defini-lo? Como circunscrevê-lo? Seria ele uma artimanha da linguagem para não assumir o ponto cego de seu sistema? Se for, estaríamos de novo às voltas e reféns do positivismo lógico e dos seus sucedâneos da filosofia pragmática? A pergunta é válida, mas não esgota o sentido mais profundo da investigação fenomenológica. Afinal, Husserl sabia da grandeza de seu empreendimento. Havia proposto a fenomenologia não apenas como um saber entre outros saberes nem como um mero método filosófico, mas sim como uma saber dos saberes, que poderia ser o campo de intersecção entre as ciências do espírito e as ciências a natureza. Não seria possível conceber pontos cegos no conjunto dos conceitos. Por seu turno, e para superar essa dicotomia intrínseca à fenomenologia das consciências, Vicente de certa forma passa a introjetar na fenomenologia pura a substância vivencial, experiencial, o conteúdo dos dados concretos e da facticidade, que haviam sido reduzidos na análise fenomenológica, mas que passam a ser “resgatados” como conteúdos noéticos transcendidos, desvinculados de seus demais sentidos, fossem eles metafísicos, apriorísticos, cartesianos ou empíricos. Em outras palavras, o filósofo cruza a fenomenologia com a filosofia da existência.

Embora essa fusão não fosse nova, pois é exatamente isso que Heidegger faz já nos escritos de juventude e depois, de modo sistemático, na analítica do *Dasein*, em *Ser e Tempo*, adicionando de modo mais inusitado ainda outra esfera absurdamente estranha a esse sentido especulativo, ou seja, a ontologia, e, na sua esteira, o Sartre de *O Ser e o Nada* não seja nada mais do que uma fusão de

hegelianismo, Heidegger, Husserl e filosofias da existência, em Vicente há um teor diferencial. E essa originalidade repousa justamente na sua *teoria do reconhecimento*. O reconhecimento é o resgate da ipseidade, do eu entendido como o em-si da minha consciência e que se alienara na consciência do outro. Porém, esse movimento se dá como uma vivência afetiva, apreensiva e situacional da condição deste mesmo outro que me olha. Se assim não fosse, estaríamos no campo das projeções, e, dessa maneira, o que eu tomaria ao outro seria meu “eu” antes de ele ter se “perdido”, ou seja, sem que houvesse passado pelo pressuposto da alteridade. Para falar com Levinas, eu não teria *visto* o rosto do outro, mas tão somente um espelho embaçado no qual teria recolhido alguns traços distintos daquilo que suponho ser eu mesmo. É nesse sentido que a consciência de si sempre é uma forma de transcendência parcialmente transcendida, pois pressupõe sempre alteridade. Por isso, a teoria do reconhecimento possibilita a Vicente tratar de temas como o amor, a morte, a liberdade, a finitude e a solidão, que parecem ser temas circunstanciais dentro de um debate técnico da filosofia, mas que se revelam essenciais para a compreensão relativa à atividade consciente e às formas mais ou menos autênticas de inserção no mundo e da minha relação com os objetos e com os outros. O que é mais importante nessa reflexão é que para ele os temas do amor e da liberdade estão no cerne dos seus interesses.

E é nesse ponto que ele opera uma guinada, ao reconhecer o amor como atitude das mais autênticas que existem, e, portanto, o outro nunca poderia ser uma limitação da minha liberdade ou um obstáculo à minha plena realização, mas exatamente o contrário. Poderíamos resumir com uma paráfrase, dizendo que, para Vicente, minha liberdade não termina onde começa a liberdade do outro: minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro. Pois, caso contrário, não haveria a relação pática sujeito-sujeito, mas apenas uma coisificação de duas consciências objetivadas e a posse mútua de uma pela outra. É apenas no outro que eu me livro de uma existência inautêntica. Apesar dele, esta pode até parecer autônoma e livre, mas não o é e nunca o será, caso esteja ilhada ou vedada às trocas intersubjetivas. Nesse sentido, pode-se intuir que sua teoria segue praticamente na contramão da visão de Sartre, por exemplo, que vê o outro sempre como uma etapa a ser superada pelas objetivações do espírito e sempre como um obstáculo à liberdade, e, por isso, como uma realidade necessariamente

infernais. E embora o filósofo paulista dialogue muito com Hegel, sua concepção da fenomenologia segue na contracorrente do hegelianismo, à medida que, ao sair do escopo intersubjetivo e abrir o foco para a processão da história, tudo o que em Hegel é entendido como clarificação rumo à consciência pura, em Vicente será visto como afastamento da raiz fascinante do Mito.

Creio que isso seja muito importante. Pois nesses dois casos, e na análise que ele produz das consciências em sua dialética vital, e aqui está presente, obviamente, o conceito de *razão vital* de Ortega, já se esboçam a fé de Vicente na transcendência. Esta não será entendida por ele nem sob um ponto de vista metafísico, tampouco como o sujeito transcendental kantiano ou como o eu transcendental idealista, embora ele esteja sempre dialogando com ambos. Isso porque ele não a entendia apenas como conceito filosófico, mas como vivência necessariamente positiva, independente de quais fossem as suas consequências para a vida prática. Talvez devido ao seu materialismo, isso tenha escapado a Sartre, que no fundo sempre preservou a dialética hegeliana do senhor e do escravo mais em seu filtro marxista e humanista do que propriamente hegeliano, e é essa díade dialética que Vicente critica tanto em Sartre quanto em Hegel. Esse sentido da transcendência é que o leva a tomar Hegel em altíssima conta, mas que o faz se posicionar contra Marx e o marxismo.

É por isso que, desde Epicuro, não há nem nunca houve na história nenhuma filosofia digna do nome que se defina a si mesma como materialista. A crítica de Vicente ao marxismo, indo no sentido de uma crítica à imanência, acaba ultrapassando seu alvo e atinge o cerne de uma crítica a toda forma de materialismo<sup>11</sup>. A *prolepsis* proposta pelo epicurismo, ou seja, o núcleo de sua teoria do conhecimento, entendida como *antecipação* das formas tomadas pela mente em sua construção imanente de sentido demonstra com clareza as deficiências do conceito. Pois é óbvio que para uma apreensão sensível se dar é preciso que uma condição prévia de sentido se desdobre no horizonte das formas sensíveis e assim atualize a possibilidade virtual do sentido implicada nelas. Se

---

<sup>11</sup> Remeto o leitor à crítica empreendida pelo helenista F. M. Cornford ao epicurismo, que por sua vez se estende a uma crítica geral do materialismo filosófico em suas premissas, ou seja, a toda filosofia da imanência. Embora Cornford não chegue a citar o materialismo moderno, fica pressuposto que ele também se enquadra no horizonte criticado. Trata-se não só de uma das obras mais importantes da filologia do século XX, mas de um monumento de erudição, publicado postumamente, com organização de outro gigante, W. K. C. Guthrie. CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Prefácio W. K. C. Guthrie. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, s/d.

nego isso, afirmo que apreensão material e sentido se convertem um no outro, e, se o faço, faço, por conseguinte, duas afirmações que se excluem mutuamente. Ou não existe sentido autônomo, e, portanto, somente as condições materiais de sua atualização, e, portanto, poderíamos traduzir sentido em matéria, ou seja, invalidaríamos um dos lados da moeda conceitual. Ou não há matéria, então cairíamos no oposto simétrico da premissa postulada inicialmente pelo sistema, o que seria um absurdo. É importante o leitor perceber que não se trata de uma defesa do platonismo ou de filosofias semelhantes, mas apenas de argumentos lógicos em sua aplicação mais rotineira.

Embora bastante distantes, os problemas e contradições do materialismo moderno não são menores. Como se sabe, Marx concebe a dialética senhor-escravo como uma variante transistórica, mas que só foi passível de ser apreendida quando o movimento real, efetivo e material de opressão-liberdade assumiu o centro da história na figura do operário-industrial, ou seja, quando toda a projeção de uma realidade dada nos permitiu o acesso à sua realidade supostamente não contingente, ou seja, à sua possibilidade de constância e repetição. Porém, essa definição é, do ponto de vista estritamente filosófico, extremamente falaciosa. É como se eu dissesse que a arquitetura nasce com a invenção dos tijolos, e, enquanto os tijolos repousassem em sua futura gestação, ignorássemos ou não tivéssemos acesso a toda cosmologia pregressa, baseada na figura do *artifex* criador do mundo. Ou, pior, como se só passássemos a conhecer a essência da cosmologia do *artifex* com a descoberta dos tijolos. Não há nesse caso espessura conceitual ou evidência vital válida que dê conta da explicação do real para além de um fenomenismo dos mais ingênuos ou de um materialismo insustentável. Como se sabe, é essa a dimensão que Marx vai dar à religião como ilusão, e, curiosamente, dentre as ilusões, a mais poderosa, pois é das poucas nas quais a realidade aludida e iludida se ostra sob o aspecto último do real. Impossível coadunar um pensamento como o de Vicente, cuja última etapa propõe que o mito não sofre a história, mas sim a produz.

