

VICENTE FERREIRA DA SILVA E A INEVITÁVEL TEOLOGIA

MÁRIO DIRIENZO

Contexto Geral

“Falar de filosofia é falar de teologia”. A afirmativa soava e ainda soa absurda para muitos no mundo contemporâneo, no qual vem se desenvolvendo um galopante processo de secularização, entendido como uma cada vez menor ingerência da religião nos assuntos humanos, coisas que eram da alçada de sacerdotes e da igreja ora seriam assuntos para psicólogos e para políticos, o teor teológico, nesse diapasão, seria também melhor explicado pela sociologia, psicologia e pelas artimanhas da política, a religião consistiria num rol de alegorias cuja base real seria a sociedade. O segredo de Deus seria o Homem, a vida humana. Embora seja inegável que haja um processo característico do mundo contemporâneo que pode ser denominado secularização, surge o questionamento sobre se, de fato, tal secularização seria um fenômeno de todo apartado da religião.

Até a primeira metade do século XX, a resposta predominante entre aqueles que se tinham como “bem-pensantes” era de que a religião ou o mito era um “epifenômeno”, isto é, um efeito derivado de uma causa extrínseca. Assim, como já dissemos, “explicariam” a religião as demandas do poder político, as relações de produção e as precisas ou desmedidas volições da vida humana, amiúde não assumidas, ensejando dissimulações, hipocrisias, recalques e fetiches. Evidentemente, tal tendência secularizante, a qual ostentava a secularização como um triunfo da espécie humana, suscitou muitas reações daqueles que permaneciam vinculados ao legado religioso do Ocidente, no caso, a tradição judaico-cristã e também greco-romana. A tradição ocidental, como se pode ver, é multifacetada: romana, grega, judaica, cristã, isso, sem adicionarmos outras influências, menos paradigmáticas e mais recentes, mas não menos importantes e profundas, como a sabedoria islâmica e hindu, as filosofias do Extremo Oriente e a poesia dos Povos Aurorais, que também formam a babélica alma ocidental.

O pano de fundo da secularização é uma “crise de crenças”, na qual o Homem “não sabe a que se ater”, como dizia de maneira precisa Ortega Y Gasset. Mas necessitamos saber a que devemos nos ater. As reações às

investidas secularizantes procuraram ater-se ao cabedal da cultura judaico-cristã ora apelando por uma conciliação com a herança greco-romana, ora desvinculando-a desta, asseverando que há um abismo intransponível entre Atenas, emblema do saber filosófico, e Jerusalém, encarnação da piedade bíblica, judaica e cristã.

Na onda da confluência do Saber e da Fé – estabeleçamos, pois, estes termos como balizas para a nossa discussão – está a figura gigantesca de Hegel, o qual procurou colocar a secularização dentro do processo de Encarnação do Espírito, que, segundo Hegel, é a destinação do cristianismo. O cristianismo, em consonância com esse ponto de vista, seria secularizador e humanista. Cristo, usando uma expressão que já está no Velho Testamento, chamava a si mesmo de Filho do Homem, fato que denotaria que o cristianismo é a religião dos homens e não dos deuses e não das forças naturais.

Hegel, imbuído dos valores iluministas e tendo a inclinação do protestantismo liberal de conciliar as demandas da Revolução Francesa com os dogmas da Revelação cristã, passa a entender que o reino-dos-céus-na-terra da escatologia judaico-cristã é o Estado moderno, no qual a figura do Senhor e do Escravo são abolidas pelo Cidadão e pelo Governo servidor dos cidadãos. *O segredo de Deus é o Homem, assim como Deus é o segredo do Homem.* Hegel permanece numa indiscernibilidade entre Deus e o Homem sob os auspícios do aparelho estatal, a qual suscitou o antagonismo tanto daqueles que tomavam partido do humanismo secularizante quanto daqueles que insistiam na diferença qualitativa entre Deus e o Homem. As reações ao cristianismo estatal de Hegel mais conhecidas são: o socialismo de Marx e o existencialismo de Kierkegaard. Para Marx, a religião é uma ilusão lenitiva, que visa amenizar ou camuflar as mazelas do mundo, cumprindo aos humanistas ou socialistas a tarefa de livrar o Homem das fantasias religiosas a fim de que este possa conquistar uma vida verdadeira, uma liberdade verdadeira, coisas que estariam obstruídas pelo idealismo hegeliano. Kierkegaard, por seu turno, ataca Hegel no sentido diametralmente oposto ao de Marx. Para o pensador dinamarquês, o sistema de Hegel tira a transcendência de Deus, transformando-o no “deus mortal”, que é o Estado. Kierkegaard entende que a relação de Deus com o Homem é uma questão individual e não coletiva ou social. O Indivíduo é a categoria máxima da filosofia kierkegaardiana. Do imbricamento dessas duas reações a Hegel, surge uma gama de pensadores, como o ateu Sartre e o teólogo Karl Barth, os quais, atentos às demandas da justiça social, não esquecem da

