ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXIV nº 75

Revista Quadrimestral do
Instituto de Filosofia

PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO II

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

PUC CAMPINAS

REFLEXÃO
Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia

ISSN 0102-0269

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

Correspondentes no Exterior: Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suiça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evanghelos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes
Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David
Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva
Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUC-Campinas

REFLEXÃO 75
PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO II

CAMPINAS, SP
1999

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1999 foram publicados 75 fascículos em 24 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Período.

CDD 105

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

Maria Helena Varela, Para uma arqueologia da razão em língua portuiguesa 11

Constança Marcondes César, Delfim Santos e Heidegger 19

Cristiana de Soveral e Paszkiewicz, O estatuto da pedagogia como ciência autônoma, em Delfim Santos 25

Dora Ferreira da Silva, Vicente Ferreira da Silva, o "Sologanger" 28

Antonio Braz Teixeira, O pensamento Filosófico de Vicente Ferreira da Silva 32

Antonio Braz Teixeira, Profecia e escatologia em António Vieira 48

José Esteves Pereira, Filosofia como idioma de apelo e liberdade 57

Fernando Bastos, Escatologia e soteriologia no paganismo mítico-poiético e onto-teológico de Eudoro de Sousa 61

IN MEMORIAM: ALAIN GUY (1918-1998)

Zdněk Kourim, Alain Guy (11.08.1918 – 07.11.1998) – In Memoriam 67

Jean-Marc Gabaude, Alain Guy – Necrologia 82

SOMMAIRE

Éditorial 7

ARTICLES

Maria Helena Varela, Pour une archéologie de la raison en langue portugaise 11

Constança Marcondes Cesar, Delfim Santos et Heidegger 19

Cristiana de Soveral et Paszkiewicz, Le statut de la pédagogie en tant que science autonome, chez Delfim Santos 25

Dora Ferreira da Silva, Vicente Ferreira da Silva, le "Sologanger" 28

Antonio Braz Teixeira, La pensée philosophique de Vicente Ferreira da Silva 32

Antonio Braz Teixeira, Prophétie et eschatologie chez Antonio Vieira 48

José Esteves Pereira, La philosophie comme langue de l'appel et de la liberté 57

Fernando Bastos, L'eschatologie et la sotériologie dans le paganisme mytho-poietique et onto-teologique de Eudoro de Sousa 61

IN MEMORIAM: ALAIN GUY (1918-1998)

Zdněk Kourim, Alain Guy (11.08.1918-07.11.1998) - In Memoriam 67

Jean-Marc Gabaude, Alain Guy - Necrologia 82

EDITORIAL

Uma comunidade é sempre uma comunidade espiritual: laços entre povos, países, estabelecidos por língua e tradições análogas.

Portugal e Brasil expressam a vida comum do espírito a partir da mesma língua, e de um modo de pensar e ser.

Estudos de filosofia comparada, examinando pontos de convergência e diferenças entre os pensadores marcantes da tradição brasileira e portuguesa, vêm sendo levados a efeito pelos membros do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, através de congressos e publicações.

No marco histórico dos **500 anos** da descoberta, a Revista *Reflexão* apresenta um feixe de artigos dedicados a esse estudo comparado.

O artigo de Maria Helena Varela, sobre uma arqueologia da razão em língua portuguesa, trata de caracterizar o pensamento brasileiro e português a partir do conceito de **heterólogos**, cunhado pela autora, para designar o pensamento impuro, desdobrado entre o **logos** e o **mythos,** o poético e o profético, que seria nossa marca distintiva.

A escola de inspiração heideggeriana, no Brasil e em Portugal é abordada através dos artigos de Constança Marcondes Cesar, Cristiana de Soveral e Paszkewicz, Dora Ferreira da Silva, Antonio Braz Teixeira e José Esteves Pereira, que puseram em relevo as contribuições do filósofo português Delfim Santos e do brasileiro Vicente Ferreira da Silva, expoentes dessa orientação.

O pensamento mito-poético é estudado ainda através do exame das obras de Vieira e Eudoro de Sousa, portugueses de origem cuja vida esteve profundamente enlaçada à nossa história e cuja atuação, em nosso país, foi muito significativa. Os estudos de Braz Teixeira e Fernando Bastos a eles se dedicaram.

Nossa revista também homenageia, através do necrológio escrito por Jean-Marc Gabaude e do artigo de Zdněk Kourim, o hispanista-filósofo de Toulouse: Alain Guy, recentemente falecido, inscrevendo assim a meditação sobre o Brasil e Portugal no quadro mais amplo dos estudos ibero-americanos. Trata-se de pôr à luz o importante trabalho de filosofia comparada levado a cabo, de modo pioneiro e inovador, pelo antigo Diretor da equipe do CNRS, na França.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

Une communauté est toujours una communauté spirituelle: elle est le récueil des liens entre les peuples, établis par l'appartenance à une même langue et à une même tradition.

Portugal et Brésil sont l'expréssion d'une même vie de l'esprit, fondée sur une même langue et une façon analogue de penser et d'être au monde.

L'examen des points de convergence et des différences entre les penseurs brésiliens et les penseurs portugais, l'étude de la philosophie comparée, est fait, il a quelques années déjà, par les membres de l'Institut de Philosophie Luso-brésilienne; il y a plusieurs congrès et des publications que réunissent les résultats des recherches de ce groupe de savants.

Au moment de la célebration des **500 années** de la découverte, la Révue *Reflexão* présente un récueil d'articles à cet étude comparé.

L'article de Maria Helena Varela, au sujet de l'arquéologie de la raison en langue portugaise, essaye de caractériser la pensée brésilienne et portugaise autour du concept d'**heterologos**, avec lequele Mme.Varela cherche à désigner cette pensée impure, située entre le **logos** et le **mythos**, le poétique et le prophétique, qui est la notre marque distinctive.

L'école d'inspiration heideggerienne, au Brésil et à Portugal, est étudiée dans les articles de Constança Marcondes Cesar, Cristiana de Soveral e Paszkiewicz, Dora Ferreira da Silva, Antonio Braz Teixeira e José Esteves Pereira, qui ont mis en relief la contribution du penseur portugais Delfim Santos et du penseur brésilien Vicente Ferreira da Silva, à cette orientation philosophique.

La pensée mytho-poétique et prophétique est étudiée encore à travers l'examen des oeuvres de Vieira et d'Eudoro de Sousa, des penseurs portugais qui ont vécu au Brésil et dont le travail, exercé dans notre pays, a produit des effets de grande importance. Les études de Braz Teixeira et de Fernando Bastos sont dédiés à ces penseurs.

Notre Révue essaye de rendre hommage au philosophe récement décedé, Alain Guy, directeur de recherches du CNRS à Toulouse, dont l'oeuvre de philosophie comparée a eu pour objet de réflexion le monde ibérique et l'Amérique Latine. Le nécrologe de Jean-Marc Gabaude, l'article de Zdněk Kourim, en dévoilant la contribution sans pareil d'Alain Guy, nous aident a inscrire la méditation sur la rélation Brésil-Portugais dans le cadre plus large des études ibéro-américaines.

LA RÉDACTION

ARTIGO

PARA UMA ARQUEOLOGIA DA RAZÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA

Maria Helena VARELA
Real Gabinete Português de Leitura

RESUMO

A autora trata de caracterizar a racionalidade tal como se apresenta nos textos filosóficos e poéticos de língua portuguesa, centrando a discussão no conceito de heterologos, - pensamento impuro, entre o logos e o mythos, o poético e o profético.

RÉSUMÉ

L'auteur essaye de présenter la rationalité caractéristique des écrits en langue portugaise; le concept-clé de sa pensée est le concept d'hétérologos c'est-à-dire, le logos, en langue portugaise, se aprésente comme une pensée impure, écartelée entre le logos et le mythe, le poétique et le prophétique.

Questionando-nos sobre a autonomia dos discursos filosóficos em língua portuguesa perante os discursos poético-narrativos que, ao contrário daqueles parecem discorrer excessivos e originais na nossa cultura, pareceu-nos que a razão sempre se assumiu como *um logos mais edificante do que sistemático, mais mitopoético do que noético*. Pensamento impuro, eclético e heterodoxo, entre o *logos* e o *mythos*, o sófico e o literário, o poético e o profético, ousamos então designá-lo de *heterologos*, um logos outro, à margem do Saber e entre as margens dos saberes, espécie de **terceira margem** do logos. Na periferia das filosofias oficiais, na dominância da retórica sobre a lógica, da metáfora sobre o conceito, da interpretação sobre a representação, os *não* ou *menos* filósofos da língua portuguesa, os que sempre vacilaram na elaboração de sínteses e na construção de sistemas, surgiam-nos então como defensores de uma lógica sem exclusões, em que tudo se inclui e recria na plasticidade da língua e no retomo do *mythos*.

Neste logos débil e heterodoxo, neste pensar-sentir predominantemente mitopoético, em que o mito é, simultaneamente, a sua **arché** e o seu **telos** [o nada que é tudo] pessoano, a paisagem pressupõe as origens, as metamorfoses, os arquétipos. Daí, uma *arqueologia* da razão ser, naturalmente, uma mitogênese, uma hemenêutica dos seus mitos. Se é verdade que a filosofa se instaura a partir do mito, também se constrói contra ele. Na ordem da razão raciocinada os mitos não têm o direito da cidade. Na distinção entre o **logos** e o *mythos*, o conceito e a metáfora, o próprio e o figurado, existe uma filosofia que se define a si mesma como conceptual e sistemática; do mesmo modo que, no jogo mitopoético dos nossos autores, na mestiçagem eclética do seu pensar-sentir existe uma filosofia outra, uma heterofilosofia. Seguiremos aqui o eixo que vai da filosofia a essa filosofia, do discurso do *logos* ao do *heterologos*. Na senda de Antônio Vieira, Sampaio Bruno, Fernando Pessoa,

Agostinho da Silva e tantos mais, traçaremos então, sucintamente, o que chamamos de *coordenadas simbólicas* da razão em língua portuguesa, nos seus arquétipos e metamorfoses em Portugal e no Brasil, através dos mitos fundadores e dos símbolos motores que nos pareceram mais significativos.

Perdidas nas artes sutis do poetar e navegar, desfraldamos o nosso *mythos* nas viagens reais e imaginárias, enquanto o **logos** heterodoxo e misterioso parecia esquivar-se às especulações mais ortodoxas e sistemáticas. A nossa relação com o real foi sempre, e ainda é, essencialmente mítica, imaginária, a ele se subordinando o discurso racional. Nos mitos, lendas e superstições, nas raízes étnicas que dormitam na reserva histórica da memória coletiva, permanecem as cifras que modelaram nossa identidade fluida e indefinida. Vivemos sempre *além de nós*, saltando fora do real, como já dizia Oliveira Martins. No mito e na poesia, no Oriente e na profecia sonhamos sempre com Índias, Brasis e Áfricas, até que, ilocalizáveis num tempo e espaço reais, se transformaram em impérios místicos, espirituais, feitos de anseios e lonjuras. Nos mares nunca dantes navegados, no sebastianismo e no saudosismo, procuramos ocultar a realidade do nosso tecido social dilacerado, a nossa fragilidade de pequena nação da Europa. Incapazes de nos contermos na realidade histórica do presente, transfiguramos o passado, escrevendo *Histórias do futuro*. A nossa existência histórica perdeu-se na **distância** e na ficção, na poesia e na profecia. Por isso, em Vieira, Bruno, Pascoaes, Pessoa e tantos mais, um projeto universalista e messiânico, uma missão numinosa e transcendente parece dominar, dos mitemas sebastianistas à filosofia teleo-escatológica da história. Sob as máscaras de uma opaca ortodoxia, ocultamos uma religiosidade heterodoxa, entre o místico e o esotérico, o cristianismo e o paganismo, presentes em Teixeira de Pascoaes e Guerra Junqueiro, porque no fundo da nossa alma ficamos pagãos, familiares dos deuses e do destino, como dizia aquele.

Devotados à busca da Verdade, não chegamos a ela por análises, sínteses, equações ou evidências cartesianas. Perdemo-nos nos ensaios e nos erros, ou melhor, erramos voluntariamente, numa errância geográfica, metafísica e narrativa. A mimese poética foi o nosso jeito de ser, pensar e sentir. Porque a tarefa de pensar, seja o tempo, o mal, ou mesmo Deus, temas que desafiam a nossa inquieta abertura à transcendência, jamais se esgotou na reflexão sistemática, na lógica da não contradição, nas sínteses hegelianas. Desafiando os paradoxos e aporias, dispensamos as teorias, preferindo a enunciação poético-profética a qualquer solução sempre aporética. Talvez porque só a poesia não engana, só ela diz com a máxima evidência a relação mítica que instituímos com nós mesmos[1], como diz Eduardo Lourenço.

Numa teia mítico-sófica que nasceu antes da própria nacionalidade, mitos e lendas misturam-se às coordenadas do *espírito de lugar* e dos *elementos*, às práticas esotéricas oriundas da influência céltica e templária, aos milenarismos de Joaquim de Flora e aos messianismos judaicos, aos quais se associaram mais tarde várias correntes do Ocidente heterodoxo, da teosofia à maçonaria. No seu *mythos* dominante e *pathos* desmesurado, a razão portuguesa esteve sempre, porém, mais de acordo com a aventura do Gama do que com o temor e o tremor do Velho do Restelo, errante na sua indefinição natural, de tão plural, heterodoxa e imaginante.

A nossa teleologia histórica e messianismo providencialista mergulham numa tradição longínqua e obscura, num silêncio esotérico. Emergem, porém, na *Weltanschauung* dos nossos pensadores, numa espécie de anamorfose, em que figuras ocultas e estranhas à representação só são perceptíveis se refletidas no espelho do imaginário coletivo, como é o caso dos *Painéis* de Nuno Gonçalves e de Os Lusiadas, ou mais próximo de nós, dos *Painéis* de Almada Negreiros e de *Mensagem*. Nessas obras, as figuras da res gesta histórica e épica parecem ascender ao nível de arquétipos; despojados da sua historicidade, surgem como modelos portadores de uma transcendência escatológica.

A arqueologia da razão em língua portuguesa é símbolo e mito. Viram-no Oliveira Martins, Sampaio Bruno (para quem sebastianismo e filosofismo são idênticos), ou mesmo Pessoa em *Mensagem*. Transbordando para além do espaço e do tempo, a res gesta portuguesa refugiou-se, ora no eterno retorno dos arquétipos matriciais, ora na profecia escatológica. Por isso, a maior parte dos nossos pensadores se tomaram hermeneutas, quando não visionários e profetas, mas, na realidade, não

souberam ser senão poetas. Mas se a nossa relação com o real foi e é ainda essencialmente mítica, os messianismos sebastianistas articulados ao mito do Quinto Império, longe de se cristalizarem no texto dos nossos pensadores, ascenderam da utopia a um dinamismo teleológico. Na compreensão das nossas raízes míticas, mas transcendendo-as, o filómito torna-se filósofo, hermeneuta das origens, porque, como dizia Aristóteles, filómitos logo, e filósofos [apenas] porque filómitos.

Antes de procedermos a uma hermenêutica do que chamamos as coordenadas *simbólicas*, não podemos deixar de nos referir a alguns mitos fundadores, episódios histórico-lendários onde se ocultam nossas origens primordiais nebulosas. Salientaremos apenas alguns, como a fundação da nacionalidade, o aparecimento de Cristo em Ourique a D. Afonso Henriques, e a influência da Ordem do Templo, colaboradora espiritual de D. Dinis, inspiradora das descobertas e dos ideais de Quinto Império. Rei liberal, D. Dinis foi o único soberano da Europa que não só se recusou à perseguição dos Templários, como perpetuou a Ordem sob o nome de Ordem de Cristo. D. Dinis foi um cavaleiro do Templo, como tal surge em *Mensagem*, havendo identidade entre sua filosofia política, o projeto espiritual de monarquia de Dante e os ideais templários. Conforme refere Antônio Quadros[2], com D. Dinis surge uma *paideia* espiritualista, refletindo-se no florescimento da língua e na criação da Universidade. Influenciado por Raimundo Lulio e Amaldo Vilanova, o rei foi permeável aos ideais espiritualistas de Joaquim de Flora, já presentes no pensamento dos franciscanos heterodoxos e dos templários, incentivando-se no seu reinado o culto do Espírito Santo. Um pensamento milenarista e *apocalítico* inscrever-se-á então na História de Portugal, na qual sempre se procurou a realização da Terceira Idade, de um império espiritual, perpetuando-se este ideal nos mitos do Quinto Império e do Encoberto, as duas faces do mesmo sonho prospectivista, a cifra de uma *História do Futuro* messiânica e espiritualista.

D. Dinis é o poeta trovador, dantesco, iniciador de uma paideia heterodoxa e espiritual, de inspiração joanina e apocalítica; um poeta-filósofo não um filósofo-rei, logo uma figura arquetípica da razão heterológica portuguesa. Curioso será notar que o monarca nasceu em 1261, enquanto para Joaquim de Flora 1260 seria o ano do Anticristo, após o qual principiaria a Terceira Idade, a Idade do Espírito Santo, reunindo aquele as condições proféticas de iniciador de um império espiritual, o Quinto Império português.

Na seqüência de uma hermenêutica já iniciada por Antônio Quadros3 passaremos a uma breve análise das imagens primordiais da razão em língua portuguesa, nas suas metamorfoses no Brasil. Mais do que arquétipos, interessam-nos sobretudo enquanto símbolos motores[4], no seu caráter dinâmico, evolução e metamorfose. São eles o *epos-viagem; o espírito de lugar; os quatro elementos; a serpente-símbolo das heterodoxias e o limite ilimitado*.

Razão nômade, a razão lusíada parece só existir na desterritorialização real e mental, física e metafísica de si mesma, sendo o Brasil conseqüência da desterritorialização geográfica e antropológica dos portugueses. Por isso, qualquer*arqueologia* da razão em língua portuguesa é indissociável das suas viagens e metamorfoses, das diferenças vividas e desvios sofridos, fundidos num corpo mestiçado de novos mitos, ritos e memórias. Ora o Brasil foi desde a sua descoberta, a sede ideal, predestinada das nossas utopias. Do mesmo modo, o brasileiro gosta de se ver como uma espécie de canto não escrito de *Os Lusiadas*. Os antigos mitos, utopias e profecias da Demanda do Graal à Terceira Idade, do Sebastianismo ao Quinto Império, ganharam expressão própria na mitogenia brasileira, ressurgindo com notáveis transposições antropológicas e literárias. Começaremos então pelo *epos* ou viagem, a coordenada simbólica mais expressiva talvez do nosso pensar situado.

Nas suas raízes débeis de tão míticas, o sentido da razão portuguesa parece só existir na *Distância e na lonjura*, sempre transcendida num além marítimo, como se só existíssemos na e pela viagem. Viajar foi sempre o jeito português de navegar mais do que de existir, a sua forma peculiar de estar no mundo, desejando o impossível, o infinito, o mar. Daí o conceito de demanda, travessia, essa busca iniciático-metafísica cujo *telos* se revela o *escathon* de uma utópica e ucrônica ulisseia espiritual, a nossa epopéia marítima, real ou insituada, por isso mesmo absoluta. Este elemento simbólico que é o *epos* ou *viagem* é indissociável

dos outros, nomeadamente *do espírito de lugar e dos quatro elementos*. A viagem decorre da nossa inserção numa *terra marítima*, em que o mar é a imagem do absoluto, símbolo de transcendência e de mistério. No mar "a nossa alma atlântica se exalta"[5], determinando-se aí a nossa existência de seres oceânicos, navegantes, para quem ser é partir "Ir Longe, ir para Fora, para a Distância Abstrata(...) Para a aventura indefinida, para o Mar Absoluto, para realizar o Impossível"[6], como diz Álvaro de Campos. Na sua errância geográfica e metafísica, a nossa razão nômade procurou-se na desterritorialização, no fora e no *além* de si, assumindo-se, na sua existência existente, como abertura à transcendência, demanda *religiosa* do todo e do uno, sendo de destacar o sentido profundo que o verbo religar exprime.

No pensamento brasileiro, o **epos** manter-se-á como coordenada simbólica, num percurso que é essencialmente travessia, procura do eu individual e coletivo. No húmus tropical, é como se o *espírito de lugar* quase ignorasse a componente marítimo, para se enlear no labirinto telúrico dos sertões, onde um humano demasiado humano pressente o infinito na transcendência imanente da natureza, na força dionisíaca da terra. O *epos* brasileiro excede-se e humaniza-se, ora como travessia do humano contra os redemuinhos do mal e do tempo, ora como demanda de um etnos incaracterístico de tão saturado de potencialidades, no magma de uma brasilidade hesitante, como em Macunaíma de Mário de Andrade. Ao epos marítimo insituado, sucede um *epos* telúrico situado, cuja transcendência se estreita e humaniza no horizonte duma *terra sem fim*, sendo o labirinto denso dos sertões o arquétipo outro, alternativa ao *mar sem fim* dos portugueses, ao labirinto fluido do oceano.

Acantonado na periferia da Europa, Portugal é uma espécie de *terra marítima*, como dizia Antônio Quadros[7], cujas raízes telúricas se perdem nos abismos sem fim do Oceano Atlântico, nesse além nunca dantes navegado que enfrentamos e nos permitiu sair do anonimato europeu. País atlântico, a sua componente telúrica parece dissolver-se na sua componente marítima. Por isso, sendo Portugal um país europeu, contem em si a união dos opostos, Ocidente e Oriente, terra e mar, já visionada pela sabedoria templária e que se tornaria a chave do projeto áureo português. Ocidental é a praia lusitana e o cais de partida, mas será o Oriente o seu telos, a finalidade do seu movimento de expansão. Situada nessa *terra marítima*, a missão dos portugueses não poderia ser uma missão na *terra*, nem o seu reino um império temporal. Nas suas viagens rumo ao Absoluto, para realizar o Impossível, a missão dos portugueses realizou-se no mar, símbolo da transcendência e do infinito. Por isso, para Pessoa, "o mar com fim será grego ou romano [mas] o mar sem fim é portuguez"[8].

Numa pátria do Ocidente litorâneo e atlântico, o mar identifica-se com a transcendência e o infinito, mas também com a ausência e a dor; pátria à *beira mar e a beira mágoa*[9]. O mar surge como um desafio e um abismo, o desconhecido de si mesmo; mas é também o símbolo metafísico da portugalidade, a *mensagem* de uma pátria diasporante, para a qual navegar é preciso, viver não é preciso. É como se o ser e o destino míticos de Portugal se diluíssem numa gesta flutuante, procurando-se nas viagens pelo mar sem fim, o seu sentido histórico indefinido. *Terra-marilima, finisterra* debruçada sobre o Atlântico, Portugal estaria desde sempre vocacionado para ser terra de *missão e de iniciação*. Aí se resolveriam as contradições essenciais numa *coincidentia oppositorum* mítico-mística, expressa sobretudo na saudade, sentimento cósmico-existencial, originário de uma terra mediática, religadora, e nas formas lusas de miscigenar sem excluir.

Quanto ao Brasil, poderíamos dizer que ele próprio é conseqüência do *espírito de lugar* dos portugueses, surgindo como uma espécie de *porto seguro* no seu *mar sem fim*, *terra prometida* no horizonte das suas viagens, o império espiritual dos seus anseios e lonjuras. Aí, o *espírito de lugar* circunscreve o homem à terra, às suas raízes telúricas matriciais, sendo a afirmação da vida na embriaguez do efêmero edo instante, vivido e curtido como se fosse eterno, a grande máxima existencial. Neste sim à vida, por mais caótico, festivo, o pensamento brasileiro parece despojar-se das últimas abstrações, vivendo no limite o silêncio da razão discursiva, a transgressão natural dos códigos, a experiência *em si e para si*, de uma natureza excessiva, simultaneamente trágica e protetora. Se o *mar sem fim* traçou o ser e o destino da terra marítima portuguesa, a *terra sem fim* brasileira é esse outro *limite ilimitado* onde decorre o seu *epos* e discorre o seu *mythos*.

Já no que se refere a uma poética dos *quatro elementos*, poderíamos dizer que em Portugal predominam os elementos mediáticos, religadores, água e ar. Numa terra *marítima*, a água é o elemento dominante e determinante, porque elemento de metamorfose ontológica essencial, no sentido bachelardiano. Em *Os Lusiadas, Mensagem e Poemas* de Álvaro de Campos, a água é o arquétipo primordial da gesta portuguesa, podendo-se dizer que, em Portugal, os elementos terrestres frágeis fluidificaram-se perante a onipresença dos elementos aquáticos marítimos. A terra é apenas "a voz da terra anciando pelo mar"[10], uma terra marítima.

Ao comparar a água marítima com as águas terrestres, a água doce dos rios, Bachelard diz que "a água do mar é uma água inumana"[11], enquanto a água doce dos rios, surge como uma água privilegiada, "um leite materno, seiva primordial"[12]. Ora no imaginário português, sobretudo em Camões e Pessoa, os nos não têm essa conotação telúrica de seiva natural, sendo essencialmente vias de acesso à transcendência marítima e espiritual. Rios correndo para o mar, as suas águas não são humanas, mas apenas mediadores transumanos para a transcendência. O mar sem fim dos portugueses é esse mar salgado de que fala Pessoa, abissal e transumano, cujo sal se confunde com as lágrimas de um Portugal à beira mar e à beira mágoa.

A par da água, as imagens do ar são também expressivas no imaginário português, sempre associadas à iniciação e ascese espiritual. O ar sugere-nos o espírito iniciático do epos lusíada, o caráter espiritual do seu império. Transcendendo a espessura gravitacional da terra, sulcando mares ainda não navegados, a viagem é um movimento de ascensão e iniciação permanente, rumo à Distância e à lonjura.

Ar e água são, de fato, os elementos dominantes, os símbolos religiosos de uma cultura essencialmente mediática como a portuguesa. Incapazes de nos contermos no demasiado terreno das ortodoxias, entre as positividades da **terra** e a sabedoria do fogo, ficamo-nos pela poesia e pela profecia, pelo marítimo *(água)* e pelo espiritual *(ar)*, nem aquém, nem além; sempre indefinidos nesse quase que nos caracteriza como forma cultural *entre*, mediadora, nessa mobilidade que nos marcou como cultura de *terceira margem*.

Já no imaginário brasileiro, poderíamos dizer, como Bachelard, que "a terra é imensa. Maior do que o céu que não passa de uma abóboda de um teto (...) maior do que o mar que é uma terra simplificada"[13]. Aí a *terra* é a força afirmativa, vontade de poder como vontade de viver, dominando um epos nos limites do trágico e do pícaro, ou a aceitação do destino à medida do *mythos* e da festa humanas.

Os seres da terra são aqueles para quem os arquétipos primordiais são determinantes. Por isso, segundo Bachelard, uma das características dos seres telúricos é a *profundidade*, a procura das raízes matriciais. É como se a dominância da terra alterasse a imagem dos outros elementos, verificando-se uma deslocação da imagem ascensional para a de *profundidade*. Ser profundo, o brasileiro oculta-se sob superfícies, aparências, máscaras, oculta-se de si mesmo e para si mesmo, sendo a profundidade sua forma natural de transcendência, uma transcendência imanente da terra. Daí uma *espiritualidade crepuscular*, mais iniciativa do que contemplativa, ser alternativa a uma *espiritualidade* ascensional, porque característica de um sagrado nos limites dohumano, imanente na sua transcendência profunda.

Mar de territórios, a *terra ígnea* brasileira é uma terra *profunda e sem fim*, vitalizada pelo curso dos rios. Águas doces e humanas, os rios são aí o eixo líquido de um mundo predominantemente terrestre, logo demasiado humano. Se em Portugal, a água, mais do que um elemento mediático, é determinante de uma *terra marítima*, não tem, porém, a força regeneradora dos rios do sertão. No Brasil, as águas doces e humanas dos rios são, simultaneamente, elementos de indiferenciação onde tudo se dissolve, e princípio de regeneração onde tudo renasce, como diria Mircea Eliade[14]. Elemento de indiferenciação ôntica, a *água marítima* dos portugueses não é regeneradora; porque salgada, água de mágoas, é desumana, embora permaneça como elemento mediático para a transcendência, religadora de povos e continentes, logo transumano. Daí procurarmos a reintegração renovadora sempre além de nós, na terra da promessa escatológica, tantas vezes associada no imaginário lusíada ao Brasil, esse *porto seguro* onde renascerá sem fim nosso império cultural-espiritual, a nossa língua.

No Brasil, o *espírito de lugar* determina, naturalmente, uma não dominância dos elementos mediáticos, já que aqui, a *terra* é o elemento dominante e determinante. Espaço cósmico, matricial, a terra é uma realidade que cada um vive *dentro e fora de si*, como em Guimarães Rosa, para quem o sertão é o mundo e, simultaneamente, está dentro da gente. A imensidão da terra é infinita, mas um infinito à escala humana, terreno, concreto e imediato. Força da terra, o brasileiro frui e flui como rio, na travessia da vida, e aí parece estar o segredo da sua renovação permanente.

Quanto ao arquétipo da serpente, associando-se aos labirintos do nosso ser e pensar, seria, segundo Mendes Correia[15], o totem mais antigo da Lusitania, também chamada terra de serpentes, *Ophiusa*. A serpente de Migdar, ou uroboros, cuja boca morde a cauda em círculo, é para Pinharanda Gomes, o símbolo do conhecimento global dos elementos, presentes na simbólica da cruz celta.[16] Já para Eduardo Lourenço, ela é o símbolo das heterodoxias, enquanto "convicção de que o real não é apenas a cabeça mordendo sem hesitações, nem a cauda devorada sem resistência, mas o inteiro movimento de morder e ser mordido, a paixão circular da vida por si mesmo"[17]. Mordendo-se eternamente, as pontas de Migdar confundem-se na sua vida e morte, declínio e renascimento, sugerindo-nos a saudade galaico-portuguesa, como fusão da *lembrança e do desejo, do passado e do futuro*.

Em alguns textos fragmentados, designados *O caminho* da serpente, Fernando Pessoa associa-a aos percursos heterodoxos do nosso pensar-sentir, afirmando em tom nebuloso que "a serpente é, na ordem material direita, Portugal"[18]. Arquétipo de vida e de vigor, porque possui a propriedade de mudar de pele, a serpente é um símbolo de renovações perpétuas. No seu movimento cíclico de declínios e descobertas, na sua teleologia escatológica e saudosismo ôntico-existencial, a razão misteriosa de Portugal parece seguir um percurso iríntico, podendo falar-se de complexo ofídico numa história que é símbolo e mito, num povo-Messias, *encoberto e desejado* de si mesmo.

Símbolo da sabedoria iniciática das heterodoxias, a serpente seria o arquétipo primordial de um *heterologos* em língua portuguesa, desde as suas origens totêmicas na Lusitânia, às suas flutuações e metamorfoses nas profundidades de uma *terra-ígnea* como a brasileira. Aí, a serpente é o logotipo de um saber da terra, fecundo na sua vontade de viver exaltante, profundo nas suas raízes misteriosas. Porque, o mais terrestre dos animais, a serpente é, segundo Bachelard, "um dos arquétipos mais importantes da alma humana - a raiz animalizada é o traço de união entre o reino vegetal e o reino animal"[19].

Na mitogenia brasileira, a serpente associa-se ao sentido de *profundidade*. *Ela* é o signo de uma transcendência imanente, característica dos seres telúricos, conseqüentemente um símbolo ôntico-metafísico relacionado com as forças subterrâneas do mal, com um sobrenatural profundo e uma espiritualidade crepuscular e esotérica. A serpente é a própria terra, ou a imagem labiríntica do rio que a serpenteia. Serpente cósmica, ela é o jogo vital de uma terra que vive, o símbolo de uma eternidade viva, de uma eternidade da terra, numa dialética sempre renovada de vida e morte, do homem e da terra. Animal metamorfose no seu ser profundamente renovado, a serpente surge como um símbolo misterioso, a imagem labiríntica das profundidades abissais da terra e do homem. Por isso, a raiz-serpente é um arquétipo primordial da mitogenia do homem da terra, porque a serpente mais terrestre de todas é afinal a raiz que prende o homem às profundidades da terra.

Finalmente, a imagem de um *limite ilimitado* surge no pensamento em língua portuguesa, associada às idéias de transcendência e de infinito, como uma espécie de síntese e conseqüência das demais *coordenadas simbólicas*. Numa *terra marítima*, o mar, esse infinito de água, parece comunicar à terra uma instabilidade e turbulência que se concretizaram no movimento de descoberta. Pioneiros das descobertas de mundos extra europeus, a nossa primeira e grande descoberta foi sem dúvida, como dizia Fernando Pessoa, descobrirmos a idéia de descoberta. Portugal finito, varanda debruçada sobre o infinito, como disse o catalão Eugênio d'Ors, ou *finisterra* onde "a terra se acaba e o mar começa"; mar infinito a perder-se no horizonte indefinido, além do finito, eis as coordenadas geográficas, o *espírito de lugar* que nos rasgaram o limite do horizonte, abrindo-nos ao ilimitado e à transcendência.