Pois se tudo é uma projeção superestrutural das bases infraestruturais que regulam a produção material e, por conseguinte, tudo é matéria, ainda que esta venha trabalhada no nível do conceito, falar em uma filosofia marxista, usando os mesmos expedientes do marxismo, seria o mesmo que produzir uma reificação do

Espírito, traduzindo as premissas fundamentais de toda a história da filosofia e as camadas espirituais mais profundas da experiência humana na verdade última de uma filosofia que será forçosamente falsa. É como se a premissa de fundo, seja no epicurismo seja no marxismo, fosse ela mesma uma tautologia. Partindo-se de outro mote lógico bastante plausível e usado inclusive na ciência, a ausência de evidência não é evidência de ausência. A arrogância da filosofia materialista, que no fundo deu ensejo a todo cientificismo de nosso tempo e a algumas das correntes da filosofia contemporânea, tão equivocadas quanto hegemônicas, baseia-se na falseabilidade voluntária desse mote, ao propor a inversão das premissas do pensamento e a demonstrabilidade evidente da ausência onde só há ausência de evidência. Vicente apontará esses equívocos e exporá seu afrontamento publicamente, em ensaios como “Marxismo e Imanência”, provavelmente a mais breve, elegante e aguda demolição filosófica do marxismo produzida no Brasil<sup>12</sup>. É dispensável ressaltar que esse aspecto ideológico de seu pensamento, em um ambiente intelectual provinciano como era o brasileiro e em uma fase histórica mundial totalmente maniqueísta, será um dos principais motivos do isolamento produzido em torno do filósofo e do silêncio que mencionei no início deste texto.

Além disso, nesses escritos de teor mais existencial, Vicente toma partido, às vezes de forma polêmica, no debate entre humanismo e anti-humanismo<sup>13</sup>. E cada vez mais se aproxima da postura de Heidegger nesse aspecto<sup>14</sup>. E aqui, mais um estigma que pesou sobre o nome do filósofo, dadas as vinculações apressadas e

---

<sup>12</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. “Marxismo e Imanência”, São Paulo, *Convivium*, vol. 2, n.º. 5, jun., pp. 71-79., 1963. A crítica se estende em outros ensaios: “O Indivíduo e a Sociedade”, São Paulo, *Convivium*, vol. 2, n.º. 2, mar., pp. 38-44., 1963. “Resenha de *O Conceito Marxista de Homem* (Erick Fromm)”, São Paulo, *Convivium*, vol. 1, n.º. 7, dez., pp. 98-99., 1962. “Resenha de *Der Marxismus* (Walter Theimer)”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 1, fasc. 3, 1950, pp. 363-365. Os quatro ensaios constam em DC.

<sup>13</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Teologia e Anti-Humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953. 40 p. (DC) *Instrumentos, coisas e cultura*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958. p. 205-214. Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, v. VIII, fasc. II, abr./jun., 1958. (DC) “O Problema da Autonomia do Pensamento”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 12 maio, 1955. (TM) “Ócio versus Trabalho”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 6, fev., pp. 77-78., 1957. (DC) “Sociologia e Humanismo”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 23 fev., 1958. (TM) “A Marionete do Ser”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 9 fev., 1958. (TM) “O Ocaso do Pensamento Humanístico”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 12, fev., pp. 31-35., 1960. (TM) “O Homem e a Liberdade na Tradição Humanística”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(41):19-24, jan./mar., 1961. (TM) “O Indivíduo e a Sociedade”, São Paulo, *Convivium*, vol. 2, n.º. 2, mar., pp. 38-44., 1963. (DC)

<sup>14</sup> Há diversos momentos em que Vicente dialoga com o pensamento de Heidegger, podendo-se dizer que este foi o filósofo mais importante na totalidade de sua trajetória, embora creio que seja errado dizer que Vicente seja um filósofo heideggeriano, pelos motivos que mencionarei a seguir. Salientarei apenas os ensaios nos quais isso é feito de modo mais evidente, pois quase sempre que Vicente trata de mitologia, religião ou de humanismo, acaba referindo o pensador alemão: “Resenha de *Holzwege* (Martin Heidegger)”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 1, fasc. 1 e 2, 1950, pp. 209-211. (TM) “Discurso Sobre o Pensamento Filosófico Contemporâneo”, comunicação apresentada no 1º Congresso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1950. (TM) “A Última Fase do Pensamento de Heidegger”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3): 278-289, jul./set., 1951. (TM) “Ideias para um Novo Conceito de Homem”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 1(4): 423-456, out./dez., 1951. (DC) “Sobre a Poesia e o Poeta”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 11 out., 1953. (TM) “O ‘Ser’ In-Fusivo”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 3, mar., pp. 29-34., 1956. (TM) “Sociedade e Transcendência”, *Diálogo*, n.º. 3, mar., pp. 101-102., 1956. (DC) “Santo Tomás e Heidegger”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 6, fev., pp. 21-25., 1957. (TM) “A Fonte e o Pensamento”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 7, jul., pp. 3-8., 1957. (TM) “Em Busca de uma Autenticidade”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, s/d., 1958. (TM)

frívolas entre filosofia e política no pensador da Floresta Negra. Como se sabe, Heidegger refutou a concepção onto-teo-lógica da filosofia em benefício de uma visão ek-sistencial e ek-stática. A humanidade do homem não radica nem em um pressuposto entitativo metafísico, que articula dois entes para a formação de um terceiro, perante o qual o homem seria um *animal racional*, nem em um pressuposto neokantiano, que pensa o homem como *animal simbólico*, e tampouco em uma base teológica que o conceba como um conjunto de *logoi* articulados em torno de um ser, entendido como partícipe de atributos divinos. Para Heidegger, ao contrário, o homem se investe de sua humanidade no ato excêntrico de sair de si e habitar a proximidade do ser. Toda tentativa de aproximação do *ser humano* que não em conta em primeiro lugar uma definição de *ser*, implica necessariamente em entificação. Ao traduzir um ente em outro na espiral infinita da *analogia entis* escolástica, até chegar a Deus, que por sua vez também acaba sendo personificado, acabamos gerando entificação. Ao contrário, o ek-sistente que habita a clareira de luz do *Dasein*, em direção ao Aberto (*Offenheit*), não se remete por analogia nem por participação a Deus, mas antes de mais nada é aquele que *sai do estado permanência (ek sistere)*, que se sabe arrojado, que se sabe *res derelicta* lançada às praias da existência, ao ser-para-a-morte que se mostra na fisionomia da angústia e na luz ofuscante do Nada. Todas as coisas *são*, só o homem *existe*, pois ele é o único ente capaz de postular o fundamento de seu próprio ser. Quanto maior a relação do homem com a dimensão ek-stática, maior o risco; quanto maior o risco e o arriscado, em uma alienação voluntária da própria vontade que retira ferozmente o homem de sua estrutura autotélica, maior a clarificação do ser.

Porém, é preciso passar pelo nada para chegar ao ser. Caso contrário, se queiramos negar a finitude e a facticidade constitutiva de nossa condição, nossa existência estará sempre se projetando no domínio do Errar, pois como em uma espécie de lei da gravidade, tudo em nós tende ao in-sistir (*in sistere*), ou seja, permanecer no dado e na estabilidade, sendo que o ser só se desvela quando apreende o ocultamento submersivo que o constitui. Nesse movimento, se “ser e pensar são a mesma coisa”, o pensamento destrói toda a possibilidade de entificação do ser e de entificação de si, ou seja, o coração das forças entitativas que, segundo Heidegger, estão na base de toda a metafísica ocidental. Do ponto de vista de uma antropologia filosófica, o homem passa então a se postular como uma

não-coisa que não pode ser apreendida por nenhum saber, nenhuma ciência, nenhuma filosofia ou nenhuma teologia que pague os tributos necessários ao ente enquanto ente para se constituir como conhecimento válido. Esse grande golpe epistemológico perpetrado por Heidegger, que praticamente implode todas as vias tradicionais de acesso ao real e à verdade, é de grande valor para Vicente. É nesse percurso que o filósofo paulista se insere de modo muito original e passa a dialogar com as ideias de Heidegger. É nessa passagem cada vez mais visível nos seus escritos, de uma concepção humanista e conscienciológica a outra cada vez mais anti-humanista, que podemos identificar a chave para a compreensão de outro metabolismo de seu pensamento: a passagem da fenomenologia existencial das consciências à fase mítico-aórgica.