imponderabilidade da Existência, sempre individual, quer haja Deus, no caso de Barth, quer não haja, no caso de Sartre.

O que aqui se pretende é apenas traçar um esboço da rica e intrincada trama filosófica urdida em torno de Hegel. Mas tal esboço, ainda que restrito à condição de apertada síntese, não pode prescindir da alusão a outro gigante da arena filosófica, Nietzsche, figura de difícil classificação, que entendemos ser um espírito próximo ao nosso Vicente Ferreira da Silva, cujo pensamento em sua relação com a teologia é o tema específico do presente trabalho. Se o pensamento de Hegel é conciliador por excelência, na medida em que toda afirmação é tida como uma tese que, contrariada por uma antítese, é conciliada por uma acolhedora síntese, o pensamento de Nietzsche, anti-hegeliano por excelência, pugna pela *irreconciliação*. Se Hegel, em sua famosa dialética do Senhor e do Escravo, chega a uma síntese conciliatória que é o Estado, em que o Senhor é abolido e os escravos ora são soberanos cidadãos, Nietzsche desmantela a síntese estatal, tomando partido do Senhor, o Indivíduo soberano, alguém arredio ao “Rebanho”, referente aos escravos e a *cristianismo*. O anticristianismo nietzschiano é, antes de qualquer coisa, um anti-hegelianismo.

Não obstante a diferença em relação ao conteúdo, o pensamento de Nietzsche tem íntimos pontos de contato com o de Kierkegaard. Ambos colocam o Indivíduo como o centro de suas atenções, demonstrando um inconformismo com o “humanismo”, seja este de matizes cristãos ou não. Se o Indivíduo kierkegaardiano está sempre diante de Deus, o homem nietzschiano é somente uma corda entre o antropeide e o super-homem, algo sobre-humano, divino, infinitamente distante do animal e do humano. A mediação da Igreja ou do Estado não tem guarida no pensamento desses dois “existencialistas”, para os quais a essência é algo que “acontece”, que se dá em meio às ações dos indivíduos concretos, concretamente situados. Para Nietzsche, o “mundo cristão” não transcende o humano; para Kierkegaard, o mundo – com seu eclesiástico Estado e sua estatal Igreja – demasiado humano, não pode nunca ser cristão, já que cristianismo é coisa que se dá entre o Indivíduo e Deus. *Em seu inconformismo, os dois pensadores apontam para uma descontinuidade em relação à Totalidade que Hegel pretendia com seu sistema filosófico.* A filosofia de Emmanuel Lévinas, na esteira de Heidegger, que, por seu turno, inspirou-se em Kierkegaard e Nietzsche, estabelece “Totalidade” e o “Infinito” como categorias irreconciliáveis. Em que pesem grandes diferenças entre todos os pensadores citados, denominador comum entre

eles é luta contra a Totalidade e em favor de um Infinito ou de um Desmedido, enfim, daquilo que foge de uma conceituação essencialista, da tutela estatal ou das manipulações tecnocráticas.