Trajetória entre o ideal impossível do finito e o real impossível do infinito, a *viagem* lusíada parece mais próxima da categoria do transfinito que "ultrapassa e transcende o finito sem nunca atingir o infinito"[20] como a define Stéphane Lupesco, numa *lógica do terceiro incluido*, por demais característico da razão em língua portuguesa. Em Portugal, a *Weltanschaung* é viagem, vivência de um *limite ilimitado* numa terra, varanda sobre o *infinito* mar, o mar sem fim português. Daí, o infinito não ser apenas uma idéia, cuja sensação de ausência de limites, determinada no espaço infinito da consciência ou da escrita, será sempre abstrata, negativa, um *mau infinito* no sentido hegeliano. O infinito é, sobretudo, esse espaço que não comporta limites, a terra, sem cessar transcendida na mobilidade das águas, por isso mesmo espaço *transfinito* de viagens e metamorfoses. Tal como o poeta "aconteceu [nos] do alto do infinito esta vida"[21], "atirados de Sagres para a aventura indefinida, para o Mar Absoluto, para realizar o Impossível"[22].

No Brasil, a idéia de um *limite ilimitado* parece-nos indissociável de um espaço real, a *terra imensa*. Embora ilimitada nos seus limites, infinita na sua imensidão e profundidade, a terra é um elemento concreto e imediato, um infinito à escala humana, na sua transcendência imanente. *Terra sem fim*, o sertão, esse *limite ilimitado*, está para o Brasil como o *mar sem fim* está para Portugal. De um infinito em *Distância*, passa-se a um infinito em *profundidade* e extensão, sendo as características do infinito as da própria terra.

Numa terra à beira mar, o imaginário português ficar-se-á sempre suspenso desse *limite-ilimitado* que é o oceano, caos primordial, abismo imenso e, simultaneamente, sentido metafísico do seu ser e destino. Já nesse *limite ilimitado* que é a terra brasileira, é a própria terra que é infinita, mas um infinito-finitizado, o horizonte possível do humano, "embora do tamanho do mundo", "existe é dentro da gente", como em Guimarães Rosa. Porque ao contemplar esse mar telúrico imenso, esse *Umwelt*, simultaneamente cósmico e antropomórfico, "o homem toma posse da terra, domina o universo"[23], como diz Bachelard, articulando-se a *contemplação* e a *dominação* na imensidão terrestre, ao contrário da marítima. Presença quase elidida no imaginário brasileiro, onde só a terra parece existir sem tamanho, o mar é aí apenas o limite ilimitado de uma terra ilimitada, o fim dos rios, o ilimitado do ilimitado, o desconhecido de si mesmo.

Traçadas as *coordenadas simbólicas*, os vestígios arqueológicos da razão em língua portuguesa, podemos então concluir que, nos antípodas da vontade do saber ocidental e do roteiro disjuntivo das lógicas ortodoxas, o nosso pensar-senfir, sem cessar recriado nas suas viagens e mestiçagens, mitos e miragens, parece assumir-se como um *mythos* cheio de saberes e um saber debruado de mitos, por isso mesmo um logos mais poéfico-profético do que noético. No seu corpus difuso, coexistem o *mythos* e o logos, a razão e o mistério, sedimentando num heterotexto polifônico, cuja lógica dominante parece constituir-se na afirmação de um terceiro termo que, de excluído na lógica tradicional, passará a incluir-se como o elogio das misturas e das mestiçagens, o lugar de intersecções e mediações, numa coincidência dos opostos, aquém e além das sínteses racionais. Mais próxima da lógica concreta do mito e da ascética dos místicos, esta *heterológica* será característica de um saber tolerante porque impuro, e de uma cultura diasporante porque indefinida, mais apta a miscigenar do que a excluir, como é a portuguesa, porque sempre além de *si e entre* as demais em que se fragmentou.

Os elementos mediáticos dominantes na nossa cultura (ar e água), o espírito de lugar e o *limite ilimitado* do nosso horizonte geográfico-metafísico, propiciaram uma razão nômade, desterritorializada e plural, religadora e miscigenadora das diferenças em que se dispersou, implicando uma lógica outra, solução sem exclusão de todos os possíveis, coincidência de todos os contrários. Única e plural, a cultura portuguesa é o espaço-tempo das viagens e mestiçagens, da tolerância e do ecletismo. Por isso, na tolerância e ecletismo de uma razão marítima, atlântica, tecida de mudanças e descobertas, as águas simbolizam esse *termo médio*, elemento religador de povos e continentes, o arquétipo do movimento e metamorfose, facilmente identificável com a língua. Também ela parece tornar-se um terceiro incluso na travessia de mares, países e continentes, aglutinadora de todos os povos e de todas as terras da desterritorialização lusíada, a pátria cultural comum de quantos a falam e recriam.

Já nos arquétipos fundadores da razão lusíada, uma lógica do*terceiro incluído* nos parece pertinente. O mitologema quinto-imperialista e os cultos do Espírito Santo de inspiração templária e joaquimita, difundidos mais tarde nos Açores e no Brasil, remetem para a figura volátil e ambígua de uma terceira pessoa espiritual e sutil, aérea e ígnea. Procedendo do Pai e do Filho, a terceira pessoa da S.S. Trindade é o símbolo da sabedoria e do poder espiritual, das línguas e das viagens, das invenções e das descobertas, da paz e da tolerância. Curioso será ainda notar que o Quinto Império, espiritual e universal, herança templária, enquanto império do espírito, tecido de anseios e lonjuras, no dizer de Agostinho da Silva, pressupõe também a coincidência dos opostos Oriente e Ocidente, céu e terra, um imperialismo andrógino24, como diz Fernando Pessoa; enquanto pátria espiritual, mediática, parece só existir como terceiro lugar, espaço fluido e atópico de interseções e miscigenações, ou melhor, *(di)atópico*, porque um espaço simultaneamente *entre* e *sem* espaço, facilmente identificável com a língua como no poeta, para quem a pátria é a língua portuguesa.

O *terceiro* é um lugar comum no imaginário e na lógica em língua portuguesa, o espaço privilegiado da mediação numa gesta flutuante, sempre além de si. É o perfil arlequinal de uma razão eclética e heterodoxa, de uma cultura *antropofágica*, sendo a mestiçagem, a pluralidade e a tolerância, seus traços mais mercantes. País semiperiférico, hoje desterritorializado apressadamente na Europa, ontem grandiosamente no mundo, procurar suas raízes frágeis e império simbólico na comunidade da língua, parece-nos ser ainda hoje uma forma de Portugal manter a sua posição de *terceiro incluído* entre o mundo europeu de que, apesar de tudo, faz parte, e as periferias de expressão portuguesa, como é sua vocação atlântica, mediadora, mais do que sua missão imaginária, transcendente.

Pareceu-nos pertinente nesta arqueologia, reconstituir as raízes e os vestígios imaginários da razão em língua portuguesa, para que, evitando os extremos de uma desmitificação radical e de uma remitologização excessiva, possamos assumir uma autognose lúcida deste pensar situado, para o qual, apesar de todos os pragmatismos e globalizações, o mito, de certo modo, continua a ser esse nada que é tudo, como dizia o poeta. Talvez porque, no mais profundo de nós mesmos, permanecemos poetas logo filósofos, e filósofos apenas porque poetas.

NOTAS

(1) Lourenço, Eduardo. Psicanálise mítica do destino Português. *Raiz e Utopia*. 5/6, p. 7.
(2) Quadros, Antônio. *Portugal: razão e imaginário*. Lisboa: Guimarães Editores, 1986, p. 37-45, v. 2.
(3) *Op. cit*, p. 33-60, v. 1.
(4) Bachelard, Gaston.*A terra e os devaneios do repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 203.
(5) Pessoa, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1972, p. 82.
(6) *Op. cit.*, p. 321.
(7) Quadros, A. *Op. cit.*, p. 46, v.1.
(8) Pessoa, F. *Obra poética*. p. 79.
(9) *Op. cit.*, p. 86.
(10) *Op. cit.*, p. 73.
(11) Bachelard, G. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 158.
(12) *Op. cit.*, p. 163.
(13) Bachelard, G. *A terra e Os devaneios da vontade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 300.
(14) Eliade, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Porto: ASA, 1992, p. 258.
(15) Correia, Mendes. A Lusitânia pré-romana.*In: História de Portugal*. Barcelos: Portucalense, 1928.
(16) Gomes, Pinharanda. *Patrologia lusitana*. Porto: Lello e Irmão, 1983, p. 57.
(17) Lourenço, Eduardo.*Heterodoxias*. Lisboa: Assírio & Alvin. 1987, p. 3.
(18) Pessoa, Fernando. A procura da verdade oculta. Textos filosóficos e esotéricos. In: *Obra em prosa*. Introdução, organização e notas de Antônio Quadros. Mem Martins: Europa-América, p. 216, v. 6.
(19) Bachelard, G. *A terra e os devaneios do repouso*, p. 202.
(20) Lupasco, Stéphane. *Logique el contradition*. Paris: Gallimard, 1947, p. 31-32.
(21) Pessoa, F. *Obra poética*. p.127.
(22) *Op. Cit*, p. 321.
(23) Bachelard, G. *A terra e os devaneios da vontade*, p. 300.
(24) Pessoa, Fernando. Portugal, Sebastianismo e Quinto Império. In: *Obra em prosa*. Introdução, organização e notas de Antônio Quadros. Mem Martins: Europa-América, 1992, p. 127-28, v. 7.

ARTIGO

DELFIM SANTOS E HEIDEGGER

Constança Marcondes CÉSAR
Instituto de Filosofia - PUC-CAMPINAS

RESUMO

Trata-se de apresentar a ressonância do pensamento heideggeriano em Portugal, através da reflexão de Delfim Santos, um de seus mais importantes divulgadores nesse país.

RÉSUMÉ

Il s'agit de présenter la répercussion de la pensée de Heidegger en Portugal, étudiant l'oeuvre de Delfim Santos, un des plus importants penseurs qui ont subi l'influence de la philosophie heideggerienne, dans ce pays,

A obra de Delfim Santos inscreve-se no horizonte do diálogo do pensamento português com a obra de Heidegger. Introduzida por Leonardo Coimbra cerca de 1935[1], a filosofia do pensador alemão marcou intensamente a reflexão de Delfim Santos.

Bolsista do Instituto de Alta Cultura em Berlim, aluno de Hartmann, estudioso de Kant, Hegel, nosso filósofo foi um dos importantes divulgadores da obra de Heidegger em Portugal[2].

Partiremos do exame de sua correspondência para seguirmos a trajetória e o alcance do impacto da cultura alemã e de Heidegger, em particular, nos seus escritos.

Sua correspondência com José Marinho, em 1935[3], mostra-o estudando a língua alemã, como parte dos preparativos do pedido de bolsa de estudos na Alemanha. Em 1938, já na Suíça, em carta a Cabral de Moncada[4], faz referência ao estudo de Heidegger sobre Kant. No mesmo ano, ainda na Suiça, sua carta a José Marinho[5], mostra-o vinculado à temática, de inspiração romântica e heideggeriana, de volta aos gregos. Menciona, também, na mesma carta, seu estudo sobre Heidegger e Hölderlin, de importância a nosso ver capital em sua aproximação com o filósofo alemão[6] e afirma que se ocupou "intensamente com Heidegger"[7], lendo todas as suas publicações de até então. O estudo do grego também o ocupa, no final de 1938, como se pode ver na carta endereçada a Álvaro Ribeiro[8], na qual manda lembranças aos amigos.

Em 1939, na carta escrita em Berlim e endereçada a Álvaro Ribeiro, põe em relevo a importância de Schelling para a filosofia existencial de Heidegger[9].

Assim, entre 1937 e 1939, em Berlim, o pensador português teve contato estreito com Hartmann e Heidegger, conforme se pode depreender de sua correspondência.

A carta 111[10], de 1938, a José Marinho, parece capital. É nela que Delfim Santos põe em relevo o tema do retorno às origens, que parece-nos poder ser aproximado do tema da *Kehre* heideggeriana e da volta os gregos que os românticos e Heidegger propuseram; encontramos também nessa carta referência ao ensaio, de Delfim, sobre Heidegger e Hölderlin.

Em maio de 1938, em carta a Casais Monteiro, nosso filósofo refere-se ao texto *Heidegger e Hölderlin*, que pretende expor o mais claramente [...] possível o que Heidegger escreveu sobre *Hölderlin e a essência da poesia*. Trata-se [diz Delfim] do mais recente trabalho de Heidegger e do mais extraordinário poeta que a Alemanha produziu (...)"[11]; propõe a Casais Monteiro a publicação do ensaio na revista **Presença**.

No mês de julho de 1938 acha-se envolvido com "a leitura muito absorvente de Heidegger" [12], conforme assevera a Santana Dionisio. Na mesma época, escreve a José Marinho, como dissemos, tematizando o regresso à filosofia originária, tendência marcante nos três grandes filósofos da Alemanha: Heidegger, Jaspers, Hartmann[13]. Uma vez mais, menciona seu ensaio sobre Heidegger e Hölderlin, que "não pretende ser a exposição da filosofia de Heidegger" e assevera que leu toda a obra [publicada até então] do filósofo da Floresta Negra[14]. A carta é longa e é especialmente importante para a compreensão do impacto da obra de Heidegger sobre a reflexão de Delfim Santos. Os temas do *regresso* às origens, às fontes gregas; a descrição fenomenológica da *angústia* como categoria existencial, a filosofia entendida como filosofia primeira, ontologia fundamental, presentes no filósofo alemão, acham-se abordados e retomados por Delfim Santos.

O texto *Heidegger e Hölderlin* ou *A essência da Poesia*, escrito em 1938, e que acabou sendo publicado, no mesmo ano, na *Revista de Portugal*, é assinalado pelo próprio Delfim Santos, nesse período, como contribuição importante. Essa perspectiva reaparece no estudo de José V. de Pina Martins que abre o IV volume das **Obras Completas**[15] e por Filipe Santos, na "Apresentação"[16] do mesmo volume, em que o estudo do nosso pensador é inscrito no amplo debate que opôs, em Portugal, os "*'saudosistas'* (Pascoaes e Proença) (...) [e] os *'seareiros' e sobretudo Antonio Sérgio, a propósito de Antero e [do tema] da poesia metafísica"*.

Delfim assevera, em 1938, que estava lendo **todo** Heidegger. Ou seja, certamente conhecia *Ser e Tempo*, e os ensaios que Heidegger publicou sobre *A origem da obra de arte*; deve ter lido também **Holzwege**.

O trabalho sobre Heidegger e Hölderlin parece marcar uma radical mudança de orientação do filósofo português em relação a seus primeiros escritos, mais voltados para temas políticos, e em relação ao *A situação valorativa do Positivismo*, de 1938 - balanço crítico da corrente, à luz da filosofia da ciência do início do século e do debate entre o positivismo lógico, o idealismo crítico, o bergsonismo.

Em que consiste essa mudança de orientação? Numa aproximação crescente à filosofia fenomenológica, que se tornará a nota dominante de seu pensamento, como bem assinalou Filipe Santos[17] e pelo estreito contato com o pensamento alemão, entre 1937 e 1939, durante sua permanência como leitor em Berlim. Expressa-se, tal mudança, no *Da filosofia* (1939), e estará perfeitamente consolidada na década de 50, como se pode exemplificar através da consideração dos textos: "Temática existencial" (1950); "Fundamentação da Filosofia" (1954 - publicado em 1956); "Filosofia como ontologia fundamental" (1955). O escrito "Heidegger", sem data, reitera essa direção de seu pensamento.

Heidegger e Hölderlin apresenta em linhas amplas o conteúdo do ensaio heideggeriano. A tese: "não há filologia sem filosofia"[18] e vice-versa, que reencontraremos em Eudoro de Sousa, é ponto de partida para a discussão da estreita relação entre o filosofar e a linguagem, exprimindo aspectos da realidade (...) que não têm existência para o homem vulgar"[19].

A poesia, para Heidegger, diz Delfim, é "atividade lúdica"[20], "ocupação inocente", como assevera Hölderlin, mas também "o mais perigoso dos bens" oferecido ao homem, que deve testemunhar sua vinculação à terra, mediante a fundação de um mundo. Perigoso bem, a linguagem, porque pode exprimir o mais alto e o mais vulgar, o mais luminoso e o mais obscuro que nos habita. E bem, ainda, porque expressa a possibilidade do diálogo,

comunhão com os outros e com os deuses, experiência da temporalidade, descoberta de um destino. O poeta funda o que é permanente, instaura a eternidade no fugidio fluir; dá nome aos deuses, fundamenta a história. Poesia é, assim, "antecipação e interpretação"[21] do significado do tempo em que estamos - é lamento pelo tempo de carência em que vivemos, tempo dos deuses em fuga e anúncio dos deuses por vir.

A abordagem de Delfim Santos não é original: é resenha didática, boa apresentação do esplêndido texto heideggeriano. Mas importante divulgação, quase imediata, de um escrito marcante de nosso século.

No livro *Da Filosofia*, publicado em 1939 alguns tópicos exemplificam a adesão do pensador português à orientação inspirada em Heidegger: "Ser e sendo", "Situação e mundo", "Sentido epocal das formas de pensamento".

"Ser e sendo" distingue entre o conhecimento do **ser**, essencial, e conhecimento do *sendo*, existencial; entre conhecimento filosófico e conhecimento científico - um, em busca dos princípios, dos fundamentos, outro, atendo-se ao mundo da experiência. A distinção entre o campo da filosofia, enquanto ontologia, do campo das ciências, voltadas para o exame do mundo empírico, acha-se presente em Heidegger e é retomada por Delfim Santos.

Outro tema, é, em "Situação e mundo", a do ser em situação, que desvela o real, desvelando a si e a seu entorno. A correlação homem-mundo, presente na analítica existencial de Heidegger, é abordada também por outros autores da corrente existencial.

"A epocalidade das formas de pensamento", mostra a sucessão de modos de compreensão que caracterizam, nos diversos tempos, a visão, "a mentalidade característica de determinado século"[22]. Expressa algo "que ultrapassa o homem e se serve do homem para se revelar..."[23] Podemos recordar, aqui, o tema da epocalidade do Ser, abordado por Heidegger.

Há dois escritos não datados, "Filosofia existencial - fragmentos" e "Heidegger" que aparecem, respectivamente, no vol. I, pp. 501-507 e no vol. II das *Obras Completas*, pp. 357 e 369. Por sua temática, parecem preceder imediatamente o texto sobre *Heidegger e Hölderlin*. Referem-se às questões filosóficas desenvolvidas em *Ser e Tempo*, como veremos.

"Filosofia Existencial" provavelmente deve preceder os escritos da *Kehr*e heideggeriana, uma vez que não avança na discussão das relações entre o Ser e o nada, atendo-se à analítica existencial. Mais ainda, atribui a Heidegger "a missão de chefe da escola designada por existencialismo"[24], o que certamente é um equívoco, que as obras de Heidegger ulteriores a *Ser e Tempo* permitirão evidenciar.

Assinalando, dentre os precursores do existencialismo, "Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard e (...) Unamuno", Delfim Santos também afirma que "é ao poeta Rainer Maria Rilke que esta tendência é mais devedora"[25]. Chega mesmo a afirmar que "a temática existencial e a temática poética de Rilke são realmente idênticas"[26], atribuindo tal afirmação a Heidegger, cuja filosofia teria "suas raízes" na obra do poeta, dado que o existencialismo nada mais seria que "a sistematização em termos filosóficos, ou em termos que depois se tornaram filosóficos, das intuições fundas" de Rilke[27].

Leitura apressada e redutora, sem dúvida, quer de Heidegger, quer de Rilke, se pensarmos nas finas análises de *Holzwege*, e na espantosa originalidade da filosofia heideggeriana.

No seu texto, Delfim Santos põe em relevo o tema do homem, visto como ser-no-mundo e caracterizado pela angústia, pelo ser-no-tempo e o ser-para-a-morte. Chama a atenção, para a superação, pela filosofia existencial, da ênfase ora no sujeito, ora no mundo, ao longo da história da filosofia, graças à introdução de um novo conceito de homem - o ser - *situado*, que enfoca como inseparáveis sujeito e mundo. Mostra também a morte entendida como o evento que dá o significado maior à vida de cada um, não numa perspectiva de vulgar nihilismo, mas reconhecendo as implicações metafísicas da meditação sobre a morte. Opondo metafísica e ontologia, o pensador português põe em relevo a distinção, na obra do filósofo alemão, entre o ôntico e o ontológico; aponta a correlação entre o ser e o nada, e como modos próprios de ser do homem, o compreender e a estranheza.

Ou seja: Delfim Santos pode perceber, com acuidade, os grandes temas da ontologia heideggeriana, apresentando-os de modo claro, didático, bem encadeado.

"Heidegger", o outro escrito não datado, é um comentário a **Ser e Tempo**. Retoma, aqui, a indagação sobre o ser a partir da distinção entre *ôntico* e *ontológico, ser* e *sendo*. Aborda o Heidegger da analítica existencial e põe "a metafísica sob o signo da antropologia"[28]. A existência humana e seu *a priori*, o ser-no-mundo; a temporalidade, encarada "como horizonte da compreensão do ser"[29], são enfocados por Delfim Santos. O filósofo mostra a atenção que o homem dá às coisas, a preocupação consigo e com os outros; põe em relevo o original conceito de mundo e de mundaneidade em Heidegger; discute os modos de ser do homem: ser para, ser-com; assinala os riscos do viver inautêntico, da vulgaridade e do anonimato e encara o existir como tarefa e angústia.

O comentário é bem elaborado: consegue encadear, com clareza, os conceitos-chave da filosofia heideggeriana; não se detém contudo, em criticá-la; aponta o "grande interesse" desses temas e a sua repercussão sobre as "posições tradicionais da filosofia européia"[30].

Alguns textos, escritos entre 1950 e 1956, "Temática existencial", "Fundamentação da Filosofia" e "Filosofia como ontologia fundamental" exibem a permanência da temática heideggeriana, impregnando posições de Delfim Santos.

"Temática existencial" data de 1950; tem por assunto a delimitação do campo próprio da filosofia, entendida como "esforço realizado pelo homem para compreender a si próprio"[31]; enfatiza, aqui, a historicidade do homem; refere-se a Heidegger, definindo a filosofia existencial deste como a "busca do `ser do sendo' *(Sein des Seienden)* (...)"[32] põe em relevo a busca constante do homem de transcender o tempo, experimentando, no seu existir, inquietude, temor, preocupação. Aponta, como fundamento desse impulso para a transcendência, o "nada (...) importante problema metafísico (...) inexprimível e contraditório"[33]. No entanto, Delfim Santos não explora profundamente a questão do nihilismo em Heidegger, limitando-se a assinalar a presença da temática no pensador alemão.

"Fundamentação da Filosofia" é especialmente interessante para nós: foi apresentado no Congresso Internacional de Filosofia em São Paulo, no contexto das comemorações do IV Centenário da cidade, do qual participaram outros pensadores, dentre os quais Vicente Ferreira da Silva, um dos primeiros filósofos brasileiros a abordar, de modo vivo e original, a filosofia heideggeriana.

Distinguindo entre saber filosófico e saber científico, o pensador português enfatiza a "via existencial", "única que pode vivificar o pensamento filosófico dos nossos dias"[34], repetindo, com Heidegger, que "Não é a ciência que origina a filosofia, mas a filosofia que origina a ciência"[35], sendo o domínio próprio da filosofia o "transobjetivo", dado que a filosofia é "constituinte de objetividade", promoção da coisa a objecto"[36]

"Filosofia como ontologia fundamental", comunicação apresentada em Braga no I Congresso Nacional de Filosofia, traz, no próprio título a referência à posição heideggeriana: também para Delfim Santos, filosofia não é ciência mas "atividade de fundamentação"; é metafísica, não no sentido etimológico do termo - "saber do que está para além do físico"[37], mas "pré-física", "poesia, ato criativo de pensamento e respectiva expressão"[38]. Diversamente de Heidegger, contudo, remete à tradição aristotélico-tomista tal ontologia fundamental, criticando o naturalismo, o vitalismo, o idealismo da filosofia moderna. Filosofia, uma vez mais não é apresentada como ciência, mas como saber autônomo, "tentativa radical de objetivação", "que origina e garante a ciência"[39].

Delfim Santos certamente conheceu bem o pensamento heideggeriano. Foi um de seus mais importantes divulgadores, em Portugal. No entanto, ao contrário de outros estudiosos de Heidegger, não se deixou seduzir completamente pela obra do filósofo. Não imita o estilo poético-literário de Heidegger, tentação na qual vários estudiosos de seu pensamento foram envolvidos; aborda criticamente o autor alemão, como bem evidenciou

José Maurício de Carvalho[40]. Grande viajante, aberto às idéias de seu tempo, o filósofo português utiliza em sua obra, uma linguagem clara, bem estruturada. Sua reflexão é um amálgama de várias fontes, o resultado de um diálogo continuado com os principais pensadores de seu tempo[41], privilegiando, sem dúvida, a vertente alemã, mas também estabelecendo estrito vínculo com autores franceses, espanhóis, ingleses, brasileiros.

Outro aspecto a salientar é que Delfim Santos se apóia solidamente na tradição filosófica, sendo Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás, algumas de suas fontes. A obra de Mounier não lhe era estranha, e a ênfase na noção de pessoa, com suas implicações sociais e educativas, separam-no da abordagem heideggeriana. Assim, por exemplo, a correlação homem-mundo, cara à filosofia existencial e a Heidegger, é enfocada de modo original: "O homem e seu mundo são inseparáveis e a expressão de sua unidade é a pessoa", como põe em relevo, citando Delfim, o excelente estudo de José Maurício[42]. A estreita vinculação entre a contribuição original de Delfim Santos e o magistério de Leonardo Coimbra, também evidenciada por José Maurício[43], faz compreender que a meditação sobre o homem, pessoa capaz de liberdade; a reflexão sobre Deus, inspirada na tradição estóica e cristã - vão assinalar um afastamento da ontologia heideggeriana.

Temas comuns entre Delfim Santos e Heidegger, a meditação sobre a técnica, a crise e a decadência do Ocidente, têm, no entanto, enfoques diversos no autor alemão e no português. Delfim afirma uma concepção humanista, convergente com Leonardo Coimbra e a Escola do Porto; "não foi um 'estrangeirado' nem um nacionalista de vistas curtas"[44], como bem viu Cristiana de Soveral.

Finalmente, queremos destacar que o contato de Delfim com Vicente Ferreira da Silva, o mais expressivo e original estudioso brasileiro a se inspirar em Heidegger - pode ter ocorrido em Mendoza, na Argentina em 1949 e em São Paulo, em 1954[45].

Deixamos em aberto o exame comparativo da produção de ambos no período mencionado, para tentar detectar eventuais pontos de acordo entre suas filosofias; deixamos também em aberto o exame do contato estreito, das influências recíprocas entre outro pensador português - amigo de Delfim Santos como a correspondência deste o atesta - e Vicente Ferreira da Silva; trata-se de Eudoro de Sousa, também amigo do filósofo paulista e estudioso do pensamento heideggeriano.

O impacto da filosofia heideggeriana, em Portugal e no Brasil, apenas começa a ser examinado. As traduções, o contato pessoal de nossos filósofos com Heidegger e entre si, a apropriação original da obra desse mestre da filosofia em nosso século, são campo aberto de investigação, dos dois lados do Atlântico.

NOTAS

(1) Cristiana Abranches de Soveral e Paszkiewicz, *A Filosofia pedagógica de Delfim Santos*, Vila Real, Univ. de Trás-os-Montes e Alto Douro. 1977, p. 81.
(2) José V. de Pina Martins, "Delfim Santos ou a frustração de um professor de filosofia". *O. C.*, vol. I V, pp. 3-18.
(3) *O. C.*, vol. IV, carta nº 41, Lisboa, Gulbenkian, 1998, p. 85.
(4) Id., carta 110, pp. 219-220.
(5) Id., carta 111, pp. 222-226.
(6) Filipe Delfim Santos, op. cit., pp. 22 e 23.
(7) Cf. nota 5, p. 225.
(8) *Op. cit.*, carta 137, p. 265. Os amigos são A. Marinho, Adolfo Casais Monteiro e Eudoro de Sousa.
(9) *Op. cit.*, carta 137, p. 265.
(10) *O. C.*, pp, 222-236.
(11) *Carta 101, p. 204.*
(12) Carta 107, p. 214.
(13) Carta 111. p. 223.
(14) Id., p. 225.
(15) "Delfim Santos (1907-1966) ou a Frustração de um professor de Filosofia", op. cit., p. 13.
(16) *Op, cit.*, p. 23.
(17) *Op. cit.*, p. 22.
(18) *O. C.*, vol. III, p. 333.
(19) *O. C.*, id., p. 334.
(20) Id., p. 335.
(21) *O. C.*, vol. III, p. 339.
(22) *O. C.*, vol. I. p. 248.
(23) Id.
(24) *O. C.*, vol. I. p. 501.
(25) Id.. p. 503.
(26) Id.. ibid.
(27) Id., ibid.
(28) *O. C.*, vol. II. p. 358.
(29) Id., p. 359.
(30) Id., p. 369.
(31) *O. C.*, vol. II, p. 79.
(32) Id., p. 80.
(33) Id., p. 82.
(34) *O. C.*, vol. III, p. 209.

(35) Id., ibid.
(36) Id., p. 210.
(37) *O. C.*, p. 213.
(38) Id., p. 214.
(39) Apud. José Maurício de Carvalho, *A idéia de filosofia em Delfim Santos*, Lindóia, UEL, 1996, p. 216.
(40) *Op. cit.*, pp. 39 e segs. Cf. também *Filosofia da Cultura. Delfim Santos e o pensamento contemporâneo*, P. Alegre, EDPUCRS, 1999, pp. 59-67.
(41) Veja-se, a propósito, a tese de doutorado de Cristiana Abranches de Soveral e Paszkiewics, *A Filosofia pedagógica de Delfim Santos*, Vila Real, Universidade de Trá-os-Montes e Alto Douro, 1977, 1ª parte.
(42) *Op. cit.*, p. 123.
(43) Id., pp. 129-132.
(44) Cf. notas 42, p. 289.
(45) Carta de Delfim Santos a Dora Ferreira da Silva atesta o contato pessoal entre os dois filósofos.

ARTIGO

O ESTATUTO DA PEDAGOGIA COMO CIÊNCIA AUTÔNOMA, EM DELFIM SANTOS

Cristiana de Soveral e PASZKIEWICZ
Universidade do Porto

RESUMO

O artigo aborda a pedagogia de Delfim Santos pondo em relevo suas fontes na fenomenologia existencial.

RÉSUMÉ

L'article étudie la pédagogia de Delfim Santos il met em relief les sources du philosophe portugais dans l'école phénoménologique.

Toda a problemática do pensamento de Delfim Santos se situa no campo de uma onto-antropologia, configurando-se assim a sua filosofia como sendo uma Pedagogia Essencial.

A questão principal que preocupa Delfim Santos é o entendimento do Homem, não em termos gerais e abstractos, mas de busca do sentido para a existência individual de cada homem concreto, que se insere no mundo como pessoa.

Partindo assim, de uma posição existencialista, que aproxima de Heidegger, Delfim Santos desenvolve uma ontologia fenomenológica, onde a existência é pensada em função de idéia geral de Ser, e onde o ser da existência, ou *sendo* (a noção assemelha-se ao conceito heideggariano *de Dasein) é* uma das formas da revelação do Ser. Diz Delfim Santos que é na existência que o Ser se actualiza, e que só é possível descobrir-lo nas suas determinações.

Não deixa contudo o filósofo português de aderir ao plano pedagógico de Jaspers, que consiste em levar cada homem a melhor decifrar a sua existência própria; em levar cada um ao melhor entendimento de si mesmo.

Partindo de uma analítica existencial ou de uma fenomenologia existencial, o*eu* procura a experiência mais íntima de si mesmo: habitando na esfera do sendo, ou **esfera ôntica,** como lhe chama Delfim Santos, tem contudo acesso, pela compreensão, à esfera do Ser, ou **esfera ontológica.** Daqui resulta urna tomada de consciência de sua finitude, porém aberta, tendencialmente, ao Absoluto.[1]

Apreende-se assim o homem como subjectividade situada. E daqui resultam três interesses: o interesse pela sua pessoa (única, singular e concreta) o interesse pela sua situação ôntica, e o interesse pela sua abertura o Absoluto.

Observe-se todavia que Delfim Santos assumiu-se sempre como agnóstico, amputando da sua reflexão o interesse religioso pelo Absoluto

divino, mantendo-se sempre no plano da relação dos entes com o Ser dos entes ou Ser em geral.

Existente no Mundo mas aberto ao Ser, é pois das relações que o homem estabelece com o Ser e das relações que o homem estabelece com o Mundo que se ocupa o filósofo.

A questão do estatuto epistemológico da Pedagogia e a ambição de transformar a Pedagogia numa ciência autônoma é tratada na obra, que tem por título *A Fundamentação Existencial da Pedagogia*, editada em 1946.[2] Nesta obra, o autor afirma não defender nem urna Pedagogia científica nem urna Pedagogia metafísica mas, urna Pedagogia pedagógica. [3] Identifica a Pedagogia pedagógica com a **Pedagogia Existencial**, que tem como objecto e como finalidade o homem concreto, com urna existencia própria e única - o homem enquanto existente; o homem em trânsito.

Tendo esta Pedagogia como tarefa levar o homem ao encontro de si mesmo, poderia ser também apelidada de Pedagogia da autenticidade.

Este conceito de Pedagogia difere daquele que Delfim Santos dera *em História da Educação,* de 1944[4]: Nessa altura o autor estava preocupado em destinguir Pedagogia de Educação e definiu então Pedagogia como sendo um saber estruturado sob a forma de ciência do que como fenômeno primário chamava de Educação.[5] Educar consistia em favorecer a mutação do homem, do seu estado inicial até às máximas possibilidades existenciais de que fosse capaz.[6]

Nessa altura Delfim Santos entendia a Pedagogia em sentido restrito, ou seja, uma Pedagogia científica com a sua sub-região própria no campo ontológico das ciências do Homem, e uma metódica própria, também esta no âmbito geral das Ciências Humanas.