### **Do Homem ao Ser**

A investigação sobre as consciências foi um passo decisivo nessa mudança. Mas não foi o motor da transformação, cuja origem nos escapa. Sinto que Vicente provavelmente tenha tido uma experiência de conversão, uma *metanoia* filosófica. Porque a partir de meados da década de 1950, seus escritos começam a retomar as propostas anti-humanistas que haviam sido lançadas de modo um tanto esporádico, e ele passa a sistematizá-las a partir dessa intuição original e por meio de um interesse cada vez mais marcante pelos temas ligados à mitologia, ao sagrado, à história das religiões, à etnologia, à antropologia. É nessa mesma época que cresce velozmente o interesse de Vicente por Heidegger, que passa a ser um interlocutor constante no horizonte de seus escritos. A fase existencial e fenomenológica foi muito importante, pois, como mencionei acima, creio que seu pensamento ulterior será um contínuo aprofundamento deste núcleo gerativo e dessas preocupações que foram tomando o palco de sua filosofia. Se a obra central dessa época intermediária é o *Dialética das Consciências*, em momento nenhum podemos esquecer outros dois livros da mesma fase: *Teologia e anti-humanismo* e *Ideias para um novo conceito do homem*<sup>15</sup>. Nesta última, creio que já se esboça o Vicente mítico e a dimensão aórgica, o “não feito pelo homem”, conceito este tomado de Hölderlin, começa a assumir o cerne de suas preocupações. Alguns

---

<sup>15</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951.; *Teologia e Anti-Humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953. 40 p. Ambas publicadas em DC.

autores centrais para essa nova etapa passam a ser Schelling, sobretudo de *Filosofia da Mitologia* e de *As Idades do Mundo*<sup>16</sup>. E também nasce o interesse crescente pelos místicos e pelos teósofos, como Jacob Böhme<sup>17</sup>. É quando Vicente passa a se aprofundar nos românticos (Novalis<sup>18</sup>, Hölderlin<sup>19</sup>, Schlegel), nos mitólogos, historiadores das religiões e teólogos (Rudolf e Walter Otto, Vico, Kerényi, Bachofen, Frobenius, Eliade), retoma seu interesse pela filosofia da história (Dilthey<sup>20</sup> e Spengler<sup>21</sup>) e se concentra principalmente em Nietzsche<sup>22</sup>, cuja visão vitalista e estética o conduzirá a um paulatino estreitamento entre a criação e filosofia, entre mito e reflexão, o que o levará a conferir cada vez mais importância à poesia como modo de revelação da Fonte do pensamento (Orfeu<sup>23</sup>, Rilke<sup>24</sup>, Lawrence<sup>25</sup>, Yeats, Hölderlin, Eliot e Pound). O papel desempenhado pela arte como uma das formas mais autênticas de acesso à verdade passa a ser glosado no famoso verso de Novalis: “quanto mais poético, mais verdadeiro”. Não mais os jogos de linguagem da lógica ocupam a cena, mas sim a vida entendida enquanto jogo, tema desenvolvido em já um ensaio admirável, do livro *Exegese da Ação*<sup>26</sup>.

Por isso a arte e a poesia, que já eram ouvidas e analisadas em seus primeiros ensaios, vão assumindo paulatinamente cada vez mais importância<sup>27</sup>. Também a quebra da noção de sujeito presente na filosofia de Nietzsche será importante para Vicente pensar a consciência como força vital extramoral e anti-humana, mas também como articulação da beleza, entendida como cristalização de potências que exorbitam a esfera privada do indivíduo e de sua subjetividade agônica.

---

<sup>16</sup> “Centenário de Schelling”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 11 abr., 1954. (TM)

<sup>17</sup> O filósofo dedica a Jacob Böhme um capítulo interessantíssimo em *Ideias para um novo conceito do homem*. (DC)

<sup>18</sup> O filósofo trata de Novalis já em *Ensaio Filosófico*, em um ensaio dedicado ao poeta alemão, intitulado “Novalis” (DC). Conferir também: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951. (DC)

<sup>19</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951. (DC)

<sup>20</sup> “O Sentido Especulativo do Pensamento de Dilthey”, comunicação apresentada no 1º. Congresso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1950. (TM)

<sup>21</sup> “Spengler e o Racionalismo”, São Paulo, *Clima*, n.º. 4, set., 1941, pp. 35-43. (TM)

<sup>22</sup> FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951. (DC)

<sup>23</sup> “Orfeu e a Origem da Filosofia”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 20 dez., 1953. (TM)

<sup>24</sup> “Sobre a Poesia e o Poeta”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 11 out., 1953. (TM)

<sup>25</sup> “Comentário ao Poema ‘O Barco da Morte’”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 5, out., pp. 49-50., 1956. (TM) “O Deus Vivo de Lawrence”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 9, jul., pp. 11-20., 1958. (TM) “Uma Floresta Sombria”, São Paulo, *Diálogo*, n.º. 15, mar., pp. 3-16., 1962. (TM)

<sup>26</sup> “Para uma moral lúdica”, FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Exegese da ação*. São Paulo: Martins, 1949, 41 p. Republicado: \_\_\_\_\_, *Exegese da ação*. São Paulo: Martins, 1954, 77 p. (Coleção Natureza e Espírito).

<sup>27</sup> Já em *Ensaio Filosófico* encontram-se ensaios de destaque sobre arte, poesia e criação: “Sobre a Natureza da Arte”, História e Criação” (DC). No livro seguinte, *Exegese da Ação*, eis-nos às voltas de novo com o tema, que ganha amplo destaque, podendo-se dizer que quase todo o livro é dedicado ao conceito de ação entendido à maneira do idealismo, ou seja, como uma operação produtiva sobre a matéria, por meio da qual o próprio eu se produz em sua singularidade. A arte seria o modo mais autêntico dessa atuação no mundo: “Uma interpretação do sensível”, “O conceito de Arte na Filosofia Atual”, “A Estética de Platão” (DC). Interessante notar como a interpretação de VFS vai passando de uma visão mais idealista do processo artístico a outra, mais ligada à ontologia fundamental heideggeriana. Aos poucos, a poesia deixa de ser um meio de autentificação do sujeito (o que para o autor ainda seria uma forma de metafísica da subjetividade), e passa a ser a doadora de sentido original do mundo. Mais adiante, em sua reflexão, a poesia passa à mitologia e esta, ao Mito.

Porque o homem, como queria Heidegger, ao passar pela *floresta* passa por dentro da *palavra* floresta. O homem não é não *anterior*, mas *interior* à linguagem, à medida que palavra e ser são as chaves de desvelamento que lhe facultam a sua humanidade, sendo a poesia uma maneira pela qual “poeticamente o homem habita” o mundo, nas palavras de Hölderlin, está mais próxima da Fonte e da Origem (*Fons et Origo*) do pensamento, cabendo à filosofia auscultá-la para poder se gerar a si mesma. A poesia é uma espécie de pura alteridade da filosofia, sua contraface, sua origem camuflada, assim como o mito é a origem da poesia. Para Vicente, seguindo ideias de Eudoro de Sousa, se a poesia é o mito humano, a mitologia é a poesia dos deuses<sup>28</sup>. Enquanto *epos*, é emancipada do Mito, enquanto poesia, é submetida ao regime de transcendência dos homens, enquanto manifestação além-humana, é do domínio das paixões e atualiza as potências teúrgicas. Documentos do divino em sua fuga ou em sua proximidade, relatos primeiros da Origem, na qual o mundo sempre permanece em seu estado submersivo, nunca avança nem volta atrás. Porque a história é intramundana, ainda não foi projetada em sua totalidade<sup>29</sup>. Não há um passado de Ouro, perdido, inacessível em sua perdição e em sua Queda. Tampouco existe utopicamente um futuro moldado pela razão humana, em sua triste boa-vontade, em seus natimortos projetos escatológicos humanistas, em seus desígnios de controle e em sua mania de grandeza<sup>30</sup>.

Ora, sabemos que não basta conceber a simples abertura da clareira de luz na qual a consciência se desvela, alheia à oclusão propiciada por todo ente tomado enquanto ente. É preciso saber que o ato de desvelar também oculta aquilo que desvela. Toda luminosidade do ser é cega. Toda ontologia é em si mesma e simultaneamente uma meontologia, uma incorporação do não-ser. Esse é o

---

<sup>28</sup> Quanto aos paralelos entre o pensamento de ambos os filósofos, conferir a excelente reunião das atas do colóquio: *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001

<sup>29</sup> Para comparação entre os pensamentos de Vicente e Eudoro nesse ponto reportar-se aos excelentes estudos: CALAFATE, Pedro. “A Antropologia na obra de Vicente Ferreira da Silva”. In: *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, pg. 51-60.; BORGES, Paulo Alexandre Esteves. “Do perene regresso da Filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”. In: *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, pg. 97-112. Republicado em: BORGES, Paulo Alexandre Esteves. *Pensamento Atlântico*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002, p. 413-426.