Na acepção de Lévinas, haveria uma descontinuidade entre o essencialismo a que tende a cultura que, de um modo bastante genérico, poderíamos denominar “pagã”, e um modo para além da essência, que teria vindo da herança bíblica, na qual, como insistia Karl Barth, Deus é o Totalmente Outro, isto é, oposto à Mesmidade panteísta na qual sempre desemboca o paganismo. Mesmidade é sinônimo de Imanência, termo que se opõe à Transcendência. A Transcendência, o que verdadeiramente é transcendente, não pode ser uma “coisa em si”, algo que teria alguma identidade e que seria de algum modo representável. Lévinas estende a irrepresentabilidade do Deus bíblico ao rosto de qualquer ser humano: o Rosto, divino e humano, é invisível; é uma busca incessante, que vai do humano ao divino, voltando ao humano, voltando ao divino, na medida que se nutre do invisível e do irrepresentável.

O Deus de Kierkegaard, Barth e Lévinas, sendo absolutamente outro, é também aquele que se esvazia de sua divindade a fim de compartilhar da mortalidade dos mortais. Esse movimento de descenso é denominado pela teologia *kenosis*. De um certo modo, o pensamento de Hegel, ao nivelar o divino e o humano, se irmana ao pensamento dos mencionados autores, que são seus opositores.

Essência, além da essência, continuidade ou sincronicidade, descontinuidade, exaltação, sagrado, *kenosis*, eis as palavras-chaves que nos conduzirão na análise do pensamento de Vicente Ferreira da Silva e do seu papel no cenário filosófico brasileiro.

Contexto Local

A situação acima descrita diz respeito ao Ocidente como um todo e a um *zeitgeist* que de uma certa forma ainda é o de hoje, mas que se iniciou no fim do século XVIII e início do XIX, e desde então teve inúmeras mudanças de tom. Vicente Ferreira da Silva nasceu no Brasil e sua obra veio a lume na segunda metade do século XX, época muito diferente da nossa, na qual reina um desentusiasmo em relação a todas as bandeiras, com um fervor residual de alguns grupos por certas causas. Nos anos 1950 e 1960 do século XX, havia bandeiras erguidas com convicção, havia uma verdadeira *escatologia* na qual acreditavam piamente aquele que se julgavam com consciência crítica. Eles equacionavam os problemas

brasileiros e mundiais de acordo com as profecias de Marx sobre o fim do capitalismo e o advento redentor do socialismo. O hegeliano e/ou cristão reino-dos-céus-na-terra surgiria com a sociedade sem classes. O vínculo desse messianismo com as raízes judaico-cristãs era evidente, contudo, nem sempre era assumido, porquanto, esse socialismo queria-se “científico”, distante de toda e qualquer raiz utópica e mística. A “teologia da libertação” foi uma tentativa de conciliar a secularização socialista com a teologia cristã. Eis aí, com todos os seus matizes, aquilo que então era – e ainda hoje é – denominado “esquerda”. Por outro lado, havia a “direita”, uma direita secularizada, que, também, hegelianamente, julgava que a plenitude do humano estava prestes a realizar-se, não, porém, mediante uma “revolução socialista”, mas, seguindo a ideia original de Hegel, através do Estado liberal-democrático, no qual a divisa positivista da bandeira brasileira, “ordem e o progresso”, seria efetivada. Outrossim, existia outra direita, aferrada à tradição e à religião, a qual demonizava o socialismo, considerando-o necessariamente ateu e materialista, mesmo quando se apresentava como cristão, como no caso da teologia da libertação.

Pois bem, foi nesse contexto bipolar, maniqueísta e mecanicista que a originalidade de Vicente Ferreira da Silva despontou como uma luz ofuscante, que reverberava poesia e mito sobre o vaivém febril e fabril de capital, trabalho, meios de produção, Brasil-potência-ame-o-ou-deixe-o e redentores planos quiquenais. Vicente era alguém “incompreensível para as ‘massas’ e para as ‘missas’”. Para Vicente o problema eram os deuses, “a noite dos deuses” e não uma reengenharia das infraestruturas arquitetada por uma “bem-intencionada” superestrutura tecnocrática. O ostracismo dessa luz ofuscante avultou quando seu nome foi atrelado a uma *bête noir* do pensamento, o filósofo alemão Martin Heidegger, o qual tivera ligações com o nazismo.