Mas *em A Fundamentação Existencial da Pedagogia* já a Pedagogia deixa de ser pensada em sentido restrito, para ser pensada em sentido amplo, como pedagogia fundamental, que se confunde com a Antropologia Filosófica, e cujo objectivo é auxiliar o trânsito do **indivíduo à pessoa**.[7]

O conceito que antes atribuíra à Educação dá-o agora à Pedagogia, passando a utilizar os dois termos corno sinônimos.

Como já dissemos o programa da Pedagogia Existencial tem como finalidade o auto-conhecimento, que se inicia, na teoria delfiniana, pelo conhecirnento do mundo onde o homem existe e com o qual coexiste. Este mundo é composto pelas coisas, pelos outros e por nós mesmos. Como esclarece Delfitn Santos, das coisas busco para que servem, dos outros como subsistem, e de mim mesmo para que existo.[8]

É esta actividade de conhecimento ou apreensão do mundo, que Delfim Santos designa por acto de aprendizagem, concluindo assim, que a aprendizagem é um acto básico para a compreensão que o homem tem de si mesmo, considerando-a por isso como sendo o objecto próprio da Pedagogia.

Anote-se que este entendimento delfiniano de aprendizagem a identifica com a actividade existencial básica, o que no fundo faz coincidir a Pedagogia com a Antropologia Filosófica.

Ainda nesta obra de 1946, para complicar mais o contexto conceptual, Delfim Santos identifica acto de aprendizagem com acto pedagógico.[9]

Entendemos que são necessárias aqui algumas observações. Com efeito, tendo sido tomado o acto de aprendizagem em sentido tão amplo, não nos parece que essa equivalência faça sentido. Se analisarmos o processo da aprendizagem verificamos que ele apresenta diversos aspectos, e alguns deles desenvolvidamente tratados aliás, ao longo da história do pensamento. Para sermos breves, destaquemos três grandes áreas da problemática relativa à aprendizagem que nos parecem fundamentais: a primeira diz respeito aos problemas adstritos ao próprio acto de aprendizagem enquanto acto cognitivo. Qual a sua essência, a sua origem, os seus limites? Como devemos proceder para não errar? Seria despropositado fazer aqui o levantamento histórico dessas questões. Só nos interessa registar que, sob este aspecto, a aprendizagem não é objecto da Pedagogia mas da Teoria do Conhecimento. Uma segunda área de problemas refere-se ao processo da aprendizagem em si mesmo; aos mecanismos que o homem dispõe para realizar o acto de aprender. E também não nos parece estarem no domínio da Pedagogia, mas sim da Psicologia, que aliás dele é bem zelosa. Finalmente, um terceiro aspecto relativo à noção genérica de aprendizagem refere-se aos meios instrumentais que devem utilizar-se para aprender. E, neste sentido, a aprendizagem está intimamente relacionada com o acto docente, ou seja, com a relação que se estabelece entre ensinar e

aprender. Assim, só neste último sentido, a acto de aprendizagem será pedagógico.

Postos estes breves comentários críticos, voltemos ao acto de aprendizagem ou "incorporação", tal como é entendido por Delfim Santos. Este acto de aprendizagem que visa incorporar o mundo, não é idêntico em todos os homens, e depende das suas capacidades ou "formas de pensamento"- Cada homem tem possibilidades diferentes do outro para apreender o que para todos se apresenta da mesma forma,- explica Delfim, e acrescenta que o Mundo, como objecto não é idêntico para todos os homens.[10]

Sendo assim a Pedagogia, tem de estar atenta a essas diferenças.

Isso explica, a nosso ver, a importância dada por Delfim Santos à caracterologia ou tipologia.

Para o autor, a caracterologia não se confina aos factores psicossomáticos ou biológicos, mas diz respeito às características do carácter próprio a cada tipo de homem *e* é responsável, até certo ponto, pelo conformação típica da sua personalidade.

O carácter tem, para Delfim Santos, duas características essenciais: uma refere-se à **emotividade** e a outra à **actividade.** Ambas são possibilidades de ordem vital que condicionam o homem. A emotividade condiciona a forma de pensar e ver o mundo. No que respeita a acção entende Delfim Santos que a capacidade de agir se desdobra em duas aptidões: uma respeita à constatação dos valores que conformam o "espírito objectivo"; a outra, corresponde à capacidade para fazer uma opção valorativa, global. Destas duas aptidões resultam as possibilidades de acção do sujeito e, por consequência, a sua inserção no plano de uma existência superior; a sua afirmação como pessoa.[11]

Ora a tipologia, sendo o estudo das formas de carácter, seria para o autor um instrumento precioso da Pedagogia e marcaria o limite das suas generalizações possíveis.

Com efeito, o homem é um ente individual e singular e qualquer generalização a seu respeito estaria em princípio vedada. Mas se ela fosse de todo impossível, não haveria ciência. Entende por isso Delfim Santos que a generalização legítima para que a Pedagogia possa ser uma ciência é aquela que se obtém mediante a tipificação caracteriológica.[12]

Todavia, e em nosso entender, Delfim Santos não chega a definir um estatuto científico autônomo para a Pedagogia na obra *Fundamentação Existencial da Pedagogia.*

Mais tarde, em 1961, no artigo *Temática da Formação Humana,*[13] Delfim Santos volta ao tema.

Nesta obra, a importância da caracterologia é abandonada, mas não houve, a nosso ver, uma alteração de fundo nas posições do autor, que são levadas aliás às últimas consequências. A Pedagogia continua a ser entendida em sentido amplo, como Pedagogia essencial, próxima de uma Antropologia Filosófica.

Volta a reafirmar que o seu objecto é o acto de aprendizagem, novamente entendido em sentido muito amplo, como actividade básica do espírito. Mas agora, e assim entendida a aprendizagem, considera Delfim Santos que a Pedagogia é a raiz de todas as ciências, uma vez que todas dependem, como é evidente, da actividade do espírito para se constituírem.[14]

Concluindo, e levando em atenção o que acaba de ser exposto, pensamos que Delfim Santos deixa por solucionar o problema do estatuto epistemológico da Pedagogia.

Identificando Pedagogia e Antropologia Filosófica sai do plano da metodologia científica e entra no domínio das questões gnosiológicas radicais, que são próprias da Filosofia.

NOTAS

(1) Vd Santos, Delfim. *Heidegger*, in Obras Completas, v. II, Fund. Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 357-369.
(2) Santos, Delfim. *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, in Obras Completas, vol. II, Fund. Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 427-499.
(3) Ob. cit., p. 430
(4) Santos, Delfim. *História da Educação*, in Obras Completas, vol. III, Fund. Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 281-296.
(5) Ob. cit,, p. 281
(6) Ob. cit., pp. 283-284
(7) Santos, Delfim. *Fundamentação Existencial da Pedagogia,* in Obras Completas, vol. II, Fund. Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 477-478 e ainda *A Finalidade da Educação*, in Obras Completas, vol. II, 1982, p. 404.
(8) Ob. cit., p. 440-441
(9) Ob. cit., p. 441
(10) Ob. cit., p. 456
(11) Santos, Delfim. *Medicina e Caracterologia*, in Obras Completas, vol. III, Fund. Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 166-167 e ainda, *Finalidade da Educação*, in Obras Completas, vol. II, pp. 403-404
(12) Santos, Delfim. *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, in Obras Completas, vol. II, Fund. Calouste Gulbenkian, 1982, p. 480
(13) Santos, Delfim. *Temática da Formação Humana*, in Obras Completas, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 247-278
(14) Ob. cit., pp. 251-276

ARTIGO

VICENTE FERREIRA DA SILVA, O "SOLOGANGER"

Dora Ferreira da SILVA

RESUMO

Dora Ferreira da Silva, viúva do filósofo Vicente Ferreira da Silva, apresenta, em depoimento, os temas relevantes, a originalidade e o caráter solitário da reflexão do filósofo.

RÉSUMÉ

Dora Ferreira da Silva, veuve du penseur brésilien Vicente Ferreira da Silva, met em relief dans cet article, les themes, l'originalité et la solitude qui ont caracterisé notre philosophe.

Vicente Ferreira da Silva nasceu em janeiro de 1916 e faleceu tragicamente num desastre de automóvel em julho de 1963. É de 1948 seu ensaio sobre Novalis onde cita palavras do poeta-filósofo alemão que serviriam para ele mesmo:_ "Quanto mais curto o tempo, mais rico e múltiplo. o largo tempo debilita, o curto intensifica." Novalis faz parte do livro *Ensaios Filosóficos* que escreveu aos vinte e dois anos de idade consagrando-o como um pensador original, a maior vocação filosófica do Brasil desde Farias de Brito na opinião de críticos de porte. No ano seguinte (1949) publica *Exegese da Ação* e em 1950 o admirável *Dialética das Consciências*. Sua obra se desencadeia polimórfica, numa modulação rica a singular através de sua breve existência, culminando com sua*Filosofia da Mitologia*. Embora influenciado por Walter Otto, é colhido pela vivência pessoal e profunda do que toda cultura é um oferecer-se do divino, o qual desencadeia e fundamenta poeticamente um dado mundo. Essa hierofania originante poderia ser interpretada aproximativamente como a função superior da mitologia que des-fecha um campo de fascinação, assinalando a capacidade genético-transcendental da incidência histórico-cultural do divino. Com Kerenyi, Vicente acha que os deuses são origens-absolutas, determinando todo um mundo de ações, formas e desempenhos. Deus morre apenas em suas formas e manifestações, ressuscitando em novas auroras com reiterado vigor, tornando a vida saborosa em suas diversas configurações e possibilidades. A essa instância misteriosa e criadora Vicente deu o nome de "Fascinator", o qual determina um desvelamento mítico-religioso. Homens e coisas intramundanas são receptores de modalidades do ser outorgadas pelo universo sagrado. O "Fascinator" ou, como às vezes diz Vicente a "Fascinatio Divina" não promana da mente humana. Pelo contrário, invalida qualquer doutrina individualista ou antropocêntrica da origem das formas culturais e a falácia de que o homem-só-homem seria "o descobridor ou o inventor de seu habitat espiritual." Diz Vicente metaforicamente que as coisas descerem do céu para a terra, nascendo de uma Fascinatio Divina, e de forma alguma foram geradas por uma capacidade criadora do ser humano. É este e todos os demais seres de um dado mundo que são desocultados e expostos à cintilação da vida.

Quanto aos desempenhos profanos e utilitários, não se originaram no nível da consciência comum, segundo propósitos ou programas racionalistas ou técnico-pragmáticos, mas fluiram dessa fonte fascinante, dessa origem instauradora. Conseqüentemente, "o poder que se expressa na conduta humana formadora de cultura consiste na própria presença em pessoa, dos deuses, demônios e semideuses."

Numa carta a uma amiga brasileira, o filósofo português Antonio Braz Teixeira, referindo-se à obra de Vicente Ferreira da Silva diz numa passagem: "... parece-me que apesar de pensar em constante referência à cultura germânica (Fichte, Schelling, Novalis, Holderlin, Rilke, Heidegger) Vicente é o mais brasileiro dos filósofos brasileiros, pela divinação da naturaza e pelo politeismo/ paganismo do seu pensamento, pelo verdadeiro sentido cósmico que revela. Propendo a considerar por isso constituir com Guimarães Rosa, Suassuna e Glauber Rocha, a expressão cultural mais autêntica do Brasil profundo e das virtualidades e especificidades da cultura brasileira. Naquilo que o separa de Schelling e de Heidegger, nomeadamente na valorização do elemento emotivo-fascinante e na busca de uma fé ou transracionalidade originária, vejo eu anunciados os caminhos do futuro do pensamento brasileiro, liberto enfim da imitação mais ou menos servil das correntes de moda européia ou americana."

Vicente era um erudito sem os males da erudição. Sua linguagem filosófica é rica, cheia de momentos de vigorosa poesia e seu relacionamento com filósofos europeus, norte-americanos e sul-americanos não impediram a originalidade de sua mente indagadora no tocante a pessoas e coisas, dele fazendo, como disse alguém "um filósofo o tempo inteiro".

O itinerário que sua obra filosófica tão bem desenha, polimórfica, fervilhante de idéias, intuições e novos modos de pensar (como se poderá constatar nos seus fragmentos publicados postumamente) culmina a nosso ver com os Diálogos Filosóficos e sua Filosofia da Mitologia, orinda de uma vivência pessoal e fecunda. Mais do que um espírito influenciado por Otto, Kerenyi, Vicente parece ter-se abebetado em fontes interiores que compartilhou com os autores citados. Se assim não fosse, como teria sido escolhido para representar o Brasil na Rowohlts Deutsche Enzyklopadie, ao lado de Karl Kerényi (Zürich), Waltor F. Otto (Tübingen) l Mircea Eliade (Bukarest/Paris), Enzo Paci (Pavia), desse modo se evidenciando seu reconhecimento no mais significativo mundo cultural europeu?

Assim é que tivemos que optar por dois de seus ensaios (O.C. vol. II) por nos parecerem paradigmáticos de vertente mais original de sua meditação filosófica, deixando de lado os Diálogos Filosóficos, que devem ser lidos na íntegra, não se prestando a uma fragmentação inevitável nas tentativas de uma exegese forçosamente sintética.

Em A Origem Religiosa da Cultura, Vicente começa criticando o atomismo representacional, que outorgaria às coisas "uma vida livre e absoluta» no espaço e no tempo. Diz ele: "... como sabemos, desde o criticismo kantiano e as investigações do idealismo do passado e como é renovadamente afiançado no pensamentio hodierno, o ente, em sua totalidade, consiste sempre no fruto de uma sesocultação transcendental que o configura em seu ser próprio. Todo objeto é um sumaum objeto constituído, interpretado, desenfado em sua índole derradeira. ... o ser desses objetos assim como o dos demais entes oferecidos ao nosso conhecimento promana de uma dotação de sentido transcendental (**Sinngebung**) que instaura seu tipo de manifestação... todas as coisas são tributárias de uma iluminação projetiva, não existindo de maneira alguma como realidades espúrias e irrelativas. ... Uma das representações fundamentais que encontramos no mundo e que em absoluto não pode ser conhecida em seu ser-separado ou isolado é a própria representação humana, a própria autognosia pessoal. Acontece que esta representação do nosso mais íntimo ser, a esfera de conotações o significados subordinados à nossa gnosia pessoal e social, têm o mesmo destino de todas as outras representações, a saber, a de ser um campo des-fechado por um projeto desocultante."

Assim, retomando as considarações iniciais deste breve estudo sobre aspectos da obra filosófica de Vicente, voltamos à idéia, ou melhor, intuição do "Fascinator" como instância primordial de timbre numinoso que dá sabor e sentido ao mundo e ao homem, vedando a este último interpretar as hierofanias históricas do divina "a partir de aspirações fixas ou pretensamente naturais da alma humana." Convém repetir: a cultura a o personagem cultural são como que "universos deflagrados por uma fascinação ontológica primordial."

Mas é em sua meditação sobre **Religião, Salvação e Imortalidade** que a nosso ver culmina o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, adentrando-se a uma visão soteriológica também des-fechada por

uma determinada fascinação divina. "As cenas eternas do mundo - diz ele – que constituem o universo prototípico dos deuses surgem, convocando-nos e convidando-nos para as diversas moradas indestrutíveis". Haveria pois uma salvagao em Dionisos, uma salvação em Apolo, uma salvação em Afrodite, uma salvação em Cristo, conforme a ênfase do princípio erótico-anímico-espiritual ao qual pertencêssemos. A tônica do princípio urânico-espiritual que caracteriza o cristianismo, por exemplo, remete-nos ao vórtice da salvação em Cristo, à transcendência celeste. Impossível não lembrar neste contexto a passagem bíblica: "Muitas são as moradas na Casa do meu Pai", que parece validar esta perspectiva soteriológica (em termos puramente filosóficos e especulativos) sugerida por Vicente. Segundo a vertente do nosso Coração determinada polo Fascinator, poder-se-ia então pensar em outros espaços soteriológicos, em outras dimensões do **salvável** e salvado no homem. Os deuses - diz nosso autor - abrem campo a efetuações existenciais eternizantes, que pertencem ao seu âmbito interno de possibilidades atualizáveis." E ainda: "São os vértices de eternidade que se abrem como teatros de transcendência... O que efetuamos na linha de uma dada "perfectio", inspirados por um deus, pertence de direito à bem-aventurança eterna suscitada pela sua proximidade. 0 nosso coração revela-se então em sua totalidade, como uma chispa do coração selvagem do divino e nele estamos e permanecemos para sempre."

Vicente conhecia o suficiente da obra de Jung. A linha da "perfectio" que adotamos (inspirados por um deus ou daimon) revelando-se como **totalidade** faz com que nos aproximemos "do coração selvagem do divino", e, captados por sua cintilação, nos tornemos chispas ou fagulhas do mesmo fogo. A palavra "perfectio" aqui toma a conotação de uma completitude, tal como um ponto que se deslacasse até encontrar-se a si mesmo, traçando um círculo.

Numa época de profunda crise como a que atravessamos neste fim de milênio, fala-se do fim do mundo e a indagação que alguns fazem é de que se trataria antes do fim de um mundo. A droga e a violência denunciam a perda do sabor da vida, incitando à busca de sucedâneos, sejam eles entorpecentes ou práticas religiosas regressivas o inautênticas. Mas, como diz Vicente, "qualquer autoconhecimento humano já traz em si o timbre de uma pertinência religiosa." Não somos os que escolhem, mas somos os escolhidos por um dado traçado do mundo o pelo "fascinator" que a ele deu origem e às suas possibilidades. As raízes religiosas do mundo, de um dado mundo nos ligam a partir dos estratos mais profundos de nossa alma ao numen ou aos numina que nos guiam e fascinam.

A busca do autoconhecimento que floresce no campo da psicologia, particularmente nas escolas que não invalidam a experiência religiosa, aponta para a ânsia de um encontro ou reencontro do numinoso, sem o qual o mundo empalidece e a alma se estiola no "divertissement" que busca em vão saciar a fome da vida. Esta só emite sua frágil e bela fulguração quando o mais profundo é tocado pela radiação divina. Talvez se fale tanto em mortes e Morte porque estamos perto da fronteira de uma renovação da vida a do sentido da existência.

A primeira edição em dois pesados e densos volumes das Obras Completas (ou incompletas?) de Vicente Ferreira da Silva pelos cuidados do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) se acha esgotada. Dada a relevância dessa obra e seu grande significado nos marcos da cultura brasileira e mesmo universal, planejei com alguns poucos amigos a reedição dessa obra sob uma outra forma. O pintor Wesley Duke Lee levou avante o projeto gráfico das capas, e a opção foi por um tipo de Livro de Bolso, em quatro volumes, simples mas de um bom gosto extremo. Cada capa seria de uma cor, com um desenho da deusa-Mãe geométrica do período neolítico. Haveria também algumas fotos, enriquecendo cada volume, e revelando aspectos essenciais da vida de Vicente Ferreira da Silva.

Traduzido para o francês por Zdenek Kourim numa obra coletiva publicada em Toulouse pala equipe da CNRS (Méditation sur la Mort), publicado na Itália na revista AUT AUT, sua obra foi discutida em Seminários de Ernesto Grassi quando este era professor na Universidade de Munich. Após sua morte apareceu um número especial sobre sua vida e obra na revista CONVIVIUM, da qual foi fundador com Adolpho Crippa.

No Brasil mereceu várias dissertações de mestrado e teses de doutorado, sendo que uma dessas teses foi apresentada na Universidade de Roma. Sua obra ocupou historiadores da Filosofia no Brasil e no exterior. Em Portugal particularmente membros do Instituto Luso-brasileiro de Filosofia vem estudando sistematicamente sua obra, entre os quais destacamos os trabalhos de Antonio Braz Teixeira e Paulo Borges.

Esperemos que o Brasil lhe dê o merecido lugar, e a merecida atenção, e que essa segunda edição da obra de Vicente Ferreira da Silva não seja escondida no cenário da cultura filosófica brasileira.

Que o "Sologanger" Vicente Ferreira da Silva (assim o definiu um professor alemão refugiado no Brasil em 1946) possa ser o companheiro de caminho de outros solitários como ele.

ARTIGO

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA

António Braz TEIXEIRA
(Universidade Autonoma de Lisboa)

RESUMO

Vicente Ferreira da Silva é reconhecido neste artigo como uma das maiores expressões do pensamento filosófico em nosso país, na vertente espiritualista. Trata-se de um vasto painel que põe em relevo a contribuição doa filosófo brasileiro, dando especial destaque à sua filosofia da mitologia.

RÉSUMÉ

Vicente Ferreira da Silva est reconnu dans cet article, comme un des plus importants penseurs brésiliens, dans la perspective de la philosophie de l'esprit. Il s'agit d'une aprésentation de son oeuvre, qui met en relief la contribution du philosophe brésilien, surtout dans la domaine de sa philosophie de la mythologie.

I

1. Em 19 de Julho de 1963, um brutal acidente rodoviário, ocorrido na estrada que liga S. Paulo a Santos, pôs bruscamente termo à vida e à actividade especulativa de Vicente Ferreira da Silva, justamente considerado "a maior vocação metafísica brasileira", que, poucos dias antes, confidenciara a alguns amigos e conviventes mais íntimos: "Agora vou começar a escrever".

Representando, no pensamento contemporâneo do Brasil, o mais recente elo da cadeia espiritualista, cujas expressões anteriores haviam sido Domingos Gonçalves deMagalhães (1811-1882) e Raimundo de Farias Brito (1862-1917), o malogrado pensador paulista legou-nos uma vasta, sólida e coerente obra de reflexão filosófica que, no seu conjunto, totaliza cerca de um milhar de páginas, no essencial, pensadas e escritas nos escassos quinze anos que medearam entre 1948 e o ano da sua morte prematura e cuja leitura atenta revela a existência de três fases bem distintas no seu itinerário especulativo.

2. Num primeiro momento, o jovem pensador paulista, recém bacharel em Direito, mas dotado de sólida formação matemática[1], concentrou a sua atenção reflexiva nos estudos de lógica matemática, a partir das obras de Russell, Whitehead e Wittgenstein, como o testemunham o texto da conferência sobre *A Lógica Moderna* (1939) e o livro *Elementos de Lógica Matemática* (1940). [2]

O que, na nova lógica simbólica, parece haver seduzido o moço escolar de leis terá sido, por um lado, o que considerava a sua independência relativamente à filosofia, à metafísica e a qualquer dogmatismo e, por outro, a capacidade que nela vislumbrava para alcançar esquemas mentais cada vezmais apropriados à descrição da realidade, nomeadamente através do desenvolvimento do estudo das proposições relacionais.[3]

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

3. Com efeito, o volume de *Ensaios Filosóficos*[4], dado à estampa em 1948, bem como a nova recolha de estudos, *Exegese da Acção*[5], publicada no ano seguinte, revelam uma decisiva e radical mudança de rumo no seu pensamento, que o livro *Dialética das Consciências*, editado em 1950[6] veio confirmar.

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

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

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

4. Este segundo aspecto da reflexão vicentina ir-se-á acentuando logo a partir das referidas *Notas para um novo conceito de homem* e, de modo mais evidente, no opúsculo *Teologia e anti-humanismo* que marcam o trânsito para o terceiro e último estádio no caminho especulativo do filósofo paulista, que se inicia com o ensaio *Introdução à Filosofia da Mitologia* (1955), e no qual o mito e o sagrado passam a constituir o centro ou a raiz da sua filosofia e do seu neo-paganismo ou politeísmo originário, num pessoal e inovador caminho reflexivo, em muitos aspectos convergente com o que o filósofo português Eudoro de Sousa (1911-1987), seu amigo, companheiro e convivente, vinha trilhando em Portugal, desde meados dos anos 40[7] e o qual encontrou a sua mais acabada expressão nos ensaios que publicou, no Brasil, entre 1973 e o início da década seguinte.[8]

II

1. A criação filosófica de Vicente Ferreira da Silva singulariza-se, desde logo, por iniciar a sua radical indagação antropológica pela reflexão sobre a morte, a qual se lhe apresenta, não como um simples *problema*, mas como um verdadeiro *mistério*, já que dela não é possível saber nem conceito, nem ser explicitada em qualquer forma de conhecimento. Com efeito, acerca da morte é apenas possível o sentimento de que nem tudo é inteligível e de que podemos abandonar-nos, confiadamente, àquilo que não pode ser reconduzido aos quadros ou esquemas do conhecimento, ou seja, ao sentimento esperançoso e tranquilo que, na essência do nosso ser, se opõe ao

terror do aniquilamento e nos abre à confiança no mistério.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para o filósofo brasileiro, o corpo ou o ser corporal é o orgão da nossa atenção ao mundo, já que a relação do homem com a circunstância mundanal e com os outros homens se efectiva através do seu corpo, sendo também ele que, como uma determinada situação, o situa no complexo da realidade empírica. Com efeito, a encarnação propaga-se por meio do corpo de cada homem e a sua participação no jogo da vida depende da licença da sua corporalidade, que abre, para cada um dos seus participantes, um mundo de corporalidades. O corpo não é, pois, tão só um sistema natural mas sim um veículo para actividades de índole superior, para a exteriorização da realidade pessoal, sendo, em si mesmo, plasmado e transformado por força desta realidade pessoal, que, todavia, não se esgota no seu suporte ou elemento corpóreo, pois o elemento dominante na estrutura ontológica do homem é de índole espiritual, sendo o seu núcleo a liberdade.[11]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. O conjunto das criações espirituais do homem constitui o seu mundo próprio, é a inserção do espírito na objectividade, uma objectivação do espírito ou o espírito objectivo, o qual é constituído por um elemento de ordem naturalística que vem antepor-se, posteriormente, à suprema liberdade do espírito e a envolvê-lo uma nova ordem que o limita. Assim, o espírito, que, de sua essência, é criação e inovação, ao conviver, então, com as duas naturezas, a primitiva e

aquela que a sociedade cria, é envolvido nas oscilações e ciclos próprios da natureza, parecendo, em certos momentos ou épocas, sucumbir a esse misterioso conluio.[16]

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

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

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

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

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

Também a palavra poética, que se distingue da linguagem comum ou utilitária, da palavra carente e decaída da quotidianidade, que desempenha um papel impositivo ou coactivo, cerceando e limitando os nossos horizontes, é uma abertura para a transcendência e, como toda a restante realidade estética, é, em sua essência, um elemento de emancipação e de liberdade, um verbo distensivo e libertador.[20]

9. Num pensador frontal e declaradamente anti-positivista, para quem a dimensão peculiar do homem não é a espacialidade nem a natureza, mas o tempo e a historicidade em que, projectiva e livremente, vai construindo o seu próprio ser, a reflexão sobre a História não poderia deixar de ocupar lugar relevante. Com efeito,se, significativamente, o seu primeiro tentâme filosófico foi um breve ensaio sobre Spengler (1941)[21], o pensador, por mais de uma vez, considerará criticamente quer as visões cíclicas da História que, aproximando-a da natureza, sustentam que os factos históricos, tal como as estações do ano e as manifestações periódicas da vida, passam por fases de exuberância e de morte, de plenitude e de esclerose, quer as que, fundadas no mito do progresso contínuo, a entendem como um desenvolvimento ilimitado, segundo uma linha ascensional sem recuos nem regressos.

A sua antropologia, pensando o homem como uma síntese de necessidade e de liberdade, de desejo e de esperança, levava-o a sustentar não ser ele um ser em progresso contínuo nem uma função da natureza

e das estações cósmicas. O mito do progresso contínuo, invertendo a ordem dos meios com os fins, acabou por comprometer a sociedade numa busca exaustiva e intérmina de recursos materiais que não conduzem, nunca, a uma promoção da vida por si mesma.

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

Por outro lado, a consciência que o homem tem da volta ou do regresso das mesmas conjunturas, dos mesmos infortúnios, o agudo sentimento de decadência, em vez de significarem uma inelutável realidade cíclica do acontecer histórico, devem ser interpretados, segundo o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, como provas ou sinais do nosso poder de, em certa medida, nos sobrepormos à aproximação das épocas depressivas e niilistas do fim de uma civilização ou de um ciclo histórico, pela capacidade de criação e de inovação que é própria do espírito.

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

Daqui a dupla conclusão do filósofo brasileiro de que, por um lado, se cada época realiza o seu sentido próprio da presença espiritual, a sucessão dos momentos históricos não constitui, porém, "uma potenciação progressiva da explicitação espiritual do homem",e, por outro, se é lícito supor que a História representa, de algum modo, um avançar, tal avanço tem, unicamente, um sentido interior e subjectivo, "como um sentimento mais intenso da liberdade e do destino humano e como um recobrar-se do homem a si mesmo através da peripécia histórica".[22]

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

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

São, precisamente, estas noções ou pressupostos de todo o pensamento utópico que a filosofia da liberdade de Vicente Ferreira da Silva vai recusar, começando por notar, pertinentemente, que o que aqui se encontra em jogo é uma questão de ordem metafísica, ou, mais, rigorosamente, de antropologia filosófica: a de saber se o homem tem um modelo essencial e uma "medida" permanente e fixa através dos tempos ou se, pelo contrário, é o resultado do seu fazer histórico, da sua liberdade e inventividade fundamentais.