<sup>30</sup> A crítica aos projetos utópicos já vinha sinalizada no ensaio “Utopia e Liberdade”, *Ensaio Filosófico* (DC). Mas ela é aprofundada em ensaios posteriores: “As Utopias do Renascimento”, São Paulo, Vários Autores, Introdução ao Pensamento Político, São Paulo, Federação do Comércio do Estado de São Paulo/SESC/Senac/Instituto de Sociologia e Política da USP, sem indicação do número de páginas, 1955. (TM) A crítica aos projetos sociológicos construtivistas e racionais também são encontradas em outros momentos: “Sociologia e Humanismo”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 23 fev., 1958. “Sob o Signo de Hobbes”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, 20 jun., 1954. Ambos em TM.

princípio da *aletheia*. Ao inaugurar uma verdade, ocultamos a sua contrapartida, que é o polo negativo da verdade desvelada do ente, mas que também compõe a sua verdade enquanto ente desvelado. Esse desvelar-occludente nunca pode ser visto sob uma ótima moral, ou seja, não há develamentos melhores ou piores, pois estes são, em sua essência, a estrutura mesma do real em seus desdobramentos e em sua pura vontade de potência. Mesmo a era técnica, fruto máximo da entificação do ser, e que Heidegger vai anatematizar, é uma potência de ser que se descortinou no horizonte da história. Nesse sentido, grosso modo, o próprio nascimento da filosofia, sendo um desvelamento do sentido do *logos*, é um ocultamento da realidade dos deuses e do *mythos*. A passagem da filomítia à filosofia caracterizaria uma clarificação da consciência como verdade do ente racional, mas uma ocultação dos deuses enquanto virtualidades atuantes no interior do pensamento, ou seja, como formas elas mesmas também desvelantes do ser<sup>31</sup>. Esse tema, a chamada fuga ou “noite dos deuses” (*Gottesnacht*), glosado por Hölderlin, é muito caro a Vicente e a Heidegger.

### **Do Ser à Matriz**

Há uma relação curiosa do pensamento de Vicente com o de Platão. Desconsiderando a fase lógica, o primeiro ensaio de seu primeiro livro, *Ensaio Filosófico*, chama-se “O Andróptero”, figura que Vicente tomou do *Fédon*<sup>32</sup>. Trata-se de um homem que consegue voar acima das esferas sensíveis e ver que isto a que chamamos *mundo* é apenas o interior bruto das esferas invisíveis sutis, que são seus invólucros. Essa concepção do mundo a partir “de fora” ou “de cima”, segundo Vicente, mudaria todas as categorias filosóficas. Ora, Vicente foi sabidamente, do começo ao fim, um filósofo que postulou à sua maneira os limites da metafísica. Seu núcleo de interesses sempre visou uma região do conhecimento

---

<sup>31</sup> Há uma ampla bibliografia tratando dos matizes dessa passagem da filomítia à filosofia, que foi muito mais acidentada e gradual do que imaginamos, e ainda reserva muitas surpresas à investigação. Há muito mais de mítico na estrutura filosófica do que suspeitamos. É interessante notar como o pensamento de Vicente estava em sintonia, nesse sentido, com as pesquisas de filólogos que ele provavelmente não conheceu, como a Escola Ritualista de Cambridge (Dodds, Harrison, Guthrie, Cornford) e com alguns de seus sucessores (Burkert). Também nas últimas décadas vêm se desenvolvendo muitas pesquisas interessantes sobre as origens do pensamento filosófico, buscando suas raízes não-gregas na Mesopotâmia e no Egito (Frankfort, Wilson, Jacobsen), nos textos sapienciais bíblicos (Nunes Carreira), no orfismo e no zoroastrismo, ou demonstrando a continuidade profunda existente entre o pensamento mítico-dedutivo e a filosofia, ou seja, basicamente as mesmas proposições de VFS.

<sup>32</sup> “O Andróptero”, *Ensaio Filosófico* (DC). Platão é objeto de outros ensaios do filósofo, mencionados “Uma interpretação do sensível” e “A Estética de Platão” (DC) Como se sabe, como agudo crítico da metafísica, VFS tem geralmente usa as definições platônicas para criticá-las. Porém, esse lugar que Platão ocupa, no centro de uma imagem mítica (Andróptero), abrindo o primeiro ensaio de seu primeiro livro de ensaios será bastante sugestivo. Conferir adiante.

que de certo modo vinha do debate da filosofia moderna e contemporânea, e, nesse sentido, era fruto da famosa e nem sempre bem formulada ou bem produzida crítica dessa tradição filosófica à metafísica. Porém, essa imagem do Andróptero platônico nos salta aos olhos, como primeira meditação do filósofo depois da obra lógica. Podemos dizer que em certo sentido é essa abertura do escopo de visão acerca da própria filosofia, ou seja, da esfera que ela ocupa, vai produzir no filósofo um voo a partir do qual ele vai se distanciar do pertencimento às malhas filosóficas e se ater mais à investigação da fonte de onde se origina o próprio pensamento. Se o homem-pássaro platônico pode ver a mundo de fora, e assim postular, com o filósofo grego, a teoria das ideias, que gerariam este mundo no qual estamos imersos, mas que se situam em uma região que não temos acesso, também o voo de andróptero que Vicente realiza sobre Platão e a filosofia vai levá-lo a postular outra “região” e outro “mundo” que estaria “fora” da filosofia, e que fosse, por sua vez e a um só tempo, projetiva e instauradora dos domínios filosóficos e metafilosóficos contidos na atividade do conhecimento. Eis que entra em ação o seu interesse crucial pela passagem da filomítia à filosofia, e a sua proposta de releitura dessa passagem, com o intuito de lançar novas luzes sobre as matrizes mesmas do pensamento, fundamentando-as na tradição moderna, mas de certa maneira também tentando postular soluções para alguns impasses da crítica à metafísica erigida por essa tradição.

Nesse sentido, o tema da inversão dos vetores entre *mythos* e *logos* pode ser entendido quase como uma síntese de todo projeto filosófico de Vicente, à medida que o objetivo de toda sua obra pode ser resumido em uma tentativa de promover a remoção desse desvelamento oclusivo, de modo a propor que a filosofia é advéncia em relação ao mito. Ela seria quase um subproduto secundário das potências míticas instituidoras, que são as fontes originárias de todas as representações possíveis e de todas as culturas e povos, no interior das quais a própria filosofia, entendida em sua totalidade, seria apenas uma das manifestações. Ou seja, de maneira resumida, ele nos diz que onde a razão mais se ateuve a seus próprios expedientes, tanto mais naufragou como revelação da verdade. Estamos, pois, diante de uma proposta inusitada de implosão da filosofia. O que se sugere é fazer a filosofia “evoluir” para o mito, sob a pena de se perder enquanto filosofia e se reduzir a documentos e a papéis velhos, destituídos de

qualquer interesse e até mesmo de validade teórica. Talvez seja dispensável dizer que esse é um movimento simetricamente inverso ao do pensamento positivista, hegemônico nos meios intelectuais brasileiros por diversas razões históricas, ideológicas e políticas, e muito presente mesmo na Europa, em alguns dos mais destacados historiadores da filosofia. Eis-nos aqui de novo diante de outro motivo de seu isolamento intelectual.

A essa abertura do ser, propícia à eclosão da ambivalente dialética de desvelar-ocultar, Vicente chama de Mito. O ensaio mais duro do ponto de vista epistemológico, no qual Vicente dá uma síntese do que seria essa “nova objetividade” radical a que seu pensamento aspirava é “Introdução à Filosofia da Mitologia”<sup>33</sup>. Porém, a expressão de seu pensamento a esse respeito vai percorrer quase todos os seus ensaios, até a sua morte, em uma profusão vertiginosa de aberturas, conversões, hipóteses, sugestões, possibilidades e novas formulações<sup>34</sup>. Aos horizontes de sentido desvelados pelo Mito o filósofo chama de Mundo. O Mito seria a dimensão projetiva de todas as instâncias e eventualidades possíveis do Mundo ou a abertura Original que propicia todos os regimes mundanais, patentes e latentes, atuais e virtuais. Estes é que nos facultam todas as categorias possíveis de conhecimento, independente de que ordem seja este. Seja como polo passional e pulsional de forças teogônicas e erótico-atrativas que nos imantam às coisas e à grande conexão cósmica (Fascinador), seja como prodigalidade de formas possíveis dispensadas aos desempenhos humanos e meta-humanos (Dispensador), seja como sugestões de vias ainda inauditas, abertas pela própria dinâmica dos ciclos míticos