Se hoje é difícil fazer uma disjunção entre pensamento e ideologia política, no maniqueísmo reinante na segunda metade do século XX, isso era mais difícil ainda. “Você é de esquerda ou de direita?”, a bidimensional questão era corrente. Céus e Terra, Mortais e Deuses eram dimensões que a tecnocracia ideológica – capitalista ou socialista, não importava – não encarava em suas respectivas particulares e em seu indissociável conjunto, na medida em que estava interessada apenas na transformação da Terra em um Mundo humano, “demasiado humano”.

Baseado principalmente em Hölderlin, Schelling e Heidegger, Vicente julgava que o nó górdio a ser desatado pelo fazer filosófico não era o

desenvolvimento ou o desmantelamento de um sistema socioeconômico, não era, pois, algo restrito ao “fazer humano”, mas era, fundamentalmente, o que dizia respeito ao *aórgico*, termo amiúde utilizado pelo nosso pensador e que significa “o-não-feito-pelo-homem”. Em sua *Introdução à Filosofia da Mitologia*, o filósofo brasileiro fornece-os uma “nova compreensão do ser”, na qual “o conhecido pelo conhecimento está condicionado por um oferecer transcendental”. A esse oferecer transcendental Vicente chamou “Dispensador”, o qual seria um “saber”, mas um “saber-do-não-saber”, que foi colocado por Schelling como o “princípio supremo da filosofia”. Tal compreensão do ser consiste numa objetividade maior, que transcende o “ser-assim”, o “isso” a que chega a razão humana, na medida em que o Mundo, com toda a sua incomensurabilidade, é desde o começo dado de antemão, consistindo num porvir sempre futuro e que precede e sucede qualquer fixação de algo como objeto de conhecimento. Nesse diapasão, se o ser é o Dispensador, “Dispensador” do conhecimento, ele também é o *Sugestor*, isto é, o que se configura como um ente não é uma ideia tida pelo Homem ou uma representação de acordo com parâmetros dados pela Razão, mas, sim, uma sugestão do ser. É a existência que suscita o pensamento e não o contrário.

A objetividade de que fala Vicente é, com efeito, a objetividade da existência, as dispensações e sugestões do ser. O ser dispõe as coisas diante do Homem, a disponibilidade das coisas não é fruto da volição humana, mas das sugestões do próprio ser. Ao ser como Dispensador e Sugestor, junta-se o ser como Fascinator, pois é na Fascinação que o ser surge como *divino*. Ao lado do poder de disponibilizar as coisas e sugerir entidades, o ser, como Fascinator, tem o condão de revelar as potências divinas: os Deuses no fulgor de sua revelação. Para Vicente, a Poesia, longe de ser mera construção da cultura humana, sendo emanção dos Deuses, é *transumana*. A Poesia possibilita a experiência do ser, que é Poder Passional, arrebatador. O Mito, história envolvendo deuses e homens, na perspectiva vicentina, aparece, não como mentira ou fantasia, mas, sim, como a Verdade, uma verdade que, não sendo verificável como um objeto testável e manipulável, coloca-se como o Imutável, que, nessa condição, intima o Homem, sedu-lo, fá-lo como que refém de sua força exterior aos ditames da consciência.

Mais que um Dispensador que coloca as coisas à disposição da consciência e da volição humanas; mais que um Sugestor, que sugere ao Homem a vigência dos entes, o ser enquanto Fascinator constitui-se numa

alteridade radical que ameaça e tenta o ser humano. O Ser-Fascinator vicentino é “passional” e “pulsional”, tem a ver com sentimentos arrebatadores, com os instintos mais viscerais, distanciando-se da caritativa *kenosis* do Deus bíblico e do Espírito hegeliano. A crítica de Vicente ao cristianismo e suas ressonâncias na Cultura é no sentido de que, com o Velho e o Novo Testamento, começa a dessacralização do Mundo, a desmitologização, a “noite dos deuses”, a “morte de Deus” pela “religião da humanidade”. Corolário da filosofia da Fascinação: o “maravilhoso” é pagão; o “sagrado” é pagão. Portanto, na arena filosófica, dá-se o seguinte certame: sagrado versus *kenosis*.