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

Efectivamente, de acordo com o pensamento, de recorte existencial, de Vicente Ferreira da Silva, o mais íntimo do homem está na "fundação poética" da

sua essência, na autoprojecção da sua fisionomia humana, sendo, por isso, o homem um puro imprevisível, que, ao optar, cria condições novas e particulares, novas determinações do seu próprio ser, que passam, assim, a limitar e a condicionar as suas novas opções, construindo para a sua vida uma circunstância sempre variável e diferente, ao mesmo tempo que se revestem de uma responsabilidade fundamental, pois vão definindo, de modo irreversível, o seu próprio ser e constituindo a sua essência pessoal. É esta variação histórica dos desejos, impulsos e ideais humanos e a correspondente realidade fluente e incoercível da História que o pensamento utópico ignora, do mesmo modo que esquece que o homem não pode reger-se por um sistema de fins dados de uma vez por todas, ao deixar-se arrastar, na sua proposta de um regime definitivo, por aquela ilusão constante do espírito que o leva a atribuir valor permanente aos tipos de conduta e aos valores históricos e a desatender o que uns e outros apresentam de contingente e de gratuito.[23]

11. São razões idênticas às que conduziram Vicente Ferreira da Silva a recusar o pensamento utópico as que fundamentam a sua proposta ética do que denominou de uma "moral lúdica". Pensando que a verdadeira conduta ética consiste em acções auto-suficientes, cujo resultado seja a própria acção, como movimento pleno em si mesmo, que não se cumpre tendo em vista outro fim ou resultado, o filósofo vê no jogo o seu símbolo mais adequado. Segundo ele,o sentido lúdico da vida - que não deve confundir-se com a frivolidade, a diversão ou a irresponsabilidade - sendo o mais próximo paradigma de um sentido de felicidade, é a forma superior de comportamento ético, pois a autêntica seriedade da vida, que não é "lúgubre, taciturna e sofredora, mas vivificante, generosa e criadora", não é incompatível nem inconciliável com a alegria e o entusiasmo que são o próprio estremecimento da virtude e da liberdade e sinal da relação do homem com o infinito.[24]

12. A interrogação antropológica funda-mental com que, nesta primeira fase da sua evolução espiritual, se defronta a reflexão filosófica de Vicente Ferreira da Silva é, no entanto, a que se refere ao mundo próprio em que se encontra implantado o ser do homem, à ordem de realidades que o envolve de modo mais próximo e imediato, interrogação a que procurou dar resposta no denso livro *Dialéctica das consciências* (1950), reafirmando, aprofundando e desenvolvendo a ideia, já presente nas duas obras anteriores, de que a relação com os outros homens, o vínculo do eu e do tu ultrapassam a mera justaposição espacial e a simples interacção social, pois não constituem algo de incidental e periférico mas são uma conexão ontológica do nosso eu e uma dimensão essencial da condição humana. Deste modo, no pensamento vicentino, a relação das consciências, a dialéctica intersubjectiva apresenta-se, simultaneamente, como um estrutura de ser do homem e como um elemento criador da sua própria realidade pessoal. Com efeito, porque o homem se forma, educa e desenvolve em conexão com outros homens, esta interacção das consciências, em seu esforço de afirmação e reconhecimento, é o momento morfogenético do seu próprio ser. [25]

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

Adverte, contudo, o pensador que, se o outro é condição da nossa consciência particular e elemento permanente da nossa conduta, apresentando- se-nos como momento mais imediato do que o recolhimento e o sentido da interioridade, tal não significa que o caminho que nos leva ao outro seja algo de necessário e natural, já que o eu se coloca perante o tu, não como um ser objectivo, mas como um impulso de negatividade, que constitui uma acção livre diante de outra realidade móvel e instável, porque igualmente livre, nesta dupla acção das consciências se configurando ou definindo o modo de ser do comportamento espiritual do homem.[26]

De acordo com o pensamento vicentino, o homem nada é, então, sem o outro, tanto no que respeita às suas possibilidades biológicas e naturais, como no que se refere às suas possibilidades subjectivas e espirituais, porquanto a liberdade exige o testemunho de uma presença e o agir humano decorre num mundo de vontades em jogo e oposição, pelo que o outro pode embaraçar ou até paralisar o jogo da nossa consciência ou, pelo contrário, representar, para nós, um poder libertador.[27]

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

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

Ao surgirmos diante do outro, ele surge diante de nós e é, precisamente, essa alteridade objectivante do ser-com-o-outro e o não reconhecimento das subjectividades que constituem o ponto de partida daquilo que o pensador denomina "dialéctica das consciências", a qual, esclarece, é uma dialéctica de pessoas e não uma teoria das relações intersubjectivas, cujo elemento essencial é o processo de reconhecimento, de contextura igualmente dialéctica.[28]

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

Daí que, por um lado, o tema do reconhecimento se venha a identificar com a verdade existencial e, por outro, que o reconhecimento seja uma operação sempre em curso e sempre comprometida na sua plenitude comunicativa. O processo do reconhecimento vem, então, a consubstanciar-se no trânsito da não-verdade para a verdade, não constituindo, porém, um facto meramente histórico, pois a dialéctica das consciências, as atitudes assumidas pelo homem perante os outros e perante si próprio não constituem uma seriação temporal, mas um feixe de possibilidades de comportamento. Esta a razão pela qual o processo de reconhecimento, em sua dialéctica intrínseca, está sempre referido ao seu contrário, à alienação do homem em modos deficientes de ser, do mesmo passo que só se realiza plenamente no cumprimento existencial do homem, enquanto acto vivo de reconhecimento, na luta, no esforço, na aproximação e no zêlo pelo advento das suas mais elevadas possibilidades.[29]

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

Por outro lado, todo o processo de reconhecimento, exigindo a exteriorização e a manifestação do nosso ser, a necessidade de tornar patente para o outro e para nós próprios a nossa figura existencial, o desejo de recuperação e fundação ontológica, implica, de igual modo, o reconhecimento da existência e da liberdade do outro, sendo a operação que nos funda na autenticidade a mesma que atribui ao outro plena independência em relação a nós mesmos.[30]

O processo de reconhecimento tem revestido, através da História, múltiplas e diversas formas, desde a luta, o jogo, a imaginação criadora e todas as outras especificações do impulso de negatividade, até à faculdade mito-poética, que, no entanto, o pensador entende poderem reconduzir-se a dois movimentos fundamentais, o do ódio, que reduz o outro a uma objectividade incómoda ecria distâncias e rompe ou impossibilita toda e qualquer comunicação, e o do amor, que dissolve ou supera as condições objectivas numa unidade de vida e aproxima e prepara os espíritos para uma superior homologia.[31]

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

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

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

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

Diferente desta forma de solidão, resultante de uma acto deliberado, é aquela que constitui uma espécie de abandono passivo, exterior e ignominioso, imposto pelos outros e não imposto aos outros, em que se inscrevem a doença, o crime, a miséria e a execração e de que se encontram próximas outras experiências que, interrompendo o comércio das consciências, incapacitam, igualmente, o homem para o desempenho da existência na verdade, como acontece com o tédio e com a náusea. [32]

Sentido diametralmente oposto ao da dialéctica da solidão apresenta a dialéctica do encontro, a qual significa, simultaneamente, um encontro do outro e de si mesmo, assim como, inversamente, a perda de si mesmo implica a perda e o desconhecimento do outro, tendo, como consequência, a alienação de todos os vínculos entre as consciências. Eis porque a liberdade, no seu sentido dialéctico, não se desenvolve à custa da liberdade alheia, convertendo o outro em oposto ou em mera realidade intramundana, tal como o amor, enquanto movimento de criação e promoção do valioso, tende a superar os opostos e a unificar o que se estratificou ou coisificou na contraposição do simples estar aí. Assim, conclui o pensador que "a obra veridicamente humana é aquela que se propõe comover os limites do que é separado, numa vida que se põe como criação de si mesma".[33]

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

Este processo, que visa o cumprimento das possibilidades humanas, é comandado pelo movimento espiritual de cada um dos dialogantes, o qual, porque o homem é um ser projectivo e vectorial, se desenvolve de acordo com uma certa orientação, que encaminha para a verdade própria de cada um, que é uma verdade prática, a verdade do seu poder ser, do espaço da sua transcendência, e implica, sempre a solidariedade das outras verdades existenciais.[34]

16. Mas o homem tem em si a possibilidade de viver em função da sua origem ontológica ou afastado ou desenraizado dela, dado que o espírito, que é

elemento essencial e motor do seu ser, é, fundamentalmente, "relação consigo mesmo e no próprio estar fora de si vincula-se a si mesmo através da forma da negação de si". Esta a razão por que o homem novo que surge da volta a si mesmo, por via da conversão religiosa ou do apelo filosófico se encontrava já, de certa forma, implícito, como existência possível, no homem antigo e extraviado.[35]

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

No primeiro, a acção polarizadora de uma presença altera a relação de outra consciência consigo própria, através da conversão, o autoconhecimento, o abrir-se de novos horizontes, a libertação. Assim, a acção do mestre, divino (Cristo) ou humano (Sócrates) não é, nunca, a de impor uma forma, mas a de permitir que o discípulo se encontre, reorientando em novo sentido o seu devir pessoal.[36]

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

Todavia, porque a vida espiritual se move entre polaridades, que só em sua conexão mútua podem ser concebidas e sentidas, a experiência amorosa, como tudo o que é humano, não se subtrai ao movimento dialéctico, sendo, por isso, sempre o não-ser do amor a sua própria condição, já que o amor não só traz em si a possibilidade do ódio, como supõe, necessariamente, a separação e o desentendimento, consistindo, nessa medida, na superação dialéctica do ódio e na superação unificadora de antagonismos e oposições. Daí que, por um lado, a consciência amorosa não constitua algo que se possa estabilizar e fixar de modo permanente, carecendo de um constante exercício de amor e, por outro lado, que a existência do amor esteja constantemente ameaçada pelo hábito, pelo automatismo e pela distensão da sua própria energia, o que levava o filósofo a pensar ser impossível o advento de um reino de amor entre os homens ou que o amor venha a ser algum dia a lei do mundo, porquanto é algo que se manifesta apenas de forma episódica e provisória e, como todas as realidades humanas, a sua existência se resolve num processo.[37]

Esta visão do amor como realidade de natureza instável e dialéctica, que carece de se reafirmar ou actualizar continuamente no seu movimento e, tal com a verdade existencial, é sempre inconclusa e em devir, se marca a finitude humana, confirma, ao mesmo tempo, que só através da comunicação das consciências é dado ao homem, ser inapreensível em sua totalidade e enigmático em sua raíz, ascender à mais alta forma espiritual, existir aberto para o possível e para a transcendência e viver na proximidade daquilo que o supera.[38]

III

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

Nesta derradeira e inconclusa fase do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, consumada a crise aberta no mitigado humanismo que presidira ao ciclo especulativo que culminara com *Dialéctica das Consciências*, o centro passa a ser ocupado pela onto-teologia e pela reflexão sobre o Ser, o mito e o sagrado, sendo, agora, postos em causa, de maneira radical e reiterada, tanto a inicial confiança na lógica e na razão do homem como vias privilegiadas ou primeiras de acesso à verdade, a que o pensador contrapõe a afirmação da prioridade do mito sobre o logos ou da verdade do Ser sobre o conhecimento fragmentado e fragmentário dos entes, como os anteriores conceitos de liberdade, de historicidade e de temporalidade e o lugar que atribuira ao homem na ordem cósmica e ontológica, ao mesmo tempo que é anunciado um próximo regresso ou desocultação dos deuses e um novo

paganismo e um novo politeísmo, que deverão suceder à idade humanista e cristã, definida, segundo o filósofo brasileiro, pela afirmação antropocêntrica da subjectividade e pela cisão entre sujeito e objecto, idade que tinha por esgotada ou cumprida.

Para o filósofo paulista, o homem deve ser compreendido, agora, como um princípio derivado e subordinado, que supõe ou pressupõe um princípio original e anterior a ele, princípio esse que se compõe das "decisões" que ultrapassam e envolvem o princípio humano. Com efeito, na filosofia vicentina da última fase, o homem é concebido como "traçado em seu próprio poder-ser por um poder" distinto dele e a ele superior e que, de modo algum, se confunde ou identifica com a iniciativa da sua substância finita, a qual, segundo o especulativo brasileiro, na sua insubstancialidade, consiste na pura actuação das suas possibilidades. Assim, "a abertura de um mundo" é sempre obra do "poder projectante" do próprio Ser, em sua transcendente e arrebatadora liberdade, constituindo esse poder "a condição de possibilidade das possibilidades humanas e de toda a condição particular do homem".

Daqui, resultará, então, que a liberdade humana deverá ser concebida como simples poder de escolha entre diversas possibilidades que lhe são conferidas pela liberdade fundante do Ser e não já como causa segunda ou auto-determinação do sujeito individual.[39]

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

Porque o homem não possui independência ontológica nem dispõe de um poder próprio, visto que a sua realidade lhe é conferida pelo poder original, fundante e dispensador que governa as épocas do Ser, a História humana faz parte da História divina, assim como o homem faz parte de uma sequência anterior, é um evento ou um elo na "progénie dos deuses", "um dos capítulos ainda em curso no drama transcendente do Ser", o que impõe, com necessidade lógica e ontológica, que se abandone, definitivamente, toda a noção antropocêntrica da História, que a veja como uma simples construção da subjectividade finita do homem e como um progressivo encarnar de valores criados ou postos pelo homem.[40]

De igual modo, também o tempo se não reduz à escala humana e à história do homem, porquanto estáem essencial relação com o domínio fundamental do Ser, pelo que é imperioso superar uma sua consideração antropocêntrica que o entenda como uma ordem histórica ou sucessiva e desatenda a existência ou a possibilidade de outros processos temporais metahistóricos, de outras Idades ou Épocas do mundo, em que outros protagonistas, que não o homem, ocuparam ou poderiam ocupar "o cenário do tempo".[41]

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

Na verdade, se, como pensava o filósofo paulista, o homem mais não é do que um ponto de transição "num complexo de actuações numinosas e transcendentes", o ditado do Ser era, na sua essência, vida das figuras e potências divinas, misteriosas e sagradas, que constituia o mundo em si e por si, mais real do que o que chamamos "mundo real". Deste modo, o "dar-se original do Ser", através das potências divinas, é, em sua substância,*mitologia*, mundo dos deuses e universo prototípico, sendo tudo o mais fundado nas possibilidades oferecidas por este dizer projectante e por este oferecer protohistórico. Daqui resultará, então, que é o mito que explica e funda a História e não o inverso, dado que só no domínio transcendente do mito, no universo prototípico divino surgem os modelos de actuações axiologicamente relevantes que abrem um espaço de actuações históricas.[42]

Evidente se torna, então, que, para o último Vicente Ferreira da Silva,o mito, enquanto complexo numinoso, não constitui uma criação da consciência do homem para procurar explicar certos factos ou fenómenos estranhos, perturbadores ou preocupantes, mas, pelo contrário, os poderes míticos são poderes independentes, acima da consciência, a qual se apresenta como um mero "epifenómeno do divino", simples versão de um certo momento do processo teogónico, tradução ou expressão de uma essência fundada e "cifra de um capítulo da teoria do divino".[43]

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

3. A este campo de realidades que, não sendo postas pelo homem nem representando o resultado da produtividade criadora do sujeito finito, constituem o princípio mítico do desenvolvimento homínideo, chamava o pensador, recorrendo a um termo forjado por Hölderlin, o *aórgico*. Para o filósofo brasileiro, o *aórgico* significaria o não feito pelo homem mas resultante das possibilidades que lhe são oferecidas pelos deuses, pelo poder supervolitivo e transentitativo do Ser, incluindo nelas a própria ideia do homem, pois também ela provém de uma sugestão transcendente e metahumana do Ser e não da liberdade humana.[44]

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

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

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

Porque, contudo, consoante pensava Vicente Ferreira da Silva, a missão fundamental da civilização cristã ocidental se encontrava plenamente cumprida no plano histórico, com o consequente esgotamento do humanismo que a define, haveria já prenúncios e sinais de uma nova cultura ou de uma nova Idade, que só poderia nascer de uma ilimitada receptividade a acções ou desempenhos ditados ou sugeridos pelo gravitar divino. Impor-se-ia, por isso, ao pensamento mais esclarecido e desperto, não já a tarefa *demiúrgica* que caracterizara o ciclo humanista, mas uma missão *teúrgica*, cuja primeira exigência seria a superação do que designava por "princípio ocludente do hominismo" e a elaboração de uma nova sabedoria do não-humano, do trans-humano ou do meta-humano, que reconhecesse o principial, transcendente e fundante valor do *aórgico*. [45]

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

4. Esta afirmada prioridade ou superioridade epistemológica do mito sobre o logos, estudada, há alguns anos, por Constança Marcondes César [46], com aguda sensibilidade intelectual, tinha a sua razão ou o seu fundamento na teoria do Ser delineada pelo filósofo brasileiro na última fase da sua demanda especulativa.

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

Sendo o imutável "foco estável da proliferação", o Ser é, igualmente, a imobilidade em que está fundado todo o movimento, o poder deflagrador da totalidade dos entes e das possibilidades de agir que, em si mesmo, é uno e isento de qualquer multiplicidade e, porque é

transcendente, é metatemporal e alheio ás epocalidades do sugerido, pelo que as diversas teofanias de modo algum pluralizam ou temporalizam a sua própria origem. Embora presente em todas as suas parusias ou desvelamentos, visto que a sua acção essencial é a de des-velar, essa sua acção não só não se serializa, mantendo-se o Ser como puro actuar, como as suas fulgurações não logram comprometer a substancial unidade da sua fulguração originante. [47]

Deste modo, a afirmação vicentina da prioridade cognitiva do mito sobre o logos pretende vincar que, enquanto o segundo nos liga ao já oferecido, ao mundo fragmentário do ente, o primeiro conduz-nos ao domínio desvelante primordial, à Abertura do Ser que se exprime pela palavra poética e, instalando-nos na vida divina, revela a face de Deus ou dos deuses.[48]

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

Os deuses são a fulguração imediata do Ser como Fascinador, pelo que constituem um polo pulsional erótico, expandem em torno de si um campo atractivo-passional e despertam um mundo de arrebatamento. Uma vez que, no entanto, são fulguração desvelante do Ser que se não identifica com o Fascinador, são fascinados em seu modo particular de ser, constituindo essências fascinantes-fascinadas.

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

Assim, na teologia filosófica do pensador brasileiro, a vida dos deuses desenrola-se num mundo de polaridades, de "forças que arrastam, subjugam e dispõem", pelo que cada figura numinosa corresponde a uma idade ou a um ciclo atractivo-projectivo, que indefinidamente se propaga ou se projecta, assim como a epifania de um deus desencadeia sempre um conjunto de paixões e de relações conflituais e eróticas.[49]

Segundo o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, não é possível nem adequado aplicar aos deuses as noções ou categorias de identidade pessoal ou de objectividade substancial, porquanto não assumem sempre e necessariamente a configuração de uma personalidade fechada e idêntica a si mesma e, porque não são coisas ou algo de individualizável mas sim a série das suas hierofanias, podem ser e manifestar-se como vida fluida e difusa e revestir diversas formas e aspectos.[50]

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

O mito envolve, assim, a abertura de um regime de Fascinação, constituindo a tradução histórico-humana de um processo que a transcende e a determina e que excede, por isso, a formulação que lhe é dada nas diversas tradições. Sendo um saber fundante, sendo poesia ou a palavra poética original da vida dos deuses, o mito não é mera palavra literária nem criação imaginativa do homem ou projecção do inconsciente da humanidade, mas presença real e efectiva dos deuses, é pensamento do Ser e não pensamento humano, é pensamento simbólico e não saber discursivo. Esta a razão por que, segundo Vicente Ferreira da Silva, os conteúdos do relato ou narração mítica remetem sempre para as coisas mesmas que, enquanto presenças sagradas, são coisas míticas, apresentando-se, por isso, o mito como única e absoluta forma de realidade, anterior à dualidade ou à cisão humano-divina e à dessacralização da Natureza.[51]

7. Por seu turno, o *culto* mais não é do que a *representação* do mito e do conteúdo religioso por ele

determinado. Desfechado pela "proximidade e incidência do divino", o culto constitui a representação de cenas e acontecimentos divinos ou sobre-humanos, ocorridos num tempo primordial ou das origens, tempo arquetípico, que é a superação ou a transcensão do tempo profano. Deste modo, nunca os homens adoraram as coisas como tais, ou aspectos das coisas ou forças da Natureza, assim como nunca existiu, verdadeiramente, uma religião da natureza enquanto ordem cósmica ou poder físico. Dado que o culto se manifesta como o vir-a-ser do mito, constitui sempre uma *mimesis* de modêlos ou arquétipos dados na origem sagrada dos tempos.[52]

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

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

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

Este o fundo motivo, segundo a inacabada filosofia religiosa vicentina, pelo qual, nos sacrifícios rituais, desde tempos imemoriais, o sangue é, de novo, oferecido aos deuses ou às potências divinas. Deste modo, na circulação ritual do sangue – oferecido originariamente pelos deuses e oferecido, depois, aos deuses no sacrifício religioso – se revelaria que o sangue provém da matriz mítica original, mais não sendo, então, o sacrifício religioso do que a contínua e reiterada confirmação desta oculta e insondável verdade.[53]

NOTAS

(1) Milton Vargas, "O jovem Vicente Ferreira da Silva", *Convivium*, ano XI, nº 3, S. Paulo, Maio-Junho de 1972, p. 198.

(2) Recolhidos no vol. II, pp. 9-91 das *Obras Completas*, S. Paulo, 1966.

(3) *Obr. Completas*, vol. II, pp. 10-11 e 91. Cfr. Milton Vargas, *est. e loc. cits.* p. 199 e Newton C.A. da Costa "Vicente Ferreira da Silva e a lógica", *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 56, S. Paulo, Outubro-Dezembro de 1964.

(4) Publicado em S. Paulo, pela I.P.E. e recolhido no Vol. I das *Obras Completas*, 1964, pp. 15-104.

(5) Publicado em S. Paulo, pela Livraria Martins Editora, e recolhido nas *Obr. Comp.*, vol. I, pp. 105-141.

(6) Publicado em S. Paulo, em edição do autor, e recolhido nas *Obr. Comp.*, vol. I, pp. 143-227.

(7) Em especial os ensaios "As núpcias do céu e da terra", em *Atlântico*, 1ª série, Lisboa, nº6, 1945, "Origens da poesia e da mitologia no drama ritual", em *Rumo*, Lisboa, nºs 2 e 3-4, 1946 e "Quem vê Deus, morre...", em *Atlântico*, 2ª série, Lisboa, nº5, 1947.

(8) *Dioníso em Creta e outros ensaios*, S. Paulo, 1983, *Horizonte e complementariedade*, id., 1975, *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Brasília, 1978, *Mitologia*, id., 1980, e *História e Mito*, 1981. Cfr. Fernando Bastos. *Mitologia e Filosofia, Eudoro de Sousa e a complementariedade do horizonte*, Brasília, 1991, Paulo Alexandre Esteves Borges, "O sacrifício que torna o mundo possível. A essência da manifestação em Eudoro de Sousa", na *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XLVIII. Fasc. 4, 1992 e Eduardo Abranches de Soveral, "Reflexões sobre o Mito-Comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa"., na mesma revista, tomo LII e "As posições filosóficas de Eudoro de Sousa", em *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, Lisboa, 1999, pp. 289-297.

(9) "Meditação sobre a morte", em *Ensaios Filosóficos*, nas *Obras Completas*, vol. I, S. Paulo, 1964, pp. 23 e segts.

(10) "Uma interpretação do sensível", em *Exegese da Acção*, nas *Obras Completas*, vol. I, pp. 107 e segts.

(11) "Meditação sobre a morte", cit.

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

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

(14) "Reflexões sobre a ocultação do ser", loc. cit., pp.36-37

(15) *Dialéctica das consciências*, ed. cit., p. 147.

(16) "História e criação", em *Ensaios Filosóficos*, loc. cit., p.95.

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

(18) "Sobre a natureza da Arte", loc. cit., p.69.

(19) *Dialéctica das consciências*, ed. cit., p. 201.

(20) "O conceito de Arte na filosofia actual", loc. cit., p.125

(21) "Spengler e o racionalismo", em *Obras Completas*, vol.II, pp. 269 e segts.

(22) "História e criação", loc. cit., pp. 93-96 em "Para uma moral lúdica", em *Exegése da Acção*, loc. cit., pp. 137-140.

(23) "Utopia e liberdade", em *Ensaios Filosóficos*, loc. cit., pp. 61 segts.

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

(25) *Ob. cit.*, loc., p. 146

(26) Idem, pp. 150-151.

(27) Idem, pp. 154-155.

(28) Idem, pp. 156-167 e 214
(29) Idem, pp. 214-218.
(30) Idem, pp. 172-173.
(31) Idem, 174 e segts.
(32) Idem, pp. 186-196 e "Teoria da solidão"cit.
(33) *Dialéctica das consciências*, ed. cit., pp. 196-197.
(34) Idem, pp. 198-200.
(35) Idem, p. 205.
(36) Idem, p. 207.
(37) Idem, p. 207-213 e 224-225.
(38) Idem, p. 213. Cfr. sobre estes aspectos do pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, Tiago Adão Lara, "O pensamento de Vicente Ferreira da Silva em *Dialéctica das Consciências*", na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 99, 1975, Miguel Reale, *Filosofia em S. Paulo*, 2a. ed., S. Paulo, 1976, pp. 168 e segts., Adolpho Crippa, "Vicente Ferreira da Silva", na obra colectiva *As ideias filosóficas no Brasil. séc. XX*, parte I, S. Paulo, 1978, pp. 102 e segts., Constança Marcondes César, *Vicente Ferreira da Silva: trajectória intelectual e contribuição filosófica*, Campinas, 1980 e Ricardo Velez Rodriguez, "O pensamento de Vicente Ferreira da Silva sobre o homem", na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 123, 1981.
(39) *Obr. Compl.*, vol. I, pp. 267 e 391.
(40) *Ob. cit.*, vol. I, pp. 266 e 276.
(41) *Ob. e vol. cits.*, pp. 268 e 275.
(42) *Obr. e vol. cits.*, pp. 277-284.
(43) *Ob. e vol. cits.*, pp. 320-321.
(44) *Ob. cit.*, vol. I, p. 324 e vol. II, p. 528.
(45) *Obr. e vol. cits.*, pp. 271, 294-296, 324 e 528-530.
(46) "Valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva", *Reflexão*, nºs 20 a 26, Campinas, Maio-Agosto 1981 a Maio-Agosto 1983.
(47) *Obr. Compl.*, vol. I, pp. 314-317, 319, 321, 336, 345, 355 e 381 e vol. II, pp. 505 e 537-538.
(48) *Obr. Compl.*, vol. I, pp. 397 e vol. II, p. 522.
(49) *Ob. cit.*, vol. I, pp. 281-282, 302, 304, 309, 316 e 319.
(50) *Ob. e vol. cits.*, p. 319.
(51) *Ob. e vol. cits.*, pp. 284, 304, 318, 321, 336 e 345.
(52) *Ob. e vol. cits.*, pp. 355-356.
(53) *Ob. e vol. cits.*, pp. 364-367. Cfr. Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*, ed. cit., pp. 171-173 e *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, 1994, pp. 201-205, Adolpho Crippa, "Vicente Ferreira da Silva", na obra colectiva por ele coordenada *As Ideias Filosóficas no Brasil – Séc. XX – Parte I*, pp. 107-129 e Constança Marcondes César, *est. e loc. cits.*

ARTIGO

PROFECIA E ESCATOLOGIA EM ANTÓNIO VIEIRA

António Braz TEIXEIRA
(Universidade Autónoma de Lisboa)

RESUMO

A filosofia da história de António Vieira é considerada como matriz essencial de seu pensamento e ação. O autor distingue entre ***utopia*** *e* ***profecia****, pondo em relevo o caráter ontológico da meditação de Vieira.*

RÉSUMÉ

*La philosophie de l'histoire du Père Antonio Vieira est envisagé comme la source de sa pensée et de son action. Il s'agit de mettre en relief la dimension ontologique de l'oeuvre de Vieira, en étudiant la difference entre l'****utopie*** *et l'****escathologie.***

A generalidade dos mais atentos estudiosos e intérpretes da obra e da vida de António Vieira converge no reconhecimento de que o núcleo a partir do qual se desenvolve o pensamento do grande jesuíta se encontra na sua visão profético-escatológica da História, a qual constitui o fundamento último e a razão primeira de boa parte do que pensou e escreveu e do devotado empenhamento e ardente sentido de missão que caracterizaram a sua vida agitada de piedoso sacerdote, inspirado pregador, combativo patriota e inquieto homem de acção.

O qualificar como "visão profético-escatológica" a matriz essencial da obra e da acção do Pe. António Vieira coloca-nos, naturalmente, perante a necessidade de esclarecer o sentido que, referidas ao pensamento especulativo e agente do autor, apresentam as noções de "profecia" e de "escatologia".

Se a primeira destas noções parece não suscitar especiais dúvidas ou interrogações, já a segunda não se apresenta tão pacífica, uma vez que não têm faltado estudiosos, e de primeiro plano, que não hesitam em considerar como "utopia" a visão vieirina do "Império completo de Cristo e estado consumado da Igreja", que designou por "Quinto Império".

Antes de considerar as noções-chave de "profecia" e de "escatologia", convém, contudo, que nos detenhamos um pouco, para considerar, com refletida atenção, o qualificativo de "visão" usado há pouco para caracterizar a matriz do pensamento e da acção de Vieira.

Quando falamos aqui em "visão", temos em mente um saber ou um conhecimento imediato e instantâneo, de natureza não discursiva, acerca de uma realidade, de um domínio do ser, de um ente ou de um tempo concretos, saber ou conhecimento que,

constituindo-se em enigma ou fonte de interrogação, é o de que parte e a que regressa a reflexão e o pensamento, que dele se nutrem e por ele são movidos. É desta natureza de visão espiritual, de visão do invisível ou visão com os olhos do espírito o ponto de partida de todo o processo da razão discursiva e retórica vieirina, ao procurar decifrar, através da exegese das profecias, o sentido último e secreto da História e do fim dos tempos, que será, também, o do fim do tempo ou do seu resgate, pelo "regresso ao Paraíso".

Com efeito, a origem ou a matriz intuitiva do pensamento de Vieira não exclui a natureza racional do discurso da sua obra, moldada pelos esquemas da mais exigente lógica formal e desenvolvida segundo os processos minuciosamente elaborados pela tradição escolástica da controvérsia, com a permanente preocupação de dar adequada e suficiente razão de tudo quanto afirma ou propõe, expondo e refutando todas possíveis objecções que as suas teses pudessem suscitar, assim se harmonizando a visão ou o conhecimento intuitivo com a razão ou o discurso racional, que o fundamenta e justifica do ponto de vista lógico e retórico.

Mas se este é o processo de todo o conhecimento e de todo o pensamento, em que o raciocínio ou o discurso da razão sempre parte e se nutre do outro ou do diverso de si, seja ele sensação, intuição, imaginação ou crença, em Vieira assume particulares contornos, por se apresentar como *História do Futuro*, que o intemerato pregador tinha por mais verdadeira que todas as do passado, pois, enquanto estas "em grande parte foram tiradas da fonte da mentira, que é a ignorância e malícia humana", a sua era "tirada do lume da profecia e acrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana e divina".[1]

Assim, no pensamento vieirino, o "conhecimento e inteligência dos tempos futuros" deveria ter como "primeira e principal fonte e como primeiros e principais fundamentos" a Sagrada Escritura, i.e., a revelação divina que nela se contém, a ponto de poder dizer-se ser Deus o seu autor. Segundo o entendimento de Vieira, seria sobre tais fundamentos da primeira e suma Verdade que o discurso racional elaboraria a sua construção, "dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por razão natural se infere dos mesmos princípios", deste modo se ampliando, desenvolvendo e completando os princípios contidos naqueles divinos fundamentos.

Na verdade, lembra o teólogo jesuíta, é "ajustando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia, com o cuidado, estudo e indústria própria, lendo, disputando e meditando", que se logra "estender e adiantar muito as mesmas profecias, conhecendo delas e por elas muitas cousas que nelas imediatamente não estavam reveladas" e inferindo e alcançando pela "especulação natural (...) o que Deus não (...) tinha manifestado pela revelação sobrenatural e divina".

Antecipando-se a quaisquer objecções ou reparos de carácter epistemológico que, porventura, pudessem ser feitos a este seu modo de pensar, Vieira observa que "assim como a filosofia, de princípios naturais evidentemente conhecidos tira conclusões certas, evidentes e científicas, assim a teologia" - e a sua empresa especulativa inscreve-se, claramente, no âmbito teológico - "de princípios sobrenaturais não evidentes, mas certissimamente conhecidos, tira conclusões teológicas, também científicas e ainda mais certas, posto que não evidentes".[2]

Porque a fonte deste conhecimento ou desta ciência dos segredos do porvir e do tempo futuro é a revelação profética, cumpre que nos interroguemos agora sobre o que, seguindo o exemplo da obra já clássica de André Neher, poderíamos designar por a *essência da profecia*. [3]

Cabe recordar aqui a advertência do erudito e subtil investigador judeu de que a visão profética não é, necessariamente, ligada ao futuro, pelo que a essência da profecia só acessoriamente é antecipadora, i.e., *pre*visão ou*pre*dição do futuro. Com efeito, o dizer profético, sendo imediatamente dado no instante da palavra, não só não é predizer como, na profecia, *visão* e *palavra* estão em busca de descoberta e o que desvelam é o absoluto e não o futuro. Daí que, sendo uma categoria de revelação, a profecia implique, necessariamente, uma relação entre a eternidade e o tempo, um diálogo entre Deus e o homem.[4]

Este diálogo, no contexto hebraico em que Neher preferencialmente o situa, como lembra Paul Ricoeur, no inteligente e compreensivo comentário

que lhe dedicou, tem a sua estrutura metafísica na ideia de Aliança entre Deus e o seu povo, já que esta se configura como uma relação "dialogal" inicial entre Deus e o homem, a qual atinge o seu grau extremo e mais dramático na figura do profeta, que se define como uma existência votada à comunicação da palavra, pois este fala e, falando, revela o Deus da Aliança. Deste modo, a profecia resulta da conjugação do acto divino de revelação, pela visão dada ao profeta, com o acto humano de comunicação verbal, pelo profeta, dessa revelação.[5]

Note-se, desde já, que, no pensamento e na obra de Vieira e no contexto cristão em que se situa a sua visão profética ou o seu entendimento da profecia, o lugar da Aliança do Velho Testamento é ocupado agora pela promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques em Ourique, que teria determinado a escolha de Portugal como novo Povo Eleito para cumprir a missão sagrada e transcendente de artífice ou instrumento da realização do final Império completo de Cristo ou Quinto Império.

Em que medida, porém, a noção de profecia acabada de indicar, com referência expressa a dois pensadores contemporâneos de língua francesa, judeu, o primeiro, cristão, embora reformado, o segundo, corresponde ou se adequa ao pensamento de Vieira e ao entendimento que nele era atribuído a tal noção ou conceito, de decisiva importância na sua visão especulativa e na sua teoria escatológica da História?

Percorrendo a obra a que as adversas circunstâncias do tempo e da fortuna lhe permitiram dar forma escrita, em especial as inconclusas *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum* [6] e os textos em que procurou justificar a ortodoxia teológica dos seus pontos de vista acerca do denominado "Quinto Império", conhecidos sob os títulos identificadores de *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*[7], *Apologia das Cousas Profetizadas*[8] e *Defesa do Livro intitulado "Quinto Império"* [9], bem como algumas das suas cartas[10], afigura-se poder concluir, com relativa segurança, que, para o combativo e intemerato inaciano, a profecia era uma inspiração ou revelação divina de futuros contingentes, através da qual são antevistos ou pronunciados os sucessos com verdade certa e invariável.

Advertia o sábio jesuíta não serem susceptíveis de constituir objecto de profecia as coisas que se podem prever, directamente, por causas naturais ou, indirectamente, por conjecturas fundadas noutras causas ou meios naturais. Com efeito, só quando as coisas que se antevêem ou predizem são futuros contingentes, ou meramente livres, e secretos, sem nenhuma conexão com causas naturais e dependentes, exclusivamente, da liberdade divina, angélica ou humana, se pode falar em profecia.[11]

O modo ordinário de Deus revelar este género de coisas futuras aos profetas são os sonhos ou as visões e não directamente, através da palavra. Cabe, depois, aos homens assistidos pelo dom ou pela graça da profecia comunicar e transmitir essas revelações aos outros homens, por meio da palavra.

É este particular modo de revelação divina que explica a razão por que os livros proféticos são, em regra, compostos por metáforas e figuras, tornando-se, por isso, de difícil entendimento, a ponto de poder dizer-se, como o faz Vieira, que, para os homens, a profecia, antes de cumprido o profetizado, se apresenta como Enigma e só quando ocorrem as coisas profetizadas revela a sua verdadeira dimensão e natureza proféticas. [12]

Notava o inspirado pregador poder ser *natural* ou *sobrenatural* a prova de que a previsão ou predição de futuros contingentes apresenta carácter profético.

No primeiro caso, a única prova da verdadeira profecia e de que o seu autor é autêntico profeta é a ocorrência ou o cumprimento das coisas profetizadas, que vêm, assim, a constituir um sinal dado por Deus para que se possa conhecer a verdadeira natureza profética do que fora anunciado como antevisão de um futuro contingente. Quanto às provas sobrenaturais da profecia, são elas constituídas, antes de mais, pelos milagres, podendo, igualmente, consistir em dons de Espírito Santo ou em expressa e solene definição papal.[13]

Se era deste modo que, no essencial, no pensamento vieirino era entendida a essência da profecia, importa ainda saber que resposta encontrou o genial prosador para a interrogação acerca dos fins para cuja realização a Providência divina concede a revelação profética e quer que haja profetas.