---

<sup>33</sup> “Introdução à Filosofia da Mitologia”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20): 554-566, out./dez., 1955. (TM) A dimensão religiosa da cultura e a sua forma de estruturação no pensamento filosófico vai ser o tema de toda a fase mítico-aórgica do filósofo. Nessa fase também se encontram aqueles postulados sobre as matrizes eidéticas do real, além das convergências entre Mito e Mundo, nas esferas do meta-humano e da meta-história. Alguns dos principais ensaios que tocam diretamente nesse tema são: “O Demiurgo”, Rio de Janeiro, *Letras e Artes*, 1948, 7 mar. (TM) “Sobre a Origem e o Fim do Mundo”, Rio de Janeiro, *Jornal de Letras*, abr., 1950. (TM) “O Homem e a sua Proveniência”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7): 494-506 jul./set., 1952. (TM) “Sobre a Teoria dos Modelos”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 3(9): 39-43, jan./mar., 1953. (TM) “Para uma Etnogonia Filosófica”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 4(16): 524-527, out./dez., 1954. (TM) “A Experiência do Divino nos Povos Aurorais”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 1, set., pp. 33-38., 1955. (TM) “A Fé nas Origens”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 1, set., pp. 103-105., 1955. (TM) “Os Pastores do Ser”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 1, set., pp. 105-106., 1955. “A Religião e a Sexualidade”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 2, dez., pp. 99-100., 1955. (TM) “Hermenêutica da Época Humana”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18): 166-172, abr./jun., 1955. (TM) “O Rio da Realidade”, São Paulo, *Diário de São Paulo*, s/d. (TM) “O ‘Ser’ In-Fusivo”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 3, mar., pp. 29-34., 1956. (TM) “Sociedade e Transcendência”, *Diálogo*, n.º 3, mar., pp. 101-102., 1956. (TM) “A Transparência da História”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 4, jul., p. 76., 1956. (TM) “História e Meta-História”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 5, out., pp. 3-10., 1956. (TM) “A Fonte e o Pensamento”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 7, jul., pp. 3-8., 1957. (TM) “O Tempo do Sonho”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 6 abr., 1958. (TM) “A Soma Absoluta”, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 8 jun., 1958. (TM) “Raça e Mito”, São Paulo, comunicação apresentada no 3º Congresso Nacional de Filosofia, 1959. (TM) “História e Meta-História”, São Paulo, comunicação apresentada no Congresso Internacional de Filosofia, em São Paulo, 1959. (TM) “Valor e Ser”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(42): 220-223, abr./jun., 1961. (TM) “Diálogo do Mar”, São Paulo, *Diálogo*, n.º 14, abr., pp. 3-16., 1962. (TM) “A Origem Religiosa da Cultura”, São Paulo, *Convívium*, vol. 1, n.º 1, maio, pp. 32-41., 1962. (TM) “Religião, Salvação e Imortalidade”, São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, 13(49): 3-7, jan./mar., 1963. (TM)

<sup>34</sup> A maior parte dos ensaios da chamada fase mítico-aórgica se encontra em TM.

(Sugestor), o Mito atua como eixo meta-ontológico que nos confere as formas representacionais dos mundos, fora das quais nada existe<sup>35</sup>. Nesse sentido é que vai ser muito importante para o filósofo paulista a noção de *Umwelt*, criada pelo biólogo e filósofo Jacob von Uexküll. Erroneamente o conceito de Uexküll é traduzido como *meio ambiente*, pois sua acepção precisa é *meio ou mundo circundante*. Nada há nele que totalize uma natureza, entendida como uma conrapartida da cultura, uma natureza naturada em contraste com uma natureza naturante. Nessa chave, cada ente teria um meio circundante, para o qual e em relação ao qual todo ente se portaria como se fosse o seu mundo. Há, nesses termos, uma pluralidade infinita de meios circundantes, ou seja, de mundos. O lagarto sobre as pedras e entre os arbustos habita o seu meio circundante. Não se *sabe* lagarto, tampouco *sabe* que as pedras são pedras ou os arbustos, arbustos. Não compõe com o mundo uma totalidade, não pertence a uma *physis* global e una. Porém, é justamente dessa descontinuidade que se extrai o caráter inovador que esse conceito pode ter para a filosofia. À medida que o mundo é uma pluralidade insubstancial de relações, e atravessamos diversos regimes mundanos na medida mesma em que cruzamos esses regimes de relações, temos aqui uma teoria na qual o Mito pode ser tomado como a coordenada estruturante e como a Abertura projetiva dessa cadeia infinita de relações, a luz que penetra as frestas e fissuras desse conjunto descontínuo, ou seja, dos mundos que miticamente habitamos.

Alguns poderiam pensar que ao traçar essa estreita urdidura entre o Mito e as aberturas possíveis de sentido Vicente poderia incorrer nas perigosas armadilhas da imanência, por ele mesmo criticadas, e na desgastada tônica panteísta do *Deus sive Natura* de Espinosa, de um Deus idêntico à Natureza, porque concebido como modalidade de manifestação plenamente atualizada desta. Ledo equívoco. Justamente por essa concepção de Mito e Mundo ser de outra ordem, não há aqui panteísmo. Pois, para ele, o próprio motor do real, das clarificações e dos mundos é um princípio que é manifesto, mas que é absolutamente transcendente. Os deuses e o divino, propulsionados pelo Mito, são cifras da transcendência deste, atuando na consciência e no coração do homem. Mas, como cifras, nascem de uma excentricidade que não tem começo nem fim. Em outras palavras, a transcendência

---

<sup>35</sup> Para maior especificidade sobre essa tríade do pensamento de Vicente (Fascinador, Dispensador, Sugestor), conferir o ótimo trabalho de Elyana Barbosa: BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva: uma visão do mundo*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1975. Dissertação de Mestrado.

os ultrapassa, assim como ultrapassa todos os demais dados intramundanos. Caso contrário, cairíamos, mais uma vez, no erro entitativo e substancialista, ou seja, de que os deuses são deuses e signos sensíveis de um Deus que é Deus, que subsiste por si e a partir de si mesmo e que é a causa formal de todas as coisas e a sua substância última.

Nesse ponto, embora Vicente não recorra tanto aos místicos, Heidegger o faz, e colhe ensinamentos sobretudo no Mestre Eckhart. A noção de *desprendimento* em Eckhart além de muito bela é produtiva, e pode ilustrar bem essa concepção. Em primeiro lugar, Eckhart cria uma distinção entre Deus e Divindade: esta seria uma espécie de *conditio sine qua non* daquele. Em seguida, pressupõe um fundo sem fundo (*Ungrund*), de base ontológica, no qual o movimento é de tal modo excêntrico, que é preciso que o próprio Deus se desprenda de si mesmo para manter-se em sua divindade. O fundo sem fundo da alma é a região ontológica onde o homem e Deus se encontram. Noite escura do ser, luz além da luz da alma, noite escura da alma, sol negro dos hinos órficos, apocatástase e pura assimilação do mal no bem. Puro apofatismo da razão, pura insuficiência dos expedientes da linguagem, pura supressão da equivocidade dos sentidos. É essa a região de cogitações na qual o pensamento vicentino começa a habitar, entre os abismos e a supressão dos paradoxos, no interior do nada que é o tudo do Mito. Portanto, para Vicente, esses conceitos e deuses arcaicos que ele comenta são relatos do “naufrágio da existência” que nos postula como *cifras* de uma transcendência radical. Sejam nos relatos míticos dos povos aurorais, seja na busca de uma etnogonia filosófica, seja na narrativa mítica de povos que não possuem o conceito de corpo, seja nos cultos matriarcais, seja na dissipação sagrada e na destruição ritual da *potlatch*: em todas essas fabulações o filósofo encontra a remissão à cifra e à transcendência que nos devolve às aberturas do Mito, permanentemente *in fieri*, em produção. Aqui, certamente temos a presença marcante de Jaspers no pensamento do filósofo paulista. Essa transcendência infinita, inacabada e titânica se faz presente no mundo e se abisma em todas as coisas, mesmo nas divinas, para evitar que elas se reduzam ao regime dos entes, ou seja, se extraviem da verdade. Em outras palavras, para salvá-las. Assim, o Mito, como elemento regulador de todos os fenômenos, produz as formas de acesso ao real, dir-se-ia que ele é a sua *estrutura insubstancial última e elementar*, de modo que o homem e o Universo

viveram, vivem e continuarão vivendo sob um sem-número de regimes mítico-projetivos.

Por isso, em linhas gerais, é nesse contexto de ideias que o filósofo faz brotar dos conteúdos fenomenológicos de sua dialética das consciências e de seus estudos sobre a intersubjetividade essa outra dimensão ek-stática, representada pela presença do *numinoso*, conceito colhido na obra admirável do teólogo Rudolf Otto. Tanto o numinoso, ambivalência de *mysterium tremendum* e *fascinans*, como presença não-racional de uma instância radical e ontologicamente distinta, quanto os deuses, entendidos como potências atuantes e não figurativas, em seu movimento de excentricidade, estariam na raiz e na origem dessa clarificação da consciência. Seriam a base da própria inteligibilidade das coisas. As teogonias e as teofanias são pensadas como processos miméticos do próprio movimento da consciência que se perde e se recupera, sempre imersa em uma região mais originária que a transcende. É a ponte inusitada que Vicente cria entre Schelling e Heidegger: a teoria da consciência como instauração divina se cruza com a consciência entendida como presença ek-stática na proximidade do ser. Esta é a ponte a partir da qual o próprio autor passa a definir seu projeto filosófico. Aqui, nessa acepção, a consciência não só ultrapassa as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto, mas ganha uma dimensão transcendente que a fundamenta como experiência do radicalmente Outro.