Sagrado e Kenosis

É nessa Poesia transumana, nessa “protopoesia” cuja manifestação e matriz é o Mito como categoria que o pensamento de Vicente Ferreira da Silva adquire um matiz muito diferente de Heidegger. Abordando a filosofia do pensador paulista, diz o pe. Henrique de Lima Vaz que “enquanto Heidegger tenta empreender a ‘desocultação’ do Ente através da obra poética, Ferreira recua a uma protopoesia, à fabulação mitológica, unindo a “desocultação” heideggeriana e a Filosofia da Mitologia de Schelling, buscando nas matrizes míticas as puras possibilidades do que na História é realizado.”

Torna clara a postura de Vicente sua crítica à Quaternidade heideggeriana. Heidegger postulou uma noção de Coisa com a qual pretendeu contrapor-se tanto ao objetivismo da *forma mentis* técnico-científica como ao substancialismo metafísico. Para Heidegger, a Coisa, se não considerada como objeto ou como substância, sempre está referida aos céus e à Terra, aos homens e à divindade. Não há, em Heidegger, uma unidade substancial subjacente à Quaternidade. Deuses, céus, Terra e mortais orbitam em torno da Coisa como entidades esvaziadas de sua identidade e sem a supressão de uma pela outra. Deuses, mortais, Terra e céus são abismos que se distanciam uns dos outros. O abraço que os une dá-se no “nó”. *Esse nó não é uma amarração, mas um espelhamento.* É no “jogo”, no “jogo de espelhos” que a Quaternidade heideggeriana é definida. Esse espelhismo tornaria Deuses, Mortais, Terra e Céu indiscriminados, “indefinidos”. Essa indefinição afasta o caráter “fundante” dos Deuses, os quais seriam então “deuses” com minúscula, assim como os “céus”, plurais e sem hipóstase, seriam como a multidão dos mortais, os quais, como astros, vivem e morrem. Somente a Terra, já

que, como diz Rilke, “o ventre é tudo”, permanecia robusta, maiúscula, “ máscula”, ainda que, em princípio, feminina. Esse ventre, porém, seria mais vento arrepiante, vácuo frustrante, cavidade cavernosa, abismo, sepulcrais vísceras da fera, do que útero acolhedor. A filosofia de Heidegger é feita sob o signo do Abandono e do Declínio do Ocidente, no qual os deuses ou Deus, ao fim e ao cabo, adquirem um caráter kenótico, de esvaziamento de própria divindade, em direção à hominização pertinente a um Homem que não é, todavia, o homem triunfante do humanismo clássico, mas o *Dasein*, filho da Angústia, filho da amorosa Penúria.

Pois bem, Vicente *insiste no caráter fundante dos Deuses, assim, ao recuar a uma Poesia transumuna ou protopoesia, empreende uma restauração da Metafísica*, ou, nos termos do pensador italiano Gianni Vattimo, de um “pensamento forte”, o qual se opõe ao “pensamento fraco”, que, para Vattimo, é a destinação do Ocidente, entendido este pelo filósofo do pensamento fraco como confluência entre a herança greco-romana e a judaico-cristã.

Nietzsche, Chesterton e Vicente Ferreira da Silva têm um denominador comum. As afinidades entre Nietzsche e Vicente parecem ser evidentes, ambos são tidos como advogados dos valores pagãos. Mas com o arauto da ortodoxia cristã o que teria em comum o nosso entusiasta dos Povos Aurorais e crítico dos Povos do Deserto? Une esses autores uma mesma resposta para uma questão assaz pertinente para o debate que ora tentamos entabular. *Os três insistem na descontinuidade entre cristianismo e paganismo*. A questão que suscita o pensamento do autor de *Teologia e Anti-humanismo* é a da compatibilidade ou não da piedade cristã com a vitalidade do paganismo e da vida propriamente dita. A resposta de Vicente era no sentido de uma total incompatibilidade. O pensamento de Vicente, embora aberto ao que julgava vital em todos os povos, tinha um evidente pendor “ocidentalista”, mas o Ocidente de Vicente era um Ocidente pagão, trágico e pré-socrático, sem o influxo do protocristão Bem platônico e muito menos das edificantes mensagens das Escrituras hebraico-cristãs. Chesterton, em seu célebre *Ortodoxia*, embora ao lado do cristianismo, procura demonstrar a fundamental diferença entre a perspectiva cristã e as demais crenças. Como Vicente, Chesterton é um crítico mordaz da modernidade, mas, ao invés de atribuir as mazelas modernas às ressonâncias do cristianismo na Cultura, atribui-as a um afastamento da modernidade em relação às suas raízes cristãs, afastamento que a faz voltar ao paganismo, que, para o autor de