Segundo António Vieira, seriam três os fins que justificariam a existência da profecia e dos profetas: para honra e glória do Santo Nome de Deus, para que as obras divinas sejam conhecidas por Suas e que é na sua providência, omnipotência e justiça que reside a origem de todo o poder, pelo que é Ele que "dá e tira os Reinos e não o acaso, o fado ou a fortuna" e, finalmente, para que, através das profecias, os profetas possam consolar e "animar os povos quando padecem trabalhos e alentá-los com a esperança segura de que se hão-de acabar e converter em bens".[14]

Profetas eram, para Vieira, tanto aqueles a quem, através de visões ou sonhos, Deus revela os futuros contingentes, que só ao ser divino são manifestos, como aqueles a quem concede a graça e inteligência para interpretar as Escrituras e as profecias com verdadeiro sentido, que o seu cumprimento confirma, pois, como vimos já, para o teorizador do Quinto Império, "o tempo é o melhor comentador e intérprete das profecias", o que explicaria, segundo ele, que, no seu século, fosse possível entender mais luminosa e profundamente muitas passagens proféticas dos Livros Sagrados do que o haviam feito as gerações anteriores.

Procurando vincar esta dupla e intrínseca relação entre profecia e temporalidade e entre a finitude humana e a transcendência de Deus, escreve o nosso teólogo: "nas escrituras dos profetas, há cousas de tal modo fechadas e seladas que ninguém as pode entender nem declarar o tempo determinado pela Providência divina, o qual é o que só tem poder para romper os sigilos e abrir e fazer patentes as escrituras fechadas e declarar os mistérios futuros que nelas estavam ocultos e encerrados". E acrescenta um pouco mais adiante, sintetizando o seu pensamento: "nas profecias estão encobertos os tempos e os efeitos, e nos tempos e nos efeitos estarão descobertas as profecias". Na verdade, "é regra ordinária da Providência divina, que as profecias se não entendam senão quando já tem chegado ou vai chegando o fim delas", pelo que Deus, "ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, (...) não nos deixa compreender os segredos dos seus intentos, senão quando já têm chegado ou vêm chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua providência".[15]

O ser toda a verdadeira profecia uma revelação de Deus que dá a conhecer e torna manifesto futuros contingentes àqueles que escolheu e a quem concedeu o dom da profecia, não impede que, de acordo com o pensamento de Vieira, haja diferentes géneros de verdadeiros profetas. Assim, ao lado dos profetas canónicos, que, como Isaias e Daniel, tiveram por ofício ser intérpretes de Deus ou que, como José e David, não tiveram tal ofício, há todos os outros que, "como muitos santos e outras pessoas ilustradas", não sendo canónicos nem tendo tido aquele ofício, no entanto, revelaram verdadeiro espírito profético.[16]

Embora reconheça não ser profeta, mas porque sabe que "pôs Deus a profecia como candeia na mão dos profetas, para que, alumiados e guiados da mesma luz, possamos entrar com eles no lugar escuro e caliginoso dos futuros e ver e conhecer com a luz não nossa, o que eles viram e conheceram com a sua", Vieira serve-se deles como fontes para tentar prescrutar os segredos do futuro e escrever a sua História escatológica. Com efeito, tanto recorre a muitos profetas canónicos, desde Isaias até Miqueas, com destaque muito particular para Daniel, como aos não canónicos, por considerar que "o Espírito Santo, depois de fechado o número dos livros e os escritores sagrados, não deixou de ornar (...) a Igreja com o lume e o dom da profecia; e depois daqueles seus primitivos anos houve sempre novos profetas, alumiados com o mesmo espírito, que por palavra e escrito predisseram muitas cousas futuras, assim dos seus como dos seguintes tempos".[17]

Não deixa, todavia, Vieira de ter em conta que, enquanto as profecias canónicas gozam da certeza infalível da fé ou de certeza teológica, já as não canónicas beneficiam apenas de certeza moral, quando "provadas por seus efeitos", ou de mera certeza provável, sempre que não averiguadas com tão evidente certeza, embora estabelecidas com "bons e racionais fundamentos ou cuja interpretação não seja tão manifesta ou aceite que não desfaça moralmente toda a razão de dúvida".[18]

É, precisamente, neste último género de profecias não canónicas que se inserem as *Trovas* do Bandarra, de que o autor da *Clavis Prophetarum* abundantemente se socorre, para, através de uma muito engenhosa, subtil e imaginativa exegese, procurar fundamentar a sua visão do Quinto Império

como Império completo de Cristo e estado consumado da Igreja, não sem que, previamente, haja curado de procurar demonstrar ter sido o obscuro sapateiro de Trancoso agraciado com verdadeiros dons proféticos.

De acordo com o pensamento do nosso genial prosador barroco, aqui em boa parte convergente com o expresso, no início de seiscentos, por D. João de Castro, na sua *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra* (1603), de quem Vieira, superado o seu juvenil sebastianismo [19], profundamente se aparta na exegese das *Trovas*, o Bandarra seria verdadeiro profeta por diversas mas complementares ordens de razões.

Com efeito, as predições do sapateiro de Trancoso não podiam deixar de resultar de revelação ou inspiração divina, por versarem matéria insusceptível de ser antevista por qualquer conhecimento humano, angélico ou demoníaco. Por outro lado, os sucessos por ele antevistos e preditos eram de futuros contingentes e livres, havendo-se cumprido ou realizado as coisas por ele preditas ou profetizadas perto de um século antes, como a perda do Reino e sua posterior Restauração. Ora, como não "há nem pode haver neste mundo modo de mostrar a verdade mais evidente que o efeito e cumprimento de coisas profetizadas; e a verdade da profecia não pode ser outra senão a do mesmo Deus que só pode conhecer os futuros", imperioso seria concluir ter sido o Bandarra verdadeiro profeta. [20]

Por último, o "consenso universal de todo, ou quase todo o Reino, (...) a aprovação, testemunho (...) e a opinião, voz e fama pública de (...) grandes e pequenos, doutos e indoutos, Eclesiásticos e seculares, Religiosos, Cabidos, Prelados, Reis, ministros, Tribunais", por que o Bandarra era "reconhecido, estimado e aplaudido por profeta" constituiam mais uma prova inequívoca de ser ele homem dotado de espírito profético.[21]

A essencial e substantiva relação que, na visão e no pensamento do filho de Santo Inácio, existia entre profecia e temporalidade ia de par com a também intrínseca relação que, para ele, se estabelecia entre ambas e a historicidade das coisas humanas e o plano providencial a que, sem prejuízo da radical liberdade do homem, obedecia toda a História do mundo.

De acordo com o pensamento teológico-filosófico vieirino, aqui de claro recorte heraclitiano, a efemeridade e a fugacidade do mundo, em que tudo passa e não consiste ou permanece, encontrava a sua dupla razão no nada e no tempo.

Porque "todas as cousas deste mundo, por grandes e estáveis que pareçam, tirou-as Deus com o mesmo mundo do não ser ao ser, (...) todas correm precipitadamente, sem que ninguém as possa ter mão, ao mesmo nada de que foram criados", visto que "todas as cousas vão buscar com todo o peso e ímpeto da natureza o princípio donde nasceram".[22]

Também o tempo não tem, nem pode ter, consistência alguma, sendo, de sua natureza, tão instável que nem o próprio Deus o pode parar ou impedir que deixe "de ir por diante sempre, e com a mesma velocidade". Deste modo, como "todas as cousas desde seu princípio nasceram juntamente com o tempo, nem ele, nem elas podem parar um momento, mas com perpétuo moto, e revolução insuperável passar, e ir passando sempre".[23]

Observa António Vieira que, tal como o mundo, o tempo se compõe de dois hemisféricos, um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. "No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa".[24]

Instalado, assim, no seu transitivo e fugaz presente, sempre a mergulhar, veloz, no não ser do passado, procurou o visionário jesuíta penetrar nos arcanos do futuro e traçar dele uma História prospectiva e escatológica, que, começando no tempo em que ia sendo escrita, continuaria por toda a duração do mundo, concluindo-se com o próprio fim dele.

Justificou Vieira este seu inovador e temerário intento notando que se, com espírito de profecia, escreveu Moisés a história do princípio e criação do mundo, ou seja, se houve já um profeta do passado, que é o tempo da História, nada impediria que houvesse, também, um historiador do futuro, que é o tempo oculto e velado da profecia. Deste modo, a História passaria a compreender toda a vida do homem e do mundo, desde a criação até ao fim dos tempos, permitindo, assim, trazer à clara luz do entendimento o seu mais profundo e secreto sentido transcendente, sagrado e providencial.[25]

O teísmo cristão de Vieira levava-o a ver o primeiro acto do teatro que é o mundo e a vida do homem no Paraíso terreal, a que a queda ou o pecado original puseram termo, passando, com o homem, "o mundo do estado de inocência ao da culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores às espinhas, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade e miséria".[26]

Nessa primeira idade do mundo, subsequente à queda e à expulsão do Paraíso, os homens viviam em harmonia, numa "irmandade natural", falando todos a mesma língua e guardando a mesma lei natural.

A breve trecho, porém, este estado, em que todos eram "iguais e livres por natureza", veio a cessar, quando "houve alguns que entraram em pensamento de se fazer senhores dos outros por violência, e o conseguiram". Assim tiveram princípio os quatro impérios, ou monarquias que constituiram a terceira, quarta, quinta e sexta idades do mundo, o dos assírios e caldeus, o dos persas, o dos gregos, e o dos romanos, o maior de todos, de que, contudo, no tempo de Vieira, só o nome permanecia.

Em três visões representou Deus estes quatro impérios, a da estátua de quatro metais, dada a Nabucodonosor, a de quatro cavalos de cores diferentes, que teve Zacarias, e a do "conflito dos quatro ventos principais, que no meio do mar se davam batalha", concedida a Daniel. [27]

Serão estas três visões que, conjugadas com o Apocalipse e com as *Trovas* de Bandarra, irão fornecer a Vieira o principal apoio profético e escritural para delinear e fundamentar a *História do Futuro*, que começou a redigir em 1649 e cuja súmula, contida na extensa carta que, dez anos mais tarde, dirigiu ao Pe. André Fernandes, veio a dar origem à sua detenção nos cárceres da Inquisição e ao longo processo de que foi réu no Tribunal do Santo Ofício, em meados da década de 60 do século XVII, quando deveriam começar a cumprir-se as suas esperanças messiânicas e escatológicas, que nenhuma adversidade logrou fazer esmorecer ou pôr em dúvida.

De acordo com a visão escatológica expressa na obra vieirina, o próximo futuro assistiria à extinção e ruína do Império Otomano e ao aparecimento de um Quinto e último Império, que seria o único verdadeiramente universal, duraria mil anos e se continuaria no Céu. Suceder-lhe-ia a perseguição do Anti-Cristo, a que se seguiria, imediatamente, a ressureição dos mortos, o Juízo universal e o fim do mundo.[28]

Qual fosse a natureza e a extensão deste derradeiro Império, a quem caberia realizá-lo e qual o seu lugar na História do mundo, se antes ou após a profetizada vinda do Anti-Cristo, foram questões que longamente ocuparam a mente e o coração do grande pregador barroco e cujas respostas lhe foram causa de amargos dissabores, gravosas incompreensões, longo e rigoroso encarceramento e penosas demandas.

Como notou Raymond Cantel, quando no final da década de 40, Vieira deu início à redacção da *História do Futuro*, a sua interpretação providencialista da marcha do mundo humano e divino e o seu sistema profético-messiânico encontravam-se já inteiramente formados e coerentemente articulados, pelo que, no meio século seguinte, o mestre jesuíta se limitou a desenvolvê-los, a completá-los, a depurá-los e a procurar fundamentá-los melhor e mais completamente nas Escrituras, nas profecias biblícas e nas não canónicas de São Frei Gil ou de Bandarra, nos teólogos e nos filósofos, com especial relevo para Santo Agostinho, Paulo Orósio e para a tradição joaquimita, tendo, no entanto, sempre o cuidado de não se apresentar como profeta mas, mais modesta e humildemente, como simples intérprete de profecias.[29]

A visão profético-escatológica apresentada por António Vieira distingue-se, claramente, da tradição sebastianisto-messiânica anterior não só pela sua muito maior amplitude e profundidade, pela maior riqueza e variedade dos seus suportes especulativos e escriturais, pela sua coerência interna e pelo rigor do seu travejamento lógico e retórico, mas também, e acima de tudo, por se apresentar muito mais como uma visão teológica e universal e como uma história da salvação e do resgate espiritual do mundo e consumação do reino divino da graça, do que como uma visão exclusiva ou predominantemente política, circunscrita a Portugal e ao seu imediato destino. É esta particular natureza, eminentemente teológica e religiosa, da visão de Vieira e o claro intento ético e salvífico que a impulsiona que parecem explicar que, ao longo do

tempo, a sua componente messiânica e lusocentrica tenda, progressivamente, a esbater-se, até quase desaparecer na *Clavis Prophetarum*.

Assim, o grande inaciano que, na distante e ardorosa juventude, infileirara nas hostes sebastianistas [30] e, logo após a Restauração, abjurara desta crença e refutara com veemência a interpretação sebastianista do Bandarra, fazendo deste uma leitura claramente favorável a D. João IV [31], que manteve mesmo após a morte do Rei, chegando ao extremo de sustentar que o Restaurador haveria de ressuscitar para cumprir as restantes profecias do sapateiro de Trancoso que, segundo a interpretação vieirina, lhe diziam respeito[32], irá, depois, transferir, sucessivamente, as suas esperanças messiânicas para D. Afonso VI[33], D. Pedro II [34] e até para o futuro D. João V[35], para, na *Clavis*, como esclarece Arnaldo Espírito Santo, no horizonte do pensamento de Vieira desaparecer o supremo imperador do Quinto Império, no qual não haverá já uma figura messiânica a viver no meio dos homens mas apenas uma Igreja governada pelo vigário de Cristo, coadjuvado na sua acção pelos príncipes seculares.[36]

Note-se, a este propósito, que a opção de redigir este seu último livro em latim e não já em português, como acontecera com todas as suas obras anteriores, parece revelar o crescente sentido universal que o nosso máximo escritor barroco pretendia dar ao seu pensamento e à sua interpretação escatológica da História.

Cabe advertir, a este propósito, que, se é inegável a relevante importância que, na visão profético-escatológica vieirina, tem a sua dimensão messiânica e lusocentrica, ela talvez não deva considerar-se um seu elemento decisivo, a ponto de poder dizer-se que, na formulação final que veio a encontrar no texto, embora inconcluso, ou truncado, da *Clavis Prophetarum*, nada mudou no essencial, mantendo-se ela, substancialmente, a mesma que se prefigurava no plano da *História do Futuro* e cujo conteúdo, em grandeparte, se encontra argumentada e fundamentadamente exposto na denominada *Apologia das Cousas Profetizadas* e na 2ª Representação que Vieira dirigiu ao Tribunal do Santo Ofício no âmbito da sua defesa das graves acusações de que era alvo.

Com efeito, na visão que o inspirado sermonista dele nos deixou, o Quinto Império de que longamente se ocupou e cuja próxima vinda esperançadamente anunciou, mais não seria do que o Reino completo de Cristo na Terra e o estado consumado da Igreja, revelado pelas Escrituras e quotidianamente pedido nas orações da mesma Igreja, quando, no *Pai Nosso*, se diz "Venha a nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa vontade, assim na Terra como no Céu", aquele Império que assinalaria o fim dos tempos, a que Paulo Borges chamou a "plenificação da História".

Entendia e cria Vieira que a Igreja e o Reino de Cristo haveriam de chegar a um estado perfeito, completo e consumado, que seria "diverso, posto que sem essencial novidade, e novo, posto que sem essencial diferença"[37]. Este Império, que se haveria de levantar após a destruição do Império Turco, seria um Império ou um Reino Universal, em que todo o mundo, tanto hereje como pagão, judeu ou gentio, se converteria e seria cristão e Cristo por todos seria conhecido, adorado e obedecido e em todo o mundo se não professaria outra fé nem outra lei senão a cristã, em que a grande maioria dos cristãos seria "mui observante da lei divina", em que reinaria perpétua paz entre todos os príncipes e todas as nações, em que seria mais copiosa a graça e se ampliaria enormemente o número dos predestinados, em que os judeus, incluindo as suas dez tribos perdidas, depois de universalmente convertidos, veriam terminada a sua diáspora e seriam restituídos à sua pátria, o Templo de Jerusalém seria restaurado e permitidos os sacrifícios da Antiga Lei.[38]

Representando, pois, a consumação da lei da graça, o Quinto Império anunciado pela fé ardente do Pe. António Vieira configurava-se, assim, expressamente como o tempo em que se realizaria a recuperação do originário estado ontológico do homem e se cumpriria o regresso ao Paraíso, pois nele, como escreveu o teólogo seiscentista "aquele paraíso terreal que no princípio perderam em uma parte do mundo, o hão-de [os homens] recuperar outra vez no fim e o hão-de lograr em todo ele", uma vez que nessa sétima e última idade do mundo, "se haveriam de restituir os homens em certo modo ao primeiro estado da inocência pela pureza e santidade da vida" e o mundo seria novamente perfeito, dele desaparecendo todo o mal e toda a iniquidade.[39]

Esta visão profético-escatológica, se, por um lado, não deixa de apresentar flagrantes afinidades com as que, num contexto claramente heterodoxo, viriam a ser desenvolvidas pelo Sampaio Bruno de *A ideia de Deus* (1902) ou pelo Pascoaes do *Regresso ao Paraíso* (1912) e de ser prolongada e actualizada, no nosso tempo, no paracletismo franciscano de Agostinho da Silva, por outro, apresenta-se em larga medida convergente com a teoria cósmica da saudade enunciada por D. Francisco Manuel de Melo num trecho conhecido da *Epanáfora Amorosa*.

Nascido no mesmo ano de Vieira e falecido no ano em que, segundo a exegese vieirina, deveria iniciar-se a "mudança do mundo e da Igreja em ordem ao novo estado do Império completo de Cristo" [40], o autor do *Tratado da Ciência Cabala*, na sua breve "teórica das saudades" dá sintética expressão filosófica e sentido metafísico à nova intuição da saudade anteriormente projectada na superior vivência poética de Camões e Frei Agostinho da Cruz, fazendo-a radicar na lembrança ou na reminiscência de um anterior estado de perfeição, que, estando "de nós remoto e incerto", alimenta o nosso apetite espiritual de união a algo mais perfeito do que nós, de regresso ao estado anterior à nossa actual situação de queda, de carência, de incompletude, de imperfeição.

Se, como lembrou Nicolau Berdiaeff, uma das questões fundamentais que suscita a filosofia escatológica da História é o problema da liberdade, pois o destino final do mundo não pode ser pensado como exclusivamente dependente do homem nem como pura obra divina, só podendo compreender-se como resultado da colaboração de ambos, i.e., como obra *teândrica* [41], importa ver como resolveu António Vieira esta dificuldade especulativa.

A sumária definição que, até agora, se procurou fazer das linhas essenciais da teologia da História de António Vieira parece haver tornado patente que, na crença indefectível do combativo jesuíta, a visão escatológica de modo algum implicava qualquer impositivo determinismo divino nem nenhum necessitarismo inflexível e inelutável, desde todos os séculos inscrito na ordem da criação, encontrando-se, pelo contrário, a sua realização dependente da livre decisão humana e da pessoal aceitação ou recusa da graça e da acção providencial de Deus, de modo que a realização do Reino de Cristo seria obra humano-divina, em que liberdade e graça se conciliariam e se completariam e em que a segunda não anularia nem limitaria a primeira, antes dela careceria para plenamente actuar.

Assim, segundo o visionário escritor luso-brasileiro, o processo de recuperação do primeiro estado ontológico do homem e de cumprimento do Império consumado de Cristo, que considerou o Quinto Império do mundo, seria obra verdadeiramente teândrica, como, no estudo fundamental já anteriormente referido[42], a hermenêutica de Paulo Borges argumentada e abundantemente mostrou.

A uma última interrogação cabe ainda tentar responder: a de saber em que medida é conceitualmente adequado qualificar como utópica a visão vieirina da *História do Futuro* e do Quinto Império, como é frequente fazer-se, ou seja, se utopia e escatologia são conceitos entre si convertíveis ou se, pelo contrário, apresentam substanciais diferenças que impedem a sua identificação.

Afigura-se que só atribuindo ao termo *utopia* o sentido vago e impreciso que tende a adquirir na linguagem vulgar e pouco reflectida, se poderá falar em utopia a propósito da visão teológica da História apresentada pelo incansável missionário que aqui nos congrega.

Com efeito, tal como os entendemos, os conceitos de *utopia* e de *escatologia* são de natureza muito diversa. Enquanto a *utopia*, desde a obra fundadora de Tomás Morus, apresenta uma essencial dimensão antropológica e social e se configura como uma criação intelectual puramente humana, visando propor um modelo abstracto, alheio ao espaço ou ao tempo mas de pretensa validade universal, que deveria substituir a actual ordem política, social, religiosa ou moral, envolvendo sempre, directa ou indirectamente, como seu núcleo, a questão do poder, toda a *escatologia* cristã, e também a de Vieira, tem uma constitutiva natureza transcendente e sagrada, traduzindo-se numa revelação sobre o fim dos tempos e o triunfo definitivo da graça divina, implicando uma teologia da História e um essencial elemento profético e não dispensando nunca a livre colaboração humana num processo que decorre neste mundo e no tempo do homem, sendo, por isso, nela inteiramente secundária ou acidental a questão do poder ou toda

a reforma social que não seja mera condição ou consequência de um aperfeiçoamento ético e de uma ascensão espiritual.

Daí que nos pareça que o considerar a *História do Futuro* vieirina e a teologia da História que a funda como do simples domínio da utopia significa desatender o mais alto significado humano e transcendente do seu pensamento e da sua vida devotada, sem desfalecimentos, hesitações ou dúvidas, a procurar abrir aos portugueses, aos luso-brasileiros e ao mundo cristão os caminhos que conduziriam ao final resgate ou transcensão do tempo e à restauração do primeiro estado ontológico do homem, em que se cumpririam as divinas promessas de uma nova plenitude espiritual, de gloriosa imortalidade e de perfeita e perene beatitude.

NOTAS

(1) *História do Futuro*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. I, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1953, p. 138.
(2) *Ob., vol.* e *ed. cits.*, pp. 126-128.
(3) *L'Essence du Prophétisme*, Paris, PUF, 1955.
(4) *Ob. cit.*, 3ª ed., com o título *Prophètes et Prophéties*, Paris, Payot, 1995, p. 9.
(5) *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 174-175.
(6) Temos aqui em mente, não o texto integral, tal como chegou até nós, da versão original latina da *Clavis*, cuja versão portuguesa, realizada pelo Prof. Arnaldo Espírito Santo, se aguarda seja divulgada em breve, mas o resumo que dela fez o Pe. Casnedi e que F.S. Álvares da Rocha, traduziu, publicados, um e outra, como âpendice à ed. já citada da *História do Futuro*, vol. II, Lisboa, 1953, pp. 173 e segts.
(7) Editada por Hernâni Cidade, Liv. Progresso Editora, Salvador, 1957.
(8) Editada por Adma Fadul Muhana, Lisboa, Ed. Cotovia, 1994.
(9) *Obras Escolhidas*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1952, pp. 97 e segts.
(10) Em especial, a carta ao Pe. André Fernandes, bispo eleito do Japão, de 29 de Abril de 1659 e a carta apologética ao Pe. Jácome Iguazafigo, de 30 de Abril de 1686, em *Cartas*, ed. J. Lúcio de Azevedo, 2ª ed., Lisboa, vol. I, 1970, pp. 468 e segts e vol. III, 1971, pp. 757 e segts, respectivamente.
(11) *Defesa*, vol. I, pp. 8-10 e 19.
(12) *Apologia*, pp. 24, 33 e 55 e *História*, vol. I, p. 9.
(13) *Defesa*, vol. I, p. 23.
(14) *Apologia*, p. 12.
(15) *História*, vol. I, pp. 147 e segts e *Apologia*, p. 56.
(16) *Obras Escolhidas*, ed. cit., vol. VI, pp. 136-138.
(17) *História*, vol. I, pp. 124 e segts.
(18) *Ob. e vol. cits.*, pp. 132-135.
(19) Cfr. "Sermão de S. Sebastião", pregado na igreja de Acupe, no termo de Braga, em 1634, nos *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1993, vol. II, pp. 1267 e segts.
(20) *Apologia*, pp. 37-38. Já D. João de Castro exprimira idêntico pensamento, ao escrever que "o acontecer assim como se profetiza é o selo pendente das profecias", *Paráfrase*, Veneza, 1603, p. 128.
(21) *Apologia*, pp. 31 e segts., *Defesa*, vol. I, pp. 50 e segts., *Obras Escolhidas*, vol. VI, pp. 106-108 e *Cartas*, ed. cit., vol. I, pp. 468 e segts.
(22) "Sermão da Primeira Dominga do Advento", nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, 1993, p. 190.
(23) *Ob. e vol. cits.*, pp. 189-190.
(24) *História*, vol. I, p. 7.
(25) *Ob., ed. e vol. cits.*, p. 6.
(26) "Sermão da Primeira Dominga do Advento", *ed. e vol. cits.*, p. 180.
(27) *Idem*, pp. 181-182.
(28) *Apologia*, pp. 231-232.
(29) *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'António Vieira*, Paris, 1960, p. 45.
(30) "Sermão de S. Sebastião" (1634), cit. na nota 19, supra.
(31) "Sermão dos Bons Anos" e "Sermão de S. José" (1642), nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, p. 383 e segts e vol. II, p. 1367 e segts, respectivamente.
(32) Carta ao Pe. André Fernandes (1659), cit. na nota 10 e *Defesa*, vol. I, pp. 164 e segts.
(33) Carta a D. Rodrigo de Meneses, de 3 de Março de 1664, nas *Cartas*, ed. cit., vol. II, p. 39.
(34) Carta a Diogo Marchão Temudo, de 8 de Agosto de 1684, nas *Cartas*, ed. cit., vol. III, p. 525.
(35) "Sermão de Acção de Graças" (1695), nos *Sermões*, vol. V, pp. 927 e segts.
(36) "Apresentação da *Clavis Prophetarum*. Transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do Padre António Vieira", em *Oceanos*, nºs 30-31, Abril-Set. 1997, pp. 157-172.
(37) *Defesa*, vol. I, p. 222.
(38) *Ob. e loc. cits.* e pp. 303 e segts e vol. II, pp. 5-262, *Apologia*, pp. 89 e segts, *Obras Escolhidas*, vol. VI, pp. 22 e segts e 100 e segts e *História*, vol. II, pp. 161 e segts. Cfr. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc.cits.*
(39) *Apologia*, p. 198. Cfr. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc. cits.*
(40) *Defesa*, vol. II, p. 255.
(41) *Le sens de l'Histoire*, trad. franc. S. Jankelévitch, Paris, Aubier, 1948, pp. 215-216.
(42) *A plenificação* ed *da História em Padre António Vieira*, Lisboa, INCM, 1995.

ARTIGO

FILOSOFIA COMO IDIOMA DE APELO E DE LIBERDADE

José Esteves PEREIRA
Universidade Nova de Lisboa

RESUMO

A abordagem da obra de Ferreira da Silva é feita a partir da inspiração existencialista que esse autor imprime na reflexão sobre a linguagem e a liberdade.

RÉSUMÉ

L'étude de l'oeuvre de Ferreira da Silva prend pour point de départ l'inspiration dans la philosophie existential que le penseur brésilien inscrit dans sa méditation sur le langage et la liberté.

O título da minha breve comunicação é extraído de um passo da obra de Vicente Ferreira da Silva em momento em que o filósofo parece sentir a necessidade de como que estabelecer uma pausa definitória depois de intensa e tensa especulação. Não queremos com isto trair o sentido especulativo de um pensador que é justamente avesso à cristalização do conceito e aberto sobremaneira ao poder dialéctico da criação humana e ao horizonte de superação do próprio logos ordenador, criador do objecto, mas imerso na fase derradeira da sua curta existência a uma especulação transmundana preocupada com o mítico e o religioso.

Em todo o caso no universo especulativo de Vicente Ferreira da Silva que se afirma por permanente tensão especulativa-através da discursividade existencialista que o caracteriza-seduz-nos este momento, entre alguns outros, por nos permitir ir ao encontro do diálogo que acolhe o em si de pensamento alheio, e de suas configurações próprias, num por si compreensivo, empenhado em tudo o que signifique discurso de transcendência na consciência plena de que essa transcensão não se dá na história da humanidade de modo unilinear. O que o filósofo brasileiro nos vem trazer de essencial é a advertência da fundamental diferença entre uma filosofia entendida como sistema cerrado de "verdades", como um conjunto de evidências dadas e uma filosofia elaborada como movimento de transcendência.

Em Vicente Ferreira da Silva a abertura, ou melhor, convívio com pensamento que não é o seu sobretudo daquele em relação ao qual reage, tornam mais fecundo o significado do apelo e da libertação que para si deve ser a faina da filosofia. A começar pela própria posição tomada sobre o progresso material e espiritual. Da situação em que lhe é dado escrever, por exemplo, o ensaio **História e Criação** sente-se a experiência aguda de que "os factos históricos e cósmicos não possuem um desenvolvimento irrestrito e ilimitado, não seguem sempre uma linha ascencional, mas, como as estações do ano e as manifestações periódicas da vida passam por fases de exuberância e de morte,

de plenitude e de esclerose"(92). Assim o vê tratado V. F da Silva em Anaximandro ou Heraclito mas desde logo o seduzindo o mito da Fenix ave que se reduz a cinzas e incessantemente delas renasce em circularidade , num eterno retorno, imóvel mas sempre em movimento. A este "fatalismo" que de algum modo se corporiza igualmente na teoria dos *corsi* e *ricorsi* de Vico antepõe o filósofo brasileiro o "mito" do progresso contínuo logro em que é presumível pensar os antigos ou Vico não críam ligeiramente. Para nós, em época em que ainda parece contar adeptos, o fim da história com irrestrito "melhorismo" em que o apelo criativo como que cairia num sono eterno em vida sem assomos da pessoa é significativa a reflexão de Vicente Ferreira da Silva. Se o homem não se pode " esquivar à incidência do *igual* na história importa em todo o caso ver o homem como síntese de necessidade e de liberdade. Em recorrência da filosofia hegeliana, justamente lembra o filósofo que " à aborrecida história sempre sujeita ao mesmo ciclo"se sobrepõe o sol do espírito criador e não repetitivo. . No sentido da espiral e não do círculo, em cotas cada vez mais altas. E no entanto seria um logro pensar que essa espiral é suspeitada apoteose. Pelo contrário nesse próprio fatum está presente a tensão permanente de forças positivas e negativas. Nesse sentido será inútil esperar"qualquer resultado definitivo quanto aos objectivos de uma cultura". Reflexões mais do fim da vida do filósofo sublinhariam, todavia, uma vertente agónica em que o "impulso de transcendência que instigou o pensamento actual a persistir num maior conhecimento das origens. Os bens culturais seriam expressões de uma alma , de uma concepção selectiva do mundo só podendo ser realmente compreendidos quando" interpolados na protoforma da qual são expressões parciais" 352. Mas, com todo o cuidado que é necessário aceder à compreensão do que transmitia no IV Congresso Brasileiro de Filosofia, (com actas publicadas em 1962)afirmando que a primazia do Mito sobre o Logos implica a precedência da Abertura do Ser sobre a esfera total do inteligivel, do cognoscível sobre o conhecer não é impossível concilia-las no que de efémero e acidental se alterna com o substancial e o eterno no homem. Na perspectiva em que iniciou a sua reflexão mais presa a um logos embora tecido sempre no horizonte da sua excedência poética é patente que os tesouros culturais são presa fácil da espoliação e do desgaste. Neste ponto(que não deixa de ser a par de reflexão própria uma posição de V. F. S sobre o paradigmas do pensamento enquanto podem corporizar uma filosofia da natureza, da cultura e da história, na evidenciação do desgaste que a própria historicidade tragicamente contém a intuição de V. F. S.)é axial:"Se devemos supor , por conseguinte, que a história de certa maneira é um avançar, um "plus", somente o pode ser num sentido interior e subjectivo, como um sentimento mais intenso da liberdade e do destino humano e como um recobrar-se do homem a si mesmo através da peripécia histórica"(96). Na dimensão da filosofia como idioma do apelo e da liberdade, que retemos como fio condutor desta nossa visita à obra do pensador brasileiro o que transparece da consideração puramente objectiva dos factos culturais é justamente o valor imperecível da criação, de "toda a meditação que proclama ser a verdadeira objectividade a própria subjectividade, a realidade do ator, do sujeito implicado na peripécia existencial"191. Essa criatividade interna da cultura está fora " das utilidades, das urgências e das limitações físicas"Com a autoridade que lhe reconhecemos Miguel Reale ao ver em Vicente Ferreira da Silva um anti-historicismo radical(não sendo menos radical no filósofo o seu anti-utopismo e filosofias hipostasiantes) confessa que mais do que dissolver o sentido da historicidade , pelo contrário lhe aguça esse sentido de historicidade. Em nosso entender é aliciante justamente tentar compreender a especulação do autor face ao estímulo de múltiplos paradigmas de reflexão que nos permitem enriquecer múltiplas perspectivas da história das ideias. E o autor a nenhum rodeou efectivamente meditando desde os présocráticos ao existencialismo em que melhor se integra(com uma atenção especial, e cuidada demora no idealismo alemão e de um modo muito especial com a filosofia de Fichte e a poesia de Holderlin e Novalis, essencial o último para a conceituação do estético de que de seguida falaremos. . Nesta busca de intimidade com os autores da tradição filosófica em que nos revemos(tradição a que VFS há-de atribuir limitações) assume especial relevância(embora de modo negativo) a herança platónica e com ela as configurações utópicas e hipostasiantes em tudo o que justamente podem sacrificar formas de apelo,

de liberdade e de fecundidade especulativa. Ficaria este fecundidade prejudicada se em plano transcendente e transsensorial - qual o do realismo das ideias platónicas - a duplicação do modelo, em mais ou menos radical mimesis impedisse a criação livre do artista. Como ironicamente referirá "Platão sente em seu pendor? ético- religioso o efeito perturbador do capricho artístico sobre o regime utópico que sonhou para a vida humana. Mas como diz VFS o artista cria do interior para o exterior e não do exterior para o interior. E "eis porque na arte não há propriamente imitação mas sim livre-criação. Esta livre criação, ancorada na subjectividade, significa toda a recusa à própria racionalização da vida, a todo o discurso dirigido. A intuição posta na exegese de uma dialéctica da acção lúdica e de uma linguagem , de um idioma contém premente actualidade. Em objecção à defesa de Walter Pater do harmonismo dórico de Platão como disciplina, ordem da cidade sobre o arbítrio do sentimento VFS define-se perante o pensamento platónico retendo para si a convicção de que "a utopia platónica como todas as utopias posteriores cometeu o erro de fixar a produção do homem hipostasiando a vida social em moldes constrangedores como se o homem fosse construtivel, puro objecto destituido de essencial negatividade. Não nos é possível seguir aqui toda a riqueza especulativa implicita . Em todo o caso importa sublinhar que a "ausência de temporalidade que o discurso construido pela utopia, ou melhor diríamos pela ucronia qual "equação da vida como um código eterno da natureza depara sempre no mais íntimo do homem em "fundação" poética da sua essência, em não estar disponível nesse construto utópico para o capítulo seguinte, em poder reivindicar liberdade e inventividade própria.