Além disso, acredito que esse ponto de conexão entre o pensamento do ser com a alteridade numinosa seja o trampolim a partir do qual Vicente deu o salto para além da clareira heideggeriana. Heidegger, mesmo falando da quaternidade dos domínios que presidiriam a totalidade do mundo (Deuses, Mortais, Céu e Terra) e conferindo o valor que conferiu à poesia e à mística, em quase toda sua obra se atém ao círculo das realidades fáticas. O tema do sagrado é tratado por ele, acima de tudo nos poetas, como Rilke e Hölderlin, mas sempre com certa nuvem de interdição, dadas suas premissas antimetafísicas. Benedito Nunes identifica com muita agudeza a passagem do primeiro ao segundo Heidegger, da analítica do *Dasein* ao autor das anotações elípticas e quiçá obscuras dos *Beiträge*, justamente na noção de “pressentimento” relacionado à espera do “último Deus”, na concepção

de Hölderlin<sup>36</sup>. Para o poeta, há que se aguardar a vinda deste último Deus que surgirá depois de um tempo de privação e, acima de tudo, por causa dele. É *justamente* por termos passado pela noite dos deuses que nascerá o último Deus. É com a sinalização desse deus último e no entrecurso do seu anúncio que se daria o *Ereignis*, o Evento de mudança do esquadro mundano e da história humana, de acordo com o filósofo alemão.

Tais transformações do pensamento heideggeriano já podem ser notadas também na inversão que ele opera na ordem inicial de sua analítica, e que vem patente em um opúsculo intitulado *Tempo e Ser*. Nele a passagem da facticidade ao desvelamento é substituída pela visão panorâmica da história como eventualidade do ser. Essa noção é muito cara a Vicente, cuja concepção de história humana cada vez mais vai se aproximar de uma meta-história na cadeia de eventualidades do ser. Assim, toda a história humana é vista sob o prisma derivativo de uma história do ser que, mais do que cosmológica, está ligada à abertura e ao fechamento de cenas mundanas, ou seja, aos regimes de Mundo instituídos pela fissuras abertas na esfera do Mito. Para Heidegger, é justamente por passarmos pelo nada que chegamos ao ser. A noção hölderlineana de pressentimento é o rumor de fundo que se estabelece nos escritos do segundo Heidegger, abrindo sendas e caminhos de floresta (*Holzwege*) para o pensamento acessar um domínio além da facticidade e além da ontologia. Parece que os diques que isolavam o divino da matriz interrogativa, criticista e analítica, e que se mantêm, ainda que sob a forma de vestígios, mesmo em um pensador da floresta escura do ser, como Heidegger, em Vicente acabam por se romper. Da mesma forma, os postulados fáticos acabam por se tornar porosos a essa nova forma de conceber a experiência do sagrado que ele nos propõe. Por isso, o contato com o Mito está mais próximo da experiência de um Deus vivo, captado pelos poetas e místicos, do que da mais sutil e insubstancial experiência filosófica, mesmo que esta nos forneça o mais perfeito modo de acesso a determinadas estruturas basilares do pensamento.

Olhando de um ponto de vista panorâmico, mesmo sabendo que o autor praticamente abandonará os estudos de lógica para se dedicar a outros de natureza muito diversa, é importante ressaltar essa primeira aproximação de

---

<sup>36</sup> NUNES, Benedito. "Teologia e Filosofia: Do primeiro ao último começo". *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998, pág. 45 e seg.

Vicente não se deu na área das ditas ciências humanas nem mesmo em outras áreas da filosofia, como a ética, a metafísica ou alguns departamentos e subdivisões filosóficas. Deu-se, sim, naquela que pode ser considerada uma das mais duras das ciências e a mais dura região da filosofia: a matemática e lógica. Tal interesse não pode ser desconsiderado. Conforme viemos mostrando até aqui, a despeito dos aparentes saltos do pensamento vicentino, se formos analisar com cuidado, veremos que há uma profunda unidade subjacente à sua especulação, um fio condutor de fundo que liga essas alterações aparentes. Acredito que esse fio seja visível, de saída, na vocação do autor, em seu impulso filosófico que desde cedo visava chegar àquilo que podemos chamar de *matrizes eidéticas do real*.

Tal conquista vai ser ultimada de uma maneira assaz surpreendente, pois chegará a essas matrizes justamente *depois* de ter passado pela lógica matemática, pela fenomenologia, pelo criticismo kantiano, por Hegel, pelas filosofias da existência, pela fratura sistêmica produzida por Kierkegaard<sup>37</sup>, por Heidegger e por grande parte do pensamento do século XX. Em suma, depois de ter atravessado quase toda filosofia fundada sobre uma crítica à tradição da metafísica. Ao perfazer o percurso exatamente contrário a toda a trajetória do pensamento positivista, idealista, historicista, humanista, marxista e adjacentes, ou seja, saindo da dimensão positiva da lógica e da matemática em direção às filosofias da existência e destas, à formulação de sua sabida teoria da mitologia, encontrável na fase mítico-aórgica, etapa final de seu pensamento. O nó que liga as tramas dessas ideias e autores à leitura original que Vicente faz deles se encontra no fato de o filósofo, nos seus escritos do fim da vida, ter reintegrado a ideia, a estrutura, as bases, a história e o próprio sentido primeiro da Filosofia a um proto-saber instaurador das condições de possibilidades do pensamento, ou seja, à Matriz e à Fonte projetiva dos desempenhos pensáveis de todo pensado. Ao reassimilar a Filosofia ao Mito, o filósofo produz uma abertura no campo de sentido das próprias condições primeiras que outorgam à atividade filosófica sua autonomia, seus limites e sua razão de ser; ao vincular o primado da reflexão às condições mundanas de revelação e de desvelamento da verdade cognoscível e, mais que

---

<sup>37</sup> É interessante o papel que Kierkegaard desempenha na obra de Vicente. Em geral avesso a toda forma de subjetividade e tendo críticas ao desempenho histórico do cristianismo, mesmo assim VFS demonstra grande simpatia pela obra do filósofo dinamarquês e vê nela uma das forças mais atuantes na ruptura com a noção de sistema filosófico: "Notas sobre Kierkegaard", comunicação apresentada no 2º Congresso Brasileiro de Filosofia, Curitiba, 1950. "Kierkegaard e o Problema da Subjetividade", São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 6, fasc. 21, jan./mar., pp. 70-76., 1956. Ambos em TM.

isso, ao desempenhável de todos os desempenhos mundanos, à origem projetante, tanto dos entes projetados quanto do próprio ser projetivo, no sentido heideggeriano do termo, Vicente abre trilhas de acesso a uma meta-filosofia, cujas bases são de ordem metaconscienciológica, transracional, meta-humana e meta-histórica.

Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que ele não faz história da filosofia nem filosofia da história. A sua filosofia é uma hierohistória, pois não parte dos autores, dos conceitos, da história material, nem da história das ideias, mas sim das hierofanias noéticas que são dadas ainda para além do desvelar-occludente do ser, pois também este processo está submetido a regimes transcendentais prévios, à ação de forças teogônicas, cênicas, dramatúrgicas e teofânicas que, anteriores a toda ontologia, atravessam o campo do ser e instaura as possibilidades de mundo e o mundo das possibilidades<sup>38</sup>. Vicente chega a criticar a interpretação que Levinas faz de Heidegger, mas curiosamente, como o grande filósofo judeu, mas em outro registro, acaba fornecendo outras alternativas à plenificação do ser da filosofia heideggeriana. Para Levinas, o rosto é anterior ao ser, pois é a “epifania do rosto” que nos faculta a possibilidade mesma de acessar o ser. Assim, opera uma fratura na ontologia heideggeriana, fazendo-a passar do ser como totalidade ao tempo como infinito. Para Vicente, o Mito é anterior ao ser. Trama cênica instauradora-projetiva do Mundo e dos mundos, ele é Fonte e Matriz, mas ao mesmo tempo limite e epístrofe, ou seja, ponto de reconversão. A dialética da *aletheia* se dá em seu interior, mas o Fascinator é ainda mais elementar e ainda anterior, Origem do existente e do existenciável. Ao pôr-se em obra a manifestação de todas as ordens de realidade, põem-se em cena também as tramas metafilosóficas da Verdade, os regimes vivenciais do ser e todas as representações e idades do mundo. Esse horizonte instaurador, selvagem, insubstancial, antimetafísico e, ao mesmo o tempo, iluminativo, tem alguns nomes: Origem, Fonte, Matriz. Como se sabe,

---

<sup>38</sup> É impressionante como o pensamento de VFS estava sintonizado com alguns conceitos da filosofia europeia de seu tempo, conceitos esses que não eram sequer imaginados no Brasil. Dentre eles, os de meta-história e de hierohistória, usados por Henry Corbin. Como se sabe, Corbin, profundo conhecedor de Hegel e tradutor de Heidegger, se notabilizou como um dos mais importantes estudiosos do islamismo no século XX. Em parte, é justamente Heidegger quem lhe fornece as bases para chegar a essas duas concepções, mas também a análise da dimensão inextricável, existente no islamismo, entre filosofia e revelação. Da mesma forma, a própria estrutura imanológica e profetológica subjacente ao mundo islâmico nos impede de lhe aplicar as categorias históricas ocidentais. Foi por isso Corbin que chegou a uma síntese entre História, Filosofia e Revelação, ou seja, meta-história e hierohistória, entendidas como núcleos estruturantes da experiência gnóstica no Islã. Vicente conhecia muito bem a obra de Eliade, que, como Corbin, fazia parte do Círculo de Eranos. Porém, até onde sei, nunca citou ou provavelmente não tenha lido diretamente Corbin. Surpreendentemente, cada um a seu modo, ambos chegaram ao mesmo conceito de meta-história. Conferir o impecável trabalho de Christian Jambet: JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais*: Henry Corbin e a ciência das formas. Tradução Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. São Paulo: Globo, 2006.