Ortodoxia, é o equacionamento da realidade mediante uma Lei impessoal, a qual, excluindo as pessoas divinas, tidas como apenas forças cósmicas, acaba por excluir a pessoa humana. O “aórgico”, para Chesterton, ensina menos que as humildes mães ou amas e seus contos-da-carochinha, cheios, sim, de “paganismo”, mas de um paganismo batizado pela Santa Madre, a Igreja, que faz das forças da Natureza e do Fado bonifrates sob as mãos de fada do celestial Supremo Bem.

Entre as muitas observações impagáveis de Chesterton, está aquela a respeito da diferença entre as imagens dos santos orientais e ocidentais. Enquanto que os santos do Oriente são representados com os olhos cerrados e com corpos robustos, os santos ocidentais são retratados com os olhos bem vivos e corpos esquálidos, dos quais sobressaem os ossos. Para Chesterton, a iconografia reflete uma ontologia e uma ética. A introversão do santo oriental denota a busca de uma “luz interna” e uma negação, via Unidade, da essencial alteridade do Deus cristão e do próximo cristão.

Embora avesso à compaixão cristã, até por ser a ela avesso, Vicente, assim como o santo ocidental, tem os olhos voltados para a alteridade exterior. Não é uma placidez búdica que arrebatava o nosso filósofo, mas sim os êxtases dionisíacos e a estesia apolínea, a observação participante das forças naturais. Vê-se, pois, o peculiar ponto de vista do pensador brasileiro, sendo pagão, é ocidental; sendo ocidental, não é cristão. E, sendo a favor dos instintos que movem todos os homens, não é humanista. Schelling, uma das fontes do pensamento de Vicente, postulando uma “religião sensível”, disse que esta deveria ser “um monoteísmo no coração”, “um politeísmo na imaginação e nas artes” e “uma mitologia da razão”. Para Schelling, o cerne simbólico, permanecia ao lado da herança bíblica, do Great Code, para utilizar uma expressão de Northrop Frye, ou do Nome-do-Pai, para nos servirmos do patriarcal e bíblico paradigma da psique evocado por Lacan. Para o politeísmo pagão foi reservado por Schelling o Imaginário, esse reino das sensações, que forja deuses liquidados como magma, sempre à deriva, necessitando do crivo de uma lápide monolítica, de um Logos erigido em Mito. Mas Vicente não mais obedece às lições do mestre, munido de saturnina foice, acumpliciado com a Terra, decepa o Falo celeste e com ele cria titânicas belezas e afrodisíacas fúrias, restaurando o poder do Ventre, fonte onde Deuses e Mortais, Céu e Terra unem-se umbilicalmente.

O paralelo entre Vicente e Nietzsche se impõe a qualquer um que tenha noções mínimas do pensamento contemporâneo. Contudo, mesmo com