Insistimos neste ponto da especulação do filósofo brasileiro porque as objecções frontais ao "construtivel formal e utópico"vivem perto de um problema nuclear da meditação de V. F. da Silva e tem sido sublinhado pelos seus estudiosos. O problema da linguagem, prestando especial atenção à cristalização conceptual, e valorizando a essencialidade do discurso poético que ao nos permitirem sublinhar de novo o idioma do apelo e da liberdade como faina da filosofia abriria o filósofo, por fim, e não exactamente ao dizer desta-o dizer da filosofia, do logos na sua transparência conceptualizante mas ao mitologema inicial de qualquer cultura, a um pro-logos. Resta saber em que medida, a linguagem do mítico, em sua fatal dilucidação para nós não exige a proximidade do logos. Temos que nos deter no que de enigmático fica da meditação derradeira do filósofo. Em que medida nos abriríamos a um pensamento que reingressa na Fonte transido da sedução mágico instauradora da presença numinosa, como nos diz em passo que interessou particularmente a Miguel Reale ao apresentar os seus escritos. e acentuar o momento superador (com visível influência do segundo Heidegger) o que não anula todavia a dialéctica das consciências em leitura mais existencial. Estamos em todo o caso, sempre perante a realidade da linguagem como compreensão do ser como um idioma da apelo e de liberdade do que mais profundamente se nos oculta nessa opacidade ôntica que nos envolve.

Na pausa conceptual a que me referi VFS acentua 191 a dimensão excêntrica da realidade , um "por si", qualquer coisa que se anuncia além de toda a angústia e limitação do já dado. No mesmo seguimento analítico é dito que o "horizonte sempre aberto da historicidade é o possível da presença espiritual, a "expansão 192 mais íntegra das forças do "por si". A negatividade do poder ser vai encontrando portanto novas possibilidades comunicativas, possibilidades próprias e do outro em dialéctica intersubjectiva até ao limite do não reconhecimento nas "alternâncias de plenitude e de declínio espirituais , de estabilidade e de crise, que pontilham a odisseia da consciência. Anota a propósito que a história não é o cenário da igreja triunfante mas sim da Igreja militante. De facto "o humano não está salvo da paixão da inumanidade, a sabedoria não o está da barbárie, o refinamento cultural não o está da bestialidade dos apetites. V. F. S. quer responder a Hegel-pensador que diuturnamente utiliza ao lado de Heidegger e Jaspers, e outros obviamente - que no Espírito se teria superado a própria ausência do humano. 216. Mas é justamente neste lance que emerge um passado que vive em nóse é susceptivel de uma interiorização mítica inscrevendo o que transcende o particular. O mesmo se pode dizer do relato religioso em que não se atende à particularidade do fazer humano, não é ultrapassado pelas ondas sucessivas dêsse fazer, permanecendo como contínua alusão às nossa

possibilidades fundamentais 218. Não será restritivo dizer que traduz a nossa condição humana no seu acto vivo de reconhecimento , luta, esforço, aproximação e zêlo pelo advento de suas mais altas possibilidades. O homem sabe que o presente não corresponde à Ideia. A sua realidade não é a de um ser dado na realidade ôntica mem está intencionado a uma realização objectivante mas um esforço incessante de desocultação que se exerce pela comunicação:"existir consagrado à verdadeira comunicação existencial" no ponto de realidade em que esta se torna discurso e palavra. Estamos na especulação de V. F. S em momento em que o homem habita o recinto da palavra e lhe é interior. O que implica o cuidado de não a degradar e de a considerar para além do objectivamente dado. A Para além da cristalização da palavra puramente objectivada, seja o discurso trivial ou a mais cristalizada linguagem logificada o verbo comparece eminentemente na poesia , na filosofia e na mensagem das religiões. Se o discurso objectivado confina, pelo contrário as expressões essencialmente poéticas da poesia, da filosofia e da religião(e quanto mais poético mais verdadeiro, não se cansará VFS de citar Novalis) emergem como apelo de autenticidade e liberdade vivificando a comunicação intersubjectiva expressa de modo excedente na atitude congratulatória do amor tanto quanto no movimento amoroso está implícita a tendência para a verdade , para a sinceridade , para a confissão, jep intimidade plena da palavra. Filosofia como idioma de apelo e de liberdade também poderá ser o encontro do outro pondo em movimento a consciência de si. A través do ser convivencial. do ser com o outro. educamo-nos, pois, para o sentido da nossa verdade própria 227. V. FS faz recordar que todas as grandes realizações históricas e culturais do homem, todos os prodígios da coragem , da inteligência e do génio foram realizados na incitação do amor e da paixão, no delírio da sua força transfiguradora 211. A menção criadora que aqui se implica por inconclusa nem por isso deixa de ser abertura esperançosa a um espaço da indeterminabilidade infinita e desejosa da experiência do divino. Em meditação heidegeriana de 1958 VFS diz que a "morfogénese das coisas advém na proximidade da presença divina, ou melhor, é essa mesma presença".

ARTIGO

ESCATOLOGIA E SOTERIOLOGIA NO PAGANISMO MÍTICO-POIÉTICO E ONTO-TEO-LÓGICO DE EUDORO DE SOUSA*

Fernando BASTOS
Universidade de Brasília (UnB) e
Instituto Superior de Brasília (IESB)

RESUMO

A ontologia mitopoética de Eudoro de Sousa e seu neopaganismo são objeto desse artigo, que aborda a síntese filosófica realizada por esse autor, inscrita na linhagem da fenomenologia e do pensar heideggeriano.

RÉSUMÉ

L'ontologie mythopoétique d'Eudoro de Sousa et son neo-paganisme sont mis en relief par cet article, où la synthèse philosophique qu'il a fait est inscrite dans le courant phénoménologique et dans la pensée inspirée dans l'oeuvre de Heidegger.

I

Desde seus primeiros escritos, Eudoro de Sousa se preocupa com o problemática do mito, colocando-a como tema central de suas indagações filosóficas. Basicamente, os parâmetros de que se serve para sua reflexão sobre o mito, são a filologia, a antropologia e a história. E o escopo dessa mitosofia (ou filomitia) é indubitavelmente o helenismo e o paganismo.

A síntese e sistematização do pensamento de Eudoro de Sousa (e conseqüentemente de sua idéia de mito) se verifica através do que chamamos de "obra programática" e que é constituída por **Horizonte e complementariedade** (1975), ao qual se vincula seu texto **"Sempre o mesmo acerca do mesmo"** (1978), **Mitologia** (1980) e **História e mito** (1981). Ressalte-se que é toda uma condensação de um pensamento que se efetua num espaço de apenas sete (07) anos.

Paralelo a sua "obra programática", onde é exposta a temática do "horizonte", tese por nos desenvolvida no livro **Mito e filosofia** [1], sustentamos que um outro "programa", essencialmente ligado ao primeiro, também se encontra na antologia **Dioniso em Creta e outros ensaios** [2], sobre a qual, pelo que é do nosso conhecimento, praticamente até então nada existe a respeito, com exceção do esplêndido artigo do meu condiscípulo eudoriano Ordep Serra, artigo intitulado "À margem do horizonte: um helenista e a antropologia"[3].

(*) V COLÓQUIO TOBIAS BARRETO: MITO E CULTURA - Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Braga e Viana do Castelo - 14 a 18 de setembro de 1998.

Mas é necessário deixar de modo inequívoco e categórico que entre os dois (02) "programas" delineados pelo filósofo luso-brasileiro não há um corte ou uma cisão. Muito pelo contrario, pelo que ratificamos os dizeres do Profo Joaquim Domingues no seu original e elucidativo trabalho sobre o desempenho intelectual de Eudoro de Sousa em Portugal, dizeres registrados na sua comunicação quando deste Colóquio: "Quando hoje constatamos que parte dos capítulos enfaixados naquele volume (i.e., **Dioniso em Creta**), como vários outros textos publicados no Brasil, resultam do reaproveitamento de escritos já saídos em Portugal, temos de admitir a essencial continuidade do seu pensamento, antes e depois do voluntário exílio"[4].

II

Esta comunicação procura, a partir de uma interpretação estético-hermenêutica, refletir a temática do horizonte com relação ao aspecto escatológico e soteriológico do que denominamos paganismo mítico-poiético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa.

Heuristicamente, observemos que, enquanto o étimo grego *lógos* enuncia o dizer que é pensado pelo entendimento, ou seja, enuncia o discurso, *mythos* alude também a um dizer, dizer este, porém, que é o dizer de um relato "extra-ordinário" que, ocasionando uma ruptura no tempo "ordinário", faculta àquele que o profere, *hic et nunc*, retomar um contato intenso (ainda que provisório) com o tempo originário.

Tal contato intenso lhe proporciona a sacralização do tempo e do espaço, da natureza e da própria existência humana, fazendo com que na presença *hoc tempore* da horizontalidade concreta e histórica se instaure exatamente a presença *in illo tempore* da verticalidade mítica das origens.

Mito é, assim, um dizer original ou a palavra que cria ou produz (*poiesis*) a realidade, o que suscita uma atividade mítico-poiética, uma mitopoiese pela qual a ação divina se converte em ontofania e, ao mesmo tempo, em uma teofania perpetrada simbolicamente na existência humana.

E essa mitopoiese, evidencie-se, se articula com aquela estrutura onto-teo-lógica de que fala Heidegger[5] e que Eudoro de Sousa concebe como o triângulo simbólico e complementar, constituído por deus, homem e mundo, pela tríade teo-antropo-cosmogônica, identificando-se, no "Além-Horizonte Extremo", Deus e Ser (o 'Ultra-Ser' ou a 'Excessividade Caótica') na concepção teogônica do pensador luso-brasileiro[6].

Para o intento deste nosso trabalho, que é uma busca de um repensar o que designamos neopaganismo mítico-poiético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa, na ótica do paradoxo da ambigüidade e da complementariedade da "mesmidade" poético-filosófica, atentaremos, numa ambiência preambular, para a tão proclamada temática da vizinhança entre a poesia e a filosofia, preocupação que cuidadosamente perpassa a vigilância do pensar, como observa Martin Heidegger[7].

Sobre a identidade e a diferença, que compõem a vizinhança dessa "mesmidade" poético-filosófica, pondera Heidegger sobre o fato de que o poeta e o filósofo dizem o mesmo, mas não dizem o igual. Vizinhos separados por montanhas, considera o autor de **Identidade e diferença**, o filósofo diz o Ser e o poeta nomeia o Sagrado. O primeiro, ao conjeturar o que ainda lhe é estranho, vive o drama do "esquecimento" do Ser, ao passo que o vate anuncia aquilo que lhe é familiar, precisamente porque é capaz de superar o abismo estabelecido pela fuga dos deuses e reingressar na "terra natal".

Definição é preceito que pode convir a uma filosofia que se ensina; não, todavia, a um filosofar que se aprende[8], adverte Eudoro de Sousa logo no início de "Arte e escatologia".

E de fato, o pensamento e a linguagem da reflexão eudoriana é de uma "antifilosofia" que, apoiando-se na clarividência do **racional** ou de um "trans-racional, converge para uma "metafilosofia".

A clarividência do **racional** a que se refere Eudoro de Sousa é daquela **razão** (e sua conseqüente racionalidade) que, partindo do pensamento conceptualmente discursivo, na acepção mais estrita de mediação (*ratio*), chega até a capacidade mais elevada de percepção imediata (*intellectus*), articulando-se ambos os elementos **racionais** na

unidade cognitiva que institui o ser humano como *animal rationale*.

E é esta **razão**, aquela que deveras poderá compreender ou vislumbrar o mito, racionalidade ou inteligibilidade que se liga ao dizer poético e à linguagem estética e cujo dizer não é explicativo mas simbólico : "trans-racional", como assevera Eudoro de Sousa[9].

Entrementes, lembremo-nos que o arcabouço simbólico da linguagem como um fator *a priori* da organização da experiência e, assim, de interpretação do real, quer na filosofia (conceptual), quer na poesia (imaginária), é um procedimento que nos permite discorrer sobre as relações de identidade e diferença do estatuto conjetural do conhecimento analítico da filosofia (*cogitatio*) e do aspecto plasmador da poesia (*aisthetón*).

Isto posto, constituindo um procedimento interpretativo ou hermenêutico, a linguagem se apresenta como mediação dialógica entre a indagação intelectiva da "verdade" pela filosofia e, pela poesia, como o experimento imaginário do "possível".

A linguagem induz, portanto, a investigação do embate travado entre os dois campos do pensar, num processo com vistas ao delineamento da simultânea proximidade e distanciamento que nos permita conduzir à reflexão sobre a "antifilosofia" ou à "metafilosofia" de Eudoro de Sousa, no horizonte da "mesmidade" poético-filosófica, que compreendemos como um paradoxo de ambigüidade, mas também de complementariedade.

Esta atitude "trans-racional" do pensar de Eudoro de Sousa, é expressão de um *lógos* que, enquanto interpretação e compreensão simbólica da realidade, se verifica pela relação e pela analogia, expressão que corresponde à linguagem poética.

A linguagem ou o significado do dizer poético estão ligados ao universo mítico e à linguagem estética, e a sua condizente expressão não é explicativa, mas compreensiva, "reintegradora" ou simbólica.

Ademais, o dizer do mito não é alegórico, mas tautegórico. Ou seja, o mito não representa outra coisa, como uma imagem fantasiosa conseqüente de uma incapacidade e precariedade da razão, como quer a visão positivista. O mito relata e exprime o que em verdade é; não representa as coisas ou eventos originados, apresenta, sim, as origens das próprias coisas

A reintegração simbólica se evidencia numa das temáticas mais importantes do questionamento mítico, a temática do deicídio originário ou, nas palavras de Eudoro de Sousa, da "cosmofania teocríptica": "mistério e surgimento do mundo".

De acordo com este mitologema, mitologema encontrado praticamente em todas as culturas originárias, é da morte ou do sacrifício de um deus que surge o mundo e o homem, o que se efetua pelo ocultamento misterioso da divindade, por uma teocriptia.

Mito e **Cultura**, por sua vez, se encontram associados intrinsecamente no pensamento e na obra de Eudoro de Sousa, visto que a cosmofania teocríptica, mistério e surgimento do mundo, constitui o enredo do drama ritual das origens, do mito ontofânico que, possibilitando e condicionando a vida cósmica (a existência do homem e do mundo), faz-se responsável pela instauração das epocalidades históricas e de suas respectivas representações culturais.

Quer dizer, a realidade cultural se estabelece numa dimensão portadora de forças autopropulsivas e ontológicas, de onde o espírito recolhe as formas que orientam a sua força imaginativa e criadora.

Deste modo, o homem se depara surpreendido por um mundo constituído por uma anterioridade irrecusável, por uma possibilidade última que fixa a estrutura profunda das culturas, por aquilo que Frobenius designa de *paídeuma*.

O *paídeuma*, instaurador da cultura, por outro lado, recorre às instâncias do mítico ou dos mitos que, em todos os seus aspectos e nas suas mais variadas formas, faz transparecer uma protolinguagem, uma estrutura originária, que possibilita a narrativa da vida cósmica, da existência do homem e do mundo[10].

No que tange às relações entre **Mito** e **Cultura**, assim como, de um modo geral, à temática do **Mito** ou de uma **mitosofia**, constatamos um notável paralelo e comunhão de pensamento entre Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva. O referencial básico da reflexão de ambos os pensadores situa-se na *poiesis* mitológica, em que

a existência humana passa a ter a sua realidade demarcada essencialmente pelas forças teogônicas. Mais do que com uma concepção teológica nos deparamos com uma concepção teogônica, desde que são os deuses, por intermédio do homem, as verdadeiras forças plasmadoras da Cultura e da História. Deparamos-nos com um teocentrismo onde o mito, ontofânico e numinoso, institui o homem, o mundo e as coisas, atuando as potências ou hierofanias divinas na plasmação dos fenômenos culturais e inclusive na configuração do nosso próprio ser.

Segundo Eudoro de Sousa, do Mito ontofânico são projetadas as "Fulgurações Ofuscantes", das quais o mito do Homem, com a Cultura e a História, é um dos projetos.

As "Fulgurações" são os projetos ou os mundos manifestos pelos deuses, sendo "Ofuscantes" porque nos mundos manifestados não se alcança o Ser Manifestante.

A Cultura, no seu drama ou jogo, se identifica, por conseqüinte, com o Projeto Originário que instaura todo e qualquer correlacionamento homem-mundo. A Cultura triunfa sobre as culturas epocais e históricas, sendo o mais recente de todos os Projetos, ainda que não seja o único, adverte o filósofo.

Afirmando que a história não quer saber que é da essência do homem o estar sempre em trânsito descontínuo pelas metamorfoses, subverte Eudoro de Sousa o aforisma leibniziano *natura non facit saltus* para *natura facit saltus,* de onde podemos deduzir que *cultura facit saltus*. E a epocalidade histórica inaugura-se em conformidade com uma "Fulguração Ofuscante" que, ao fulgurar, diacosmiza de cada vez a seu modo.

"Fulguração Ofuscante", denominação utilizada por Eudoro de Sousa, equivale ao "Regime de Fascinação" de Vicente Ferreira da Silva, significando ambas a delimitação em que o ente é revelado privilegiadamente pelo Ser numa respectiva epocalidade histórica, e que na nossa cultura antropocêntrica é o homem.

A "Fulguração Ofuscante", projeto do Mito ontofânico, engendra a "cosmofania teocríptica", reintegração simbólica que se processa, de modo "aletheizante", pelo ocultamento misterioso da divindade e pela desocultação ou surgimento da vida cósmica, a diacosmese do homem e do mundo.

E a diacosmese, saliente-se, é uma realização mítico-poiética, em que o Mito primordial, operando como *poíesis*, na dupla acepção do produzir e da pulcritude, fundamenta e harmoniza a experiência do mundo em experiência estética.

Bem assim, a diacosmese é também onto-teo-lógica, porquanto a estrutura da realidade se determina pela interferência do Ser e dos deuses (ou de Deus), que se vinculam (ou se identificam) pelo fundamento fundante (*lógos*) que anuncia e edifica o triângulo teo-antropo-cosmogônico, como prescreve Eudoro de Sousa.

No seu ensaio "Arte e escatologia", afirma o autor que a arte cria imitando ou imita criando e que a natureza imitada é, sem dúvida, a*natura naturans*, aquela que, consoante Espinosa, é a natureza originária e originante e que, como tal, molda a natureza originada, a *natura naturata*, composta pelos entes naturais. E acrescenta que a imitação poética e artística é-o, não dos entes originados, mas da própria origem dos entes.

Enumerando as três categorias estéticas, o belo, o mistério e símbolo, ressalta Eudoro de Sousa que a beleza estética se relaciona ao reino da excepcionalidade, ao que nos aparece como sendo mais do parece.

Que o mistério da poesia é, pois, desvelamento, revelação da originalidade, ou a verdade das coisas... Originalidade, porém, nos dois sentidos do termo, no sentido comum, em que se diz que tal coisa não tem igual ou não se assemelha a outra, e no sentido mais chegado ao étimo, em que se diz que tal coisa mostra ou revela, em si mesma, a sua própria origem ou natureza.

Quanto ao símbolo, declara que não é uma fração, mas o todo que resulta de se re-unirem as partes, - em suma, reintegração [11]

Estas considerações do autor de "Arte e escatologia" sobre o fenômeno artístico, nos remetem à ontofania mítico-poiética operada pelo Mito primordial e a sua conseqüente diacosmese que, na sua *alétheia* desvelante, funda e harmoniza a experiência do mundo em experiência estética.

Este fazer demiúrgico, em que o Mito primordial se assemelha ao *prôton poietés* ou a

divindade artífice de que fala Platão, é uma ação ou reintegração simbólica, em que o mistério da unidade primordial se manifesta na multiplicidade das diversidades emanadas.

A reintegração simbólica, que se relaciona com o mistério da unidade primordial, nos reporta à idéia de um "Deus existencial", um Deus *in progress*, um "Deus em devir", um Deus em ato de existenciar-se em si e no homem e cuja progressão é descontínua. É uma ontoantropologia, em que o homem aparece incorporado à tarefa de divinização ou deificação do Todo.

Ora, a tônica de que a morte de um deus é a vida de um mundo, o deicídio primordial que dá origem ao homem e ao mundo, liga-se à idéia do Deus *in progress*. E se é da morte do deus (ou de Deus) que surge a vida do mundo, é da vida cósmica (da existência do homem e do mundo) que poderá reaparecer o deus vivo.

O divino e o humano se metamorfoseiam, então, em vida e morte, o que faz o homem custodiar o Mistério, pois o retorno à morada originária, ao Sagrado, é o habitar do homem no próprio Mistério, o que não significa conhecê-lo, mas custodiá-lo como Mistério e assumi-lo como tal.

O habitar do homem no Mistério, a reflexão do pensamento com o Sagrado (com a sua natureza e a sua ordem), nos insere no âmbito da teologia negativa, problemática de enorme complexidade e de imensa atualidade.

A racionalização*extremis* do mundo, gerando a ocultação e o esvaziamento do sacro e do numinoso, fez com que a disposição do niilismo provocasse o completo "desencantamento do mundo" no contexto weberiano, acarretando um "positivismo" em que só o estritamente empírico passasse a ser admitido como conhecimento verdadeiro e em que todo o universo simbólico e imaginário viesse a ser desprezado ou repudiado.

Em conseqüência, o niilismo, que é um acontecimento histórico do Ocidente, leva à exclamação nietzschiana da "morte de Deus", que significa de fato, nas pegadas da racionalização *extremis* do mundo, a desdivinização da realidade, a "fuga dos deuses".

A "fuga dos deuses" concorre para que a presença do divino ou do numinoso não possa ser definida nem certificada, mas somente experenciada existencialmente no mais íntimo e no mais recôndito do nosso ser. E se Deus é Mistério, é algo terrível mas também fascinante: *mysterium tremendum atque fascinans*.

Se Nietzsche certifica a "morte de Deus" ou Heidegger atesta o "fim da filosofia", é imperioso lembrar que ambos apontam para um "porvir", que o primeiro concebeu como "niilismo ativo" e o segundo, como uma "nova abertura do Ser": o advento de um Homem novo numa nova Era e o prelúdio para uma renovação do Tempo e da História.

A teologia negativa, junto ao "niilismo ativo" e à "nova abertura do ser", indicaria um "pós-niilismo", em que os fins últimos seriam fins redentores ou de libertação, instaurando uma escatologia soteriológica ou o regresso ao mistério da unidade primordial, como prenuncia Eudoro de Sousa.

Da catábase histórica chegaríamos a uma anábase meta-histórica, porquanto uma fusão do metafísico e do histórico propiciaria um meta-horizonte em que, paradoxalmente, a imanência temporal e finita da existência humana se projetaria numa transcendência, formando uma união íntima do homem com o divino.

E assim é que escatologia e soteriologia unem-se no paganismo mítico-poiético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa, na aquiescência de que 'de onde viemos' é 'para onde vamos' e na expectativa de que os 'fins últimos' das 'origens primeiras' teo-antropo-cosmogônicas se destinem e se resolvam na plenitude de uma soteriologia ou numa escatologia soteriológica.

O retorno à condição da bem-aventurança originária, a *deificatio* de todas as coisa no âmago natal da *restitutio universalis*.

NOTAS

(1) BASTOS, Fernando. **Mito e filosofia** : Eudoro de Sousa e a complementariedade do horizonte: sobre uma ontoantropologia. 2.ed. Brasília, EdUnB, 1998.

(2) SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e outros ensaios**. São Paulo, Duas Cidades, 1973.

(3) SERRA, Ordep. "À margem do horizonte : um helenista e a antropologia". *In :* Anuário **Antropológico/77**. Rio de Janeiro, p. 189-99,1978. (Também *in*: Humanidades. Brasília, n.4, v.15, p. 104-8, 1987/88).

(4) DOMINGUES, Joaquim. **Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa**. Comunicação apresentada ao **V Colóquio Tobias Barreto: Mito e Cultura**. Braga e Viana do Castelo, setembro de 1998.

(5) HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971, passim.

(6) SOUSA, Eudoro de. **Mitologia I**: mistério e surgimento do mundo. 2. ed. Brasília, EdUnB, 1995, passim; _____ . **Mitologia II**: história e mito. 2. ed. Brasília, EdUnB, 1995, passim.

(7) HEIDEGGER, Martin. Op. cit., passim.

(8) SOUSA, Eudoro de. "Arte e escatologia". *In*: Dioniso em Creta e outros ensaios. São Paulo, Duas Cidades, 1973, p.165

(9) SOUSA, Eudoro de. **"Sempre o mesmo acerca do mesmo"**. Brasília. EdUnB, 1978, p. 13-4.

(10) Cf. ad hoc o estudo de CRIPPA, Adolpho. **Mito e cultura**. São Paulo, Convívio, 1975, passim.

(11) SOUSA, Eudoro de. Loc. *cit.* 8. p. 170, 171, 173 e 174.

ALAIN GUY (1918-1998)
ALAIN GUY (11.08.1918 - 07.11.1998)

Zdněk KOURÍM
(Universidade de Toulouse-le-Mirail)

RÉSUMÉ

L'oeuvre laissée par A. Guy qui fut sans doute le plus grande connaisseur ("extérieur") contemporain de la philosophie en langue espagnole, contient et reflète, malgré le constant souci d'objectivité, aussi les traits de plus en plus marquants de la conception philosophique propre à l'auteur de son spiritualisme humaniste chrétien d'orientation progressiste. Même si ce fait - qui s'inscrit dans l'intégrité de l'attachante personnalité du maître toulousain - n'entame guère la valeur globale, universallement reconnue de ses travaux, il porte préjudice à leur teneur informationnelle.

RESUMO

A obra deixada por A. Guy. que sem, dúvida foi o maior conhecedor ("externo") contemporâneo da filosofia de língua espanhola, contém e reflete, apesar da constante preocupação com a objetividade, os traços marcantes da concepção filosófica própria do autor - seu espiritualismo cristão, de orientação progressista. Esse fato - que se inscreve na totalidade da encantadora personalidade do mestre toulousiano - se não empana absolutamente o valor global, universalmente reconhecido de seus trabalhos, traz prejuízos a seu conteúdo informativo.

Num artigo que abre o primeiro tomo da revista PHILOSOPHIE (XII-XIII-XIV), inteiramente consagrada aos "Mélanges offertes à Alain Guy" e publicado por ocasião do 70° aniversário deste, um de seus colegas, Jean-Marc Gabaude, escreveu: "O Professor Alain Guy é, há muito tempo, o primeiro especialista, não somente na França mas no mundo, do imenso conjunto tão rico e tão diverso, tão múltiplo e tão contrastante, das filosofias ibéricas e ibero-americanas". Esse juízo certamente não é exagerado, porque a erudição de Alain Guy era verdadeiramente impressionante e sua obra permanece e sem dúvida permanecerá, ao menos durante alguns decênios vindouros, o ponto de referência obrigatório para todos os que quiserem descobrir este pensamento antes desconhecido - tido injustamente como menor, fora de suas fronteiras -, conhecer profundamente a filosofia em língua espanhola.

Mas, ele foi muito mais que um especialista e um erudito debruçando-se sobre um assunto de sua predileção: seu trabalho intelectual, completado

por um esforço constante de sua prática educativa e organizadora, tornou-se para ele uma ocupação primordial, sentida e vivida como uma necessidade existencial. Todos os que tiveram a oportunidade de colaborar com ele se recordam de seu fervor comunicativo, de seu impulso com o qual exprimia sua fé inquebrantável nos valores da cultura espanhola em geral e do hispanismo filosófico em particular. E é este entusiasmo que sublinhava e acentuava ainda as qualidades humanas de Alain Guy: uma atitude anti-dogmática de abertura e de acolhimento, uma disponibilidade quase permanente, uma espécie de juventude espiritual que renascia sem cessar, que lhe permitiu ser, até o fim de sua vida, ativo e atual.

"Minha *afición respecto a España* data de longe – recordava-se ele [...]: começou precisamente em 1926, em Paris [...], onde li, no jardim de Luxemburgo, o maravilhoso *Quixote* na coleção infantil da "Biblioteca Rosa"! Esta leitura devia me marcar a vida toda. *Lo que se mama en la leche se derrama en la mortaja* ("o que se mama no leite se derrama na mortalha")[1].

Depois de seus estudos secundários nos colégios parisienses, licenciou-se na Universidade de Grenoble onde seguiu, segundo suas palavras, "os cursos inesquecíveis do Decano Jacques Chevalier, que nos abria o segredo enfeitiçante da Espanha *castiza*, falando-nos alternadamente do seu amigo Unamuno, de Garcia Morente, de São João da Cruz, de Santa Teresa d'Ávila, de toda esta alta mística do *Siglo de oro* [...]. A terrível Guerra Civil precipitou minha evolução em direção a uma consagração total ao hispanismo filosófico. Foi, doravante, minha paixão, minha preocupação dominante e quotidiana. [...] logo, mergulhava no admirável Frei Luis de Léon e na Escola de Salamanca, sobre quais apresentei minhas teses, em plena guerra mundial, em Grenoble, em 1943".

E Alain Guy prossegue: "Nas pegadas de alguns mestres dos estudos hispânicos, como Marcel Bataillon, Jean Baruzi e Raymond Bayer ou Eugène Kohler [...] descobri a injustiça que a *leyenda negra* cometia em relação à Península hispânica, por seu silêncio concertado quanto à filosofia. Saturado, da minha parte, de filosofia alemã, inglesa ou francesa, tomei contato cada vez maior com os maiores espíritos do *pensamiento español*, numa busca de exigente verdade metafísica e de ação social; e isso foi uma revelação!"[2].

Esta revelação, sempre mais cativante, Alain Guy a quer partilhar e a partilha: primeiro, durante vinte anos, com seus alunos dos liceus de Limoges, de Paris e de Toulouse; em seguida, com os estudantes da Universidade de Toulouse na qual entra, em 1959, com tempo integral, sendo nomeado em 1967 professor titular. No mesmo ano, precisamente em 5 de maio, teve lugar, sob o comando do Decano da Faculdade de Letras, Georges Bastide, a primeira reunião fundadora da Equipe de Investigação associada ao C.N.R.S.[3], sobre a filosofia de línguas espanhola e portuguesa, equipe na qual trabalharam muitas dezenas de investigadores e da qual Alain Guy tornou-se naturalmente o diretor, papel que assumiu com muita competência e abnegação, também mais tarde, quando foi transformada em Centro de Investigação de filosofia ibérica e ibero-americana.

O melhor testemunho do sucesso desta empresa, única no seu gênero na França e provavelmente na Europa, é a publicação dos nove volumes coletivos e seu impacto internacional; eis, ao menos, seus títulos:

Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine (O tempo e a morte na filosofia espanhola contemporânea, Paris, Toulouse, PUF- Privat, 1968).

Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine de l'Amérique latine (O tempo e a morte na filosofia contemporânea da América Latina, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1971; reedição em 1992).

Pensée ibérique et finitude (Pensamento ibérico e finitude, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1972).

Penseus héterodoxes du monde hispanique (Pensadores heterodoxos do mundo hispânico, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1974).

Philosophes ibériques et ibéro-américans en exil (Filósofos ibéricos e ibero-americanos no exílio, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1977).