Heidegger definiu o regime de existência primeiro do manifestado, capturado em sua pureza ôntica, como a Coisa (*Das Ding*), ao redor da qual gravitariam Terra, Céu, Mortais e Imortais<sup>39</sup>. Não rompeu totalmente com o regime intramundano da facticidade, nem na segunda fase do pensamento, pois para Heidegger a condição finita do *Dasein* é condição primeira para se alçar voos no sagrado, no mito, na mística. Ao contrário, dialogando sistematicamente com o seu maior mestre, tal como Heidegger se apropriou da fenomenologia de seu mestre Husserl e a conduziu inusitadamente a uma ontologia, Vicente produziu uma *epokhé* fenomenológica nas tramas heideggerianas, e, abrindo uma fenda em seu pensamento, mostrou-nos a clareira além da clareira, a luz além da luz, o ser além do ser, que não é mais a *hiperousía* do *Parmênides* platônico nem o Um plotiniano, que em sua henologia desvincula as processões do Princípio e as possessões vitais, mas sim outro termo, pois também transcende os regimes metafísicos transcendentais.

Em suma, o pensamento maduro de Vicente abre uma fratura na ontologia geral heideggeriana. Sem negar-lhe o valor, em certo sentido a supera, pois vai em busca do Incondicionado que instaura a própria ek-sistência instável e do fundamento transistórico do ser que, para se sustentar como ontologia geral, diz que o sagrado e a hierofania só se dão mediante o atestado do ser para a morte e a finitude. Afinal, a filosofia de Heidegger também tem sua antinomia, pois, ao fim e ao cabo, toda grande filosofia a tem. Ela não consiste na oposição entre a analítica do *Dasein* e a metafísica clássica, nem nas ambiguidades que o sagrado, o divino, o poético e o místico assumem diante da recalcitrante facticidade da segunda fase de seu pensamento. A antinomia central de seu pensamento, percebida e criticada com perspicácia por Levinas, e que talvez seja uma aporia, pois não creio ter sido resolvida, diz respeito à inadequação estrutural entre uma ontologia geral, que inescapavelmente redundava em uma concepção de Totalidade, e a própria dinâmica finita do *Dasein*. De fato, se a facticidade funda o primado do tempo sobre o ser, o primeiro não mais entendido como “número do movimento”, como dizia Aristóteles, nem o segundo como fundamento suprassensível eidético e extramundano dos fenômenos; se não só um (ser) deu sua primazia a outro

---

<sup>39</sup> Vicente trata dessa concepção de Heidegger de maneira demorada no capítulo específico de *Teologia e Anti-Humanismo* intitulado “O *Das Ding* de Heidegger e outras considerações” (DC).

(tempo), subvertendo a hierarquia clássica ao serem reconvertidos um no outro; se além disso foram também destituídos de sua condição metafísica, reassimilados à vida ordinária, contingente, precária, agônica, angustiada, em uma palavra, finita, como conceber um todo no qual essas peças em movência se unam e sejam passíveis de descrição? Esse todo, entendido como ontologia geral, ao se propor como método, não incorreria no mesmo erro descritivista das filosofias da vida? Não traria em seu bojo a ruína da própria condição finita e, portanto, limitada e precária daquele que indaga acerca da verdade? Em que medida a hermenêutica temporal heideggeriana não pode ocultar um método compreensivo e este, por sua vez, trazer oculto em si uma promessa de sentido omnicompreensivo que contradiz a agônica finitude do estranho ente humano? Assim, a contingência do pensador não estaria sendo camuflada sob as bases de uma ontologia geral que sempre nos leva a intuir alguma totalidade sob seus pressupostos? Em que momento a finitude vira um leão dissimulado com as peles cordiais do nada, da angústia e da facticidade, e arma o bote para a emergência da Vontade, que há de nos conduzir ao reino de um ser totalizável e, portanto, ao âmago do voluntarismo? Eis como está posta a antinomia.

Mais pulsional e cosmogônica, a concepção de Vicente dissolve a nossa condição finita e derelicta, entendida como postura primeira para o desvelamento meta-humano, hierohistórico e meta-histórico do ser, nas tramas passionais de uma força que confisca toda a legitimidade, toda a liberdade do sujeito frente ao mundo, ou seja, em seu movimento centrífugo e excêntrico, apaga a Finitude que o sustenta bem como o Além metafísico que o apazigua. Terra indômita, o pensamento vicentino é uma paisagem vulcânica sempre em erupção que tenta assim expelir para fora do ventre da terra tudo o que foi recalcado pela teocriptia do divino, por séculos de postura homínida, por todo teandrismo, pela *epignosis* e por toda cultura da antroponomia que formou o Ocidente e a modernidade. Em outras palavras, enquanto aniquilação ativa de toda possibilidade ridícula de humanismo, o pensamento de Vicente é teofórico. Vê o homem sempre como uma ultrapassagem e como um intermediário, como manifestação adventícia de potências meta-humanas que, ao retirá-lo de si, o inauguram em sua humanidade. Da mesma maneira, o tempo só se instaura como temporalidade por meio de sua destruição ritual levada a cabo pelas forças metatemporais que o geram

justamente ao retirá-lo de seu dever. Assim também a própria finitude surge minimizada aos nossos olhos. Espécie de contrafigura do infinito que a cria e a reassimila em sua pura autoprodutividade, como dizia Hegel. Essa pura autoprodutividade, para Vicente, diferente de Hegel, não obedece ao trabalho negativo do conceito nem intenta atingir a ideia, como dado puro em-si da consciência, apagadas as marcas contingenciais e absorvidos todos os resíduos materiais desse trajeto, rumo ao Saber Absoluto. Ela é uma fresta que se abre na luminosidade instantânea de uma doação divina, é a prodigalização de algo indeterminado que nos oferece o Dispensator, para além das tramas intramundanas dos entes, do tempo e do próprio ser. Sua filosofia é filosofia da vida elementar. Aquela que se insurge contra todos os imperativos, sejam eles naturais, racionais, metafísicos, cosmológicos ou mesmo éticos e morais.

### **No princípio, era o Ventre**

A despeito dos rasgos de genialidade e do brilhantismo de Vicente Ferreira da Silva, também temos que ressaltar os lados mais frágeis de seu pensamento, e até mesmo algumas hipóteses pouco convincentes. É assim que se lida com as ideias: em um ir e vir dialógico, sem convicções inamovíveis, sem cristalizações ou defesas de posturas, sem palavras últimas nem atribuição de domínio das mesmas por nada nem por ninguém. É assim que Vicente filosoficamente habitou o pensamento, e assim que gostaria de continuar a ser lido. Um dos pontos mais frágeis da obra de Vicente é a sua crítica ao cristianismo<sup>40</sup>. A princípio, se o leitor permite o trocadilho, creio que Vicente tenha mistificado o cristianismo, e isso o impediu de compreender toda a sua espessura e a sua variedade. A valorização do aórgico levada a cabo pelo filósofo, em contraposição ao cristianismo, entendido como revelação teândrica e antroponomia que produziram a oclusão de outras formas transcendentais em benefício da epifania unilateral do Homem, é ela mesma uma leitura unilateral do cristianismo. Afinal, não é preciso ir longe, basta nos voltarmos para o cristianismo ortodoxo bizantino e apreendermos o conceito de *acheiropietos*, ou seja, *aquilo que não é feito pela mão humana*, premissa essencial para toda a arte do ícone russo. O mesmo sentido que Vicente buscou no aórgico de

---

<sup>40</sup> Essa crítica é feita em momentos diversos de seus ensaios. Especialmente em *Teologia e Anti-Humanismo*, no capítulo intitulado "Cristianismo e Humanismo" (DC)

Hölderlin, imputando-o a uma experiência vivencial dos povos arcaicos, também existiu e persiste, não só no âmbito cristão, mas na própria ortodoxia cristã.