Nietzsche, as afinidades não são tão grandes quanto parecem à primeira vista. Outro pensador italiano contemporâneo, Massimo Cacciari, perscrutando a morte de Deus proclamada por Nietzsche, questiona o “paganismo” do autor de *Assim Falou Zaratustra*. Para Cacciari, *o verdadeiro tema de Nietzsche é o cristianismo e Cristo*, entrando em cena o paganismo como mera figuração. O nobre e inocente Cristo dissociado do vil e ardiloso cristianismo que aparece no *Anticristo* nietzschiano seria um vislumbre daquilo que Nietzsche denominava super-homem ou além-do-homem, que é o Indivíduo fora do rebanho, o “cristão” ou o “cristo” fora da “cristandade”. Cacciari entende ser significativo o fato de, depois da loucura, Nietzsche assinar suas cartas como Dioniso, mas também como o Crucificado, pois essa identificação com o Crucificado demonstra que o cristianismo é o ponto crucial do drama filosófico protagonizado por Nietzsche. Na linha de Heidegger, Cacciari considera que o semblante anticristão do pensamento do nosso extemporâneo Zaratustra/Dioniso não tem seu significado num repúdio ao cristianismo como um todo, tampouco numa restauração do paganismo, mas *na conclusão de que a destinação da Metafísica é o niilismo*, niilismo este que passa pelo cristianismo e pela *kenosis* e que deve ser ultrapassado não por um velho ou um novo mito pagão, mas por uma outra maneira de enxergar o ser e o divino, não mais vistos como Ente supremo ou como causa de todas as coisas, ou cabal explicação do cosmos, porém, como algo inefável que se dá no Homem e para o Homem, Homem invadido e ultrapassado pelo ser e pelo divino.

Ao descaracterizar o pensamento de Nietzsche como neopagão, à guisa de deixar claro o que seria o neopaganismo, Cacciari aponta Walter Otto, como o representante desse movimento. É em Otto que podemos encontrar um espírito realmente afim com Vicente Ferreira da Silva.

Estudioso alemão, conhecido por seus trabalhos sobre a significação da mitologia e da religião gregas antigas, Otto começou estudando teologia protestante no famoso seminário de Tübingen, mas passou a se interessar pelo mundo helênico e seu pensamento constitui-se numa adesão aberta e sem peias à piedade pagã, insistindo no caráter não-autoritário e integral do helenismo, sem o dualismo ontológico, o pecado e a culpa, que seriam herança das religiões abraâmicas – judaísmo, cristianismo e islamismo.

Assim como Otto, Vicente, enraizado no pensamento helênico, procurava se afastar da influência abraâmica, dos Povos do Deserto, enveredando pela sensibilidade dos Povos Aurorais. Não obstante tal posição radical, a prática existencial e filosófica de Vicente era de uma

democracia e de um ecumenismo ímpares, que destoavam, como já salientamos, do maniqueísmo e da unilateralidade do clima filosófico então reinante.

Ecumenismo do Pensamento, da Vida e da Morte

Paul Ricoeur, pensador francês cristão, protestante, como este que agora escreve estas linhas, em seu *Vivant jusqu'à la Mort*, coloca a Morte como o que nos faz iguais, independentemente de nossas crenças. Ricoeur fala da morte-enquanto-morte, a Morte, isto é, aqui não se trata nem do óbito nem da sobrevivência da alma após o óbito. A Morte aqui descrita é o fenômeno morte como pessoal e intransferível e que, ao mesmo tempo, com a sua irrupção, transcende a particularidade das ideias e das confissões. A Morte evocada pelo filósofo francês seria o que leva ao Essencial, tido como o que está além das “línguas de leitura”, da linguagem que nos instala no mundo e nos faz vê-lo de acordo com ela. Para além dos limites das confissões religiosas ou seculares, a Morte ricoeuriana seria o verdadeiro fenômeno religioso, a autêntica Transcendência, ultrapassando o conceito, a intuição, a fusão ou o arrebatamento místico.

A reflexão acima evocada é de uma linhagem não alheia ao pensador paulista Vicente Ferreira da Silva, o qual tem uma página lapidar sobre o tema, “Meditação sobre a Morte”. Na esteira do existencialista cristão Gabriel Marcel, Vicente se vale da distinção entre problema e mistério para focar a questão da Morte. Os problemas são questões que admitem soluções, já os mistérios não são dissipados com quaisquer respostas que sejam dadas. Permanecem mistérios, do princípio ao fim. A Morte seria um mistério. Seria “o” mistério.