Pensée hispanique et philosophie française des Lumières (Pensamento hispânico e filosofia das Luzes francesa, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1980).

La femme dans la pensée espagnole (A mulher no pensamento espanhol, Paris, CNRS, 1985).

Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine (Mulheres-filósofas na Espanha e na América Latina, Paris, CNRS, 1989).

A obra deixada por Alain Guy corresponde plenamente à sua personalidade, ao mesmo tempo atraente e respeitável – uma rara síntese entre o animador infatigável e o investigador rigoroso; por seu estilo, permanece acessível ao grande público, sem nunca ceder a uma vulgarização baixa; por sua estruturação e sua lógica interna parte à descoberta da essência mesma do filosofar hispânico. Donde o reconhecimento quase universal de seus méritos, materializado na tradução em espanhol dos escritos mais importantes do mestre toulouseano.

As palavras de Pedro Sainz Rodrigues, que prefaciou o primeiro destes e de Luis Jiménez Moreno, professor da Universidade Complutense, o resumem de uma maneira eloqüente: "Nós, os espanhóis, contraímos uma grande dívida de gratidão quanto a Alain Guy, dívida que hoje começamos a quitar"[4]. "Tudo o que se fizer na Espanha para tornar conhecida a obra do filósofo Alain Guy será sempre muito pouco para agradecê-lo de ter incitado muitos espanhóis a conhecerem a si mesmos e por tê-los feito conhecer em latitudes tão amplas"[5]. Esta gratidão, a Espanha exprimiu também de um outro modo: em 1979, foi condecorado com a Cruz de Comandante da Ordem de Isabel, a Católica, e em 1986, a Universidade de Salamanca conferiu-lhe o título de doutor *honoris causa*[6].

Caracterizando os trabalhos de seu ilustre colega, J.-M. Gabaude escreve: "A.Guy ama os valores e a expressão ibéricos e íbero-americanos e apresenta os autores com amizade compreensiva, tentando apreendê-los em sua originalidade, a partir deles mesmos e do espírito epocal de seu povo. Sabe notar as filiações e as influências mais diversas, apresentando um filósofo no seu conjunto doutrinal próprio e irredutível. Em tudo isto, a mais ampla e mais atualizada acrisia se alia à segurança de análise e de juízo. O esforço de imparcialidade e de objetividade do historiador não exclui absolutamente a presença engajada do filósofo. É assim que A.Guy é atento à emergência das idéias progressistas e não deixa de sublinhar, com simpatia, tudo o que vai contra o conservadorismo através dos séculos, insistindo na falsidade dos juízos reducionistas e simplificadores"[7].

A longa lista das publicações – contendo mais de uma centena de artigos e uma dezena de livros, sem contar os prefácios, as traduções e outras intervenções[8] - do eminente filósofo-hispanista toulouseano está aí para atestar a justeza desta apreciação.

Com efeito, as duas obras fundamentais, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* e *Histoire de la philosophie espagnole,* o segundo sendo a culminação do primeiro, são, nesse sentido exemplares: o historiador – filósofo não se limita aí a oferecer a soma de seus vastos conhecimentos, ordenados segundo um critério metodológico claro, mas tenta sobretudo apresentar "uma perspectiva da filosofia espanhola", para mostrar a própria dinâmica particular desta. Na evolução deste pensamento pode-se discernir, segundo ele, "muitos traços constantes": "a influência oriental em todos os seus setores [...]; o interesse incansável pela ética e pela casuística [...]; a tradição dos médicos – filósofos [...]; a referência, latente e confessada, aos problemas religiosos [...]; a orientação moderna, predominante, depois da viagem de Sanz del Rio, em direção à filosofia germânica" e, enfim, "a perpétua oscilação" dos filósofos espanhóis "entre a ordem e o progresso, entre a tradição e a heterodoxia"[9]. Contudo, o desabrochar da riqueza espiritual que aí é fomentada foi freqüentemente contrariado pela circunstância geopolítica do país, de sorte que "um bom número de instituições originais e de inovações mentais nascidas na Espanha não puderam se desenvolver normalmente e com continuidade; passaram, assim, ao estrangeiro, donde freqüentemente retornaram ulteriormente às suas origens hispânicas primeiras, mas sob uma forma mais aperfeiçoada". Alain Guy menciona, a propósito disso, "o caso do socialismo cristão [...], da caracteriologia [...], da lógica simbólica [...], do pacifismo [...], da ética internacional [...], do existencialismo trágico [...] ou da reflexão sobre a linguagem". Mas, esses

"sucessos parciais" são compensados por "plenas realizações" como a da "Escola de Salamanca", da "teoria do direito natural em Suárez", do "espiritualismo renovado de Balmer", do "Krausismo de Sanz del Rio e de seus discípulos", do "raciovitalismo de Ortega y Gasset" ou "do objetivismo substantivista de Zubiri"[10].

A essas duas obras, resultados de investigações, uma, pioneira, outra maior, é preciso associar uma terceira, de divulgação, que, mesmo de aspecto modesto e de pretensões mais limitadas, é de alcance simbólico e real considerável. O aparecimento de *La philosophie espagnole (A filosofia espanhola)* na coleção "Que sais-je?" significa, com efeito, ao menos no meio intelectual da França, uma espécie de aceitação formal do valor universal do pensamento espanhol e, para seu autor, o final vitorioso do combate que empreendeu "contra os flagrantes preconceitos que foram levantados contra" tal pensamento; para o público – e sem dúvida certamente não somente o público francês -, esse pequeno volume de grande difusão abre a porta ao conhecimento de um capítulo injustamente ignorado da evolução espiritual européia.

O esforço de síntese imposto pelo quadro desta coleção obrigou também Alain Guy a se interrogar sobre "o problema das filosofias nacionais". "Não seria [...] mais sábio falar [...] do surgimento e dos avatares caprichosos da filosofia de tal ou tal região? A tarefa do historiador das idéias não é a de expor e de analisar, o mais exatamente possível, todas as realidades flutuantes da atividade espiritual de cada área cultural, levando em conta seu incessante vir-a-ser, sem pretender uma tipologia nacional rígida que seria inspirada por um estreito nacionalismo perigoso e superado, do qual ninguém ignora os terríveis malefícios através dos séculos?", ele se pergunta.

Sem dar uma resposta categórica, mais difícil ainda de fornecer em vista da "riqueza da especulação filosófica hispânica, de modo algum monolítica ou estática, mas, ao contrário, pluralista e móvel, crítica e mesmo freqüentemente dialética", ele se contenta em extrair "algumas lições [...] da freqüentação dos filósofos da Espanha": lições que cruzam, em parte, resumindo-as, suas conclusões mais antigas: "em primeiro lugar, o convite à humildade intelectual perante o mistério do Real"; em seguida, uma "atenção vigilante aos problemas éticos e à preocupação com uma moral mais justa e generosa" e, enfim, a "busca de uma estética sem precedente"; uma mensagem de esperança e "de otimismo perante o sentido da vida e da convivência quotidiana"[11].

Mesmo nesses três livros que se poderia comparar aos três pilares do processo ascensional ocorrendo na França e mesmo ao nível mundial, da reabilitação ao pleno reconhecimento da filosofia espanhola, o autor não esconde que seu olhar que se pretende objetivamente analítico sintético, comporta também uma carga de subjetividade doutrinal. Mas se o tratamento preferencial pelas "idéias progressistas" reflete sua "presença engajada", esse fato só permite entrever a filosofia inerente a toda a obra de Alain Guy.

É preciso seguirmos outros traços para nos darmos conta de que a inspiração fundamental que o anima tinha também fontes religiosas; que se trata, na realidade, de um *espiritualismo humanista cristão de orientação progressista.*

Influenciado, de início, por Jacques Chevalier, Alain Guy lhe consagra, em 1940, sua primeira publicação[12]; quase vinte anos depois, ele se debruça diretamente sobre o sentido de sua mensagem, onde vê "uma magistral renovação do espiritualismo, e mais, uma poderosa introdução ao cristianismo", conduzindo "insensivelmente", através do "realismo da interioridade e da transcendência [...] à religião de Jesus e, mais precisamente, à fé católica"[13]. Não era pois seguramente por acaso que o jovem candidato ao doutorado em letras escolhera *O pensamento de Frei Luis de Léon* como tema de sua tese principal e que consagrara ao pensamento da Escola de Salamanca sua tese complementar[14]. Os dois últimos parágrafos da "Conclusão" desta parecem ter o significado de uma profissão de fé, nunca desmentida posteriormente por seu autor:

"A proclamação ardente [...] da eminente realidade das coisas espirituais e da existência de um Deus de amor e de verdade que julgará e sancionará um dia nossos atos; a submissão do homem ao direito natural, expressão da justiça divina; a fraternidade internacional, fundada na caridade e no respeito à lei de Deus; o dever, para

os cristãos, de levar pacificamente aos povos atrasados a revelação do cristianismo; a dialética apaixonada entre a paz interior e a universal; a intuição cósmica ou musical, através de um lirismo poderosamente filosófico; a renovação científica dos métodos de escrita; um apelo, muito amplo, à filosofia e ao humanismo para esclarecer, com suas luzes profanas, a teologia e a metafísica; a luta intransigente contra a idolatria do dinheiro, na prática quotidiana do espírito da pobreza; a compreensão simpática da natureza criada, considerada como a expressão do mundo invisível; enfim, a onipotência de Deus, cujo amor é capaz de elevar, por dom gratuito, a alma fiel aos mais altos cimos da união mística: tais são as principais idéias intelectuais e morais em torno das quais gravitou a Escola de Salamanca.

É evidente que não há via mais segura, para os homens do tempo presente, que a de se vincular e se conformar a este ensinamento, donde se extrai esta idéia mestra, formulada com tanta felicidade pelo Decano J. Chevalier: 'O homem só é o que ele é quando é o que deve ser. Ele só é o que deve ser quando se submete a Deus'"[15].

Nada de surpreendente pois que, coerente consigo mesmo, Alain Guy se ache atraído pelo pensamento de B. Pascal; sua "presença filosófica em nosso universo de hoje" parece-lhe "extremamente forte", enquanto que "seu espiritualismo original, tão hostil ao idealismo panteísta quanto ao naturalismo vulgar, anuncia o de Newman e de Boutroux ou de Simone Weil"[16]. É um "pensador no qual o divórcio entre a inteligência e o coração nunca acontecem, que sente as idéias com emoção, que é sacudido por elas até o fundo de seu ser". É por isso que este "admirável filósofo [...] não envelheceu e, sob muitos aspectos, parece-nos ser o precursor de nossa era atômica e um de nossos contemporâneos mais atuais"[17].

Um lugar de honra na linhagem do pensamento vivo e inspirador pertence a Charles Péguy, "cuja filosofia, lirismo e fé religiosa são sempre capazes de nutrir [...] nossas almas desta segunda metade do século vinte". O que se deve sublinhar nele – "personalidade polimorfa" -, é "seu socialismo utópico e virtuoso [...] seu entusiasmo à Hugo e à Michelet, seu "operarismo" e mesmo seu "esquerdismo" instintivo, sua fé no Cristo camponês e operário, redentor do Universo, sua intuição lírica que nos abre imensos horizontes para o Absoluto". E Alain Guy conclui: "este homem de nuca rígida, mas de coração terno, foi um admirável *Weltkampfer*, cujo apelo a um levante urgente contra o rebaixamento e o 'aplastamento' do mundo moderno, devorado por seus demônios, não poderia deixar ninguém indiferente"[18].

A indiferença e sua conseqüência direta – a inação, se situam justamente no plano oposto da concepção filosófica do homem enquanto ser engajado na realização de seus ideais, sustentado pela fé na perfectibilidade pessoal e social, concepção ancorada, em última instância, na transcendência divina. Simpatizar com idéias progressistas e movimentos que tratam de torná-las vivas, torna-se em seguida uma atitude ao mesmo tempo refletida e natural.

Esta tendência, quase onipresente na obra do filósofo toulouseano, e que vai se acentuando gradativamente, é não somente valorizada na história do pensamento hispânico e entre diferentes autores – objetos de suas investigações -, mas influencia às vezes também a própria escolha do tema a tratar; exemplares, nesse sentido, poderiam ser uma vintena de páginas, publicadas com o título evocador, "Jean Hus e o comunismo cristão de Bohème", estudo termina com a seguinte frase: "Esta tradição [hussita – nota de Z.K.] original, repleta de amor à liberdade e à fraternidade, nutrida por uma religião demitizada e vivificante, incorporou-se espontaneamente à medula espiritual deste surpreendente povo tcheco, pacífico e crítico ao mesmo tempo, apaixonado pela independência mas também pela comunhão internacional, que à moda de Thomas More, de Campanella ou de Marc Sangnier, sempre acreditou poder reconciliar, nas suas forças magnificamente criadoras, o sentido transcendente do Cristo redentor e a realização de um socialismo integral, mas tolerante"[19]. Certamente, trata-se aqui só de um exagero simpático – condicionado, sem dúvida ao menos parcialmente pelas reincidências da "Primavera de Praga" -, mas é sem dúvida um exagero revelador.

Evidentemente, não é esse o caso dos trabalhos principais de Alain Guy onde, é preciso repetir, não se pode deixar de perceber a preocupação constante com a objetividade: o historiador da filosofia quer manter, e a maior parte do tempo

consegue manter, um equilíbrio entre as doutrinas escolhidas – segundo sua respectiva importância – para serem submetidas à sua interpretação. É, geralmente, no interior desta, que ele manifesta sua preferência, atribuindo a certas idéias maior carga de pertinência intemporal e/ou atual que a outras. Assim, nota, a propósito de Frei Luis de Léon:

"O humilde agostiniano castelão se ergue, enérgico, contra as injustiças e os escândalos de seu tempo, para fazer ouvir a voz da dignidade humana e da fraternidade. Seu confrade agostiniano Martinho Lutero não era desprovido desse sentimento igualitário, mas cedo tomou outro caminho e caiu na heterodoxia. O monge de Salamanca, exercendo o magistério de uma cadeira autenticamente ortodoxa e com uma autoridade universalmente reconhecida [...] recordava, ao contrário, a grande ordenação cristã. Como não reconhecer aqui o filho desse nobre país, no qual os *fueros* de Aragão declaravam, no preâmbulo de seu juramento de fidelidade ao rei: "Nós que, cada um, valemos tanto quanto vós e que, juntos, valemos mais que vós...?"[20].

Que a personalidade complexa e a obra multiforme de Miguel de Unamuno deviam suscitar e suscitaram um interesse particularmente forte de Alain Guy, que o segundo acreditou encontrar, no pensamento do primeiro, além do impacto inspirador, uma espécie de recorrência de suas próprias convicções íntimas, isso não deixa dúvida. Mesmo se se desconhecesse as suas palavras explícitas: "Filósofo por vocação e profissão, cheguei ao hispanismo através de Don Miguel"[21], bastaria observar como a afinidade subjacente transparece claramente pelo alto grau da compreensão interpretativa global. Mas, também aqui, a acentuação progressiva de orientação preferencial indicada precedentemente torna-se perceptível.

De início – em 1947, Alain Guy sublinha em Unamuno principalmente sua "intensa fé religiosa"; se admite como possível o fato de que o reitor salmantino foi "um tantinho heterodoxo", o essencial para ele é "o que permanece plenamente válido e precioso na sua mensagem espiritual", isto é "sua atitude íntegra e tão arraigada de crente". Sua fé, "eminentemente militante", aprofunda-se "cada vez mais [...] à medida em que avança em idade e, conjuntamente, "num abandono cada vez maior das teses cientistas"[22]. Mais tarde, sem contudo absolutamente recuar da primeira avaliação, acentua mais o "humanismo integral" de Miguel de Unamuno, em virtude do fato dele "reivindicar um lugar central para a sensibilidade e para a *praxis*". E Alain Guy lança uma hipótese: "se ele tivesse sido tentado a propor categorias, talvez a do *homo credulus* (descrita por Léon Brunschvicg) e a do *homo faber* (familiar ao marxismo e aos diversos tecnicismos) não o tivessem desagradado". De um lado, pois, "o cristianismo original de Unamuno", "seu cristocentrismo" que chega até o "plano da mística e, mais precisamente, o da ardente mística espanhola"; e de outro, a dimensão ativa, militante, de sua fé; dimensão dominante para sua ética, que "será precisamente uma ética de caridade e de justiça, um 'pananarquismo' [...] igualitário, onde o *conatus* individual desabrochará no lado a lado coletivo, na busca integral de nossas vocações insubstituíveis"[23]. O que quer dizer que a fé unamuniana que "pode parecer marginal e duvidosa" durante sua vida, na "época do integralismo", se mostra finalmente moderna: "nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II, parece-nos apenas utilizar vias muito pessoais, mas autênticas quanto ao essencial"[24], conclui Alain Guy.

À obra de José Ortega y Gasset, o filósofo toulouseano consagrou, além de alguns artigos e conferências, dois livros: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles* e *Ortega y Gasset ou Da razão vital e histórica*; o segundo era, antes de mais nada, uma bem sucedida reconstituição da doutrina orteguiana; a apreciação global desta é, aqui, inteiramente positiva. Contudo, uma frase no fim da Introdução deveria atrair particularmente a atenção: "O exame escrupuloso da maiêutica orteguiana me permitirá, sem dúvida, fornecer aqui ao leitor os meios de se pronunciar por conta própria sobre a conciliação possível, no filósofo madrilenho, dessas duas ambições, freqüentemente antinômicas: o amor à *alétheia* e o imperativo de coesão social [...]", frase que é preciso aproximar de uma outra. Explicitando o verdadeiro sentido da teoria das elites em Ortega, Alain Guy escreve: "com efeito, longe de ser uma defesa do aristocratismo absoluto e conservador, ela só assume todo seu valor, cremos, numa perspectiva democrática e *progressista*"[25] [grifado por Z.K.].

Para Ortega, a "coesão social" buscada implica pois uma visão "progressista"? Sem preconizá-lo explicitamente, um dos textos posteriores de Alain Guy, no qual este admite uma possível "interpretação socialista"da obra orteguiana, o faz supor. Ortega é apresentado aí como pensador atual, nomeadamente desse ponto de vista: "seu sentido inato das elites, indispensáveis a toda democracia verdadeira, a fim de educar e conduzir as massas no caminho da elevação e de desenvolvimento, parece rigorosamente válida; longe de contradizer a autogestão e as iniciativas de base, o recurso às "minorias organizadas" (Lenine) em vista do Bem Comum, se mostra incontestável". E um pouco mais adiante: "a longa ascensão do mundo pensante e trabalhador em direção a um socialismo com face humana se reconheceria, sem dúvida alguma, no socialismo professado por Ortega durante o tempo de sua juventude e no início de sua idade madura"[26].

Se esse traço interpretativo podia eventualmente encontrar sua justificativa face ao contexto empregado – defesa da teoria das elites contra as acusações, indo do aristocratismo até o fascismo[27], parece bastante difícil torná-la compatível com a intencionalidade geral, tal como se extrai dos escritos fundadores do raciovitalismo orteguiano.

No que concerne às observações críticas sobre esta doutrina, é o primeiro dos dois livros mencionados abaixo que fornece os exemplos. Se "a tentativa do filósofo espanhol, submetendo a um inventário sistemático os pressupostos do mundo antigo de pensar o conhecimento exato, através da razão aristotélica", que aí é descrita e analisada com maestria por Alain Guy, não levanta nenhuma grave objeção de sua parte; as reservas expressas, mesmo referindo-se aparentemente antes ao ponto de vista, não deixam de ser, contudo, sistomáticas. O professor toulouseano assume aí, contra Ortega, a defesa da "doutrina do ser [...] posto que leva em conta o conjunto das dimensões do real e do espírito, superando inteiramente o realismo vulgar ou o substancialismo dogmático" e, citando Aimé Forest, escreve: "nós nos elevamos além da visão de uma objetividade imediata quando apreendemos que a afirmação do ser é, por si mesma, o reconhecimento da unidade e da perfeição", quer dizer, em última análise, "a afirmação implícita de Deus"[28].

Que se trata aí de uma crítica muito significativa, outros textos do mesmo autor o demonstram. Ele fala a respeito disso – problema ontológico-religioso -, por exemplo do "silêncio lamentável"[29] de Ortega, ou julga que "sua busca do Infinito", marcada pelo temor de cair no irracional, foi de tal discrição e de tal hesitação que deu a impressão de cair numa descrição minuciosa e inesgotável do finito..."[30].

Uma outra figura eminente de filosofia espanhola – Juan-Luis Vivès, mereceu atenção especial de Alain Guy. Na monografia que lhe consagrou, insiste, antes de mais nada, na doutrina social do autor de*De subventione pauperum*, tratado que "fala no tom sério e didático do moralista e do sociólogo, que trata de denunciar uma situação de iniquidade e de promover, sem medo nem demoras, medidas enérgicas, esperando as indispensáveis reformas de estrutura". Trata-se da "primeira obra do mundo moderno, sem dúvida, onde as idéias socialistas já assumiram um aspecto bastante sistemático", idéias que parecem estar de acordo, "três séculos antes, com a marcante teoria de Karl Marx sobre a mais-valia"[31]. Avaliação cuja positividade é ressaltada ainda mais num outro estudo do mesmo autor: "Enraizado no território flamengo – e mais amplamente, europeu – de seu tempo, esse tratado "do socorro aos pobres" assume, sem compromisso, a orientação da bimilenar tradição do comunismo cristão, desde as catacumbas e dos Padres da Igreja até Jean Hus, Savonarola, os Taboritas, os camponeses de Schuhbund e os Anabatistas, passando pelos Bogomilos, os Fraticelli, os Boggards, Wyclif e os Lolardos ou tantos outros... Foi essa corrente que inspirou, em seguida, Campanella e G. Bruno, Harrington e Fénelon, ou Swift e Rousseau; é esta preocupação que se redescobre, laicizada, no socialismo dito utópico de Mably, Babeuf, Owen, Fourier, Proudhon, Saint-Simon, Cabet, etc..., esperando que surja, com Karl Marx, o socialismo científico".

O elogio do "pensador valenciano" que "não era somente um democrata resoluto, hostil aos tiranos, preocupado com o consenso popular e pacifista infatigável", mas "também [...] um verdadeiro coletivista"[32], indica, talvez melhor que seus outros escritos, a direção das simpatias e das convicções profundas de Alain Guy. Porque, segundo sua opinião, Vivès, "um dos doutrinários

incontestáveis do socialismo cristão", permanece sempre atual: "ele participou plenamente do impulso inovador de sua época e pode-se mesmo pensar que vivemos ainda hoje sob o arremesso e o impulso que ele conferiu à filosofia, á psicologia, à pedagogia, à sociologia, como ao ascetismo e à mística"[33].

Essas simpatias se manifestam naturalmente também, e com maior vigor, na análise das contribuições filosóficas dos pensadores espanhóis contemporâneos. Os dois exemplos seguintes o ilustram de modo suficientemente comprobatório:

No capítulo III, quinta parte, secção II de sua *História da filosofia espanhola,* Alain Guy põe um título significativo: "O marxismo, principal crisol da mutação e da emancipação"; ele tenta mostrar aí que esse "motor da transformação radical do mundo social" contribuiu, "no plano intelectual", de um modo decisivo, "por seus laços estreitos com os resistentes ao franquismo, para atiçar e reforçar a luta severa e profunda que enfim levou à restauração das liberdades"; ao contrário, ele considera como "muito discutível" a outra vertente do marxismo – sua parte integral, isto é, seu "materialismo e ateísmo"[34].

Ora, malgrado esta reserva ou, antes, por causa dela, o professor toulouseano dá uma atenção especial ao "materialismo crítico e socialista de Gustavo Bueno", materialismo tal qual está exposto por seu autor nos *Ensayos materialistas*, "uma obra mestra, que encerra o manifesto de uma doutrina vigorosa e*sui generis*". A atração exercida por "esta concepção de fôlego poderoso"[35], qualificada também de "marxismo científico estrito e denso"[36], acha sua explicação sobretudo no fato de que esta doutrina é concebida como suporte teórico de uma futura nova sociedade socialista e que seu materialismo, longe de ser redutor, postula "a materialidade transcendental" englobante. Contudo, é só sobre esse ponto, concordando com a afirmação de G. Bueno: "Numa filosofia materialista, não há nada fora a Matéria", que Alain Guy põe sua única questão crítica: "Isso quer dizer que o materialismo exclui categoricamente o além, a vida de além-túmulo, esta exigência imprescritível, segundo Unamuno?" Mas sua avaliação final permanece positiva, o "não-conformismo" do filósofo de Oviedo parecendo-lhe emergir "nitidamente da imensa vaga da vanguarda da jovem filosofia espanhola atual"[37] e representar "a contribuição de primeira ordem [...] não somente ao marxismo, mas à reflexão filosófica no seu conjunto"[38].

Como segundo exemplo, pode-se mencionar a obra e a personalidade de Maria Zambrano, "católica inquebrantável e não menos ardente progressista", que "tentou a síntese entre a *razão poética* e uma visão do mundo muito intrinsecista"[39]. Nesse caso, Alain Guy não faz nenhuma reserva, porque M. Zambrano "parece-lhe encarnar o melhor do gênio espanhol"; gênio que ela mesma descreve falando "da velha cidade de Segóvia": "Seríamos tentados a crer [...] que toda linguagem é uma revelação ou uma manifestação específica do ser; e que há coisas que só podem ser ditas com justeza numa língua determinada e em nenhuma outra. E que com isso, a linguagem marca o destino de um povo: que a língua já seja um destino". "As noções da grande filosofia espanhola – acrescenta Alain Guy – são, também, expressas numa língua admirável e clássica, à altura de sua sabedoria intrínseca e de sua pertinência dialética"[40].

Contudo, a admiração perante o pensamento de Maria Zambrano e a concordância com ela vai além de uma simples concordância teórica; é a atitude face a fé e a opção ideológica que aproxima os dois filósofos que, aliás, se conheceram pessoalmente. Alain Guy o testemunha: "Católico sincero como Maria Zambrano, mas também crítico e independente, tive conversas com ele sobre o importante progresso do *aggiornamento* da Igreja Romana e de sua meritória abertura ao mundo atual [...]. Falamos [...] da situação social e política da América Latina, que ela conhecia a fundo; para os anos futuros, bem distantes, ela esperava um levante popular e evangélico contra os odiosos exploradores do povo e dos índios e contra os governos militares e totalitários; nesse campo [...] ela parecia prever, com seis anos de antecipação, a *magnífica filosofia – teologia da libertação* [grifado por Z.K.] e a organização das 'comunidades eclesiais de base', capazes de regenerar o continente ibero-americano e a cristandade dessas regiões...".

Esta identidade de perspectivas, interiores e exteriores, ao lado do valor filosófico incontestável da obra de Maria Zambrano, explica o entusiasmo de Alain Guy: "Talvez ainda melhor que os outros

pensadores líricos [...], seu sopro exaltado tem uma destinação autenticamente metafísica, dado que a liberação, à qual ele nos faz apelo com tal fascínio, é polarizada pelo Absoluto. Maria Zambrano parece-me, assim, como um fulgurante meteoro de primeira grandeza, que ilumina o grande céu da Espanha e de todo nosso Universo"[41].

É evidente que Alain Guy era um filósofo engajado, no sentido mais nobre do termo: para o pleno desabrochar do homem enquanto ser que tem direito natural de se beneficiar da liberdade pessoal e da justiça social, contra tudo o que arriscaria entravar este desabrochar legítimo. Mas, há uma diferença entre o engajamento que visa um ideal e o engajamento que decorre de um objetivo a atingir; enquanto que o primeiro – segundo a concepção orteguiana – é vital, o segundo pertence à esfera doutrinal. Um filósofo que se engaja como tal, deve primeiro estar inteiramente engajado em sua filosofia; "inteiramente" significa aqui que esta, sendo sua principal (pré) ocupação existencial, responde ao menos às duas exigências metodológicas fundamentais: abertura e revisibilidade; o que quer dizer que ele deve guardar, em toda circunstância, uma lucidez crítica e autocrítica, atitude que exclui todo a priori. Se é possível duvidar da justeza de um encaminhamento a um ideal e corrigir o percurso adotado seguindo a experiência constantemente renovada, não se pode por em questão uma causa à qual nos sentimos ligados pela fidelidade ancorada numa fé. Com sua clareza costumeira, Ortega o exprime numa única frase: "A filosofia não equivale a demonstrar com a vida o que é a verdade, mas é exatamente o contrário: demonstrar a verdade, para poder viver autenticamente, graças a isso"[42].

São as últimas obras de Alain Guy, dedicadas à filosofia latino-americana que revelam o deslizar de um engajamento a outro; uma mudança, apenas observável, à primeira vista, da grade de leitura. Primeiro, o rigor da escolha se suaviza, o critério aplicado à filosofia espanhola –"eu me restringi aos puros filósofos, excluindo os teólogos, os místicos, os teóricos do Direito, os psicólogos cientistas, os sociólogos, os pedagogos, os ensaístas literários ou os analistas de alma hispânica ou do vir-a-ser da história da Hispanidade"[43] – é abandonado. O exemplo mais marcante disso constitui o tratamento que o autor do *Panorama da filosofia ibero-americana*, bem como sua edição abreviada e publicada na coleção "Que sais-je?",*A filosofia na América Latina*[44], reserva à "filosofia da libertação", movimento que recolhe todas as suas simpatias e que é, por esta razão, apresentado em síntese com seus antecedentes teológicos e as idéias desenvolvidas paralelamente pelos teólogos. A justificação do relevo desta "filosofia – teologia", fornecida ao leitor, é aliás suficientemente eloqüente: "Trata-se de um movimento que esposa fielmente as aspirações populares, expressas pelas 'comunidades eclesiais de base'; atém-se ciumentamente à escuta da praxis revolucionária, ou, antes, confunde-se com ela, associando intimamente fé religiosa e ação coletiva". "Esta família espiritual, verdadeiramente sem comparação com todas as descritas precedentemente, procede ao mesmo tempo de um enérgico sobressalto social perante a miséria e perante a exploração do homem pelo homem, e de um recurso fervente ao cristianismo libertador" [45].

Depois, infelizmente, esta admiração acrítica[46] não fica sem conseqüências: está na origem de certas desproporções, omissões, inexatidões e exageros que, mesmo se não põem em questão o essencial da contribuição considerável dos trabalhos de Alain Guy sobre a filosofia latino-americana, reduzindo seu teor de objetividade, diminuem seu valor informativo. Sem tentar fazer um inventário exaustivo dessas carências e falhas, eis algumas:

A evidente filiação da filosofia da libertação com o marxismo conduz o autor toulouseano não somente a superestimar a importância dessa corrente – "uma nova filosofia [...] de orientação ativa e prática" – mas a incluir também nela políticos – ideólogos, como "o 'líder máximo' Fidel Castro", taxado de "teórico marxista", ou os filósofos que só cotejaram ocasionalmente esta doutrina, como o matemático e lógico Newton C.A. da Costa[47]. Por outro lado, essa tomada de posição tem como conseqüência, ao contrário, a sub-avaliação do impacto e da especificidade do culturalismo brasileiro, concorrente quase direta da filosofia da libertação e, ao menos no quadro nacional, até aqui nitidamente preponderante. Na exposição da doutrina de seu principal representante, Miguel Reale, designada primeiramente como o "realismo cultural" e secundariamente como "o culturalismo relativista", repercute o desconhecimento das obras em que esse pensamento culmina: *Experiência e*

cultura (1977; tradução fracesa: 1990) e *Verdade e conjetura* (1983); dois dos mais conhecidos e mais eminentes "culturalistas" – Djacir Menezes e Antonio Paim – são pura e simplemente esquecidos...[48].

Há outros esquecimentos, talvez menos sintomáticos: por exemplo, o de Danilo Cruz Vélez, tido em seu país como "o maior representante da filosofia na Colômbia"[49], ou de Jorge Millas que, embora seja mencionado (duas vezes enquanto filósofo chileno influenciado por Bergson, uma vez enquanto pertencente à corrente existencialista em Cuba [sic]), não encontra nas páginas de dois livros sobre a filosofia latino-americana o lugar contudo amplamente merecido, principalmente se se compara o valor de sua obra[50], com a de certos pensadores que só aí figuram, aparentemente porque suas concepções são mais ou menos próximas da orientação filosófica de Alain Guy[51].

Orientação de seu pensamento que visa cada vez mais a busca de uma solução urgente à "crise dos valores" que é diagnosticada como "total, hoje: implica o por em questão o próprio homem, no seio de um cosmos sibilino. Um novo humanismo deve ser descoberto. Não se pode mais pensar em quadros pré-fabricados e reputados como tutelares; estamos fatalmente constrangidos a constituir, tanto quanto possível, uma visão do mundo radicalmente inédita".