Por outro lado, havia a tônica dominante de um meio intelectual que ainda estava descobrindo Nietzsche e para o qual a oscilação entre a aristocracia do espírito e as falsas promessas democráticas ainda eram matérias controversas. Nesse ambiente, o problema da aristocracia espiritual, que Nietzsche trata de maneira tão forte e por vezes até convincente, também recebeu o enfoque existencial de altíssima envergadura de um Chestov e de um Berdiaev. A aristocracia espiritual, sendo em tese uma doutrina da livre eleição, que postula a liberdade do indivíduo perante os grupos e valoriza a própria distinção como fenômeno interno de manifestação do espírito, mesmo não se querendo crítica e tampouco herética, em algum momento sempre vai colidir com algumas premissas cristãs elementares. O problema é quando a divergência pende não contra o cristianismo, mas contra a democracia. Porém, creio que essa tônica não seja problemática em Vicente. Embora haja alguns questionamentos do filósofo quanto à democracia, eles são muito laterais. Vista em um foco panorâmico, a sua obra pode ser lida como uma inusitada junção de anarquismo político e de aristocrata do espírito. Essa junção explica em boa parte a absoluta incompreensão de Vicente em seu tempo, do ponto de vista político. Ora sendo enquadrado pelos marxistas como um pensador de direita, o que, na época, era algo de uma gravidade descomunal, ora mostrando-se totalmente avesso e impassível de ser assimilado pelos integralistas, por ser considerado demasiado selvagem<sup>41</sup>.

O que acaba sendo difícil de equacionar com seu pensamento é a maneira como ele se refere ao cristianismo como o grande motor da desmitização e da dessacralização do mundo, como uma religião que paradoxalmente teria anunciado a própria superação da religião e de Deus. Embora essa fosse a leitura de boa parte do protestantismo liberal com relação às apropriações que algumas

---

<sup>41</sup> Constança Marcondes César aponta muito bem esse limbo ideológico em que viveu o filósofo, e o quanto essa incompreensão gerou um sem-número de equívocos e de retaliações. Tomemos aqui apenas uma ideia central da sua argumentação. Embora, como vimos, VFS tenha sido sempre um crítico do marxismo, dos projetos utópicos e humanistas e de certo igualitarismo cristão, que ele identificava com as forças instauradoras de uma ditadura dos oprimidos, é fato cabal que sua personalidade e seu pensamento não conseguiam sequer chegar perto dos valores da direita oficial, representada pelo integralismo, cuja defesa à família, à pátria, à propriedade e a Deus era radical e absolutamente incompatível com o pensamento do filósofo paulista. Conferir: CESAR, Constança Marcondes. *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas: Universidade Católica, 1980. Tese de Livre Docência.

instituições cristãs fizeram da mensagem do Cristo, e essa fosse a leitura de Hegel e também a de Nietzsche, não é difícil ver certo grau de enclausuramento conceitual nessa atitude. Afinal, Nietzsche, em sua agonia filosófica contra o cristianismo, dá-nos sempre a sensação de estar agredindo mais Hegel do que Cristo.

Em outras palavras, como se pode notar, tal visão do cristianismo parece falar mais de Hegel e de Nietzsche e das interpretações do cristianismo surgidas a partir do século XVIII do que da pluralidade interpretativa e real do cristianismo tomado como fato histórico. Então, temos a sensação de que esses pensadores permaneceram em espécies de ilhas da razão, imprecando contra a marcha cristã na feitura disso que chamamos de Ocidente, mas sem perceber que a própria possibilidade de uma livre opção não-cristã e o próprio processo de secularização do interior do qual eles falavam, ou seja, a possibilidade de sua própria existência enquanto pensadores laicos, estava inserida em uma premissa cristã instaurada por interpretações teológicas da própria doutrina da Encarnação, que não só aceitava a crise que pudesse lhe sobrevir como até mesmo os germes de sua própria aniquilação. É por isso que hoje, depois dos transtornos históricos que presenciamos no século XX, essas críticas ao cristianismo não têm mais pertinência. Nesse século, assistimos à culminância da modernidade sob a forma de holocausto, que se materializou nos projetos totalitários, todos, *absolutamente todos*, sejam de extrema esquerda ou de extrema direita, irmãos de sangue em seu objetivo comum de destruir a tradição judaico-cristã e o capitalismo. Diante desse cenário, a crítica ao cristianismo soa como uma matéria histórica monótona, e se parece àquelas peças decorativas de algum estilo novecentista ou decadentista francês perdido em algum canto de museu.

Outro ponto fraco do pensamento de Vicente Ferreira da Silva é o seu excessivo tributo a Heidegger e, por conseguinte, a sua crítica à técnica, que por sua vez é um dos pontos mais problemáticos e frágeis do próprio pensamento de Heidegger. Nesse sentido, ambos os pensadores, cada qual na sua latitude e de sua maneira, reincidiram em uma mitificação de estruturas românticas que tinham um valor e uma vigência no século XIX, mas cujo sentido não cabia mais na experiência geral do século XX. Mais do que um descompasso temporal, a crítica à técnica é tão problemática em Heidegger que chega a contradizer alguns aspectos estruturantes de sua filosofia. Afinal, se ele critica o processo de entificação do ser, do qual a era

da técnica é o mais bem-sucedido sucedâneo, uma oposição radical entre ser e técnica produz consequentemente uma “naturalização” do ser, ou seja, uma espécie de forçosa entificação da situação relativa do ser no que diz respeito ao domínio vigente da técnica no mundo. Pois se a *tenkné* deixa de ser entendida como uma peça no interior do amplo conceito grego de *physis*, que engloba inclusive o domínio dos artificios humanos, então temos um problema de articulação entre filosofia e política, e o conceito de ser, contra a vontade do próprio Heidegger, acaba deslizando para uma dimensão cosmológica e gerando uma insuspeita relação opositiva com a *polis*, ou seja, acaba sendo reabsorvido nas tramas entitativas e cegas de uma Natureza e de uma legalidade às quais ele não deveria render tributos. Aliás, é essa atualização do romantismo e a dificuldade de lidar com o mundo da técnica que Flusser mais criticará em seu amigo e interlocutor Vicente. Pensador secularizado, forjado na matriz do ceticismo judaico, as críticas de Flusser a Vicente são oportunas e muito perspicazes, inclusive por não deixarem de fazê-lo reconhecer em Vicente a maior vocação filosófica do Brasil<sup>42</sup>. Além disso, recuando do passado para o presente, hoje em dia tornou-se praticamente impossível pensar uma filosofia que não se ocupe (ou que se ocupe apenas negativamente) da dimensão técnica, pois esta, para usar as mesmas proposições heideggerianas, já se tornou uma realidade fática, ou seja, já se introduziu na experiência do tempo humano, não há como recusar sua efetividade sem incorrer em ocultação deliberada ou proselitismo. Talvez daí também devesse o teor algo datado de alguns escritos do filósofo paulista.

A despeito dessas contradições ou dessas contingências históricas que deixam marcas nos pensadores e nos artistas, devemos lembrar que elas as deixam também em todos nós e em cada um de nós, independente de nossa ocupação. Talvez sejam essas as marcas que contornam a nossa fisionomia, aquelas deixadas, humanamente, sobre a pele e sobre a folha em braço. Quem sabe, por ventura, se no fundo não podemos até mesmo mudá-las, suspender a sua ação, trocar as datas

---

<sup>42</sup> É muito interessante ver como dois esgrimistas intelectuais podiam ser tão amigos. Guardadas as divergências intelectuais, Vicente e Flusser praticavam a *disputatio* intelectual à maneira medieval. Os textos de Flusser sobre Vicente são sempre elogioso, agudos, exigentes e críticos. Conferir: FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2005. Reproduzido em DC. Conferir também: FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. São Paulo, *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 13, n. 51, p. 384-388, jul./set., 1963. \_\_\_\_\_. O projeto Vicente Ferreira da Silva. São Paulo, *Diálogo*, n. 16, p. 39-53, abr., 1964. \_\_\_\_\_. Da responsabilidade do intelectual. São Paulo, *Convivium*, v. 16, n. 3, p. 297-303, mai./jun., 1972. \_\_\_\_\_. Vicente Ferreira da Silva. In: *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007. Pág. 107-118.

e as ideias, neutralizar deliberadamente a ação do tempo sobre algumas delas. Mas quem sabe se não o fizemos, não o façamos e nunca o faremos justamente porque são elas que nos convocam à humanidade, fazem de nossas obras testemunhas e testamentos, não apenas castelos erigidos em nome da perfeição. O ventre é tudo – diz um dos versos de Rilke preferidos de Vicente. Talvez porque ele soubesse que habitar o Mito é morrer e renascer, constantemente. É deixar *pegadas*, onde outros buscariam apenas *palavras*. É deixar uma gota de *sangue*, onde muitos quereriam ler *ideias*. É dizer a cifra, transcendência que não se *diz*, mas se *sabe*. Mais do que um telurismo e do que uma reativação das forças ctônicas que também estão presentes em seu pensamento, em constante diálogo com o vitalismo de Scheler e Nietzsche, esse ventre também é o Aberto e o Mito. Também é a Matriz e a Fonte, a montante e a jusante das infinitas cadeias e rios caudalosos do ser. Abertura para o Mundo, estado de constante e ininterrupta transcendência que se excede e transborda a si mesma. Esse é o gesto de doação original da Origem, que sempre está presente, como Evento, no passado e no futuro, como reverso do tempo que não se cumpriu e como porvir sempre iminente da eternidade.