Heideggerianamente, Vicente sempre pautou sua conduta como pensador e como ser humano por essa finitude essencial, por essa Morte que nos funda e que nos faz infensos a uma apressada transformação de insolúveis mistérios em problemas passíveis de resolução. Se com Walter Otto, Vicente aderiria à piedade pagã, vivia em jovial harmonia com homens cujas ideias eram diferentes das suas e mesmo antagônicas a elas. Interlocutores do pensador paulista eram João Guimarães Rosa, Oswald de Andrade, Miguel Reale, Mário Ferreira dos Santos, Agostinho da Silva, Milton Vargas, Gerardo Mello Mourão, Cláudio Willer, Roberto Piva, Rodrigo de Haro, Antônio Fernando de Franceschi, entre tantos outros nomes da intelectualidade de língua portuguesa. Fora do mundo luso-

brasileiro, Vicente dialogava com o francês Gabriel Marcel, o espanhol Julián Marías, o italiano Ernesto Grassi, havendo notícia não confirmada de correspondências trocadas com Heidegger.

Focalizemos, porém, nossas atenções na polêmica amizade de Vicente e Vilém Flusser. Flusser era um pensador que privou da amizade de Vicente e com ele discutiu acaloradamente filosofia. Judeu-tcheco que viveu no Brasil, Flusser nunca negou o veio abraâmico que fluía em seu sangue e seu pensar. Na página final de seu magistral *A Dúvida*, Flusser, censurando Heidegger por seu incondicional apelo aos gregos, louva o dinamarquês Kierkegaard por ter introduzido a figura do patriarca Abraão no cenário filosófico moderno.

“Desde que somos um diálogo e podemos escutar uns aos outros”. O verso do poeta alemão Hölderlin era o mote de todos aqueles que se reuniram na revista filosófica editada por Vicente Ferreira da Silva, sintomaticamente denominada *Diálogo*. Diálogo é amena conversação, mas, também, encarniçada polêmica, como a que foi travada por Flusser e Vicente. Flusser era representante do Logos ocidental, advogando um “pensar-com-frases” antagônico ao “pensar-simbólico”, fora da frase, enraizado nos poderes do Mito, defendido por Vicente. O autor de *A Dúvida*, cético em relação à capacidade da frase captar a realidade, achava que esta era a única maneira de conferir significado ao símbolo e evitar o “mutismo metafísico” no qual, segundo Flusser, incidiria o pensar-simbólico vicentino.

“Um homem lava o carro”, eis a frase dada como exemplo por Flusser para defender o predomínio do Logos ou da linguagem verbal. Para Flusser palavra e conceito são sinônimos; lógica e gramática são sinônimos, não havendo, portanto, uma diferença essencial entre uma “língua pura” ou “não expressa” e uma “língua aplicada”. No exemplo dado pelo pensador tcheco, “o homem” é o sujeito; “o carro” é o objeto; “lava” é o predicado, elo de ligação entre sujeito e predicado. Nesse diapasão, o intelecto ou a palavra, ou a linguagem é a via de acesso às coisas, e jogar-se contra os limites da linguagem, para o pensador de *A Dúvida*, seria naufragar no inarticulado; colidir com um real insólito equivalente à Morte. Vicente e Flusser, não obstante as diferentes concepções da linguagem, nunca deixaram de ter em mente a fragilidade das teias com as quais se urde o pensamento, bem como a proximidade, tanto benéfica quanto maléfica, do inarticulado, do caos criador/destruidor.

A polêmica do tcheco com o brasileiro girou em torno da linguagem emblematizada em um carro. E foi num carro que Flusser e Vicente

encontraram o real insólito da Morte. Ambos morreram em acidente automobilístico. O primeiro em 1963 e o segundo em 1991. Se a Morte é uma ruptura, um desencontro, também é, em seu ser de mistério e eclipse, uma sizígia, uma conjunção de astros. Do lado de Abraão ou do Logos ou do lado de Dioniso ou do Mito, Vicente e Flusser sempre souberam que os ditos de quaisquer teor sempre dizem menos e mais que o silencioso Dizer, que tem na Morte o seu inapreensível avatar.

Desprendidos de seus corpos e sob os auspícios do Divino, o Diálogo iniciado pelos filósofos continua. Vicente e Flusser, generosamente, “sobrevivem”: sobrevivem para nós em suas obras; sobrevivem numa Morte que não é, não pode ser uma massa inerte, amorfa e perdida, sendo, sim, uma inefável e viva fraternidade. Em meio a um paradisíaco oásis, Abraão e Dioniso se encontram.