A filosofia espanhola é capaz de contribuir de um modo decisivo para a descoberta desse "novo humanismo"? Alain Guy responde positivamente, mesmo se "algumas lições, que se pode tirar da freqüentação dos filósofos da Espanha", como já vimos, só concirnam à atitude face à impenetrabilidade do real, à ética e à estética. O passado e o presente do povo espanhol parecem demonstrar isso, porque "o exemplo notável da reconciliação democrática entre os antigos adversários [...] constitui uma garantia bem encorajadora de uma renovação pacífica e verdadeiramente humanista". Contudo, persiste uma dúvida, de que esse "movimento de emancipação" que anima os espanhóis" desde 1975 possa degenerar em nihilismo e em desesperança completamente deletéria ou em vulgar *destape*"[52].Concluindo, permito-me lançar uma hipótese: provavelmente decepcionado pela tendência geral de descristianização e de desradicalização (ou "desmarxização") da filosofia espanhola atual, Alain Guy se volta, a partir dos anos 80, mais ou menos conscientemente para a América Latina, pondo-se a questão de se a contribuição de seus pensadores "não seria suscetível – além do modelo europeu – de renovar nossa própria mentalidade e mesmo nossa cultura, às vezes um pouco esclerosada". No curso de suas leituras e investigações, persuade-se cada vez mais da verdadeira riqueza desse filão intelectual, e também popular, que poderia conter uma resposta satisfatória: "Um novo humanismo espiritual pode transformar, *secundum quid*, nossa civilização tradicional e bimilenar: seria feito de autêntica fraternidade e de justiça, renovando amplamente nossos hábitos mentais, demasiado freqüentemente sem horizonte suficiente"[53]. A resposta que vai finalmente além dessa constatação, porque Alain Guy discerne nela uma visão decididamente otimista, em completo acordo com suas convicções profundas: ele vê, com efeito, uma forte possibilidade de que "este humanismo espiritual e integral, que vem plenamente no momento certo, em nosso universo dilacerado pelo fanatismo e pela orgulhosa avidez por um proveito ilimitado e injustamente distribuído"[54], torne-se, na "quase totalidade" do conhecimento ibero-americano, "um humanismo religioso, depurado de toda superstição, e de caráter autenticamente reformador, capaz de praticar uma ampla tolerância, mas preocupado com uma axiologia radicalmente comunitária e socialista, escrupulosamente abeberando-se nas prescrições do Evangelho"[55].

UMA RECORDAÇÃO PESSOAL

Terminados meus estudos universitários no fim dos anos cinqüenta, não quis entrar no magistério para não ser obrigado a doutrinar os alunos professando contra-verdades – fato habitual e inevitável sob o regime comunista -; preferi pois aceitar um sub-emprego de arquivista numa cidadezinha da Boêmia.De lá, privado da possibilidade de me manter ao corrente do que se passava no campo da filosofia, no estrangeiro – particularmente na França – (as raras publicações ocidentais só chegavam às bibliotecas universitárias a conta-gotas); escrevi um dia a Gaston Berger, diretor da *Études Philosophiques*, explicando-lhe

minha situação. Em resposta, ele me mandou gratuitamente esta revista. Deste modo, descobri o nº 3/1958, consagrado aos "Aspectos do pensamento íbero-americano", número que me abriu um horizonte até então inteiramente desconhecido (como estudante, pude ler, em versão tcheca, *O sentimento trágico da vida* e *A revolução das massas*; contudo, esses dois livros – que meus professores, durante seus cursos, não mencionaram nunca sequer os autores – pareciam-me como dois astros brilhantes, de primeira grandeza, é verdade, mas isolados, sem nenhuma constelação em vista); muitas traduções eram assinadas por Alain Guy e uma nota ao pé da página assinalava que era o autor do livro *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.*

Há mais de quarenta anos – 13 de janeiro de 1959 – que expedia minha primeira carta – como uma garrafa lançada ao mar – ao Professor Alain Guy, à Universidade de Toulouse; contudo, a resposta chegou rápida; era bicolor (a tinta vermelha da caneta-tinteiro, visivelmente tendo terminado durante a escrita, a segunda metade de uma folhinha tinha sido preenchida de todos os lados e até as bordas com tinta azul) e extremamente gentil: "Senhor, - sua solicitação, tão sincera, me tocou: eu lhe envio também [...] *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.* Queira aceitar, como homenagem, esses dois tomos [...] Gosto muito da Tchecoeslováquia e, em particular, da Boêmia, pátria de Jean Hus [...]. Esperemos que nos conheçamos diretamente, em pessoa, sem tardança! [...] Envie-me seu "curriculum vitae" e seus trabalhos [...] Espero lê-lo *longamente* logo, não é? Viva a Tchecoeslováquia!".

Assim, com esta correspondência, começou minha iniciação ao pensamento hispânico e começava uma amizade que durou quase quarenta anos.

Alain Guy era alguém excepcional: guardava, no seu foro íntimo, uma fonte inesgotável de simpatia fraterna que, num ser menos inteligente, poderia passar por uma certa ingenuidade (e era, de fato, face a uma velhacaria ou uma maldade bem camufladas).

Pude dar-me conta disso já na sua segunda carta, recebida um mês depois; respondendo a minhas críticas (naturalmente veladas, porque os censores velavam) ao regime comunista, ele escrevia: "acredite que todos os países têm suas preocupações: nossa horrenda guerra colonialista e capitalista na Algéria é um verdadeiro câncer, e a ditadura de 13 de maio nos desgosta muito!" E um pouco adiante: "Sou, aliás, *progressista* cristão e membro do "Movimento pela Paz" (internacional): conheço bem o marxismo. Admiro a pátria de Jean Hus".

Em 1963, Alain Guy foi convidado a fazer conferências na Polônia; tinha me posto a par e eu lhe propus deter-se em Praga, o que ele aceitou com alegria. O prazo era infelizmente muito curto – só um mês – e as confusões administrativas, muito numerosas (era preciso um "visto cultural", ou seja, um convite oficial, aprovado pelas autoridades acadêmicas tchecoeslovacas e, principalmente, devidamente carimbado); só pude organizar um encontro informal com alguns colegas do Instituto de Filosofia, no qual trabalhava, na época. Para que pudéssemos nos reconhecer na estação, meu futuro hóspede me fornecera suas características: "tenho quarenta anos, porte médio, óculos, chapéu cinza escuro, sobretudo cinza claro; terei na mão, ostensivamente, o jornal LE MONDE [...] (além disso, sou moreno)".

Na realidade, isso foi completamente inútil; eu o reconheci imediatamente: na plataforma só havia um filósofo – um homem de ar quase tímido, com um movimento meio desajeitado e com um olhar onde a mistura da viva curiosidade com a sabedoria resplandecia, apesar da espessura do vidro das lentes.

Depois de seu retorno à França, ele me escreveu: "Estou *encantado* com minhas duas breves estadias em Praga [...] Que alegria [...] descobrir com você esta magnífica cidade, a pérola da Europa central, sob um sol radioso! [...] No dia seguinte pela manhã, domingo, 9 de junho, levantando às 5 horas, visitei o bairro do Gueto, depois o cais, a Betlemska de Jean Hus (muito comovente) [...] Receba todo meu reconhecimento fraterno".

No ano seguinte, era minha vez de fazer uma viagem – inesperada, porque, pela primeira vez na minha vida, tive a ocasião de transpor "a cortina de ferro": graças a Alain Guy, fui convidado pela Sociedade Toulouseana de Filosofia para falar sobre a evolução da filosofia tcheca. Durante os três dias passados em Toulouse, pude conhecer os pais de

meu anfitrião: com sua mãe – já marcada pela idade, doce e boníssima; com seu pai – um velho forte e enérgico, benevolente e apaixonado pela justiça – compreender e apreciar ainda mais o grande coração e o devotamento ímpar de seu filho.

Em 1965 tinha sido publicado na principal revista tcheca de filosofia (*Filosoficky casopis*, nº 3) seu artigo, escrito especialmente para ela, sobre "As tendências progressistas na filosofia espanhola contemporânea", completada por uma notícia biográfica. Alain Guy, a quem continuava a enviar publicações sobre meu país e sua vida cultural e que se interessava muito por isso ("Eu me apaixono cada vez mais pelo Hussitismo e por sua pátria": no fim do mesmo ano pronunciou uma conferência em La Rochelle sobre o tema "Hus e a tradição de Praga"; conferência refeita – desta vez acompanhada de diapositivos – em Toulouse, em 1968)[56], estava muito contente com isso e publicou uma resenha desse número no *Bulletin* da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Toulouse. No ano seguinte, de 20 de outubro aos 2 de novembro, ele pretendia fazer uma nova visita a Praga onde, no Instituto de Filosofia, deveria fazer uma série de conferências. Esta viagem era esperada por ele com impaciência; para minha grande surpresa, em vez de sua carta confirmando a data e a hora de sua chegada, a que eu recebi (aos 19 de setembro de 1966), não fora escrita por ele. Era seu pai que me avisava que um grave acidente acontecera com seu filho.

Ambos pensávamos que só se tratava de uma partida adiada; após sua longa convalescença, projetamos outra viagem. Estava combinado que em outubro de 1968 Alain Guy falaria na Faculdade de Letras da Universidade Charles sobre o "Socialismo humanista de Charles Péguy" e no Instituto de Filosofia sobre "Unamuno e Blondel". Mas, uma vez mais, os acontecimentos exteriores o impediram: a invasão de meu país pelos exércitos do Pacto de Varsóvia e a "normalização" consecutiva nos obrigaram a abandonar quase todos nossos planos nesse campo; quase todos, dado que até 1970 subsistira apesar de tudo uma pequena esperança de poder publicar um número monográfico de *Filosoficky casopis* sobre a filosofia hispânica, que eu preparava há algum tempo e onde, naturalmente, a colaboração de meu amigo deveria ocupar um lugar de honra: infelizmente, a censura não tardou a se por em andamento...

A generosidade fraternal de Alain Guy nunca foi desmentida: para que eu pudesse permanecer legalmente na França, ele não hesitou em me convidar para um estágio imaginário na Equipe de Investigação de Filosofia de línguas espanhola e portuguesa, da qual era membro e, do mesmo modo, apoiou num pedido de naturalização bem como todos os procedimentos, que exigiam o parecer de uma personalidade importante, pertencente à Universidade. Por ocasião de minhas freqüentes estadias em Toulouse, não admitia que me alojasse senão em sua casa; cada vez que precisava de um conselho ou de um auxílio em meu trabalho, ele estava pronto para me apoiar. Era um autêntico amigo-filósofo.

(Tradução de Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia - PUC-CAMPINAS)

NOTAS

(1) J-M. GABAUDE, "Alain Guy: le philosophe de l'Hispanité", in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, Toulouse, 1988, p. 11.
(2) *Ibid.*, p. 11-12.
(3) Centro Nacional de Investigações Científicas (N.T.).
(4) A.Guy: *El pensamiento filosófico de Fray Luis de Léon*, Madri, Rialp, 1960, p. 63.
(5) L.J. MORENO, "Alain Guy: sa vision de l'Espagne à travers la philosophie", in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, p. 42.
(6) Cf. as homenagens feitas nesta ocasião por A.Heredia Soriano, coordenador do Seminário de História da Filosofia Espanhola, para quem A.Guy é um "representante adequado deste hispanismo filosófico ao qual nos esforçamos essencialmente de nos aproximar", ou pelo reitor P. Amat, que vê o professor toulouseano como "o apóstolo da Filosofia espanhola" (*Actas del V Seminario de Historia de la Filosofia Española*, Universidade de Salamanca, 1988, p. XVI – XVII).
(7) *Op.cit.*, p. 14-15.
(8) Cf. "Bibliographie d'Alain Guy" (até 1985), in *Philosophie*, XII – XIII – XIV, t. I, p. 24-32.
(9) *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (Epoques et auteurs", Toulouse, Privat, 1956, p. 18, 22, 23.
(10) *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, p. 2.
(11) *La philosophie espagnole*, Paris, PUF, 1995, p. 3, 5, 118.
(12) *Méthaphysiques et intuition: le message de Jacques Chevalier*, Paris, Charles-Lavauzelle, 1940.
(13) "Filosofía e Interioridad según Jacques Chevalier" in *Humanitas*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo Léon, 1969, p. 76.
(14) *La pensée de Fray Luis de Léon: contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIè. siècle*, Paris, Vrin, 1943; *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque, au cours du XVI è. siècle*, Paris, Vrin, 1943.
(15) *Esquisse des progrès de la espéculation philosophique et théologique à Salamanque, au cours du XVI è. siècle*, p. 56-57.

(16) "Presencia filosófica de Pascal", in *Revista de Filosofia*, Madri, 1962, nº 81-82, p. 207, 210.

(17) "Pascal y la conciencia contemporánea", in *Augustinus*, Madri, 1962, nº 27-28, p. 352.

(18) "Le message de Charles Péguy", in *Convivium*, Barcelona, 1966, nº 21, p. 201, 212.

(19) In *Anales*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, 1969, t. V, fasc. 2, p. 20-21. A esta categoria de trabalhos ocasionais, mas de relevo menos pronunciado, pertence também o artigo sobre "Esthétique et liberté selon Friedrich Schiller" (in *Philosophia*, Miscelánea en homenage al Profesor Dr. D. José Ignácio de Alcorta, Barcelona, Casa Editorial Bosch, 1971, p. 287-302).

(20) *El pensamiento filosofico de Fray Luis de Léon*, p. 280.

(21) "Miguel de Unamuno, pélerin de l'absolu", in *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, Faculdade de Filosofia e Letras, 1948, I, p. 95. A seqüência da citação também é reveladora: "A audição de uma palestra radiofônica de Jacques Chevalier sobre Unamuno foi decisiva quanto a isso e eu me iniciei desde cedo nas "cosas de España" pela leitura de *En torno al casticismo*. [...] A obra inteira de Unamuno é, na minha opinião, a melhor introdução à hispinidade: primeiro, porque jorrou diretamente da fé, desta Biscaia e desta Velha Castela que foram as duas pátrias bem-amadas do autor; em seguida, porque a formação ecumênica de Dom Miguel, suas leituras e meditações emprestadas dos mais diversos escritores estrangeiros, criam em torno de seu pensamento um clima intelectual verdadeiramente internacional, que nos facilita as transições necessárias entre nossa mentalidade nacional e o espírito espanhol e que nos encaminha, com maior segurança de compreensão, em direção a uma comunhão plena com a mensagem da Espanha" (p. 95-96).

(22) Ibid., p. 82, 87, 99. A opinião quase oposta a esta afirmação é expressa recentemente por Pedro Cerezo Galán; cf. *Las máscaras de lo trágico. Filosofia y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madri, Trotta, 1996, part. p. 792, 814.

(23) *Unamuno ou la soif d'éternité*, Paris, Seghers, 1964, p. 16-18, 94-95. Cf. também "La philosphie du concret chez Maurice Blondel et Miguel de Unamuno", *in Giornale di Metafisica*, Turim, 1964, nº 19, p. 737-752, onde o autor põe em paralelo uma "lógica da ação" reivindicada pelos dois pensadores e que os faz adotar "uma atitude política e social comum, contra os reacionários e os conservadores" (p. 751, 750).

(24) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 227. Mais que dez anos depois, é sempre no aspecto social do pensamento unamuniano que Alain Guy insiste: "este homem (Jean Cassou – nota de Z.K.), congenitalmente independente, estava ligado ao mesmo tempo à causa do povo trabalhador, dos pobres e dos mais infelizes, à maneira de Dom Miguel, ardente defensor do intrahistórico, campeão do socialismo humanista e não autoritário" ("Unamuno y Cassou", in *Revista do Hispanismo Filosófico*, México, F.C.E., 1997, nº 2, p. 67).

(25) *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Seghers, 1969, p. 10, 146.

(26) "Ortega y Gasset y su puesto en la filosofia contemporánea", in *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madri, 1984, nº 403-405, p. 41. A proximidade de certas explicações de Ortega com as do marxismo é evocada também no livro citado supra; cf. p. 97.

(27) Cf. a propósito disso Z. Kourím, *La dialectica en cuestión*, Buenos Aires, Paidós, 1974, cap. V: "Ortega – punto de vista de la critica marxista", artigo publicado na *Revista de Occidente*, Madri, 1970, nº 86, p. 176-204, sob o título: "Uma visión critica marxista de Ortega"; e Z. Kourím, "Ortega y orteguismo: un tema actual de la crítica soviética", in *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofia Española,* Salamanca, p. 467-484 (Contrariamente à nota inclusa na bibliografia de Antón DONOSO e Harold C. RALEY [*José Ortega y Gasset: A Bibliography of secondary sources*, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986, p. 201, entrada 2102], é o texto publicado nas *Actas...* em Salamanca que contém menos erros).

(28) *Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, Toulouse-Paris, Privat – P.U.F., 1963, p. 183, 187 – 188.

(29) "Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea", p. 42.

(30) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 239. Seria preciso, sem dúvida, contradizer um outro ponto crítico levantado por Alain Guy quando escreve: "seremos tentados a considerar a adesão de Ortega à concepção unitária – e mesmo monista – da ciência como singularmente superada" (*Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, p. 190). Esse juízo não é um pouco apressado? No *L'idée de principe chez Leibniz e l'évolution de la théorie déductive*, Ortega opõe a visão aristotélica, de um "homem de ciência", à de Descartes, um filósofo capaz de apreender o fato de que há "somente uma ciência, única e integral [...]. Esta Ciência Única começa com a Metafísica e termina com a Metecrologia e – se Deus quiser – com a Fisiologia. É assim que Descartes vê as coisas, e é assim que as vemos hoje. Mas, em Descartes, isso era só um programa, o que já é muito. Em nossa época, esse programa, em grande parte, está realizado". Uma evidente adesão? Ortega se contenta em considerar simplesmente como sua a concepção cartesiana, sem acrescentar nada? Contudo, exatamente antes da declaração citada, acha-se uma advertência bastante clara: "Considere o fato de que, neste estudo, para Descartes, como para Aristóteles e para nós "ciência" é exclusivamente *a teoria ou as teorias dedutivas"* (grifado por Z.K.). Logo, em primeiro lugar, a afirmação de unidade da ciência não vale para toda a ciência. Em seguida, esta unidade é mais ontológica que metodológica, ancorada, não nas coisas, mas em nosso entendimento, porque, para Descartes, "o conhecimento científico consistirá em pensar as relações entre os entes e não em pensar os entes", o que quer dizer que o acesso ao indubitável ou à verdade buscada é dado conjuntamente pela "continuidade da série total na teoria dedutiva e o princípio metódico segundo o qual a ciência consiste no por em ordem nossas idéias, de tal modo que se passe de uma a outra de uma maneira evidente". A teoria do conhecimento (o método) cartesiano, constitui assim um passo essencial no caminho da liberação do pensamento da empresa de uma ontologia natural: "À relação entre gêneros e espécies, que fazia funcionar o "modo de pensar" aristotélico-escolástico, substitui-se a relação entre idéias compostas e idéias simples" (*Obras completas*, t. VIII, Madri, Revista de Occidente, 1962, p. 240-241, 244, 321, 323).

Basta reler atentamente as páginas de Ortega sobre "O sentido histórico da teoria de Einstein" para nos darmos conta do fato de que, o que interessava, antes de mais nada, ao filósofo madrilenho não era "a concepção [...] da ciência", mas sua *metodologia*; e esta, na sua expressão geral, logo unitária, ele a descreve nos termos que permanecem atuais hoje: "Para o velho relativismo, nosso conhecimento é relativo, porque *o que* queremos conhecer (a realidade espacio-temporal) é absoluto e não chegamos aí. Para a física de Einstein, nosso conhecimento é absoluto; a realidade é relativa". E um pouco mais longe: "quando uma realidade esbarra neste outro objeto que chamamos de "sujeito consciente", a realidade responde *aparecendo* a ele. A aparência é uma qualidade objetiva do real, é sua resposta a um sujeito". O método do conhecimento consiste em seguida na criação de hipóteses e no processo de suas eventuais verificações: "a razão pura não pode fazer outra coisa, senão inventar sistemas de ordenação. [...] Mas é claro que não são eles, que não é a razão pura que decide o que é o real. Ao contrário, é a realidade que seleciona, dentre essas ordens possíveis, dentre esses esquemas, o que lhe é mais afim" (*Obras completas*, t. III, p. 233, 236, 240-241; cf. também t. IX, "Pasado y porvenir para el

hombre actual", p. 645-663). E Ortega vai ainda mais longe; de um lado, reivindica para a teoria a "*revogabilidade permanente*" (*Obras completas*, t. VIII, p. 315) – o que é um dos postulados-chave da metodologia científica moderna – e, de outro, encarando "a ciência *sub spécie poieseos*", preconizado um parentesco entre a ciência e a poesia, supera não somente seu tempo, mas talvez, também o nosso. Eis suas próprias palavras: "Para bem compreender o que são as idéias para nós, seu papel primordial na vida, é preciso ter a coragem de aproximar a ciência da poesia, muito mais do que se ousou até aqui. Eu diria [...] que a ciência está muito mais próxima da poesia que da realidade, que sua função na organização de nossa vida parece muito mais com a função da arte. Sem dúvida, em comparação com um romance, a ciência parece ser a própria realidade. Mas, em comparação com a realidade autêntica, damo-nos conta do que a ciência partilha em comum com o romance, a fantasia, a construção mental, o edifício imaginário" (*Obras completas*, t. V, p. 403, 391).

Entre a afirmação orteguiana resultante, a saber que "a ciência é uma pura fantasia exata" (*Obras completas*, t. VIII, p. 289), e as palavras, muito mais recentes de um Octavio Paz, somos obrigados a constatar uma proximidade que seguramente não é fortuita; eis a opinião do poeta: "[...] percebo que no movimento universal, mesmo se uma intenção ou uma finalidade não são visíveis, existe uma certa coerência, uma racionalidade implícita. Muitos cientistas pensam a mesma coisa. Por essas janelas que são as matemáticas e as ciências, mas igualmente a poesia, a música e as artes, podemos algumas vezes pressentir a razão universal: a outra face do tempo" (*Reflejos: Réplicas*, México, Vuelta, 1996, p. 37).

(31) *Vivés ou l'Humanisme engagé*, Paris, Seghers, 1972, p. 123-124, 127.

(32) "Vivès socialista *et L'Utopie* de More", in *Moreana*, Bulletin Thomas More, Angers, 1971, nº 31-32, p. 271-272.

(33) *Vivès ou L'Humanisme engagé*, p. 145-150. Depois de ter afirmado que "uma singular comunidade de gênio e de vocação uniu "Thomas More e J.-L. Vivès", A.Guy faz a seguinte observação: "Na minha opinião, o comunismo de More foi sincero e compreende-se muito bem que Lenine tenha feito da *Utopia* seu livro de cabeceira. Essa recordação me voltava à memória, no domingo 22 de agosto do corrente, quando penetrava [...] na Praça Vermelha de Moscou, no mausoléu onde se encontra exposto o corpo do grande fundador da U.R.S.S. Mas eu me perguntava, ao mesmo tempo, por que Lenine nunca, ao que eu saiba, tenha elencado dentre seus "intercessores", este outro socialista de porte, que Vivès incontestavelmente foi" ("Vivès socialiste e L'*Utopie* de More", p. 264-271). Cf. também, do mesmo autor, "Le message de Vivès" (*Annales*, Université de Toulouse-Le Mirail, 1973, t. IX, fasc. 6), onde se pode ler: "Vivès conseguiu aliar, num sincretismo superior, as tradições e as novidades, o tesouro dos dogmas cristãos e a ética que promoveu, bem como o progresso das letras, das ciências e das artes – elementos aparentemente heterogêneos, mas suscetíveis de serem fundidos no cadinho da fé mais esclarecida. A título disso, ele bem valorizou a Humanidade, tendo conseguido soldar harmoniosamente a *perennis philosophia* com o que o espírito moderno comportava de mais válido" (p. 88).

(34) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 394-395.

(35) "Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno" in *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 314-319.

(36) *La philosophie espagnole*, p. 106. Esta denominação parece ser mal escolhida, dado que lembra demais a "Filosofia científica do marxismo-leninismo", de triste memória.

(37) "Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno", p. 326, 328.

(38) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 397.

(39) *La philosophie espagnole*, p. 82.

(40) "Espérance, raison et temps selon Maria Zambrano", in *Humanitas*, Monterrey, 1975, nº 16, p. 94.

(41) "Maria Zambrano y lo absoluto" in *Actas. II Congresso Internacional sobre la vid y la obra de Maria Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación Maria Zambrano, 1998, p. 402, 413-414. Quanto ao encontro com o pensamento de Maria Zambrano, suas relações recíprocas e os trabalhos que A.Guy lhes dedicou, ver o artigo desse último, "Maria Zambrano, maestra de esperanza espiritual" (*Philosophia Malacitana*, Málaga, Departamento de Filosofia, Universidade de Málaga, 1991, nº IV, p. 159-171). O autor menciona também que M. Zambrano parecia "pressentir a teologia iberoamericana da libertação" e conclui: "constato que a grande 'dama feiticeira' do pensamento hispânico atual, fornece, longe de todo pragmatismo e todo conformismo, à nossa humanidade contemporânea, fragilizada pela angústia e a infelicidade, razões do mais alto nível para esperar, contra ventos e tempestades, sob a condição, contudo, de renunciarmos às fatuidades do dogmatismo intelectual e de nos abrirmos docilmente às lições da experiência integral que é homóloga de simplicidade do coração" (p. 170, 171).

(42) *Obras Completas*, t. VIII, p. 316.

(43) *Histoire de la philosophie espagnole*, p. 3.

(44) Genebra, Patiño, 1989, e Paris, P.U.F., 1997.

(45) *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*: p. 230; *La philosophie en Amérique Latine*, p. 109.

(46) Ela se manifesta naturalmente também alhures, em outros textos; cf. por exemplo, o estudo sobre o "Pensamento peruano e progressista em Maria Luisa Rivara de Tuesta" (in *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*), doutrina de uma "historiadora de filosofia e [de] uma militante da filosofia da libertação", na qual A.Guy vê "uma das mais autênticas representantes do pensamento de vanguarda na América Latina" (p. 69, 86).

(47) *Panorama de la philosophie ibéro-emericaine*, p. 181, 192, 190.

(48) A mesma sorte é reservada a seu compatriota Renato Cirell Czerna, considerado contudo por F. Miró Quesada como um dos autores "paradigmáticos" latino-americanos, em relação a temas metafísicos" (*Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, p. 37; cf. p. 44-52; aliás, esse livro não é mencionado em parte alguma). Essas imprecisões e esquecimentos não são devidos ao acaso: as passagens concernentes à filosofia brasileira são, sem dúvida, as mais criticáveis, pelos dados muito incompletos. A.Guy ignora por exemplo a existência do trabalho fundamental – que se tornou obra de referência na matéria – de A.Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil* (1966), que, revisto e ampliado, atingiu sua quinta edição. A propósito da filosofia de M. Reale, cf. Z. Kourim, "La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil", in *Mundo Hispánico y Nuevo Mundo*, Actas del VIII Seminário de História de la Filosofia Española e Iberoamericana, Ed. Univ. de Salamanca, 1995, p. 313-331, ou *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1997, nº 188, p. 425-441, ou "La obra filosofica de Miguel Reale y la emancipación intelectual de Brasil" in *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madri, 1995, nº 543, p. 19-38.

(49) *La filosofia en Colombia* (obra coletiva), Bogotá, Ed. el Buho, 1988, p. 382. Aos 23 de abril de 1999, Danilo Cruz Vélez foi recebido, como membro de honra, no Instituto colombiano Caro y Cuervo. Nesta ocasião, o presidente deste pronunciou as seguintes palavras: "Cruz foi um pioneiro do pensamento crítico hispano-americano. Nos anos quarenta, fez-nos conhecer filósofos como Kant ou Hegel; na Colômbia, representou o papel que na Espanha, Miguel de Unamuno ou José Ortega y Gasset tiveram" (Rosa MORA, "Carlos Fuentes e Jesús de Polanco ingressam en el

Instituto Caro y Cuervo", in *El País*, Ed. Internacionale, 27, 4-3. 5. 1999, nº 831, p. 19).

(50) Cf. Z. Kourim, "En recuerdo de tres filósofos latino-americanos", in *VI Congreso Nacional de Filosofia. Hombre, Educación y Cultura*, Actas t. I, Córdoba (Argentina), 1991, p. 129-146.

(51) É profundamente lamentável que o autor não possa mais completar essas falhas e corrigir os erros – tributo de uma obra uma vez mais pioneira que são muito freqüentes principalmente no volume da coleção "Que sais-jé?".

(52) *La philosophie espagnole*, p. 117-119.

(53) *La philosophie en Amérique Latine*, p. 6, 122.

(54) *Panorama de la philosphie ibéro-américaine*, p. 243.

(55) "Elena Lugo, philosophe de la psychologie, de la médicine et de la technique", in *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, p. 147.

(56) Ele guardou este interesse pelo meu país até o fim de sua vida. Numa de suas últimas cartas, datada do princípio do ano 1998, ele escreveu: "Acompanhei ontem à noite, em ARTE, uma bela transmissão sobre a Tchecoeslováquia, de 1919 a 1998. O que há de novo [...]?".

ALAIN GUY - NECROLOGIA

Por Jean-Marc GABAUDE

Alain Guy (La Rochelle, ll de agosto de 1918 – 07 de novembro de 1998), que conheço desde 1949, consagrou sua vida à filosofia ibérica e ibero-americana, sendo o especialista mundial do assunto. Em 1938, obtém seu diploma de curso superior - com o tema previsto para o doutorado - e o prêmio concedido ao melhor estudante de Grenoble. Professor de colégio aos 21 anos, doutor em Letras aos 25 anos (Mençãod de Excelêncioa por unanimidade). Tese principal: *O pensamento de Frei Luis de Léon: contribuição ao estudo da filosofia espanhola no século XVI;* tese complementar: *Esboço dos progressos da especulação filosófica e teológica em Salamanca ao longo do século XVIO;* ambas publicadas em Paris pela editora Vrin, 1943. Em 1954, A. Guy inaugura os primeiros cursos oferecidos numa faculdade francesa sobre a filosofia espanhola. Era na Faculdade de Letras (que se tornou a Universidade de Toulouse-le-Mirail), onde ensinou até sua aposentadoria como professor emérito (outubro de 1985). Foi diretor da UER de filosofia (Unidade de Estudos e Investigações). Depois da obra-prima do doutorado, fez uma vintena de obras, cerca de 40 comunicações, 200 estudos publicados em volumes coletivos, 150 artigos de revista, 8 prefácios e centenas de resenhas, principalmente na **Révue philosophique.**

Tal potência de trabalho é realçada pelo método rigoroso e a erudição do investigador, pela generosidade do pensador e pela qualidade da apresentação e da escrita; Seu caráter caloroso e cordial é reencontrado em suas análises. O pensador da Hispanidade simpatizava com os autores, apreendendo sua originalidade e o espírito epocal de seu pvo, sem deixar de lado a investigação dos fontes e a preocupação comparatista. Forjou uma metodologia de historiador das idéias. Insistia na rica diversidade do pensamento ibérico e valorizacva os pensadores heterodoxos e as correntes desconhecidas. Investigador e historiador objetivo, lnão dissimulava que era um filósofo espiritualista marcado, além do pensamento ibérico, pelo cristianismo social, pelo bergsonismo e por uma fidelidade a Emmanuel Mounier. Quando tomava a palavra, insistia em seu engajamento progressista, principalmente em favor das filosofias e teologias da libertação. O Prof. Guy ensinou também filosofia grega e a filosofia moderna e contemporânea. Estudioso do século XVI, publicou: *Vivès ou o Humanismo engajado* (Seghers, 1972). Eminente professor, conferencista brilhante, habituado aos colóquios e congressos, foi igualmente o diretor eficiente e acolhedor da Equipe de filosofia ibérica e ibero-americana, desde que a fundou em 1967 até sua morte; a equipe publicou, sob sua direção, lçuma dezena de volumes, de 1968 a 1996. Uma obra tornou ªGuy particularmente ilustre: sua*História da filosofia espanhola* (Toulouse, 2ª ed., 1985), traduzida em espanhol.

O filósofo e historiador da Hispanidade recebeu numerosas honrarias e distinções. Era cavaleiro da Legião de Honra e em 1979 recebeu a gravata de Comandante da Ordem de Isabel a Católica - a mais alta distinção espanhola. Muitas universidades organizaram um Colóquio em sua honra: a Universidade de Barcelona, em maio de 1989: *A filosofia espanhola e hispano-americana na obra de Alain Guy.* A Universidade de Toulouse-le-Mirail publicou em 1988 três volumes de *Mélanges*, oferecidos a Alain Guy. O renome do eminente especialista permanecerá presente na Biblioteca da França à qual doou seus 12.000 volumes de filosofia ibérica e ibero-americana, que lá se encontram desde maio de 1997.

(Trad. Constança Marcondes César)

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliano ricevere questa publicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (0XX19) 735-5872
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 75 - PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO II

Capa: Marcelo De Toni Adorno

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

Impressão - Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Morais, Keiti Andreia Pereira Mazaro, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0XX19) 735-5872

Distribuição: Papirus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (0XX19) 232-7268

Maria Helena Varela
PARA UMA ARQUEOLOGIA DA RAZÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA

Constança Marcondes César
DELFIM SANTOS E HEIDEGGER

Cristiana de Soveral e Paszkiewicz
O ESTATUTO DA PEDAGOGIA COMO CIÊNCIA AUTÔNOMA, EM DELFIM SANTOS

Dora Ferreira da Silva
VICENTE FERREIRA DA SILVA, O "SOLOGANGER"

Antonio Braz Teixeira
O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA

Antonio Braz Teixeira
PROFECIA E ESCATOLOGIA EM ANTÓNIO VIEIRA

José Esteves Pereira
FILOSOFIA COMO IDIOMA DE APELO E LIBERDADE

Fernando Bastos
ESCATOLOGIA E SOTERIOLOGIA NO PAGANISMO MÍTICO-POIÉTICO E ONTO-TEOLÓGICO DE EUDORO DE SOUSA

IN MEMORIAM: ALAIN GUY (1918-1998)

Zdněk Kourim
ALAIN GUY (11.08.1918 – 07.11.1998) – IN MEMORIAM

Jean-Marc Gabaude
ALAIN GUY – NECROLOGIA